

Nº 32
2005

Patrimônio

HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL

Revista do

*inhali' ihujokutehali, maka ihujokutehali kukonguki
holis leha ihupe. Uleateheha ihupa kutenu, ihesinhite
atehe. Kundugupegeha iinde: kufinkii, asataba,
aginta, Kundugupegeha iinde kakungi ngenegehale.
uukunaha Kundugupe iininali, iilegete leha kanga
tongali itrae, Kundugupe kae. Kundugupe inhaliho
andguinga ga,*

Patrimônio imaterial e biodiversidade



Revista do Patrimônio

Histórico e Artístico Nacional



Revista do Patrimônio

Histórico e Artístico Nacional nº 32 / 2005

Patrimônio imaterial
e biodiversidade

ORGANIZAÇÃO *Manuela Carneiro da Cunha*

PRESIDENTE DA REPÚBLICA
LUIZ INÁCIO LULA DA SILVA

MINISTRO DA CULTURA
GILBERTO GIL MOREIRA

PRESIDENTE DO IPHAN
ANTONIO AUGUSTO ARANTES NETO

CHEFE DE GABINETE, INTERINO
ROGÉRIO CARVALHO

PROCURADORA-CHEFE FEDERAL, INTERINA
TEREZA BEATRIZ DA ROSA MIGUEL

DIRETORA DE PATRIMÔNIO IMATERIAL
MÁRCIA SANT'ANNA

DIRETOR DE PATRIMÔNIO IMATERIAL E FISCALIZAÇÃO
CYRO CORRÊA LYRA

DIRETOR DE MUSEUS E CENTROS CULTURAIS
JOSÉ DO NASCIMENTO JUNIOR

DIRETOR DE PLANEJAMENTO E ADMINISTRAÇÃO, INTERINO
FERNANDO CÉSAR AZEREDO

COORDENADORA-GERAL DE PESQUISA, DOCUMENTAÇÃO E REFERÊNCIA
LIA MOTTA

COORDENADORA-GERAL DE PROMOÇÃO E PATRIMÔNIO CULTURAL
GRACE ELIZABETH

ORGANIZAÇÃO
MANUELA CARNEIRO DA CUNHA

GERÊNCIA DE EDITORAÇÃO DO IPHAN – EDITORA
ANA CARMEN AMORIM JARA CASCO

REVISÃO DE TEXTOS
ÁLVARO MENDES
MAÍRA MENDES GALVÃO
MARICI OLIVEIRA DO NASCIMENTO
SYLVIO CLEMENTE DA MOTTA

SECRETARIA
VERA LÚCIA DE MESQUITA

ICONOGRAFIA
IMAGENS CEDIDAS PELOS AUTORES OU PESQUISADAS
PELA GERÊNCIA DE EDITORAÇÃO

DIAGRAMAÇÃO
EG.DESIGN / EVELYN GRUMACH E TATIANA PODLUBNY
a partir do projeto gráfico de Victor Burton

A *Revista do Patrimônio* é uma publicação do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional do Ministério da Cultura. Os artigos são autorais, não refletindo necessariamente a posição do Iphan.

INSTITUTO DO PATRIMÔNIO
HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL
SBN Quadra 2 Bloco F Edifício Central Brasília
70040-904 Brasília - DF
Telefones: 61. 3414.6176, 3414.6186, 3414.6199
Fax: 61.3414.6126 e 3414.6198
<http://www.iphan.gov.br>
webmaster@iphan.gov.br

APRESENTAÇÃO

A preservação do patrimônio imaterial é uma política de introdução recente no plano internacional e são notáveis a rapidez e a firmeza com que ela vem se desenvolvendo no Brasil. A consistência e velocidade de sua breve trajetória devem-se a vários fatores. Inicialmente, aos investimentos políticos e intelectuais realizados pelos dirigentes e técnicos do Iphan, principalmente desde 1997, quando da realização do seminário *Patrimônio imaterial: estratégias e formas de proteção*, em Fortaleza, Ceará. Essa atividade pode ser considerada o marco inicial desse processo, uma vez que deu origem aos trabalhos que culminaram com a aprovação e promulgação do Decreto n.º 8551, de 2000, que institui o registro de bens imateriais e dá outras providências. Além disso, aos resultados das pesquisas antropológicas, históricas e de folclore que vêm sendo realizadas sobre o país sistematicamente, sobretudo nas universidades, há mais de um século. Elas ancoram as ações iniciadas e em curso por oferecerem um amplo panorama sobre a realidade cultural brasileira e sugerir métodos e procedimentos para identificar e compreender os complexos processos envolvidos. O estabelecimento da metodologia de inventário de referências culturais, que sistematizou e deu consistência aos procedimentos de identificação que antecedem o registro e demais atividades de salvaguarda, foi desenvolvido a partir de métodos etnográficos, por consultoria especializada de natureza acadêmica.¹ A colaboração com o meio intelectual tem sido de importância crucial também para a elaboração de outros procedimentos de trabalho e de projetos e a formulação de programas.

As ações empreendidas pelo Governo brasileiro nessa área respondem a uma agenda interna emergente e, ao mesmo tempo, incluem uma problemática que vem se configurando no âmbito do que se poderia designar como uma esfera pública cultural global, atualmente em plena consolidação. A Unesco ocupa, sem dúvida, posição de destaque na estruturação dessa arena supra-nacional, ao lado de organismos multilaterais como a OMPI² e a OIT³. Esses espaços institucionais somam-se às redes regionais, como a CPLP⁴ e o Mercosul, e às que congregam número significativo de instituições não-governamentais. A pauta que se consolida mundialmente inclui, entre outros, a crítica aos revezes da globalização, assim como a construção de agendas positivas de fortalecimento da paz e de combate à pobreza e à exclusão social.

Pelo menos dois temas de política cultural perpassam essas esferas. Um é o do patrimônio cultural intangível, com destaque para a proteção dos conhecimentos e formas de expressão

tradicional, assim como dos direitos culturais e intelectuais a eles associados. O outro, não menos importante e igualmente urgente, é a proteção da diversidade cultural, tanto associada a questões sócio-ambientais – terreno em que as agências culturais vêm ensaiando os seus primeiros passos – quanto aos bens e serviços produzidos no contexto da economia global.

A compreensão dos meandros e mediações que articulam a esfera nacional e a global é um desafio ao estabelecimento de políticas, já que as prioridades decididas no espaço político internacional não repercutem automaticamente e de forma idêntica em cada país, ao mesmo tempo em que há filtros atuando no sentido inverso. Mais do que simplesmente promover a importação de discursos, pleitos e argumentos a respeito da realidade cultural de determinado país ou região, a articulação entre o global e o local no caso brasileiro tem servido para criar propostas e respostas às demandas culturais de um universo de agentes sociais que se encontra em ampla diversificação, situados em um complexo campo de forças sociais.

Esse tem sido um importante elemento catalisador da rápida consolidação da preservação de bens intangíveis pelo Iphan. A sociedade brasileira, através de suas organizações, demanda que a instituição desempenhe o seu papel de mediador e facilitador dessa articulação supra-nacional, e construa, para efeitos internos, instrumentos e procedimentos de trabalho que tornem rapidamente viável o amadurecimento dessa vertente da política de patrimônio.

O presente número da *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional* retrata

com muita propriedade esse panorama, realimentando oportunamente a colaboração entre técnicos, militantes e pesquisadores acadêmicos que tem produzido as grandes inflexões do trabalho de preservação no Brasil, e o faz incluindo a palavra das organizações não-governamentais envolvidas. Os artigos criteriosamente reunidos por Manuela Carneiro da Cunha, curadora convidada, oferecem um leque abrangente de estudos de caso e de reflexões críticas que o refinamento das bases da política em construção, apesar de recente, vem demandando avidamente. Eles põem em destaque os efeitos possíveis e prováveis da salvaguarda promovida pelo Estado sobre as realidades sociais locais, especialmente em relação aos povos indígenas e às chamadas “populações tradicionais”, que apenas agora passaram a integrar o universo social de referência das políticas de patrimônio.

O recém criado Programa Nacional do Patrimônio Imaterial⁵ e a implementação das ações que o constituem, respondem diretamente e de várias maneiras a esse entre jogo de demandas e possibilidade internas e externas, conforme aqui esboçado, partindo de uma reinterpretação da missão institucional do Iphan provocada pela Constituição Federal de 1988. De fato, sem excluir os sentidos consagrados do patrimônio – histórico, artístico, etnográfico, arqueológico e paisagístico, de valor excepcional e documental – nossa Magna Carta redefiniu o objeto da prática preservacionista oficial, e o fez pelo menos triplamente.

Em primeiro lugar, o conceito de patrimônio praticado pelo Estado passou a incluir *realidades culturais intangíveis*, que

foram identificadas em outro instrumento legal⁶ – de forma não exaustiva – como abrangendo celebrações, formas de expressão, lugares e saberes. Hoje, demanda-se que o registro de bens imateriais passe a incluir também a diversidade lingüística e a oralidade. Além disso, a Constituição agregou o *valor referencial* dos bens culturais aos demais critérios que justificam, perante a lei, a inclusão dessas realidades no rol do patrimônio nacional. E, ainda, o texto legal explicitou a *diversidade* como princípio inerente à identificação dos sujeitos das ações patrimoniais – portanto, dos detentores dos direitos próprios a este campo – deixando explicitamente de incluir apenas os segmentos sociais hegemônicos.

As implicações sociológicas desses novos parâmetros constitucionais são muito importantes do ponto de vista da formulação de políticas públicas de patrimônio, e não só no âmbito federal. Elas dizem respeito à natureza e valor dos objetos a serem preservados e, além disso, à posição dos agentes sociais envolvidos, o seu papel em relação aos procedimentos de salvaguarda, a começar pelo que diz respeito a sua identificação.

Ao adotar a noção de referência cultural e associando-a a grupos sociais específicos, a lei abre-se aos sentidos simbólicos atribuídos a artefatos e práticas enquanto marcadores de fronteiras de identidade e diferença. Em consequência disso, os valores localmente atribuídos passam a ser necessariamente considerados – e devem ser respeitados – pelas políticas, ao lado de parâmetros intelectualmente construídos conferindo, portanto, legitimidade ao conhecimento local. A este respeito, é

relevante observar que a Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Imaterial, aprovada pela Unesco em 2003, parte do mesmo princípio ao declarar em seu Artigo 2.1 que integram essa categoria os bens *reconhecidos* por indivíduos, comunidades e grupos como fazendo *parte de seu próprio* patrimônio cultural.

Essa mudança conceitual explicita um dos sentidos políticos principais do patrimônio na atualidade, pois destaca com clareza a condição externa da ação governamental e sua responsabilidade frente aos universos culturais afetados pela preservação. Note-se que essa mudança no texto legal data de 1988 e apenas hoje há o empenho institucional necessário a sua implementação.

A mobilização da sociedade brasileira nas décadas de 1980 e 90 trouxe à tona a reivindicação dos segmentos sociais marginalizados (étnicos, de gênero, etários) por direitos culturais e intelectuais (de informação, de expressão, de inclusão e não-discriminação, entre outros). Ao mesmo tempo, a Carta Magna instituiu uma idéia de nação que é não mais suficientemente representada por práticas e valores hegemônicos, mas plural, internamente diversificada e socialmente heterogênea. A cidadania passou a exigir do Estado brasileiro a ampliação de seus programas e projetos, de modo a legitimar e promover a inclusão dos segmentos sociais não-dominantes. A criação das práticas de salvaguarda de bens culturais intangíveis resulta desse novo contexto político e, ao recolocar em pauta no debate cultural questões associadas à diversidade e à desigualdade, traz de volta a problemática da hegemonia e a questão nacional, através da

inserção e valorização de marcos culturais étnicos e populares nas representações oficiais da nação.

Nada seria mais falacioso e causaria mais danos às políticas culturais do que naturalizar os vínculos das camadas populares e grupos étnicos com os bens imateriais e, complementarmente, das elites com aqueles de natureza material. Aqui, como em outros países, o fato desta ser uma linha de trabalho emergente torna amplamente prioritária a salvaguarda de manifestações culturais com risco de desaparecimento e o viés elitista das políticas até recentemente desenvolvidas projeta na linha de frente as culturas minoritárias. Torna-se grande, portanto, o risco de se obscurecer a dimensão material do patrimônio associado aos diversos grupos minoritários, assim como dos bens imateriais desenvolvidos pelos segmentos cultos da sociedade. Outro desafio é não perder de vista o sentido nacional do imenso universo patrimonial cultivado nos meios populares, como ocorre no Brasil, por exemplo, com o samba em pelo menos algumas de suas variantes, e com elementos da culinária associados a rituais religiosos. Estas são questões que ainda precisam amadurecer e farão parte, sem dúvida, da agenda do patrimônio nos próximos anos.

Tendo em vista o caráter predominantemente popular desse universo de bens culturais, a inclusão dos bens intangíveis nos programas proteção e salvaguarda realizados pelo estado vem acarretando, portanto, além da construção de procedimentos técnicos adequados aos novos objetos, o diálogo com áreas de conhecimento consideradas até agora menos relevantes para a orientação dos programas

de patrimônio (tais como as Ciências Sociais e o áudio-visual), e o compartilhamento de decisões com um novo público. Tornou-se inescapável, aos órgãos de patrimônio, interagirem com agências e agentes sociais identificados com os meios populares, indígenas e dos demais grupos etnicamente diferenciados, que não pautam necessariamente suas estratégias de negociação pelos códigos burocráticos e jurídicos vigentes.

Portanto, a decisão aparentemente simples de ampliar o universo de bens culturais protegidos possui um importante potencial transformador que afeta as práticas institucionais como um todo. O verdadeiro desenvolvimento da prática preservacionista depende, portanto, de se evitar a absorção dos novos objetos e projetos pelas antigas rotinas e estruturas institucionais. Trata-se, antes, de estimular a crítica dos seus fundamentos ideológicos, reformular sua missão, e construir os meios técnicos adequados ao seu cumprimento. Aliás, como tenho defendido, a criação de instrumentos para a salvaguarda do patrimônio imaterial criou a possibilidade de se caminhar em direção à esperada síntese integradora que permite restituir aos objetos materiais (tomados em suas várias dimensões tangíveis), as práticas que os constituem (os saberes neles consubstanciados) e as práticas sociais que lhes dão sentido.

Tome-se o registro – instrumento jurídico de proteção do patrimônio imaterial – e que é a contrapartida do tombamento e guarda algumas semelhanças formais com ele (por exemplo, quanto aos procedimentos de instrução e tramitação processual). Sua implementação e o

estabelecimento de jurisprudência específica, das normas e pressupostos pelos quais esse instrumento torna-se progressivamente realidade, caminha em trajetória própria, dando origem a planos dinâmicos de salvaguarda das condições de reprodutibilidade desses bens culturais, não de sua conservação tal e qual, que no limite é o que inspira o tombamento. Um (o registro) busca identificar e salvaguardar processos de produção em comum acordo com os seus produtores, obviamente; o outro (o tombamento) busca a conservação de produtos do engenho humano, muitas vezes contrariando os interesses privados dos seus proprietários. São, como se vê, instrumentos absolutamente distintos, que servem a fins diversos.

Tanto no caso brasileiro, quanto nas reuniões promovidas pela Unesco de que participei, visando ao estabelecimento de um glossário a ser adotado pela Convenção do Patrimônio Imaterial,⁷ a distinção entre proteção e salvaguarda tem sido objeto de longas e acaloradas discussões. Quanto ao Iphan, no que diz respeito às especificidades da salvaguarda (por contraste a proteção), alguns pontos são praticamente consensuais:

A identificação e documentação de determinada ocorrência, quando de sua inscrição em um dos Livros de Registro, produz uma representação oficial de referência desse bem. Este documento orientará a elaboração do plano de ação a ser implantado em decorrência da proclamação desse bem como Patrimônio Cultural do Brasil. Portanto, a base teórica e conceitual que orienta a sua delimitação é matéria de importância estratégica para o estabelecimento dos termos em que se dará

a participação da agência governamental na dinâmica cultural local.

O caráter atual (bens imateriais são patrimônio, por assim dizer, vivo), processual e virtual dos objetos a que se referem os planos de ação de salvaguarda acarreta a adoção do princípio de que estes não devem induzir a fixação das formas (tangíveis ou intangíveis) resultantes dessas práticas. A salvaguarda deve, antes, estimular e fortalecer as condições de circulação (troca) e a reprodutibilidade (transmissão e mudança) dos bens protegidos, ou seja, contemplar a natureza dinâmica e mutável de seus objetos.

O registro de determinado bem e sua proclamação como patrimônio cultural do Brasil tem como efeito a legitimação pelo Estado, em nome do interesse público, de uma realização específica de determinado item do repertório local. Se o procedimento jurídico-administrativo contemplar apenas uma determinada *performance*, versão ou variante de determinado bem, haverá obviamente pesada interferência sobre a importância relativa dessa versão e de seus executantes ou guardiões sobre todos os outros possíveis, o que interferirá sobremaneira sobre as condições de sua reprodução no contexto local.

Os planos de ação habilitam o acesso aos benefícios materiais e simbólicos decorrentes do registro. As conseqüências da introdução de insumos de salvaguarda no contexto local ainda são pouco conhecidas. Sabe-se que nem sempre ela produz efeitos positivos, previsíveis, ou controláveis. Torna-se, portanto, essencial na construção dos planos de ação, considerar as diversas variantes e versões de determinada prática,

assim como identificar o modo como tais conhecimentos se transmitem e são conservados, ou seja, as condições de inserção da prática considerada no contexto da vida local.

Tendo em vista que a salvaguarda é atividade que desencadeia a produção de novos sentidos e que ela propicia mudanças totalmente previsíveis e controláveis, o Iphan tem construído suas ações de forma compartilhada, a partir de iniciativa do grupo afetado, ou com o consentimento deste. Assim mesmo, é necessário minimizar e monitorar os efeitos dessas ações e, para tanto, construir indicadores que permitam avaliá-los.

O ponto-chave desta nova política de patrimônio encontra-se, portanto, na natureza e qualidade da articulação que os agentes oficiais estabelecem com as agências e atores políticos locais.

A proteção dos direitos coletivos de autor e de imagem sobre os conhecimentos e formas de expressão tradicionais torna-se responsabilidade inescapável do Iphan em sua nova missão, acarretando a ampliação (ou reformulação) do exercício de seu poder de polícia. Desta forma, o registro – noção cunhada para ressaltar as especificidades do patrimônio intangível, frente ao de pedra e cal – possui também uma dimensão de proteção, com as implicações jurídicas cabíveis, à semelhança do que ocorre com o tombamento.

O Iphan mantém o seu pioneirismo em assuntos de patrimônio. Ele é hoje uma das instituições mundialmente precursoras dessas transformações, e tem respondido adequadamente à apresentação e discussão

dos problemas enfrentados e soluções encontradas em diversos foros internacionais. O pleno desenvolvimento dessa nova vertente enfrenta o peso inercial de quase 70 anos de atividades organizadas predominantemente segundo outro paradigma. Embora avanços significativos venham ocorrendo nos últimos anos,⁸ é necessário caminhar firmemente para a superação dos conflitos acumulados interna e externamente e dotar a instituição dos conhecimentos e da infra-estrutura necessários ao cumprimento de sua nova missão.

Assim como a opinião pública que tende a associar preservação a conservadorismo, as políticas públicas – inclusive as de cultura – são por demais refratárias à idéia de aproximar o patrimônio e os processos criativos, desenvolvidos com as linguagens e possibilidades tecnológicas do presente. Não obstante, nada me parece mais urgente em tempos de globalização e de desterritorialização do que valorizar os sentidos de localização e garantir às populações tradicionais o controle dos bens desenvolvidos por seus antepassados, garantindo a sua transmissão às novas gerações.

O principal sentido da preservação é garantir às gerações futuras condições de desenvolvimento de seus horizontes morais, intelectuais e tecnológicos, com pleno acesso ao que foi acumulado pelos que os antecederam. Por essa razão, impõe-se a necessidade de refletir sobre os limites e limitações da atividade consagrada. E nesse afã, uma vez mais, são realidades distantes e distintas das que nos são mais familiares as que decisivamente podem contribuir para a

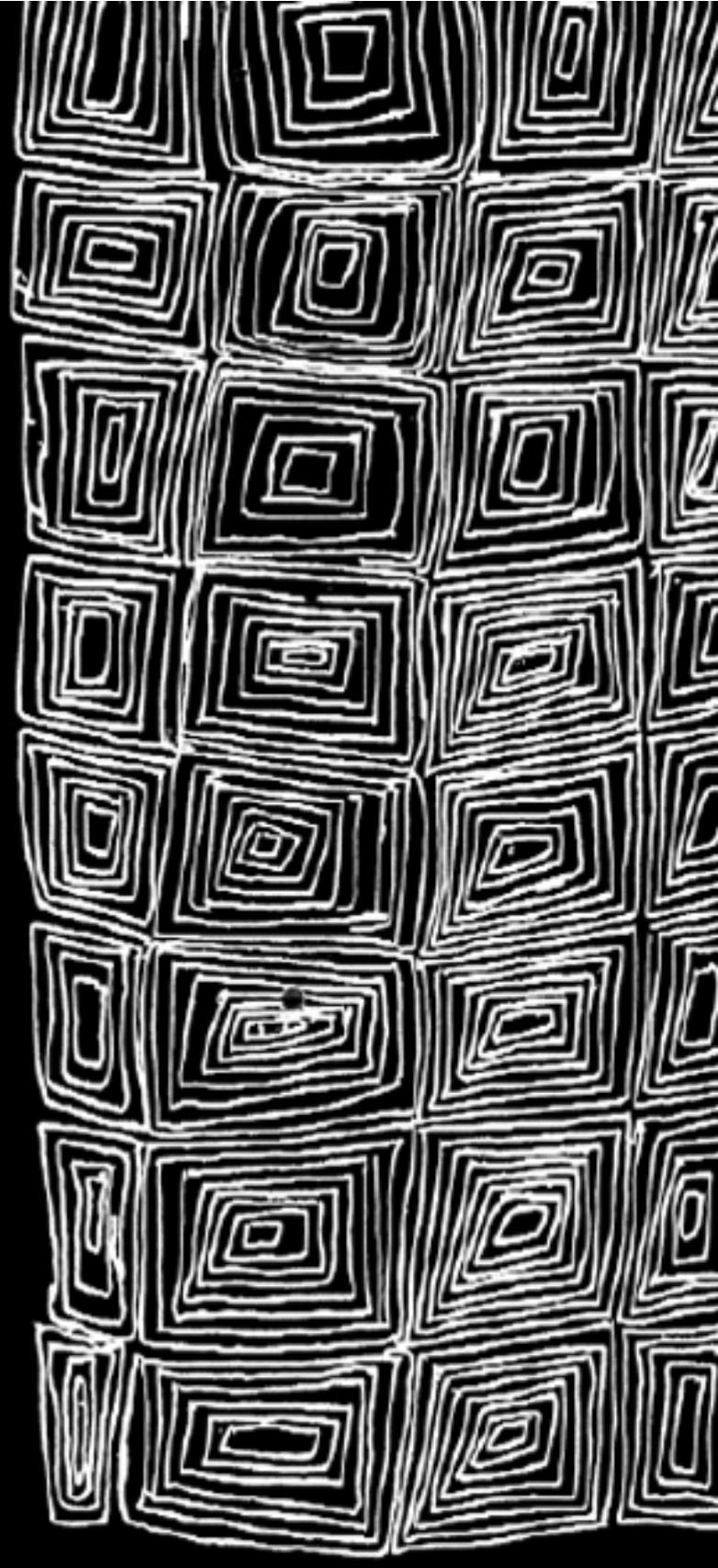
crítica e o conhecimento de nossas práticas e convicções. Uma vez mais, o pensamento se enriquece ao colocar lado a lado o que é familiar e o que se apresenta como distinto. É o que propõe a curadora Manuela Carneiro da Cunha para este volume da Revista do Patrimônio, que muito enriquece o amadurecimento deste tema no quadro das políticas que se encontram em desenvolvimento no Iphan.

1. Andrade e Arantes. Metodologia de Inventário de Referências Culturais. Campinas, 2000.
2. Organização Mundial da Propriedade Intelectual.
3. Organização Internacional do Trabalho.
4. Comunidade dos países de língua portuguesa
5. Cf. Anexos e artigo de Ana Gita Oliveira neste volume.
6. Decreto 8551/2000.
7. Unesco. Reuniões de especialistas realizadas no Rio de Janeiro, em Janeiro de 2002 e em Paris, em Junho de 2002.
8. Cf. Relatório do Iphan 2003/2004 (Iphan, Brasília, 2005) e Relatório de 2005, em preparação.



Descanso em papel machê com samambaia, produzido em Aiuruoca, Minas Gerais. Artesã: Mariene Bayer.

Kundugupe heye Kapokenge, takunduhii,
inhalii ihujokutalii, maha ihujokutalii kukongu -
holi leha ihufe. Ubatheba ihupa kutoni ihambizi
sthe. Kundugupegeha iende: kimpinhi; ataba,
zginba, Kundugupegeha iende kakimji ngengehale.
vukunaha Kundugupe iimali; iligee leha kanga
tengalii itae, kundugupe kae. Kundugupe inhaliha
Amguinga gas, haki ghaba hankopinga heke



Patrimônio imaterial e biodiversidade

Manuela Carneiro da Cunha

Introdução 15

PARTE I A PRODUÇÃO CULTURAL DA DIVERSIDADE BIOLÓGICA: INSTRUMENTOS E INSTITUIÇÕES

Laure Emperaire

**A biodiversidade agrícola na
Amazônia brasileira: recurso
e patrimônio** 30

Cristina Azevedo

e Teresa Moreira

**A proteção dos conhecimentos
tradicionais associados:
desafios a enfrentar** 44

Juliana Santilli

**Patrimônio imaterial e direitos
intelectuais coletivos** 62

Laurence Bérard

e Philippe Marchenay

**Biodiversidade e indicação
geográfica: produções agrícolas
e alimentares locais** 80

Vinicius Lage

e Cristiano Braga

**A origem geográfica como
patrimônio: implicações
para políticas públicas
e desenvolvimento
de negócios** 94

PARTE II POLÍTICAS CULTURAIS E SEUS EFEITOS

Dominique Tilkin Gallois

**Os Wajãpi em frente
da sua cultura** 110

Geraldo Andrello

**Nossa história está escrita
nas pedras: conversando
sobre cultura e patrimônio
cultural com os índios
do Uaupés** 130

Ana Gita de Oliveira

e Beatriz Muniz Freire

**Nota sobre duas experiências
patrimoniais** 152

Máira Bühler

**Desafios na compreensão dos
efeitos locais das políticas
de fomento ao artesanato
no Jequitinhonha** 166

Bruna Franchetto

**Línguas em perigo e línguas
como patrimônio imaterial:
duas idéias em discussão** 182

Christopher Ball

**Fazendo das línguas objetos:
Línguas em perigo de extinção
e diversidade cultural** 206

PARTE III PATRIMÔNIO IMATERIAL E SUAS CONDIÇÕES DE PRODUÇÃO

Beatriz Góis Dantas

**“Tu me ensina a
fazer renda”** 224

Robin Wright

**Da atribuição de valores às
tradições religiosas
indígenas** 244

Edilene C. de Lima

**Kampu, kampo, kambô:
o uso do sapo-verde entre
os Katukinai** 254

Pedro Cesarino

**De cantos-sujeito a
patrimônio imaterial:
a tradição oral Marubo** 268

Maria Dina Nogueira Pinto

**Sabores e saberes da casa
de Mani: a mandioca nos
sistemas culinários** 280

Hermano Vianna

**Tradição da mudança:
a rede das festas
populares brasileiras** 302

Marcela Coelho de Souza

**As propriedades da cultura no
Brasil central indígena** 316

**Nota biográfica
dos autores** 336

Anexo 340

Texto escrito pelo Professor Amatiwana Matipu, que escreve sobre tipos de vegetação no Alto Xingu, curso de formação de professores indígenas.

Padrão jãvi pire (casca de jabuti). Obra de Iria, 2005.

INTRODUÇÃO

Este número da revista do Iphan pretende subsidiar políticas públicas que tratam do patrimônio imaterial. Algumas questões parecem demandar reflexão mais aprofundada. A própria divisão em patrimônio material e imaterial é fruto de uma história muito mais do que analiticamente evidente.

A Constituição Federal de 1988, por exemplo, reúne no mesmo artigo 216 o material e o imaterial em uma definição global do patrimônio cultural brasileiro: Art 216: Constituem patrimônio cultural brasileiro os bens de natureza material e imaterial, tomados individualmente ou em conjunto, portadores de referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira, nos quais se incluem:

- I – as formas de expressão;
- II – os modos de criar, fazer e viver;
- III – as criações científicas, artísticas e tecnológicas;
- IV – as obras, objetos, documentos, edificações e demais espaços destinados às manifestações artístico-culturais;
- V – os conjuntos urbanos e sítios de valor histórico, paisagístico, artístico, arqueológico, paleontológico, ecológico e científico.

Coloca-se assim a questão, de saída, sobre o que se deva entender por patrimônio imaterial.

Em abril de 2001, fui chamada pela Unesco para uma reunião encarregada dessa definição. Éramos alguns poucos antropólogos (em meio a vários juristas): Lurdes Arizpe, que havia sido vice-presidente da Unesco, Peter Seitel, da Smithsonian Institution, Georges Condominas e eu. Enfatizamos, naquele momento, o que nos parecia central no conceito, a saber:

que patrimônio imaterial se compõe de processos tanto, e provavelmente mais, do que de produtos;

que ele não se compõe de formas fixas, mas de uma recriação permanente que tem a ver com um sentimento de continuidade em relação às gerações anteriores, ou seja, que ele é ao mesmo tempo dinâmico e histórico;

que suas condições de reprodução dependem, entre outras coisas, de acesso a território e a recursos naturais.

Esses aspectos da definição foram essencialmente preservados na Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Imaterial, finalmente assinado em Paris a 17 de outubro de 2003¹.

O que se deve então entender por salvaguarda desse patrimônio? Como garantir sua continuidade, ou seja, ao mesmo tempo a transmissão dos saberes e a inovação permanente?

Para abordar tais questões, um primeiro conjunto de artigos neste volume concentra-se na produção humana da diversidade biológica. Pretende-se iluminar, assim, a dimensão cultural e social da biodiversidade, ou seja, o trabalho e o conhecimento embutidos na diversidade dita natural. Mas há também um propósito diretamente pragmático: as primeiras normas operacionais de proteção do patrimônio imaterial e as primeiras normas relativas ao acesso aos recursos genéticos e conhecimentos associados datam, no Brasil, do início da década de 2000. As primeiras, contidas no Decreto n.º 3.551/2000, são da alçada do Ministério da Cultura, as outras, na Medida Provisória n.º 2.186-16/2001, da alçada do Ministério do Meio Ambiente. Apesar dessa distinção operacional, as interseções entre os dois temas são evidentes e os debates relativos às normas de acesso ao conhecimento tradicional ligado à diversidade biológica, mais acirrados porém menos conhecidos, talvez, pelos órgãos culturais, podem ser úteis para a discussão.

Nesse sentido, o artigo de Cristina Azevedo e Teresa Moreira nesta coletânea, sobre os debates relativos ao conhecimento tradicional associado aos recursos genéticos, dá a medida da complexidade do assunto. Aponta para a conexão entre o registro de bens culturais de natureza imaterial, realizado pelo Iphan, e a proteção aos conhecimentos tradicionais no âmbito da Convenção da Diversidade Biológica, e para a necessidade de integração na política dos Ministérios da Cultura e do Meio Ambiente. Mostra, enfim, que não se podem esperar soluções justas e duradouras sem um diálogo

que envolva as populações tradicionais, a Academia, a empresa privada e o Estado.

Um segundo conjunto de artigos aborda as políticas culturais – suas normas e o que almejam – e avaliam seus efeitos locais – muitas vezes surpreendentes ou paradoxais. De um lado, portanto, o quadro normativo e os pressupostos que o orientam; de outro, a dinâmica local posta em marcha por essas políticas.

Um terceiro conjunto, enfim, trata do que se poderia entender por patrimônio imaterial, da dificuldade de aplicar o conceito a sociedades indígenas e de suas condições locais de produção e continuidade. Estudos de casos em que processos de transmissão e de inovação, organização social e condições materiais são analisados mostram a complexidade desses problemas, ao mesmo tempo que indicam suas principais dimensões.

MERCADO E/OU CONSERVAÇÃO

É amplamente sabido que “proteção”, o termo preferencialmente usado por órgãos como a OMPI, a Organização Mundial de Propriedade Intelectual, no seio das Nações Unidas, e o INPI, no Brasil, se refere primariamente a instrumentos de propriedade intelectual e à sua atuação no mercado; em contraste, “salvaguarda” consta do vocabulário dos órgãos relacionados à cultura, como a Unesco, internacionalmente, e o Iphan, no Brasil. As conotações desses dois termos são distintas, mas unem-nos duas preocupações comuns, diferentemente enfatizadas: a de assegurar os direitos intelectuais e a remuneração de

produtores ou detentores de patrimônio cultural, em particular de conhecimentos, e a de assegurar a perpetuação de formas culturais de produzir. Até que ponto esses dois objetivos são compatíveis é assunto de largas discussões que se arrastam na OMPI e outras instâncias há quase uma década.

Essa é, como veremos, a pergunta fundamental: o mercado está implicado na produção cultural e, em vários casos, parece ser determinante. Os artigos de Beatriz Góis Dantas sobre rendeiras de Divina Pastora e de Poço Redondo em Sergipe, e de Máira Bühler sobre as ceramistas do Jequitinhonha chamam a atenção para esse papel generativo do mercado: afinal, a renda e a cerâmica, de certa forma, foram criadas por ele e dependem dele para sua perpetuação. Mas será o mercado, nas formas que conhecemos, a panacéia da produção cultural?

Um instrumento de propriedade intelectual, no entanto, tem chamado a atenção por seu potencial de “salvaguarda”: são as indicações geográficas e, dentre elas, muito particularmente, as denominações de origem controlada que associam um território a saberes e modos de produzir e que ligam um grupo cultural a um produto. Seu florescimento na França, aplicada primeiro aos vinhos, e, desde 1996, a uma pletora de alimentos, não é fortuito: trata-se de defender, em um país que se sente ameaçado na sua cultura do paladar e no comércio pela invasão de produtos standardizados mais baratos do resto da Europa, um mercado para produtos feitos de forma mais ou menos tradicional, com características específicas que se prendem tanto à cultura local quanto ao meio geográfico. Os artigos de L. Bérard e de Ph.

Marchenay, de Vinicius Lage e Cristiano Braga e o de Juliana Santilli, neste volume, chamam a atenção para o potencial e os mecanismos desses instrumentos. Em vários aspectos, as indicações geográficas se conformam à peculiaridade da dinâmica cultural: além de se preocuparem com as formas de produção, e não só com os produtos, entendem-nas como coletivas e, ainda, mutáveis. As restrições que impõem à concorrência não são limitações temporais e temporárias, como as patentes e direitos autorais que caducam após um período variável, mas fronteiras espaciais e históricas. Desse modo, são de certa forma imprescritíveis. Cabe ao artigo de Laure Empeaire, uma defensora de primeira hora do uso das denominações de origem, alertar-nos também, como veremos adiante, para seus limites.

A PRODUÇÃO CULTURAL DA DIVERSIDADE BIOLÓGICA

A diversidade biológica e a diversidade cultural têm uma interdependência evidente nos sistemas agrícolas, pastorais e naqueles baseados na caça e na coleta, em que o trabalho humano, expresso na seleção cuidadosa de espécies e variedades, na adaptação às condições físicas e bióticas locais, influem diretamente na biodiversidade. Talvez essa presença cultural se estenda além dessas situações: Bill Balée, afinal, sustenta que a floresta amazônica é, em larga medida, produto da atividade humana (B. Balée 1994).

O sentido primeiro da palavra cultura, historicamente, é o do cultivo da terra, e só vicariamente se estendeu ao que hoje se

entende comumente pelo termo. É dizer o quanto cultura e agricultura têm em comum. Seja qual for a extensão da origem cultural dos ecossistemas, não há dúvida de que a cultura (termo, como acabamos de mencionar, derivado do seu uso original no contexto agrícola) está eminentemente presente na agricultura. Nesta, como escreve Laure Emperaire, “a diversidade está ligada ao funcionamento global de cada sociedade e ao funcionamento do agrossistema que ela produz”. Assim, como ela mostra em seu artigo, e como Chernela (1986) já havia analisado, o sistema de casamentos dos grupos indígenas do Alto Rio Negro, em que as esposas agricultoras provêm necessariamente, de grupos linguísticos diferentes dos maridos e saem, para casar, de suas aldeias de origem, em que há um gosto pela diversidade, pelas coleções de variedades de mandioca, em que há intensa circulação de variedades em um raio de centenas de quilômetros, em que se preservam e cultivam não só clones obtidos pelas estacas mas também variedades novas resultantes da reprodução sexuada dessa planta, todos esses fatores sociais e culturais resultam em uma diversidade máxima de variedades de mandioca na área. O gosto cultural pela diversidade agrícola, que transcende o simples interesse produtivo ou ecológico, aliado a traços específicos de organização social, resulta em um acervo de variedades riquíssimo e sempre em transformação. É o que mostram o artigo citado de Emperaire e o de Maria Dina N. Pinto.

Note-se desde já o quanto a produção da diversidade, em constante renovação, depende de condições de produção específicas. Na ausência das condições sociais

e culturais que descrevemos, a produção da diversidade biológica da mandioca no Alto Rio Negro estanca.

POLÍTICAS COMO PRÁTICAS E REPRESENTAÇÕES

Políticas são objetos que, como os outros, se manifestam a um tempo como práticas e como representações. A “política de patrimônio imaterial” é, ela própria, simultaneamente um ser material e imaterial e ambas as dimensões devem ser abordadas.

Enquanto sua materialidade se manifesta nas práticas que enseja, e nos efeitos dessas práticas, sua imaterialidade é ligada a histórias e práticas particulares, que se incrustam no conceito e sobrecarregam-no com suas conotações. Essa sedimentação, que faz aparecer como evidente e inelutável o que é na realidade uma construção histórica, impõe limites à imaginação institucional.

Bastará aqui enfatizar dois aspectos dessa sobrecarga de sentido. O primeiro está embutido na consagração do uso do termo “patrimônio”, dando como natural um termo associado a uma ontologia de propriedade que foi penosamente construída a partir do século XVII. Foi nessa época que as gráficas-editoras de Londres, sentindo-se prejudicadas por edições escocesas, conseguiram criar e fazer prevalecer a figura dos direitos autorais, com o propósito de que esses direitos pudessem lhes ser cedidos em exclusividade. Esses direitos autorais foram configurados como sendo de propriedade intelectual dos autores sobre suas obras. Para realizar essa transfiguração metafórica, estendeu-se a noção de trabalho à criação literária e equiparou-se esse

“trabalho” autoral a outro tipo de trabalho – o trabalho da terra, aquele que, segundo Locke, era a origem mesma da propriedade. Se criar e escrever era trabalho, então a relação do criador e de sua obra deveria ser de propriedade. O que quero salientar aqui é que a estabilização da noção de propriedade intelectual não foi evidente e que resultou de um processo político e cultural. Esse processo histórico é hoje apagado da memória a tal ponto que a expressão “direitos de propriedade intelectual” surge de pronto e irrefletidamente no cidadão comum. Por que não outros direitos intelectuais que não sejam de propriedade?

Outro aspecto está manifesto na história legal e institucional. Os instrumentos legais que tratam do patrimônio imaterial derivam histórica e logicamente daqueles elaborados para o patrimônio material. As instituições, por sua vez, seguiram rotas paralelas à da legislação: por isso o patrimônio imaterial é hoje um departamento *sui generis* e necessariamente especificado – “marcado”, como diriam os linguistas – do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, cuja missão original se centra, como o nome indica, no testemunho material (e, no mais das vezes, de pedra e cal) do passado. É certo, como sublinha Juliana Santilli, que não se pode desvincular a cultura material da cultura imaterial – afinal, lugares e festas têm uma existência material, embora caibam no registro (real e metafórico, material e imaterial) do patrimônio imaterial. Se são vinculados os dois aspectos, onde reside então a diferença? A diferença entre ambos está na atitude que comandam, nas medidas que elicitam. Conservar o patrimônio material é, sobretudo, conservar objetos já

produzidos. Mas o “imaterial” não consiste em objetos mas sim na virtualidade de objetos, sua concepção, seu plano, o saber sobre eles. Conservar virtualidades, ou seja, o imaterial, é conservar processos. A ênfase, no primeiro caso, é no produto, no segundo, é sobre o processo de produção. Passar da lógica do produto à lógica do processo é justamente o busílis³.

O patrimônio imaterial e a política que o concerne assentam-se assim em um conjunto heterogêneo que agrega e consolida mutuamente um certo tipo de vocabulário (“patrimônio”, “bens”, “perigo de extinção”,...) , instituições, projetos sociais, pedagogia, financiamentos público e privado, etc. Um bom exemplo dessa constelação é dado nesta coletânea pelos artigos de Franchetto e de Ball, que tratam do conceito e das políticas voltadas para as “línguas em perigo”. Ball e também R. Moore (2004) mostram como o discurso para tratar de línguas em perigo se moldou no discurso das espécies em perigo que irrompeu com toda a força nos anos 90.

A sorte e a dificuldade ao mesmo tempo nessa situação é que a política de patrimônio imaterial é aplicada a camadas sociais ou povos com histórias, com regimes culturais diferentes desses que descrevemos: impõe-se uma tradução para contextos diversos. Será regularmente uma tradução cheia de mal-entendidos mas por isso mesmo produtiva e surpreendente.

Um dos temas deste número são as surpresas. Quisemos trazer material empírico para reflexão, dados que pudessem surpreender e tornar mais complexa a análise dos casos. Para obter esse efeito, na maioria das vezes, basta se aprofundar nos

contextos e incluir uma dimensão temporal. Todas as etnografias aqui contidas o fazem, e notadamente as de Dominique Gallois, de Beatriz Góis Dantas, de Máira Buhler, de Robin Wright, de Edilene C. de Lima, de Pedro Cesarino, de Marcela C. de Souza, de Geraldo Andrello.

Se olharmos detalhadamente as formas de produção de coisas – estou evitando de propósito a palavra “bens” culturais –, veremos quanto é difícil “patrimonializá-las” sem efeitos secundários e, sobretudo, sem uma larga medida de simplificação, e talvez de simplismo.

REGIMES CULTURAIS

Chamaremos de regimes culturais esse conjunto heterogêneo que evocamos, feito de instituições, de vocabulários, de direitos e deveres aplicáveis nesse campo, normas de acesso e de transmissão e, claro, de práticas de todos os tipos, pedagógicas, de projetos, de mercado, de financiamento, etc., tudo isso conformando (e sendo reciprocamente formado por) uma noção do que venha a ser o objeto a que se refere, a “cultura”.

Pouco importa que a noção de cultura esteja longe de ser unívoca e que tenha acepções e referentes muito diversos, de acordo com os grupos sociais envolvidos ao mesmo tempo que de acordo com os contextos em que a usam. Estamos-nos detendo aqui em um tipo de situação-fronteira entre grupos e contextos, aquela em que o signo que circula é chamado de ‘cultura’. Exemplos de situações-fronteira podem ser a de escambo entre gente que não fala a mesma língua, um tribunal em que aborígenes, advogados, antropólogos,

juízes tentam se entender em um arranjo convencional em que se afeta que um mesmo termo tem, para todos os envolvidos, o mesmo significado: aquilo, em suma, que Paul Bohannon famosamente chamou de *working misunderstanding*. ‘Cultura’ é sem dúvida um desses signos que se prestam ao papel: usada reflexivamente como “cultura” (Carneiro da Cunha 2004) em ações inter-étnicas ou intergrupos, suas aspás, no entanto, não são necessariamente perceptíveis. Para que o diálogo possa persistir, faz-se de conta que não existem.

Uma questão interessante passa então a ser o efeito recíproco da conexão operada por uma política de Estado entre regimes culturais diversos. O artigo neste volume de Marcela Coelho de Souza aponta para a importância de uma etnografia desses efeitos entre os Kisedjê (mais conhecidos cá fora como Suyá). O artigo de Ana Gita de Oliveira e Beatriz Muniz Freire ilustra alguns dos efeitos recíprocos. Digo recíproco porque os efeitos são, sem dúvida, de parte a parte.

O PODER DO REGISTRO

Um exemplo: a política do patrimônio imaterial se apóia na idéia de registros e com algum privilégio do registro escrito sobre outros suportes. Essa não é só uma política governamental, mas uma concepção muito mais generalizada na nossa sociedade e que aparece como evidente. Ora, o privilégio da escrita tem múltiplos efeitos sobre o regime de representação: afeta, por exemplo, como mostra Dominique Gallois, o *status* da transmissão oral, tende a apagar o contexto de produção e homogeneiza abusivamente o que é um conjunto de variantes, como fica

patente na análise por Robin Wright da longa história de registro de narrativas Baniwa. Há também efeitos de poder que resultam desse privilégio da escrita: as relações entre gerações se alteram entre os Wajãpi.

O caso dos grupos indígenas do Alto Rio Negro, descrito aqui por Geraldo Andrello, é, nesse sentido, particularmente elucidativo. Simplificando um pouco: os Tariano, de língua Arawak, convivem espacialmente na região de Iauaretê, com grupos de língua Tukano. Socialmente, mantêm com estes a relação algo ambígua de “cunhados”, ou seja, participam da rede de intercassamentos lingüísticos que prevalece na área. A geografia espiritual ou mítica, ou seja, a localização espacial de eventos que deram origem ao mundo, à humanidade e à sobre-humanidade, e, por fim, aos índios Tariano sobrepõe-se com a geografia mítica de outros grupos indígenas da região. Essa sobreposição é acolhida localmente com um senso de relativismo: cada grupo tem sua Gênese e o fato de ela marcar espaços coincidentes, em princípio, não causa conflitos. Tanto assim que a publicação, principalmente na última década, de narrações míticas de várias etnias não suscitou problemas. Já Levi-Strauss notara que todas as versões, por mais diferentes, de um mesmo mito eram acolhidas com interesse e placidez pelos ouvintes. Era, de certa forma, como se essa geografia espiritual de cada grupo não abolisse a dos outros, como se elas pudessem coexistir: algo como o convívio que já existiu, séculos atrás, entre judeus, cristãos e muçulmanos em seu triplo lugar sagrado, Jerusalém.

A iniciativa de registro do Iphan trouxe uma nova dinâmica. De repente, podia-se

cogitar “oficializar” no registro de lugares uma das versões da geografia espiritual. Estimulado pela disputa pelo espaço urbano em Iauaretê, um clã importante Tariano, os Koivathe, procuraram, assim, garantir o selo do Estado para a dimensão espacial de sua Gênese específica. Seria, se tivesse sucesso, o início de uma nova Jerusalém.

COLETIVIZAÇÃO DA CULTURA?

Em final de maio de 2005, um senhor Yawanawa, em uma reunião de líderes indígenas do Acre da qual participavam também seus filhos adultos, insurgiu-se quando se falou do *kampô* – a chamada “injeção de sapo” (descrito neste volume por Edilene C. de Lima) e do *oni* – também conhecido como ayahuasca. “O *oni*”, disse ele, “não é cultura!” E explicou: só certas pessoas sabem e podem prepará-lo. Da mesma forma o *kampô* só pode ser aplicado por bons caçadores.

O que significa esse protesto? Não foi difícil entendê-lo. Um dos problemas no uso inter-étnico que se faz da “cultura”, a “nossa cultura”, é que ela introduz uma dinâmica de coletivização do que, quando visto do interior, é percebido como um agregado de sutis distinções de papéis e prerrogativas. A cultura Yawanawa, diante do resto do mundo, é de todos os Yawanawa, o *oni* inclusive, e não exclusivamente das pessoas que detêm certos direitos sobre eles. Esse é um dos aspectos perversos da primazia da cultura dita material que é usada como um “distintivo” cultural: todos os índios sabem da eficácia, em situações de confronto com não-índios, de ostentarem cocar, arco e

flecha. Esse uso, normalmente feito pelas gerações mais novas, deixa em segundo plano o que é, pelo menos, igualmente crucial, porém mais difícil de arvorar diacriticamente, a delicada teia de papéis e competências diferenciais dentro da sociedade. Um dos resultados da ênfase nos distintivos culturais tangíveis é uma oposição entre gerações mais novas e gerações mais velhas, e o sentimento destas de que suas competências específicas estão sendo coletivizadas pelos jovens. O percurso Wajãpi, descrito aqui por D. Gallois, é particularmente ilustrativo: mostra uma passagem – à medida aliás que os jovens vão ficando mais velhos – para uma valorização da cultura não mais simplesmente como um conjunto de traços materiais, mas como esse outro nível mais complexo que inclui o da competência e etiqueta lingüísticas.

Podemos detectar uma resistência análoga à coletivização na reserva que muitas vezes as artesãs opõem às “oficinas” e cursos que se lhes pedem para ministrar. É freqüente o regime cultural em que cada artesã considera seu saber assunto exclusivo de família. Transmíti-lo a qualquer aprendiz (fora dos laços de parentesco ou vizinhança) através de oficinas, com o propósito de perpetuar a “tradição”, contraria essa mesma “tradição” em uma dimensão crucial: a distribuição social das competências. Registros escritos e orais, com a melhor das intenções, podem contribuir para isso.

XAMANIZAÇÃO

Outro exemplo: a xamanização dos conhecimentos indígenas (B. Conklin 2002), caso paradigmático de um fenômeno

mais geral de esoterização das práticas exotéricas. Essa é uma tendência desde muito perceptível nos grupos indígenas do Nordeste e, de forma mais geral, nos chamados grupos emergentes: um exemplo é o uso reservado da língua fulniô e seu uso em rituais vedados a estranhos ao grupo. Essa mesma tendência está agora se alastrando nas sociedades indígenas em geral, estimulada por dois movimentos curiosamente muito distantes entre si: por um lado, o regime *mainstream* de propriedade intelectual que valoriza o conhecimento reservado e deprecia – financeiramente pelo menos – o domínio público; por outro lado, os efeitos no público em geral do movimento New Age e o prestígio que investe nos “xamãs”. Um bom exemplo disso é a “xamanização” do uso da secreção do kampô entre os Katukina, descrita por Edilene Coffaci de Lima neste volume.

Mas esses exemplos, de que se poderia erroneamente depreender a melancólica conclusão de que o mercado corrompe inexoravelmente a cultura indígena, não esgotam, nem de longe, o assunto. São só momentos ou aspectos de um processo muito mais complexo. Enquanto, por uma parte, a ênfase é no desempenho da “cultura” objetificada para olhares e legitimação externa, desencadeia-se ao mesmo tempo um processo político-cultural interno aos grupos, que pode, por exemplo, revalorizar gerações mais velhas. A descrição de Dominique Gallois do percurso ao longo de décadas da discussão cultural entre os Wajãpi mostra a tensão e a passagem de um culturalismo simplista centrado no material para uma atenção para

as formas mais elaboradas e sutis – os modos adequados de se falar, por exemplo – de produção cultural.

MUDANÇAS

O que isso mostra é que os regimes culturais (os deles como os nossos) são passíveis de mudanças que não são apenas induzidas externamente: elas seguem também uma dinâmica interna. Falei acima do regime *mainstream* de propriedade intelectual que tende a se apoderar cada vez mais de um conjunto cada vez maior de coisas: é provável que a restrição ao uso de Mickey Mouse seja mais longeva do que minha geração. Mas é sabido o quanto esse regime está sendo contestado, em particular pelo movimento do Software Livre e várias outras iniciativas que preconizam a ampliação do domínio público e a limitação da propriedade intelectual, em nome de uma criatividade maior e com menos entraves. Esse movimento, interno ao sistema hegemônico que é o dos países do G-8, encontrou grande ressonância em países do G-20, e o Brasil é, desde 2003 pelo menos, um exemplo e uma ponta-de-lança do movimento.

Levantei este ponto por duas razões: primeiro, por ser um bom exemplo de contestação interna no Ocidente de um regime cultural, donde se infere que essa contestação pode ocorrer em qualquer regime cultural, inclusive em sociedades indígenas (como mostram os artigos já citados de Gallois e de Wright, por exemplo).

A segunda razão pode parecer mais paradoxal: é que não é só o regime cultural *mainstream* que impacta as sociedades indígenas. A tendência contestatária,

alternativa a essa, tem um impacto igualmente relevante, por vias ideológicas. É que as populações tradicionais são vistas como paradigmáticas de sociedades que só praticam direitos coletivos e não conhecem direitos de propriedade intelectual individual. No caso indígena brasileiro, extrapola-se ao conjunto dos direitos o fato de não existirem direitos individuais (ou de subgrupos como linhagens, clãs) sobre o cultivo da terra.

Nada mais falacioso: o ciúme com que várias sociedades indígenas tratam seus direitos imateriais é bem documentado (para uma resenha da questão entre grupos de língua Jê, vide o artigo de Marcela C. de Souza neste volume). Na realidade, os regimes culturais indígenas parecem ter estabelecido muito antes do G-8 objetos originais de direitos intelectuais: os nomes próprios entre os Jê são talvez os mais famosos. Nomes, cantos, papéis rituais, desenho e composição de adornos são sujeitos a vários tipos de direitos exercidos por diferentes segmentos da sociedade: os “donos” de um ritual Borôro não pertencem ao clã que tem o direito (ou o dever, mais apropriadamente) de executar esse ritual; distinguem-se, como lembra Marcela C. de Souza, “donos” “mestres” e “controladores” de cantos, de outros objetos, de recursos e de potências sócio-cósmicas entre os Kisedjê ou Suyá (Seeger 1981, 1993 *apud* M. C de Souza); distingue-se o direito/dever de transmitir um nome entre os Kayapó do fato de “ter” esse nome. Entre os Marubo, como mostra Pedro Cesarino neste volume, os “donos” de certos cantos são espíritos, e certos especialistas apenas acolhem esses cantos, emprestam-lhes seu corpo e sua voz,

para que eles possam ser ouvidos: esses cantos, por definição, não são deles (e portanto “patrimonializá-los” seria um contra-senso cultural) . Os exemplos abundam. Note-se que a nossa noção de propriedade cultural, que conjumina a performance e a “propriedade” – na qual, por exemplo, o escocês que tem direito de usar o desenho específico ao um clã, seu *tartan*, é necessariamente membro desse clã, ou na qual quem tem “domínio” de uma língua é quem a fala⁴ - não dá conta dessa complexidade.

Embora não tenham a noção da propriedade individual da terra, sociedades indígenas souberam complicar os direitos sobre o intangível muito além da nossa imaginação⁵. Alçados apesar disso a protótipos e campeões do domínio público por aqueles que são seus aliados, os índios podem ter certa dificuldade em se ajustar às expectativas⁶.

A coletivização da cultura, por um lado, e sua xamanização, por outro, parecem caminhar em direções opostas. A questão, no entanto, não é bem essa, e sim a de tentar entender o que muda ou tende a mudar com a patrimonialização da cultura.

O que muda, em ambos os exemplos, é a repartição dos papéis sociais, o modo de produção. A ênfase de parte a parte (nossa e deles) na cultura material ostensiva, a atenção aos “produtos” mais do que à sua produção mascara a mudança talvez mais importante, que é a da teia social.

FALSOS AMIGOS

Um mal-entendido análogo vigora também quando se discute a existência de uma noção

índigena de propriedade cultural. Novamente a similitude aparente oblitera as diferenças.

Que exista, em muitas sociedades indígenas, uma noção de propriedade sobre algo que se poderia entender como cultura - independentemente de sua imbricação com outros regimes culturais - não deixa dúvida, como já vimos. Corresponde por exemplo à noção de “riqueza” associada às caixas de adornos cerimoniais que os grupos do alto Rio Negro detêm (ou melhor, detinham), e das quais se sentem “roubados” pelos missionários (G. Andrello). “Riqueza” é também uma das traduções dos *nekrêтч*, a par de “propriedade, mercadoria, enfeite, privilégio, prerrogativa” (Salanova *apud* Gordon *apud* Marcela C. de Souza).

Também se pode argumentar que existe, entre vários grupos de língua *jê*, a distinção do patrimônio material e do imaterial. Segundo recapitula neste volume Marcela C. de Souza, há evidências de que os termos *Kayapó nekrêтч* e *kukràdjà* (e suas variantes nas outras línguas *Jê*) se opõem aproximadamente como o objetificado e o virtual.

Essas analogias, essas semelhanças, obscurecem, no entanto, que se está falando de regimes culturais dessemelhantes.

Um dos paradoxos indígenas, por exemplo, é que a propriedade cultural raramente se confunde com autoria cultural ou invenção. Por definição, os bens culturais dos grupos *Jê* vêm de fora: por troca, roubo ou freqüentemente conquistados pelo poder das armas sobre outros grupos; ou então obtidos de seres não-humanos (Marcela C de Souza). Aos cantos e rituais mais centrais desses grupos atribui-se em geral uma origem estrangeira.

São, na realidade, troféus: como se a “referência cultural” dessas etnias fosse integralmente importada⁷.

As analogias não passam, portanto, do que em lingüística se chama de “falsos amigos”: superficialmente parecidos, são armadilhas para a compreensão.

PATRIMONIALIZAÇÃO E TEIAS SOCIAIS. “NOSSA CULTURA”

É, como dissemos, na teia social e nas significações locais que se localizam as principais mudanças induzidas pela patrimonialização da cultura.

A dimensão da sociabilidade está presente em todos os estudos de caso aqui publicados. Em Sergipe, por exemplo, o sucesso de certas técnicas de fazer renda ou redendê estão explicitamente associadas ao maior ou menor contato social que ensejam. A renda de bilro, com sua pesada parafernália, é um trabalho solitário. A renda irlandesa e o redendê, ao contrário, permitem o convívio das rendeiras (B. Góis Dantas).

A patrimonialização interfere diretamente nessas redes sociais. Para voltarmos aos exemplos indígenas, já se enfatizou que a especialização cultural é, de certa forma, o “gancho” para relações intergrupos, na medida em que ela abre a possibilidade para várias outras trocas. Os Achuar do Equador valorizam as zarabatanas dos seus vizinhos não porque não saibam fazê-las mas porque através delas flui um intercâmbio bem mais amplo. No Alto Xingu, existe uma divisão do trabalho cultural que faz de cada grupo o especialista em determinados itens: as mulheres Waurá são, por exemplo, as

ceramistas por excelência e os Kuikuro, os fazedores de colares de conchas. É, como já muito se comentou, como se a especialização e o comércio estivessem a serviço da teia social e não o inverso: o valor da troca tendo precedência sobre o valor de troca.

A própria concepção indígena, mencionada acima, de que “toda cultura é importada” implica que a circulação dos bens culturais (afetados de sua história e origem) é valorizada: algo como o clássico *kula* da Melanésia.

No Alto Rio Negro, os casamentos interlingüísticos, o valor atribuído à diversidade nas variedades de mandioca e na circulação dessas variedades produziram, como mostra Laure Emperaire em seu artigo, um acervo altíssimo de diversidade varietal da mandioca nessa região. Essa diversidade depende, portanto, desses mecanismos, entre os quais a troca é um elo essencial. É nesse valor da troca que a patrimonialização irá incidir, na medida em que remunera, mesmo que só simbolicamente, a exclusividade, seqüestra bens culturais e engessa a circulação. Os efeitos nefastos dessa política sobre a criatividade foram bem percebidos pelos movimentos que combatem a expansão dos direitos de propriedade intelectual, e o artigo de Hermano Vianna neste volume ilustra essa posição.

Recentemente introduzidas nessa esfera de mercado de conhecimento e de cultura, postas em alerta por uma campanha nacionalista contra a biopirataria apresentada como um roubo – sempre por estrangeiros, como se não existisse apropriação indébita por brasileiros – de incalculáveis tesouros, as sociedades indígenas se tornaram extremamente sensíveis no que toca ao que

passaram a considerar seu “patrimônio” no sentido do nosso regime cultural. A bioparanóia alastrou-se para todos os campos da cultura.

Em maio de 2005, um jovem e inteligente índio do Acre se perguntava (e nos perguntava) sobre os motivos inconfessos que poderiam estar por trás do interesse que missionários, antropólogos e lingüistas haviam sempre demonstrado pelas línguas indígenas. Elas podiam, afinal, ter grande valor de mercado e serem úteis de vários modos. Por estranho que pareça, é verdade: a língua dos Navaho foi usada pelos EUA na Segunda Guerra Mundial como um código secreto, equivalente ao célebre sistema de codificação “Enigma” dos alemães. Ainda não sei se essa era a origem da suspeita sobre todas as atividades lingüísticas, mas resta o fato de que a ligação entre patrimonialização e mercado induz efeitos perversos.

BIBLIOGRAFIA

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela, *Culture in politics: intellectual rights of indigenous and local people. Actas del IX Congreso de Antropología de la Federación de Asociaciones de Antropología del Estado Español*, Barcelona: Institut Català d'Antropologia, 2003.

_____. “Culture” and culture: traditional knowledge and intellectual rights. Marc Bloch lecture, 2004. (Manuscrito).

BOYLE, James. *Shamans, software and spleens. Law and the construction of the information society*. Cambridge Mass.: Harvard University Press, 1996.

CHERNELA, Janet. Os cultivares de mandioca na área do Uaupês (Tukáno. In: RIBEIRO, B. (org.). *Suma Etnológica Brasileira*. v.1, *Etnobiologia*. Petrópolis: Ed. Vozes/ Finep, 1986, p. 151-158.

CONKLIN, Beth. Shamans versus pirates in the Amazonian treasure chest. *American Anthropologist*, n. 104, v. 4, 2002, p. 1050-1061. s./l.

MOORE, Robert E. *Memor(ial)izing words: ways of writing in the politics of access to endangered languages*. Apresentação no seminário Semiotics, Culture in Context, Chicago, 11 nov. 2004.

RUMSEY, Alan. Language and territoriality in aboriginal Australia. In: WALSH, C. e YALLOP, Colin (eds.). *Language and culture in aboriginal Australia*. Canberra: Aboriginal Studies Press, 1993.

SEEGER, Anthony. *Nature and society in Central Brazil: the Suyá Indians of Mato Grosso*. Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1981.

_____. Anthony. Ladrões, mitos e história: Karl von den Steinen entre os Suyá: 3 a 6 de setembro de 1884. In: COELHO, V. P. (org.), *Karl von den Steinen: Um século de antropologia no Xingu*. São Paulo: Edusp, 1993, p. 431-443.

TURNER, Terence. Dual opposition, hierarchy and value: moitey structure and symbolic polarity in central Brazil and elsewhere. In: GALEY, J. C. (ed.). *Differences, valeurs, hiérarchies: textes offerts à Louis Dumont*. Paris: EHESS, 1984, p. 335-370.

NOTAS

1 Em meados de 2005, essa Convenção ainda não entrou em vigor, já que necessita de 30 países signatários e só conta por enquanto com 14. O Brasil, que ainda não aderiu a essa Convenção, antecipou-se no entanto a ela, com seu Decreto 3.551, de 4 de agosto de 2000, que cria o Programa Nacional do Patrimônio Imaterial e os registros de bens culturais.

2 A história do Jequitinhonha e de suas oleiras é particularmente melancólica: foram a Acesita e o plantio de eucaliptos, na década de 1970, que criaram o deserto em que vivemos. A valorização da cerâmica pela Codevale atuou como uma compensação, não obedeceu portanto às regras do mercado puro e duro. Quando este se instaurou realmente, trouxe consigo uma série de conflitos (M.Buhler).

3 É certo que no mundo supralunar, segundo Aristóteles, a forma imaterial e a sua realização material não se distinguem, são uma coisa só. Mas no mundo infralunar em que vivemos, eles não se confundem. A política do patrimônio histórico foi toda voltada para a preservação da realização material. Trata-se de passar dessa preservação do material à conservação da forma imaterial. E conservar a forma imaterial é, repetimos, conservar processos, não preservar produtos.

4 Como lembra Chris Ball neste volume, a propriedade da língua em grupos aborígenes australianos estaria ligada a lugares e não à competência lingüística. Assim, um grupo pode ser dono de uma língua sem necessariamente a falar, pela sua associação com um lugar específico (Alan Rumsey 1993).

5 É significativo que essa criatividade institucional indígena se aplique ao que chamamos de imaterial, termo que em inglês é sinônimo de insignificante, sem importância. Em sociedades onde, como mostrou Turner (1984), o valor está na produção da beleza e de pessoas, nomes, cantos, adornos e papéis rituais são valores fundantes.

6 É interessante notar que Boyle e Lessig, pioneiros na defesa do domínio público e articuladores do nexo entre conhecimentos tradicionais, direitos sobre linhagens de células e direitos sobre software, não caíram nessa armadilha. Se preconizam a ampliação do domínio público, não estendem a receita aos conhecimentos tradicionais porque consideram que há um equilíbrio a restabelecer após muitos séculos de espoliação (J. Boyle 1996).

7 Esta não é uma característica apenas amazônica. Em outro texto, discuto vários casos melanésios semelhantes a este (vide M. Carneiro da Cunha 2004).

Tigela grande de papel machê de bagaço de cana, produzido em Conceição das Alagoas, Minas Gerais. Artesãs: Glória e Deides.



*A produção cultural
da diversidade biológica:
instrumentos e instituições*



Parte I





Na Amazônia, os agricultores cultivam, em geral, uma ampla diversidade de mandiocas agrupadas em duas grandes categorias: as brancas e as amarelas. Rio Marau, Ti Saterê-Mawê, Nova Esperança, Amazonas, 1999. Foto: Emperaire, acervo pessoal. Copyright: © IRD Emperaire.

página seguinte:

Uma experiência de valorização dos produtos locais: a marca regional de Farinha de Cruzeiro do Sul, Acre, 2002. Foto: Emperaire, acervo pessoal. Copyright: © IRD Emperaire.

A BIODIVERSIDADE AGRÍCOLA NA AMAZÔNIA BRASILEIRA

RECURSO E PATRIMÔNIO

INTRODUÇÃO

As espécies e as variedades cultivadas são objetos biológicos que atendem a critérios culturais de produção, de denominação e de circulação, em constante interação com as sociedades e os indivíduos que os produzem e modelam. São objetos cuja existência se insere em tempo e em espaço definidos por exigências biológicas, mas que são também parte da vida cotidiana e constantemente readaptados a um contexto ecológico, econômico e sociocultural.

O leque das variedades selecionadas pelas populações tradicionais, indígenas e outras, é imenso. Exemplos disso, entre muitos outros, são o sistema agrícola dos Kkaiabi, em que mais de 140 variedades pertencentes a trinta espécies são cultivadas nas roças (Silva, 2002); o dos Ianomami, com 49 variedades (Milliken, Albert, 1999); ou ainda o dos seringueiros do alto Juruá, em que as três principais espécies cultivadas, mandioca, banana e feijão, recobrem, respectivamente, 17, 14 e 9 variedades (Pantoja et al., 2002).

Esta alta diversidade permite atender a uma demanda local diversificada de produtos

alimentares, medicinais e outros destinados ao autoconsumo e à venda. Além disso, como Altieri (1999) ressalta, seu interesse justifica-se também em termos de vantagens ecológicas e agrônômicas (adaptação a ambientes diversos, maximização da utilização de nutrientes, água e luz,

conservação da fertilidade dos solos, resistência às pragas e doenças e flexibilidade do calendário agrícola), elementos que levam a certa estabilidade dos sistemas agrícolas locais.

Hoje, num contexto simultaneamente marcado por uma erosão da diversidade agrícola

e por um interesse cada vez maior por esses recursos enquanto reservatórios de moléculas ou de genes com potencialidades econômicas, a questão do futuro da biodiversidade agrícola é levantada com intensidade, e ultrapassa a problemática restrita da conservação de recursos fitogenéticos: deve ser tratada em termos de uma reflexão sobre o futuro de um patrimônio cujo suporte é biológico, mas cuja existência é resultado de uma construção humana. Conseqüentemente, trata-se também da conservação de um patrimônio cultural, devendo ser abordada



como tal. Os trabalhos de Sauer (1986), inicialmente publicados em 1963 no *Handbook of south american indians*, chamavam já a atenção para a diversidade dos cultígenos da região neotropical e os qualificavam de *artefatos vivos*, salientando assim, seu enraizamento na cultura.

Após breve exposição sobre a evolução das modalidades de conservação, mostraremos, a partir do caso da mandioca – principal planta cultivada na Amazônia brasileira – como a diversidade ligada a esse cultígeno é associada a lógicas culturais de produção e de manejo¹.

DA CONSERVAÇÃO EX SITU À CONSERVAÇÃO ON FARM

Assiste-se, ao longo dos últimos cinquenta anos, a uma evolução dos paradigmas da conservação que, inicialmente fundados sobre modalidades *ex situ*, passaram progressivamente a modalidades *in situ*, e em seguida a modalidades *on farm*. Estas duas últimas qualificações, que encobrem objetivos diferentes, são freqüentemente assimiladas uma à outra.

Os sinais de alarme sobre a erosão dos recursos genéticos soaram na esteira da revolução verde dos anos 1960-70. Foi a partir de 1970 que foram criados os 13 Centros Internacionais de Pesquisa Agrícola (Cira) do Grupo Consultivo para a Pesquisa Agrícola Internacional – CGIAR, cujos objetivos são a melhoria e a conservação do material fitogenético. Para tanto, coleções importantes de plantas tropicais, alimentícias ou não, foram criadas a partir de recursos locais. Porém os limites dessa conservação *ex situ*, em decorrência de seu custo (Epperson

et al., 1997) e de sua eficácia, foram rapidamente evidenciados. Além disso, como afirma Parry (1999), essas coleções, dissociadas do contexto social, ecológico e cultural em que as variedades foram produzidas, tornaram-se instrumentos de apropriação, de concentração dos recursos e de controle da circulação não somente do material mas também das informações associadas, marginalizando as populações locais destes processos. Ainda hoje, as discussões a respeito dos direitos de propriedade sobre os recursos fitogenéticos registrados nos bancos de germoplasmas, nacionais e internacionais, continuam acirradas. Exemplo disso é o recente acordo sobre o retorno das coleções de batatas às comunidades andinas (IIED, 2005).

Entretanto, apesar de seus limites e desde que as condições de titularidade e de acesso às coleções sejam determinadas com a participação das populações locais, a conservação *ex situ* continuará a ser um instrumento de interesse para certas variedades ameaçadas de extinção.

As recomendações feitas no âmbito da Conferência Técnica Internacional sobre os Recursos Fitogenéticos de Leipzig (1996), em prol de uma conservação *in situ*, constituem um avanço. A ênfase é dada à necessidade de conservar fluxos de genes entre parentes silvestres e espécies domesticadas, de modo a manter uma ampla base genética tanto de interesse econômico quanto adaptativo. Os processos de evolução e de adaptação às mudanças ambientais seriam, pois, preservados. Porém os relatórios nacionais elaborados por ocasião da Conferência de Leipzig mostram que os conhecimentos sobre a

diversidade agrícola são fragmentários (Fao, 1995) e limitam-se, em grande parte, aos bancos de germoplasmas do sistema CGIAR ou de outras entidades nacionais, e que a verdadeira diversidade, a que é cultivada nos campos e roças, é desconhecida. Da mesma forma, se os fenômenos de erosão genética são visíveis e previsíveis, continuam mal avaliados, tanto quantitativa quanto qualitativamente. Diante desta constatação e seguindo as recomendações da Convenção sobre a Diversidade Biológica, que colocaram em primeiro plano o papel das populações locais na conservação dos recursos biológicos, novas concepções de conservação se afirmam e apoiam formas locais de manejo dos recursos. Emerge o conceito de conservação *on farm*, com a participação das populações locais, agora consideradas como quem pode garantir uma alta diversidade agrícola. Assiste-se, portanto, a uma ampliação da noção de conservação, embora esta permaneça principalmente no campo dos agrônomos e geneticistas.

A MANDIOCA, UM MODELO DE ESTUDO

A mandioca, pela sua importância alimentar e sua alta diversidade de variedades, é um bom modelo para analisar a dimensão cultural do manejo de um cultígeno. Todas as mandiocas cultivadas pertencem à espécie *Manihot esculenta* Crantz, originária da Amazônia, provavelmente da região sudoeste, na fronteira do Brasil com a Bolívia (Olsen, Schaal, 2001). Trata-se, hoje, da principal espécie cultivada na Amazônia, e seus tubérculos constituem a maior fonte de

carboidratos. Esse cultivo encontra-se em diferentes contextos ecológicos (terra firme/várzea) e socioculturais (populações indígenas, mestiças ou de colonos). A mandioca é tanto um alimento das áreas urbanas como das áreas rurais. A produção de mandioca é sinônimo de autonomia alimentar, e seus derivados constituem também uma das raras produções agrícolas comercializáveis em um mercado ativo, porém mal remunerado; diversos tipos de farinha – tapioca, tucupi – são vendidos nos níveis local e regional. Trata-se de uma espécie da maior importância na vida cotidiana, material, cultural e econômica da Amazônia.

A mandioca foi objeto de vários trabalhos² que a estudaram a partir de diferentes prismas. Por exemplo, os estudos de Boster (1980, 1984a, 1984b, 1985) na Amazônia peruana têm como objeto a percepção da diversidade; os de Chernela (1986) evidenciam a importância das redes sociais sobre as quais se sustenta a circulação do germoplasma no alto rio Negro. A pesquisa desenvolvida por Grenand (1996) mostra, também para a região do rio Negro, a estreita ligação que existe entre fatores culturais e diversidade varietal da mandioca.

No que nos diz respeito, desenvolvemos, entre 1998 e 2000, uma abordagem comparativa do manejo da mandioca³ em nove áreas da Amazônia brasileira (mapa nº 1) para fim de compreender como um mesmo recurso é apreendido e manejado em diferentes contextos humanos e ecológicos. Essas áreas correspondem, aproximadamente, a um gradiente oeste-leste de inserção numa economia de mercado. As regiões e populações em questão situavam-se:

- No noroeste da Amazônia, nas terras indígenas do alto rio Negro, no Içana, em duas comunidades indígenas baniwa (arawak); no alto rio Negro, em uma comunidade baré (arawak, mas atualmente de língua *nheengatu*); no rio Uaupés, entre agricultores de diversas etnias, falantes da língua tukano oriental, morando fora mas próximos das terras indígenas; em São Gabriel da Cachoeira, numa população multiétnica originária do alto rio Negro; e por fim no médio rio Negro, nas regiões de Barcelos e de Santa Isabel do Rio Negro, entre agricultores de origem indígena, chamados regionalmente de caboclos.
- No médio Amazonas, entre agricultores caboclos situados cerca da Terra Indígena Saterê-Mawê e entre os saterê-mawê (tupi) de duas aldeias situadas nesta Terra.
- Na região de Altamira, no Pará, entre colonos provenientes de diversas regiões do Brasil, vindos durante a abertura da Transamazônica, ou descendentes de colonos que se instalaram no início do século passado.
- No estado do Acre, na região do alto Juruá (sudoeste da Amazônia, próximo da fronteira com o Peru), entre agricultores e seringueiros descendentes dos imigrantes do Nordeste do Brasil trazidos para a Amazônia no início do século passado, durante o apogeu da época da borracha.

Com exceção dos seringueiros do Acre, que cultivam principalmente mandiocas mansas, todos os outros grupos cultivam preferencialmente mandiocas bravas, que necessitam uma destoxificação antes de serem consumidas. Todas essas populações têm em comum o fato de praticarem uma agricultura de queima e pousio, com dois ou três ciclos de mandioca e períodos de

capoeira de dez anos, nas áreas de pouca pressão sobre as terras, e de dois a três anos, em áreas periurbanas.

Os dados de campo indicam grandes diferenças na amplitude da diversidade, com médias que vão de três a 26 variedades por agricultor e valores extremos de uma a 48 variedades. As curvas cumuladas de variedades por agricultor evidenciam esta diferença (Figura nº 1), com um perfil de forte diversidade associado às populações indígenas do alto rio Negro, região que aparece como um pólo de diversidade, e um outro perfil de diversidade mais fraco, com diferenças somente graduais, para as populações das outras regiões.

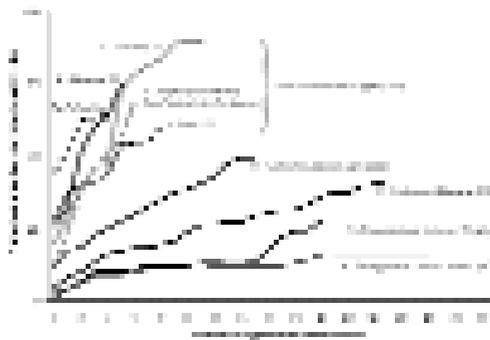


Figura nº 1 : Curvas acumuladas do número de variedades cultivadas por agricultor segundo as áreas estudadas (TI: Terra Indígena, Resex: Reserva Extrativista; AC: Acre, AM: Amazonas, PA: Pará).

A interpretação deste gráfico suscita questões sobre três conjuntos de elementos. Primeiro, sobre o significado da unidade elementar estudada, ou seja – o que é coberto pela noção de variedade? Segundo, questões sobre seu reconhecimento – como são identificadas e denominadas as variedades? E, finalmente, sobre os fenômenos biológicos e sociais que dão origem a essas diferenças, isto é – como é produzida a diversidade?

A NATUREZA DA VARIEDADE

Conforme os atores, a noção de variedade pode ter vários sentidos e cobrir diferentes níveis de homogeneidade biológica. No caso dos agricultores locais, uma variedade é um conjunto de indivíduos considerado suficientemente homogêneo e suficientemente diferente de outros grupos de indivíduos para receber um nome específico e ser objeto de um conjunto de práticas e conhecimentos, ao longo de seu ciclo, ou em uma etapa particular deste, que lhe serão específicos. Trata-se da unidade mínima de percepção e manejo da diversidade agrícola, o que pode ser traduzido em língua vernácula como *qualidade* ou *tipo* de uma dada planta. Essa definição evidencia a dimensão cultural da percepção da diversidade e, paradoxalmente, não está tão longe da proposta por diferentes instrumentos jurídicos, entre os quais a Lei dos Cultivares⁴.

De fato, do habitante da cidade ao geneticista, cada um definirá seus próprios recortes na diversidade biológica. A diferença limitar-se-á, provavelmente, à categorização que distingue as mandiocas mansas das bravas⁵, no primeiro caso, e irá até os clones, no segundo caso. Trata-se, num caso, de uma propriedade bioquímica que será a base da identificação da variedade e, em outro, de uma homogeneidade definida por características genéticas.

No caso dos agricultores amazônicos, a análise morfológica de 304 pés de mandioca de diversas variedades permitiu afinar tal noção. Ela mostra que a característica maior em que repousa o reconhecimento de uma variedade é o porte da planta, ou seja, um conjunto de traços arquiteturais. Em segundo lugar, é a cor do pecíolo e, por fim, as características do tubérculo (Empeaire et al., 2003).

Esses resultados refletem-se no sistema de denominação local das mandiocas do alto rio



Retorno da roça: tubérculos de mandioca arrancados no dia para preparo de farinha. Rio Marau, Ti Saterê-Mawê, Nova Esperança, Amazonas, 1999. Foto: Empeaire, acervo pessoal. Copyright: © IRD Empeaire.

Negro, região de forte diversidade. De fato, é a parte epigéia da planta – a que recebe os cuidados, desde o plantio da estaca às diferentes capinas – que tem sentido, em termos de diversidade. É ela que recebe um nome e não o conjunto da planta, incluindo a parte subterrânea. Em tukano, o nome é construído com o sufixo *dĩkĩ* (caule da mandioca) para formar nomes de variedades como *ne'ê dĩkĩ*, *bu'u dĩkĩ*, *akê dĩkĩ*, respectivamente, caule de mandioca de buriti, de tucunaré e de macaco. Cerca de cem nomes dessas variedades foram levantados. A parte hipógea, a do tubérculo, é denominada *kii* e é pouco discriminada, distinguindo-se apenas dois conjuntos classificatórios principais, o dos tubérculos de polpa branca e o dos tubérculos de polpa amarela. Em baniwa, a lógica de denominação é a mesma, com o sufixo *-ke* usado para designar a parte epigéia e o termo *kaini* para designar o tubérculo. Há, portanto, uma percepção diferenciada da diversidade segundo a parte em questão da planta.

Um outro resultado desta análise indica que não existe diferença considerável no espaço morfológico ocupado por cada conjunto de variedades oriundas de um dado lugar. Em outras palavras, cada um desses espaços morfológicos é capaz de gerar uma diversidade equivalente de morfotipos, mas, segundo as formas de manejo da diversidade e a importância que lhes é dada, uma parte mais ou menos importante desses morfotipos é diferenciada. Isto quer dizer que a malha desse espaço é fina nos grupos que manejam uma alta diversidade e muito mais ampla nos grupos que manejam uma fraca diversidade. Assim, segundo seu interesse pela diversidade, cada grupo

cultural marca com seus recortes mais ou menos distantes as variações contínuas das características morfológicas das mandiocas, o que remete à hipótese de Boster (1985) sobre a seleção de novos morfotipos em função de sua *perceptual distinctiveness*.

O NOME, UM ATRIBUTO ESSENCIAL

O nome é um atributo essencial da variedade, e todas as variedades são nomeadas. Nos grupos de populações de implantação relativamente recente, os nomes de variedades são geralmente descritivos e se referem a uma particularidade morfológica (grande, pequena, vermelha, etc.) ou a uma origem (do Pará, do Solimões, dos brancos, etc.). Nos grupos indígenas e caboclos do rio Negro, faz-se uma distinção clara entre variedades introduzidas, ou pelo menos cuja origem se supõe não ser local, e variedades locais. Os nomes descritivos aplicam-se somente às primeiras. As variedades locais, porém, são designadas por nomes de plantas ou de animais que pertencem ao cotidiano, em particular peixes, palmeiras e outras plantas cultivadas. Objetos ou substâncias associados a mitos, banco, cuia, cachimbo, tapioca, etc. também podem servir de suporte aos nomes.

No caso das mandiocas cultivadas pelas etnias do grupo tukano do alto rio Negro, as denominações oferecem dois níveis de leitura. A atribuição de um nome é, com frequência, justificada por uma analogia qualquer: tubérculos pequenos para a variedade caroço de inajá; um porte esguio para a variedade açai; um epiderme rugoso do tubérculo para a variedade jabuti, etc.

Um segundo nível de leitura é dado não mais pelo significado de um nome de variedade, mas pelo significado do conjunto dos nomes de variedades cultivadas. Este constitui um conjunto de *bens*, isto é, portador de bem-estar, de plenitude material, recriando, no espaço da roça, um universo de abundância e diversidade. Dos 80 nomes levantados na região de Iauaretê, uns 50 se referem a espécies cultivadas, palmeiras, caça, peixes, ou outros recursos do meio ambiente.

Assim, não é tanto o nome da variedade que faz sentido quanto a totalidade dos nomes, que se insere em um amplo patrimônio de bens. Da mesma forma, no alto rio Negro não é a variedade que é a unidade de manejo da diversidade, mas a coleção de mandiocas cultivadas. A riqueza de denominações, portadora de um significado cultural, é sem dúvida nenhuma um fator da alta diversidade local. Existe um gosto pela diversidade que vai além do interesse ecológico e produtivo de um amplo leque de recursos agrícolas.

O nome reflete também uma filiação e uma história. Uma estaca de mandioca recebida sem nome perde o interesse. A importância desse laço como componente da identidade das variedades é destacada *a contrario* pelas denominações dos morfotipos oriundos das sementes (*cf. infra*) que evidenciam a ausência de filiação: são chamados *sem nome, sem pai, achada* ou ainda *semente*. Mas trata-se, na maioria das vezes, de um estado de transição, e essas mandiocas, após serem multiplicadas, receberão o nome de uma variedade morfológicamente, e muitas vezes geneticamente, próxima.

Os laços entre a mandioca e seu universo sociocultural expressam-se também nas

práticas agrícolas e nos mitos que cercam seu aparecimento. A atitude com relação à mandioca reflete-se num discurso sobre o modo de tratar o vegetal: uma variedade é *criada* e não somente cultivada ou plantada. Estabelece-se uma relação de filiação entre a agricultora e as variedades cultivadas. As variedades têm uma dimensão humanizada que é a tela de fundo do manejo da diversidade varietal.

PRÁTICAS LOCAIS E DIVERSIDADE

A manutenção de uma alta diversidade varietal está ligada a dois conjuntos de práticas: um é resultado de normas sociais – as trocas de germoplasma – e outro, de fenômenos biológicos mais ou menos controlados pelos agricultores – o manejo da multiplicação sexuada.

No alto rio Negro, as trocas de manivas (ou estacas) são intensas, ativas e baseiam-se em normas de constituição de linhagens ou de clãs. Além disso, elas resultam de um interesse constante pela novidade e pela experimentação. As variedades circulam num raio de centenas de quilômetros entre o Brasil, a Colômbia e a Venezuela. Em outras regiões estudadas, as trocas com frequência limitam-se à vizinhança. São ocasionais e, geralmente, mais motivadas pela necessidade de obter material de propagação do que por um interesse particular pela diversidade (Pinton, Emperaire, 2001).

A outra fonte de diversidade é a multiplicação sexuada da mandioca. A mandioca é uma planta de multiplicação vegetativa habitualmente propagada por estacas. Conserva, no entanto, a capacidade

de frutificar e de produzir sementes viáveis. Na maturidade, o estouro dos frutos de mandioca provoca a dispersão das sementes que se espalham sobre o solo da roça, são enterradas em maior ou menor grau e entram em dormência. Após dois ou três ciclos de coleta de tubérculos e um período de capoeira de vários anos, essas sementes germinam quando se abre uma nova roça no local. Todos os agricultores conhecem o fenômeno de surgimento desses jovens pés de mandioca no momento da queimada. No entanto, o tratamento reservado a essas plântulas varia de acordo com o contexto.

Nas regiões com baixa diversidade, os agricultores consideram que os novos morfotipos interferem na diversidade já construída e os arrancam. Porém, no noroeste da Amazônia, eles são considerados como uma fonte de diversidade. Depois de uma fase de multiplicação, são muitas vezes incorporados ao estoque de variedades e, nessa altura, recebem o nome de uma variedade próxima, contribuindo assim para o aumento da diversidade genética intravarietal. Entre os saterê-mawê, no médio Amazonas, as mandiocas que aparecem nos locais das antigas queimadas são consideradas variedades ancestrais. Ainda que geneticamente diferentes das variedades que puderam ser cultivadas nesse lugar, são o testemunho de uma continuidade histórica.

A combinação desses dois elementos, a intensa circulação das variedades e a produção de novos morfotipos faz com que toda nova combinação genética entre rapidamente na rede de circulação das variedades e (em razão da multiplicação de clones da mandioca que fixa toda nova variedade) que seja conservada em escala

regional. O manejo dinâmico e rápido da diversidade permite pensar que o suporte biológico da variedade, também ela constituída por clones morfológicamente próximos, é, em certa medida, efêmero numa escala de uma ou várias gerações; que é a todo instante renovado e que o principal elemento perene da diversidade é o nome da variedade que será aplicado a morfotipos com certas características morfológicas, agronômicas e organolépticas.

QUAIS SÃO AS PERSPECTIVAS?

A abordagem comparativa desenvolvida indica claramente que a diversidade está ligada ao funcionamento global de cada sociedade e ao funcionamento do agroecossistema que ela produz. As duas situações extremas de forte e fraca diversidade caracterizam-se, de um lado, por um manejo dinâmico baseado numa renovação contínua da diversidade por meio de sementes e trocas e, por outro, por um manejo estático que visa a selecionar um número reduzido de variedades em função de uma série de limitações locais, econômicas e ecológicas. Num caso, é a adaptabilidade que é privilegiada, permitindo frente a mudanças ecológicas, por exemplo — uma redução do tempo de pousio —, recorrer a um estoque importante de variedades, sempre renovado; em outro, a adaptação ou especialização com um manejo mais estático de um conjunto reduzido de variedades. As duas formas de manejo estão, respectivamente, associadas a dois modos de percepção da diversidade global, onde a coleção é a unidade pertinente de manejo,

ou individualizada, onde a dimensão privilegiada de manejo é a variedade individualmente percebida.

O que deve ser levado em conta na definição de medidas de conservação e de valorização da diversidade agrícola é, portanto, um objeto complexo, integrado a redes sociais, com especificidades biológicas e ecológicas, e portador de valores e de saberes. Além disso, esse objeto tem uma história. Foi forjado, com frequência, num contexto diferente do atual, e nem sempre corresponde às demandas e expectativas dos agricultores que, cada vez mais, devem atender a imperativos de mercado a serem inseridos em suas estratégias de subsistência.

Dessa forma, passa-se, progressivamente, de uma problemática de conservação aplicada aos recursos fitogenéticos à problemática ligada à conservação e à valorização de um patrimônio. A questão da eficácia das práticas locais na manutenção de uma alta diversidade biológica deve ser tratada à luz da dimensão cultural associada aos recursos.

Como indicam Juhé-Beaulaton e Roussel (2002), a respeito de um estudo sobre os sítios sagrados da África ocidental, o componente biodiversidade é apenas um elemento de um complexo conjunto que pode depender de várias categorias de patrimônio. É também para isso que chama a atenção Nazarea (1998) a respeito da cultura da batata-doce nas Filipinas. Deve-se notar, de passagem, que a conservação dos recursos fitogenéticos constitui-se num objeto de estudo pluridisciplinar que, da alçada exclusiva de agrônomos e geneticistas, se estende à de antropólogos e etnobiólogos.

A experiência francesa em matéria de *patrimonização* de produtos oriundos da



O preparo da farinha, base da alimentação em grande parte da Amazônia, requer várias etapas para detoxificação: a massa prensada antes de ser torrada. Tapereira, rio Negro, Amazonas, 1990. Foto: Empeaire, acervo pessoal. Copyright: © IRD Empeaire.

Torrefação da fécula de mandioca no forno para obtenção da tapioca. Tapereira, rio Negro, Amazonas, 1990. Foto: Empeaire, acervo pessoal. Copyright: © IRD Empeaire.

biodiversidade é uma pista a ser prospectada. Baseia-se no sistema de indicações geográficas, com formas mais ou menos estritas conforme as legislações. Não há dúvida de que comporta problemas específicos. Bérard et al. (2004) mostram bem os escolhos dessa *patrimonização* dos conhecimentos quando integrada nas indicações geográficas, na medida em que envolve a aplicação de normas legais sobre elementos, saberes e práticas que se encontram em contínua interação com seu contexto sociocultural. Ora, o elemento essencial a conservar não é o saber em si, mas as condições para a sua produção e sua atualização (Cunha, 2004).

Apesar destas reservas, no atual contexto, marcado por uma integração inelutável das populações locais a uma economia de mercado, um sistema de indicações geográficas é de grande interesse, em decorrência de sua dimensão territorial e coletiva. A Etiópia, com o apoio do Fundo Francês para o Meio Ambiente Mundial (FFEM), está implementando um sistema de Denominações de Origem Controlada. O Brasil, por meio de experiências ainda pontuais, lançou-se também nesta via.

Uma outra pista a analisar é a da articulação entre conservação dos recursos fitogenéticos e conservação das áreas protegidas. Da mesma forma que a biodiversidade espontânea é objeto de ações de proteção, por que não reconhecer como áreas de conservação regiões de grande interesse por seus recursos agrícolas? A FaO, com os sistemas de *Globally Important Ingenious Agricultural Heritage Systems* (GIAHS), abriu uma discussão a esse respeito ao propor um sistema de áreas-piloto para o

manejo desses sistemas agrícolas e de seus componentes, a exemplo do modelo dos Patrimônios – culturais e biológicos – da Humanidade da Unesco (FaO, 2004).

Uma experiência interessante a ser analisada detalhadamente é a do projeto do Gef sobre a conservação *on farm* da diversidade agrícola em comunidades camponesas, em particular sobre a batata nos Andes (Gef, 2000). Com a organização de eventos locais, um pouco à imagem das feiras agrícolas, o projeto reativou as trocas entre agricultores e estimulou o interesse pelas variedades locais. Contudo, esse tipo de ação, como no caso da conservação dos espaços naturais, deve responder a demandas locais, de forma a assegurar sua perenidade.

É preciso também questionar como essas medidas podem ser integradas aos outros instrumentos jurídicos internacionais (especialmente o CDB, já que o Brasil ainda não ratificou o Tratado sobre os Recursos Fitogenéticos da FaO) e nacionais (Lei de Proteção de Cultivares e decreto sobre o acesso aos recursos genéticos e aos conhecimentos associados) e como essas medidas podem garantir uma real proteção legal dos recursos fitogenéticos compatível com as normas locais. Por exemplo, a noção de variedade, tal como é reconhecida a nível local, deve ser confrontada com sua noção legal. Para garantir a proteção de novos cultivares (de *cultivated variety*), esta última se apóia em critérios de novidade, distinção, homogeneidade e estabilidade genética, enquanto a noção local de variedade aceita a variabilidade, funda-se numa base genética extensa e é resultado de manejo coletivo e não de um bem individualmente apropriado e melhorado. Pelo menos foi o que ficou

demonstrado no caso da mandioca (Emperaire, 2001). Vêem-se aqui os antagonismos entre sistemas de conhecimentos locais e normas legais.

Estes resultados afirmam a importância da abordagem regional para uma reflexão sobre o futuro da biodiversidade agrícola. A pesquisa desenvolvida sobre a mandioca evidencia que o que está em jogo na conservação e na valorização da diversidade agrícola não se limita ao recurso fitogenético, mas sim ao patrimônio cultural associado.

BIBLIOGRAFIA CITADA

- ALTIERI, M. The ecological role of biodiversity in agroecosystems. *Agriculture, Ecosystems & Environment*, 74, n.1-3, 1999, p. 19-31.
- BÉRARD, L. DELFOSSE, C. MARCHENAY, P. Les « produits de terroir » : de la recherche à l'expertise. *Ethnologie française*, v. 34, n.4, 2004, p. 591-600.
- BOSTER, J. *How the exceptions prove the rule: an analysis of informant disagreement in Aguaruna Jivaro manioc identification*. Berkeley: Univ. of California, PhD Dissertation, 1980.
- _____. Classification, cultivation, and selection of Aguaruna cultivars of *Manihot esculenta* (Euphorbiaceae). *Advances in Economic Botany*, v. 1, 1984a, p. 34-47.
- _____. Inferring decision making from preferences and behavior. An analysis of Aguaruna Jivaro manioc selection. *Human Ecology*, v. 12, n.4, 1984b, p. 914-920.
- _____. Selection for perceptual distinctiveness evidence from Aguaruna Jivaro varieties of *Manihot esculenta*. *Economic Botany*, v. 39, n.3, 1985, p. 310-325.
- BRASIL, Ministério do Meio Ambiente. Relatório para a Convenção sobre Diversidade Biológica. Brasília: MMA, 1998, 282 p.
- BRASIL, Lei nº 9.456 de 25.04.97. Lei de Proteção de Cultivares. *Diário Oficial da União*, 28.04.97, Seção I, 1ª página, 1997.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. *De Charybde en Scylla: savoirs traditionnels, droits intellectuels et dialectique de la culture*. Paris: Conferência Marc Bloch, EHESS, jun. 2004.
- CHERNELA, J.M. Os cultivares de mandioca na área do Uaupês (Tukâno). In RIBEIRO, B.G. (org.). *Suma Etnológica Brasileira*. vol.1, *Etnobiologia*. Petrópolis, Ed. Vozes/ Finep, 1986, p. 151-158.
- EMPERAIRE, Laure. Elementos de discussão sobre a conservação da agrobiodiversidade: o exemplo da mandioca (*Manihot esculenta* Crantz) na Amazônia brasileira. In CAPOBIANCO J. P. (org.). *Biodiversidade da Amazônia*. São Paulo: Estação Liberdade, 2001, p. 225-234.
- _____. A agrobiodiversidade, o exemplo das mandiocas na Amazônia. *Ciência Hoje*, Rio de Janeiro, v. 32, n.187, 2002, p. 28-33.
- EMPERAIRE, L., MÜHLEN, G., FLEURY, M., ROBERT, T., McKEY, D., PUJOL, B., ELIAS, M. Approche comparative de la diversité génétique et de la diversité morphologique des manioc en Amazonie (Brésil et Guyanes). *Les Actes du BRG*, Paris, v. 4, 2003, p. 247 - 268.
- EPPERSON, J.E., PACHICO, D.H., GUEVARA, C.L., A cost analysis of maintaining cassava plant genetic resources. *Crop Science*, v. 37, n.5, 1997, p. 1641-1649.
- FAO, GIAHS. <http://www.fao.org/ag/agl/agll/giahs/default.stm>. Consultado em dezembro 2004.
- FAO, Brazil. Country report to the FAO International Technical Conference on Plant Genetic Resources (Leipzig, 1996), Brasília, Embrapa-Cenargen, 1995.
- GEF. *In situ* conservation of native cultivars and their wild relatives, Peru, 2000.
- GRENAND, F. Le manioc amer dans les basses terres d'Amérique tropicale, du mythe à la commercialisation. In HLADIK C. M., HLADIK, A., PAGEZY, H., LINARES, O., FROMENT, A. (eds). *L'alimentation en forêt tropicale: interactions bioculturelles et perspectives de développement*. Paris: Unesco, 1996, p. 699-716.
- HUGH-JONES, C. *From the Milk River Spatial and Temporal Processes in Northwest Amazonia*. Cambridge: Cambridge University Press, 1979, 302 p.
- IIED. New potato deal in Peru signposts global drive to open up food genebanks to indigenous peoples. <http://www.iied.org/aboutiied/press.html#Potato>. Consultado em 19.02.2005.
- JUHE-BEAULATON, D., ROUSSEL, B. Les sites religieux vodun, des patrimoines en permanente évolution. In CORMIER-SALEM M. C. et ROUSSEL, B. (eds.). *Patrimonialiser la nature tropicale, dynamiques locales, enjeux internationaux*. Paris: IRD, 2002, p. 415-436.

- MILLIKEN, W., ALBERT, B. *Yanomami, a forest people*. Kew: Royal Botanical Garden, 1999, 169 p.
- NAZAREA, V.D. *Cultural memory and biodiversity*. Tucson: The University of Arizona Press, 1998, 189 p.
- OLSEN, K.M., SCHAAL, B.A. Microsatellite variation in cassava (*Manihot esculenta*, Euphorbiaceae) and its wild relatives: Further evidence for a southern Amazonian origin of domestication. *American Journal of Botany*, v. 88, n.1, 2001, p. 131-142.
- PANTOJA, M. ALMEIDA, M.B. de, CONCEIÇÃO, M.G. da, LIMA, E.C. de, AQUINO, T.V.de, IGLESIAS, M.P., MENDES, M.K. Botar roçados. In CARNEIRO DA CUNHA, M., ALMEIDA, M.B. de (eds.). *Enciclopédia da floresta*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002, p. 249-283.
- PARRY, B. The fate of the collections: social justice and the annexation of plant genetic resources. In ZERNER, C. (ed). *People, plants and justice: the politics of nature conservation*. New York: Columbia University Press, 1999, p. 374 - 408.
- PINTON, F., EMPERAIRE, L. Le manioc en Amazonie brésilienne, diversité et marché. *Genetics Selection Evolution*, v. 33, 2001, p. S491-S512.
- SALICK, J., CELINESE, N., KNAPP, L. Indigenous diversity of cassava: generation, maintenance, use and loss among the Amuesha, Peruvian upper Amazon. *Economic Botany*, v. 51, n. 1, 1997, p. 6-19.
- SAUER, C. As plantas cultivadas na América do sul tropical. In RIBEIRO, B.G. (ed) *Suma Etnológica Brasileira*. v.1 – *Etnobiologia*. Petrópolis: Ed.Vozes/ Finep, 1986, p. 59-90.
- SILVA, G.M. Uso e conservação da agrobiodiversidade pelos índios Kaiabi do Xingu. In BENSUSAN, N. (org.). *Seria melhor mandar ladrilhar? Biodiversidade como, para que, por quê?* São Paulo: ISA, 2002, p. 175-188.
- UZENDOSKI, M.A. Manioc beer and meat: value, reproduction and cosmic substance among the Napo Runa of the Ecuadorian Amazon. *Journal of the Royal Anthropologic Society*, v.10, 2004, p. 883-902.

CULTIVO E DOMESTICAÇÃO: DOIS GRADIENTES

É importante diferenciar os termos domesticação de cultivo, muitas vezes utilizados como sinônimos. O cultivo refere-se ao conjunto das práticas agrícolas que fazem com que uma dada planta vá se desenvolver em condições determinadas pelo agricultor. Insere-se portanto num espaço e num tempo relativamente limitados.

A domesticação, por sua vez, refere-se a um processo evolutivo que se dá numa escala de tempo longa e que acarreta uma diferenciação genética do ancestral silvestre em função de pressões seletivas tanto humanas quanto ambientais. O conjunto das características que diferencia uma espécie domesticada de uma espécie silvestre constitui a síndrome de domesticação. Por exemplo, no caso da mandioca os elementos dessa síndrome de domesticação são, entre outros, a capacidade de produzir tubérculos ricos em amido e a capacidade

de se reproduzir por meio de manivas; no caso dos cereais, a capacidade de produzir sementes de grande porte que, na maturidade, não se soltam do pé materno.

A diferenciação pode ser mais ou menos profunda. Insere-se num gradiente do silvestre ao domesticado, da mesma forma que o cultivo se insere num gradiente do espontâneo ao cultivado, com pontos intermediários, como a proteção ou o manejo de populações. O ponto extremo da domesticação é dado por espécies que só podem existir em estado cultivado, ou seja, num ambiente completamente modificado pela ação humana, como uma roça. Uma vez estes espaços abandonados, num prazo de dois a três anos para a mandioca e de dez anos para a pupunha, essas espécies terão desaparecido. A domesticação é acompanhada pela especialização ecológica da planta a meios em geral abertos.

NOTAS

1 Os aspectos relativos à simbologia alimentar da mandioca foram objeto de diversos trabalhos, como os de Hugh-Jones (1979) ou de Uzendoski (2004), mas não fazem parte do contexto desta discussão, mais voltada para a diversidade biológica.

2 Para uma revisão das fontes bibliográficas a respeito da mandioca na Amazônia: cf. Emperaire (2001).

3 Programa “Manejo dos recursos biológicos na Amazônia: A diversidade varietal da mandioca”, realizado no âmbito da cooperação IRD (Instituto de Pesquisa para o Desenvolvimento) / ISA (Instituto Socioambiental) – CNPq (Centro Nacional de Pesquisas Científicas e Tecnológicas) e financiado pelo Escritório de Recursos Genéticos – BRG, pelo CNPq, pelo IRD e pelo *Programa Meio Ambiente, Vida e Sociedade* do CNRS com o apoio logístico do ISA. Participaram das pesquisas de campo: Laure Emperaire, Florence Pinton, Sylvain Desmoulière, Grégory Le Blanc, Lúcia van Velthem e Geraldo Andreello.

4 Lei dos Cultivares, Art. 3, IV - “Cultivar: a variedade de qualquer gênero ou espécie vegetal superior que seja claramente distinguível de outros cultivares conhecidos por margem mínima de descritores, por sua denominação própria, que seja homogênea e estável quanto aos descritores através de gerações sucessivas e seja de espécie passível de uso pelo complexo agroflorestal, descrita em publicação especializada disponível e acessível ao público, bem como a linhagem componente de híbridos” (Brasil, 1997).

5 O teor dos tubérculos em glicosídeos cianogênicos é a base da diferenciação das mandiocas doces e amargas. Esse teor varia de 20 a 30 ppm de peso fresco de tubérculo a mais de 500 ppm. As variedades de teor superior a 80-100 ppm devem sofrer um complexo processo de destoxicação. São, em geral, empregadas na fabricação de farinhas, beijus e de cachiris. As variedades de teor inferior a 80-100 ppm são consideradas como não-tóxicas e, ainda que possam sofrer os mesmos preparos que as variedades amargas, elas são, em geral, consumidas simplesmente cozidas.



Após a CDB, os países passaram a ter soberania sobre seus recursos genéticos, 2004. Foto: Marcos Guão, acervo Articulação Pacari.

Cristina Maria do Amaral Azevedo

Teresa Cristina Moreira

A PROTEÇÃO DOS CONHECIMENTOS TRADICIONAIS ASSOCIADOS:

DESAFIOS A ENFRENTAR ¹

INTRODUÇÃO

O avanço da biotecnologia e a sua aplicação em diversos setores produtivos deram outra dimensão à exploração econômica de recursos genéticos e de conhecimentos tradicionais a estes associados.

Os recursos genéticos, desde sempre considerados patrimônio da humanidade devido à sua importância, passaram a ser apropriados, com exclusividade, por empresas, por meio do seu patenteamento ou de produtos e processos derivados do seu uso, sem que qualquer benefício fosse compartilhado com os países de origem da biodiversidade. O mesmo tem ocorrido com os conhecimentos tradicionais associados a estes recursos genéticos, sem que tenha sido obtido, ao menos, o prévio consentimento dos seus detentores.

A geopolítica desta relação polarizou os hemisférios – norte e sul: o primeiro, mais pobre em biodiversidade, concentra as nações mais ricas em tecnologia; o segundo concentra os países mais bio e sociodiversos, porém com pouca tecnologia.

A perda crescente de biodiversidade, aliada à polarização referida, levou à elaboração de um dos tratados internacionais de maior adesão: a Convenção sobre Diversidade Biológica, CDB.² Esta

Convenção foi responsável pela mudança de paradigma com relação aos recursos genéticos, os quais deixaram de ser patrimônio da humanidade e, portanto, de livre acesso, para estarem sujeitos à soberania dos países.

A CDB, entretanto, não inovou apenas ao alterar o *status* dos recursos genéticos, ela também reconheceu o valor intrínseco da biodiversidade e a importância da diversidade cultural dos saberes tradicionais para a sua conservação e uso sustentável. A sua implantação tem ampliado o uso do termo “conhecimento tradicional associado” que designa “o conhecimento, inovações e práticas das comunidades locais e populações indígenas com estilos de vida tradicionais relevantes à conservação e à utilização sustentável da diversidade biológica”, conforme o disposto em seu artigo 8j.

A CDB, ao reconhecer o direito soberano dos países sobre seus recursos naturais, estabelece que a autoridade para determinar o acesso aos recursos genéticos pertence aos governos nacionais e está sujeita à legislação nacional.³ De modo equivalente, preconiza o respeito, a preservação e manutenção dos conhecimentos tradicionais associados, em conformidade com a legislação nacional,⁴ e incentiva sua aplicação com a aprovação e participação dos detentores desses

conhecimentos, bem como encoraja a repartição equitativa dos benefícios oriundos da sua utilização.

A implementação da CDB em nível nacional tem levado os países a estabelecerem legislação específica para regulamentar o acesso aos recursos genéticos e conhecimentos tradicionais ou a alterarem legislações ambientais já existentes.

No Brasil, a CDB passou a vigorar apenas a partir de março de 1998, com a promulgação do decreto nº 2.519 pelo presidente da República, embora sua ratificação pelo Congresso tenha-se dado em 1994.

Em 1995 teve início, no Senado, por iniciativa da então Senadora Marina Silva, o processo de elaboração de uma legislação específica para regulamentar o acesso aos recursos genéticos, aos conhecimentos tradicionais associados e à repartição de benefícios provenientes de sua utilização.⁵ Em 2000, o Congresso Nacional ainda não havia aprovado a legislação sobre a matéria quando foi surpreendido pela medida provisória 2.052⁶ (em vigor atualmente sob o nº 2.186-16/01). Como todas as medidas provisórias, esta foi sendo reeditada até a superveniência da emenda constitucional nº 32/2001, culminando na versão em vigor.

A medida provisória 2.186-16/01 (MP) determina que o acesso ao conhecimento tradicional associado⁷ e ao patrimônio genético existente no País⁸, bem como a sua remessa para o exterior⁹, somente sejam efetivados mediante autorização da União¹⁰, e institui como autoridade competente para esse fim o Conselho de Gestão do Patrimônio Genético – CGEN.¹¹ Entretanto, este Conselho só iniciou suas atividades em abril de 2002, o que gerou uma situação de

incertezas quanto à possibilidade de se realizar pesquisas envolvendo recursos genéticos e conhecimentos tradicionais associados entre 2000 e 2002.

IMPLEMENTAÇÃO DA MEDIDA PROVISÓRIA 2.186-16/01

Durante os dois primeiros anos de trabalhos do CGEN, 2002 e 2003, priorizou-se a regulamentação da MP no que diz respeito às pesquisas científicas envolvendo recursos genéticos e ao intercâmbio científico com instituições estrangeiras. Neste período ficou esclarecido, entre outros pontos, que *acesso a componente do patrimônio genético não é equivalente à coleta*; que as remessas de amostras para o exterior só deveriam seguir as regras estabelecidas pela MP quando houvesse a previsão de acesso ao patrimônio genético para uma das finalidades previstas pela MP: pesquisa científica, bioprospecção e desenvolvimento tecnológico.¹² Outras medidas também foram tomadas no sentido de otimizar a tramitação de solicitações de autorizações de acesso a patrimônio genético e a conhecimento tradicional associado.¹³

Em 2003, no início da atual gestão do Ministério do Meio Ambiente, a Ministra Marina Silva solicitou que o CGEN fosse aberto à sociedade. Como possibilitar a participação efetiva – com direito a voto – de representantes da sociedade no Conselho necessitaria de uma alteração da MP, a Ministra solicitou ao CGEN que elaborasse, por meio de um processo participativo, um anteprojeto de lei¹⁴ para ser encaminhado pelo Executivo Federal ao Congresso

Nacional, a fim de reativar o processo legislativo interrompido pela edição da MP.

Enquanto a MP não é substituída por uma lei, a participação da sociedade tem se dado por meio de *convidados permanentes* do Conselho, com direito a voz. Estes são representantes dos povos indígenas, das comunidades locais, do Ministério Público Federal e dos setores acadêmico, empresarial e ambientalista. A participação da sociedade no CGEN, a partir de 2003, embora ainda sem direito a voto, trouxe mais transparência às atividades do Conselho e enriqueceu os debates.

REGULAMENTAÇÃO DA PROTEÇÃO E DO ACESSO A CONHECIMENTOS TRADICIONAIS ASSOCIADOS

O capítulo III da MP trata da proteção ao conhecimento tradicional associado. Neste capítulo dispõe-se que o Estado reconhece o direito das comunidades locais a decidirem sobre o uso de seus conhecimentos tradicionais associados; e que o conhecimento tradicional associado integra o patrimônio cultural brasileiro; ele garante que a proteção outorgada pela MP não pode ser interpretada de modo a obstar a preservação, a utilização e o desenvolvimento do conhecimento tradicional; garante o direito às comunidades indígenas e locais de terem indicada a origem do acesso em todas as publicações, divulgações e utilizações; e impede que terceiros não autorizados utilizem e divulguem o conhecimento e recebam benefícios pela sua exploração econômica.¹⁵

A partir de 2003, o recebimento de consultas sobre a necessidade de regularização de atividades envolvendo acesso

a conhecimentos tradicionais associados, bem como a busca, por detentores destes conhecimentos, de mecanismos de proteção, levou o CGEN a priorizar a regulamentação da MP nas áreas afetadas. Esta regulamentação tem-se dado por meio de resoluções¹⁶ que detalham e esclarecem as regras gerais estabelecidas pela MP.

Resolução nº 5 anuência prévia, dos detentores, para acesso a conhecimentos tradicionais associados para fins de pesquisa científica, sem potencial ou perspectiva comercial.

A resolução nº 5 estabelece diretrizes para orientar o processo de obtenção de anuência prévia,¹⁷ junto às comunidades locais ou indígenas, por instituições nacionais¹⁸ interessadas em acessar conhecimento tradicional associado ao patrimônio genético, para fins de pesquisa científica, sem potencial ou perspectiva de uso comercial.

O processo de obtenção da anuência prévia deve respeitar as formas de organização social e de representação política tradicional das comunidades envolvidas, esclarecer as comunidades, em linguagem a elas acessível, sobre a pesquisa e sobre os direitos e responsabilidades de cada parte, e garantir o direito de as comunidades recusarem o acesso ao conhecimento durante o processo de anuência. O Termo de Anuência Prévia, devidamente firmado pela comunidade,¹⁹ deverá ser apresentado ao CGEN acompanhado de um relatório que explicita o procedimento adotado para obtenção da anuência, e conter as condições estabelecidas entre as partes, conforme as diretrizes acima identificadas.

Resolução nº 6 anuência prévia, dos detentores, para acesso a conhecimentos tradicionais associados para fins de atividades com potencial ou perspectiva comercial, como bioprospecção ou desenvolvimento tecnológico.

A resolução nº 6 difere da anterior por estabelecer diretrizes mais exigentes, em decorrência da finalidade de o acesso ter potencial ou perspectiva comercial. Assim, por exemplo, é estabelecido que, sempre que for solicitado pela comunidade, a instituição interessada deverá prestar as informações em idioma nativo e deverá prover apoio científico, lingüístico, técnico e/ou jurídico independente, durante todo o processo de consulta. As modalidades e formas de repartição de benefícios deverão ser estabelecidas em conjunto com a comunidade. Este item é de importância fundamental, pois seu resultado será a base para o Contrato de Utilização do Patrimônio Genético e Repartição de Benefícios, exigido nos casos em que há potencial ou perspectiva comercial.

Nestes casos, em vez de relatório sobre o processo de obtenção da anuência prévia, elaborado pela instituição interessada, é necessário que seja apresentado ao CGEN laudo antropológico independente.²⁰

REGULAMENTAÇÃO DO ACESSO A COMPONENTES DO PATRIMÔNIO GENÉTICO PROVIDOS POR COMUNIDADES INDÍGENAS E COMUNIDADES LOCAIS

A anuência prévia das comunidades indígenas e locais não é exigida apenas quando estas permitem o acesso ao

conhecimento que detêm, mas também nos casos em que são provedoras de amostras de componentes do patrimônio genético existentes em suas terras.

Resolução nº 9 anuência prévia, junto a comunidades locais e indígenas, para acesso a componente do patrimônio genético para fins de pesquisa científica, sem potencial ou perspectiva comercial.

Esta resolução difere da resolução 5 porque regulamenta não o acesso ao conhecimento tradicional associado, mas o acesso ao patrimônio genético existente em Terras Indígenas, áreas sob a posse ou propriedade de comunidades locais e Unidades de Conservação da Natureza de domínio público onde haja comunidades locais residentes cuja permanência seja permitida por lei, como as Reservas de Desenvolvimento Sustentável ou Reservas Extrativistas.

Entretanto, as diretrizes estabelecidas são basicamente as mesmas, com exceção de detalhes procedimentais para os casos que envolvem Unidades de Conservação das categorias anteriormente mencionadas, pois quem anui é o órgão ambiental competente, ouvidas as comunidades residentes.

Resolução nº 12 anuência prévia para acesso a componente do patrimônio genético para finalidades com potencial ou perspectiva comercial, como bioprospecção ou desenvolvimento tecnológico.

Esta resolução estabelece diretrizes muito semelhantes às da resolução nº 6. Deve-se ressaltar, entretanto, que, pelo fato de o

patrimônio genético estar atrelado à área onde ocorre, o anuente será aquele que detém, no caso das comunidades locais, a posse ou propriedade da área e, no caso de povos indígenas, o usufruto exclusivo dos recursos biológicos.²¹

DIRETRIZES PARA A ELABORAÇÃO E ANÁLISE DOS CONTRATOS DE UTILIZAÇÃO DO PATRIMÔNIO GENÉTICO E REPARTIÇÃO DE BENEFÍCIOS

Como mencionado anteriormente, nos casos em que a finalidade do acesso, tanto a conhecimento tradicional associado, como a componente do patrimônio genético, tiver potencial ou perspectiva de aplicação comercial, é necessário apresentar ao CGEN, como pré-requisito para obtenção da autorização de acesso, o Contrato de Utilização do Patrimônio Genético e Repartição de Benefícios.²²

Embora a MP estabeleça as cláusulas essenciais que devem constar no Contrato,²³ o CGEN estabeleceu, por meio da resolução 11, diretrizes para a sua elaboração. Estas detalham as cláusulas essenciais já previstas, como aquelas referentes aos prazos, à repartição de benefícios e ao acompanhamento pelos provedores da realização da atividade de bioprospecção ou desenvolvimento tecnológico.

NECESSIDADE DE ESCLARECER ACESSO A CONHECIMENTO TRADICIONAL ASSOCIADO

Não obstante as resoluções sobre anuência prévia e contratos tenham

significado um aprimoramento da legislação em vigor, estabelecendo diretrizes e, portanto, norteando o cumprimento destes pré-requisitos, a prática tem demonstrado haver uma questão anterior, qual seja, a do próprio conceito de *acesso ao conhecimento tradicional associado*.

O art. 7, inciso II, da MP define o termo *conhecimento tradicional associado* como sendo *informação ou prática individual ou coletiva de comunidade indígena ou de comunidade local, com valor real ou potencial, associada ao patrimônio genético*. Por sua vez, o inciso V do mesmo artigo define o termo *acesso ao conhecimento tradicional associado* como sendo toda *obtenção de informação sobre conhecimento ou prática individual ou coletiva, associada ao patrimônio genético, de comunidade indígena ou de comunidade local, para fins de pesquisa científica, desenvolvimento tecnológico ou bioprospecção, visando à sua aplicação industrial ou de outra natureza*.

Desde o início da implementação da MP, várias consultas e solicitações de autorização recebidas pelo CGEN demonstraram não estar suficientemente clara qual a extensão do termo *acesso ao conhecimento tradicional associado*, ou seja, quais conhecimentos sobre a biodiversidade – associados ao patrimônio genético – estão incluídos na legislação. Do mesmo modo, não há clareza sobre quais as formas de obtenção abrangidas pela legislação diretamente junto às comunidades, ou indiretamente, em fontes secundárias.

Os exemplos abaixo demonstram alguns dos questionamentos surgidos a partir da implementação dessas definições:

INVENTÁRIOS DA BIODIVERSIDADE E DO PATRIMÔNIO IMATERIAL; MAPEAMENTOS SOCIOAMBIENTAIS, LEVANTAMENTOS SOCIOCULTURAIS

Atualmente, existem diversas iniciativas para realização de inventários da biodiversidade no Brasil, algumas delas financiadas pelo próprio Governo federal,²⁴ que muitas vezes envolvem metodologias para a obtenção de informações junto às comunidades indígenas e locais moradoras das áreas a serem inventariadas, em especial, na região amazônica. A questão que se coloca é se estas iniciativas deveriam estar inseridas ou não em um sistema de controle do acesso aos conhecimentos tradicionais associados.

Entre as informações usualmente procuradas pelos pesquisadores junto a estas comunidades estão dados sobre a localização, distribuição geográfica, classificações, nomenclaturas locais, usos e formas de manejo de recursos da fauna e da flora. Estes dados têm sido utilizados para a compreensão não só da biodiversidade, mas também da interação entre esta e as comunidades, sendo considerados de grande relevância para a elaboração de estratégias mais eficazes de conservação.

Muitos pesquisadores argumentam que o tipo de informação acessada não deveria ser objeto de regulamentação, uma vez que, em inventários da biodiversidade, tem apenas caráter secundário, sem perspectiva de aplicação econômica. Entretanto, se considerarmos estritamente a definição de acesso ao conhecimento tradicional associado adotada pela MP, nada justificaria a exclusão pleiteada, especialmente sob uma leitura integrada com o que dispõe o art. 8j da

CDB, já que não há dúvidas quanto à relevância destas informações para a conservação da diversidade biológica.

Deve-se destacar que mesmo os projetos considerados *a priori* sem finalidade econômica, como inventários da biodiversidade e socioculturais e estudos etnobotânicos e etnoecológicos, não estão isentos da possibilidade de desnudarem dados com alto potencial de uso econômico, especialmente no que diz respeito a informações relacionadas com os usos da biodiversidade, incluindo a agrobiodiversidade. Isto não significa que projetos com e sem perspectiva de uso econômico devam ser equiparados do ponto de vista de sua regulamentação, mas que em ambos os casos os detentores de conhecimento tradicional associado têm o direito de receber prévia e plena informação sobre os possíveis desdobramentos da pesquisa.

Também cabe lembrar que a MP, ao definir acesso ao conhecimento tradicional associado, não o restringe à obtenção de informações com potencial de uso econômico, ou com objetivo de uso comercial, pois uma das finalidades reguladas é a pesquisa científica, que tem sido encarada como sem potencial ou perspectiva comercial. Neste sentido, ao mencionar o “valor real ou potencial” dos conhecimentos tradicionais associados, a MP nos remete à potencialidade destes conhecimentos para gerar informações diretas sobre as características dos seres vivos e, indiretas, sobre o patrimônio genético.

A interpretação que vem prevalecendo na aplicação destes conceitos trazidos pela MP tem adotado como critério o fato de as



Processos participativos são comumente utilizados em inventários da biodiversidade e podem revelar importantes conhecimentos tradicionais associados, 2004. Foto: Marcos Guião, acervo Articulação Pacari.



informações ou práticas de comunidades indígenas ou locais possibilitarem ou facilitarem o acesso ao patrimônio genético.

Para compreender estas questões, vale a pena mencionar três exemplos:²⁵

1. Projeto Diversidade Ecológica no rio Juruá: intersecção do conhecimento indígena com *sensoriamento remoto*, no qual as paisagens identificadas pelos indígenas serão analisadas quanto à sua *refletância* em imagens de satélite.

2. Projeto: Influência da Caça dos Índios e de Fatores Ambientais Sobre a Comunidade de Mamíferos de Médio e Grande Porte do rio Tapajós onde serão coletadas informações junto às comunidades indígenas sobre as técnicas de caça, de localização de animais e número de espécimes abatidos. Não está prevista a obtenção de informações sobre componentes utilizados na caça (venenos, espécies utilizadas e modos de extração).

3. Projeto: Mapeamento, Coleta, Conservação e Análise Genética de Etnovariiedades de Feijão no Estado da Bahia,

onde serão obtidas informações sobre a identificação, o uso e o manejo das espécies conservadas pelas comunidades locais visando à reconstituição das condições de plantio em experimentos para caracterização das amostras (verificação da diversidade genética entre as populações amostradas).

Os casos 1 e 2, com base na interpretação apresentada anteriormente, não envolvem acesso a conhecimentos tradicionais associados, uma vez que as informações obtidas pelos pesquisadores, embora importantes para a compreensão dos conhecimentos desenvolvidos pelos indígenas a respeito da biodiversidade, não incluem informações que possibilitem ou facilitem o acesso a componentes do patrimônio genético.

O mesmo não ocorre com o exemplo 3, no qual as informações obtidas pelos pesquisadores permitirão identificar características genéticas das diferentes variedades de feijão coletadas (como a

adaptabilidade a determinadas condições ambientais).

Deve-se ressaltar que a dificuldade para consolidar uma interpretação está diretamente relacionada à sua aplicabilidade. Neste sentido, é importante lembrar que as definições adotadas pela MP são mais restritivas do que permite a abordagem do tema trazida pela CDB, pois se limitam aos conhecimentos tradicionais relacionados com o patrimônio genético, enquanto a CDB se refere mais genericamente a todo conhecimento, inovação ou prática de populações indígenas ou comunidades locais com estilos de vida tradicionais relevantes para a conservação e a utilização sustentável da biodiversidade.²⁶ Desse modo, segundo o art. 8j da CDB, os exemplos 1 e 2 mencionados anteriormente também estariam sujeitos a autorização.

CONHECIMENTOS AMPLAMENTE DISSEMINADOS E FONTES SECUNDÁRIAS

Outra questão relevante quanto ao escopo da MP diz respeito à regulamentação do acesso àqueles conhecimentos que, embora produzidos em contextos tradicionais, já se encontram disponibilizados fora destes, como é o caso dos conhecimentos tradicionais à disposição em fontes secundárias, a partir de pesquisas científicas, inventários e mapeamentos, ou mesmo dos conhecimentos amplamente disseminados junto à população regional ou nacional, dificultando identificar ao certo a(s) comunidade(s) na(s) qual(ais) foram originados.

Neste sentido, qual seria o tratamento adequado a ser dado, por exemplo, a um projeto de bioprospecção que vise a

investigar as propriedades medicinais de espécies do cerrado a partir dos usos por determinados povos indígenas, já descritos tais usos em publicações? Ou a um projeto de desenvolvimento de um repelente comercial a partir do óleo de andiroba; ou ainda à compilação de conhecimentos tradicionais associados já publicados para a elaboração de uma enciclopédia? Todos deveriam seguir o disposto na MP por envolver o acesso a conhecimentos tradicionais associados? Deveriam ser objeto de autorização pelo CGEN, apresentando anuência prévia e Contrato de Repartição de Benefícios? Em caso positivo, quem daria a anuência e negociaria o contrato?

Alguns estudos têm apontado para o claro interesse no uso de conhecimentos tradicionais associados já disponibilizados em fontes secundárias em projetos de bioprospecção, não só porque pode levar à descoberta ou ao desenvolvimento de novos produtos ou processos, mas também pelo custo relativamente baixo de obtenção destas informações, quando já se encontram à disposição fora das comunidades que as produziram.

Um estudo realizado pela TKDL²⁷ a partir de uma amostragem randômica revela que foram concedidas, pelo USPTO,²⁸ 762 patentes diretamente relacionadas com plantas medicinais; destas, 374 (49%) foram baseadas em algum conhecimento tradicional. Outro estudo realizado pelo mesmo grupo, em abril de 2003, junto às bases de dados dos escritórios de patentes dos Estados Unidos, Reino Unido e União Européia, relativo às plantas medicinais, revelou mais de 15.000 patentes na área contra 4.896 em 2000 (Gupta, 2004: 7).

Segundo Cox (Ten Kate & Laird, 1999), são três as principais maneiras pelas quais uma informação etnofarmacológica pode ser utilizada no desenvolvimento de drogas, por exemplo:

1. como indicador geral de bioatividade não específica, apropriado para um amplo rol de testes;

2. como indicador de bioatividade específica, apropriado para determinados testes;

3. como indicador de atividade farmacológica para a qual testes ainda têm de ser desenvolvidos.

Considerando a classificação apresentada acima, nem sempre é fácil estabelecer a correlação entre a bioprospecção empreendida sobre determinada espécie ou grupo de espécies e o conhecimento tradicional associado, o que é agravado nos casos em que o acesso é realizado indiretamente, por meio de consultas a fontes secundárias.

Esta dificuldade não pode, entretanto, significar um desafio intransponível para garantir o direito dos detentores de conhecimentos tradicionais associados, pois mais da metade das empresas entrevistadas por Ten Kate & Laird (*op.cit.*) utilizam-se de conhecimento tradicional em suas atividades de pesquisa e desenvolvimento, sendo que 80% destas empresas acessaram estes conhecimentos indiretamente. Os resultados obtidos por estas autoras sugerem que as publicações acadêmicas e a sua inclusão em bases de dados – mais do que coletas em campo por empresas – são as rotas mais comuns pelas quais o conhecimento tradicional deixa a comunidade e vai para o laboratório comercial.

Para se alcançarem mecanismos eficazes de proteção dos conhecimentos tradicionais associados é imprescindível, portanto, que se leve em consideração a relação existente entre a divulgação de conhecimentos tradicionais e o uso destas informações por terceiros. Não é sem razão que pesquisadores, e mesmo as próprias comunidades, têm demonstrado preocupação com as possíveis conseqüências da publicação de dados ou informações relacionadas com os conhecimentos tradicionais associados.

Um exemplo desta preocupação é a consulta realizada à Secretaria Executiva do CGEN em 2004, pela Articulação Pacari, instituição não-governamental responsável pela organização da 1ª Farmacopéia Popular do Cerrado, a qual apontou para a seguinte questão: como sistematizar e divulgar os conhecimentos tradicionais detidos por comunidades locais, a fim de valorizá-los e preservá-los, possibilitando que um número ainda maior de pessoas se beneficiem destes saberes e, ao mesmo tempo, garantir que estes conhecimentos não sejam apropriados indevidamente por terceiros?

Uma das questões a ser enfrentada quanto à regulamentação do acesso a conhecimentos tradicionais associados existentes em fontes secundárias diz respeito ao estabelecimento de mecanismos eficazes de controle do acesso a estas informações. Se, por um lado, formas de controle da acessibilidade em bases de dados podem ser possível, o mesmo não se pode afirmar a respeito de informações contidas em publicações. A mesma complexidade surge em relação aos conhecimentos amplamente disseminados



por meio oral junto à população, como o uso da espinheira-santa, planta que atualmente pode ser adquirida no comércio.

Outro desafio é tornar exequível, nestes casos, o atendimento aos requisitos, como a anuência prévia e a repartição de benefícios, uma vez que pode ser impraticável a identificação da comunidade provedora da informação, apesar dos esforços de quem deseja cumprir com a legislação.

ESFORÇOS PARA O ESCLARECIMENTO DO TERMO

O esclarecimento do termo *acesso ao conhecimento tradicional associado* vem sendo discutido pela Câmara Temática²⁹ de Conhecimentos Tradicionais Associados do CGEN desde sua 18ª Reunião, e deverá ser objeto de orientação técnica. A principal controvérsia relativa à proposta em discussão envolve, exatamente, a questão do acesso aos conhecimentos tradicionais associados

existentes fora dos contextos tradicionais onde foram produzidos e àqueles já amplamente disseminados.³⁰

Representantes dos setores governamentais e da sociedade civil ligados às áreas de pesquisa e desenvolvimento temem que o controle do uso destas informações possa inviabilizar as atividades de pesquisa que envolvem conhecimentos tradicionais no Brasil. Representantes de comunidades indígenas e locais têm deixado clara sua indignação quanto ao uso de conhecimentos tradicionais associados à revelia das comunidades detentoras desses saberes.

A experiência tem demonstrado não haver um caminho fácil para a solução destas questões, pois mesmo entre os representantes de comunidades indígenas e locais não há consenso quanto a mecanismos a serem adotados para tais casos.

A consulta realizada pela Secretaria Executiva do CGEN junto a alguns representantes de povos indígenas e

Informações como a parte a ser utilizada e a forma de preparo são de grande interesse para a indústria farmacêutica, 2004. Foto: Marcos Guião, acervo Articulação Pacari.

comunidades locais, em novembro de 2004, demonstrou que houve consenso entre os presentes quanto à necessidade de aplicação da legislação ao acesso a conhecimentos tradicionais associados existentes em fontes secundárias. Mas no que diz respeito aos usos que envolvem potencial econômico – como bioprospecção e desenvolvimento tecnológico – houve grande rejeição à proposta de eventual dispensa de anuência prévia ou de adoção de um Fundo de Repartição de Benefícios,³¹ destinado às comunidades indígenas e locais, para os casos nos quais não fosse possível identificar a(s) comunidade(s) provedora(s) dos conhecimentos divulgados ou disseminados.

As alternativas propostas pelos participantes variaram consideravelmente conforme o setor representado (povos indígenas, quilombolas e outras comunidades locais), demonstrando que, dentro desta diversidade cultural em que se encontra inserido o debate, também há uma diversidade de valores e propósitos que devem ser considerados na adoção de medidas para a proteção dos conhecimentos tradicionais, associados ou não, conforme veremos a seguir.

OS DEBATES EM TORNO DA PROTEÇÃO DOS CONHECIMENTOS TRADICIONAIS ASSOCIADOS

A proteção dos conhecimentos tradicionais associados não é, atualmente, um tema restrito a apenas um ou outro fórum internacional, mas a muitos fóruns, nacionais e internacionais, o que destaca a importância e complexidade da questão.³²

Existem hoje, basicamente, três abordagens envolvendo a proteção dos conhecimentos tradicionais, algumas das quais não se restringem aos conhecimentos tradicionais associados. Estas prevêm a proteção:

- a) por mecanismos de propriedade intelectual já existentes;
- b) por mecanismos *sui generis* de propriedade intelectual;
- c) por mecanismos *sui generis (stricto sensu)*.

Um dos pontos de partida para a discussão, em qualquer das abordagens mencionadas, diz respeito ao escopo (se abrangerá também conhecimentos tradicionais não associados a recursos genéticos) e a extensão (nacional ou internacional) do(s) sistema(s) a ser(em) adotado(s).

Alguns dos participantes da consulta pública mencionada anteriormente foram contundentes em afirmar que seus conhecimentos tradicionais não devem ser tratados de forma fragmentada, pois são holísticos, e merecem um tratamento que respeite esta característica intrínseca. A mesma questão é apontada por Dutfield (2004), para o qual a idéia de fragmentação do conhecimento tradicional em unidades sujeitas a distintas formas de proteção intelectual alienáveis pode ser totalmente estranha para alguns grupos.

Em muitos países, a agressividade da demanda pelo uso dos conhecimentos tradicionais associados à biodiversidade tem impulsionado a elaboração de sistemas de proteção mais direcionados para este tipo de conhecimento. Contudo, estas iniciativas podem constituir o estopim para uma discussão mais ampla a respeito da proteção dos conhecimentos tradicionais.

Quanto à extensão territorial da proteção dada aos conhecimentos tradicionais, é preciso avaliar com cautela propostas que defendem, como um pré-requisito para a elaboração de um possível sistema de proteção internacional, a necessidade de desenvolvimento dos sistemas nacionais. Como se sabe, as legislações nacionais, por mais bem elaboradas e adequadas que sejam, não são aplicáveis em território estrangeiro, o que reforça a premência de um regime internacional.

Esta alegada necessidade pode, muitas vezes, ser utilizada como estratégia protelatória de uma discussão mais aprofundada sobre questões importantes relacionadas com o tema, como a aplicabilidade dos direitos de propriedade intelectual e o escopo da proteção.

O Brasil vem defendendo, tanto em nível nacional como internacional, o desenvolvimento de um sistema *sui generis* (*stricto sensu*) de proteção dos conhecimentos tradicionais associados, em especial no âmbito da implementação da CDB.

A discussão sobre o desenvolvimento de um sistema *sui generis* ocorreu na última Conferência das Partes desta Convenção – COP 7, realizada em Kuala Lumpur, em fevereiro de 2005, e está refletida na demanda ao Grupo de Trabalho da CDB sobre o art. 8J: a) considerar formas de proteção *sui generis*, não baseadas em propriedade intelectual; b) desenvolver, como assunto prioritário, o que seriam os elementos de sistemas *sui generis*; c) rever a relevância e a aplicabilidade das Diretrizes de Bonn; d) fazer recomendações visando ao Regime Internacional de Acesso e Repartição de Benefícios; e) avaliar o papel

das bases de dados e dos registros na proteção dos conhecimentos tradicionais; f) explorar as formas existentes e novas formas de proteção por propriedade intelectual.

Entretanto, tendo em vista não haver perspectivas de que qualquer proposta ou medida de proteção positiva seja efetivamente adotada a curto prazo, também tem sido apoiada a proposta do uso de instrumentos legais existentes de modo a garantir uma proteção defensiva dos conhecimentos tradicionais e a coibir a sua apropriação indevida.



Neste sentido é que vem sendo apontada, desde 2002, a necessidade urgente de implementação do art. 31 da MP. Este dispõe que “a concessão de direito de propriedade industrial pelos órgãos competentes, sobre processo ou produto obtido a partir de amostra de componente do patrimônio genético, fica condicionada à

Feira de remédios de plantas medicinais durante o 4º Encontro de benzedeiros, parteiras e raizeiras. Os conhecimentos divulgados em feiras-livres também são um desafio na implementação da legislação. Cerrado, Goiás, agosto de 2004. Foto: Marcos Guião, acervo Articulação Pacari.



observância desta Medida Provisória, devendo o requerente informar a origem do material genético e do conhecimento tradicional associado, quando for o caso”.

Outra ação considerada essencial é o envio, para o Congresso Nacional, do anteprojeto de Lei de Acesso, mencionado no início deste artigo. O anteprojeto contém um importante capítulo sobre a proteção dos conhecimentos tradicionais associados, bem mais abrangente e detalhado do que o existente na MP.

Entretanto, é necessário ampliar a sua discussão com representantes dos povos indígenas e comunidades locais, pois a elaboração deste texto contou com a presença de poucos representantes do setor.

Conforme observa Dutfield (*op.cit.*), a participação direta dos detentores de conhecimentos tradicionais associados (ou não) é essencial para a continuidade profícua na elaboração de mecanismos e estratégias de proteção destes conhecimentos, e deve ser adotada e amplificada tanto em nível

nacional como internacional, sob pena de se repetirem as já conhecidas generalidades ineficazes ou localismos globalizados.

Atualmente, o Ministério do Meio Ambiente e o Iphan estão avaliando a possibilidade de desenvolverem sistemas integrados de proteção, os quais podem envolver mecanismos especializados e adequados às características dos conhecimentos tradicionais, como a integração da proteção prevista pela MP ao sistema instituído pelo decreto nº 3.551/2000, que trata do registro de bens culturais de natureza imaterial pelo Iphan.

CONCLUSÕES

A regulamentação do acesso ao conhecimento tradicional associado, no âmbito da implementação da MP, tem demonstrado ser necessário esclarecer este conceito de forma a tornar clara a abrangência e as limitações da legislação em

vigor. Um dos desafios a serem enfrentados é a garantia dos direitos atualmente reconhecidos dos povos indígenas e comunidades locais, nos casos que envolvem a utilização de conhecimentos tradicionais associados já publicados ou amplamente disseminados.

Dentre as obrigações assumidas pelos países no contexto do art. 8(j) da CDB – (1) respeitar, preservar e manter o conhecimento, inovações e práticas das comunidades locais e populações indígenas; (2) incentivar a sua aplicação com a aprovação e participação dos detentores desses conhecimentos; (3) encorajar a repartição equitativa dos benefícios oriundos de sua utilização – apenas as duas últimas são objeto de alguma regulamentação pela MP, sendo consideradas insuficientes as oportunidades atuais de participação efetiva dos povos indígenas e comunidades locais nos processos de decisão que envolvam conhecimentos tradicionais associados.

Nesse contexto, é premente a adoção de políticas integradas que contemplem todas as obrigações instituídas pela CDB, devendo-se destacar a relevância de medidas voltadas para a garantia do direito à terra e aos recursos naturais necessários à produção e reprodução dos conhecimentos tradicionais.

Outro aspecto fundamental diz respeito à participação dos atores envolvidos, especialmente das comunidades guardiãs dos conhecimentos tradicionais. Para isso, é preciso investir em capacitação, uma vez que a maior parte dos povos indígenas e das comunidades locais não dispõe de recursos suficientes para o acompanhamento destas questões nos múltiplos fóruns relacionados ao tema.

Com relação aos princípios estabelecidos pela legislação em vigor, não tem havido discordância quanto aos fundamentos éticos do consentimento prévio informado ou da repartição de benefícios para o uso de conhecimentos tradicionais associados. A implementação destes, porém, ainda é defendida com retórica pela maioria dos atores, especialmente os usuários.

A prática tem demonstrado que a elaboração de soluções exequíveis demanda esforços reais de todos os envolvidos, e especial transigência, não sendo possível acreditar que apenas um setor conseguirá resolver isoladamente esta intrincada equação.

NOTAS

1 As opiniões emitidas neste artigo representam pontos de vista pessoal e são de exclusiva responsabilidade dos autores.

2 A Convenção sobre Diversidade Biológica é um tratado internacional assinado em 1992, durante a Conferência das Nações Unidas para Meio Ambiente e Desenvolvimento – CNUMAD, no Rio de Janeiro, e entrou em vigor em 29 de dezembro de 1993, contando hoje com 188 partes (www.biodiv.org – acesso realizado em 27/01/2005). Esta Convenção objetiva a conservação da biodiversidade, o desenvolvimento sustentável e a repartição de benefícios provenientes do uso dos recursos genéticos.

3 CDB, Art. 15.1.

4 CDB, Art. 8j.

5 Para conhecer toda a história: Azevedo e Azevedo, 2000; Azevedo, Lavratti e Moreira, *Revista de Direito Ambiental*. Editora Revista dos Tribunais, v. 37, jan./mar. 2005, p. 113-143.

6 Esta MP foi editada em decorrência da repercussão negativa das negociações ocorridas entre a multinacional farmacêutica Novartis Pharma AG e a Organização Social Bioamazônia para bioprospectar recursos genéticos existentes na Amazônia. Devido aos numerosos questionamentos que recebeu, muitos dos quais relacionados à inexistência de legislação nacional que protegesse adequadamente os recursos genéticos em território nacional, esse Contrato não foi executado.

7 Conhecimento tradicional associado: informação ou prática individual ou coletiva de comunidade indígena

ou de comunidade local, com valor real ou potencial, associada ao patrimônio genético (MP 2.186-16/01, art. 7º, II).

8 Patrimônio genético: informação de origem genética, contida em amostras do todo ou de parte de espécime vegetal, fúngico, microbiano ou animal, na forma de moléculas e substâncias provenientes do metabolismo destes seres vivos e de extratos obtidos destes organismos vivos ou mortos, encontrados em condições *in situ*, inclusive domesticados, ou mantidos em coleções *ex situ*, desde que coletados em condições *in situ* no território nacional, na plataforma continental ou na zona econômica exclusiva (MP 2.186-16/01, art. 7º, I).

9 Art. 19 da MP2.186-16/01.

10 Art. 2º da MP 2.186-16/01.

11 Art. 10 da MP 2.186-16/01: “Fica criado, no âmbito do Ministério do Meio Ambiente, o Conselho de Gestão do Patrimônio Genético, de caráter deliberativo e normativo, composto por representantes de órgãos e entidades da Administração Pública Federal que detêm competência sobre as diversas ações de que trata esta Medida Provisória”. O decreto 3.945, de 28 de setembro de 2001, em seu art. 2º, estabelece a composição do Conselho: Ministério do Meio Ambiente, Ministério da Ciência e Tecnologia, Ministério da Saúde, Ministério da Justiça, Ministério da Agricultura, Pecuária e Abastecimento, Ministério da Defesa, Ministério da Cultura, Ministério das Relações Exteriores, Ministério do Desenvolvimento, Indústria e Comércio Exterior, Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis – Ibama; Instituto de Pesquisas Jardim Botânico do Rio de Janeiro; Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico – CNPq; Instituto Nacional de Pesquisa da Amazônia – Inpa; Empresa Brasileira de Pesquisa Agropecuária – Embrapa; Fundação Oswaldo Cruz – Fiocruz; Instituto Evandro Chagas; Fundação Nacional do Índio – Funai; Instituto Nacional de Propriedade Intelectual – Inpi; Fundação Cultural Palmares. (para maiores informações: <http://www.mma.gov.br/port/cgen>)

12 Para maiores detalhes, acesse a *Revista Eletrônica Biota Neotropica*, v.5, n.1: www.biotaneotropica.com – Azevedo, Cristina (2005).

13 Todo o acesso a patrimônio genético para pesquisa científica passou a ser autorizado pelo Ibama (sede); quando o acesso a patrimônio genético para pesquisa científica prever a presença de estrangeiro no país, a solicitação deve ser encaminhada ao CNPq, que a encaminhará ao Ibama, após avaliar a participação do estrangeiro na pesquisa. Todo o acesso a conhecimento tradicional associado (para pesquisa científica, bioprospecção ou desenvolvimento tecnológico) é

autorizado pelo CGEN, assim como o acesso ao patrimônio genético, para finalidades com potencial de uso econômico, como bioprospecção e desenvolvimento tecnológico.

14 O anteprojeto de lei elaborado pelo CGEN encontra-se, desde o fim de 2003, em avaliação na Casa Civil, para posterior encaminhamento ao Congresso Nacional.

15 Conforme arts. 8º e 9º da MP.

16 Todas as Resoluções podem ser obtidas no site: www.mma.gov.br/port/cgen.

17 Embora internacionalmente seja utilizado o termo “consentimento prévio informado”, a MP adota o termo “anuência prévia”, que tem sido compreendido como equivalente, em seus princípios, ao primeiro. O anteprojeto de lei elaborado pelo CGEN resgata o termo “consentimento prévio informado”.

18 A Medida Provisória 2.186-16/01 só permite o acesso ao patrimônio genético ou a conhecimento tradicional associado por instituição, portanto, pessoa jurídica, nacional; instituições estrangeiras só podem acessar quando em parceria com instituições nacionais e sob a coordenação destas.

19 Caso os signatários não possam firmar o Termo de Anuência Prévia, tomar-se-ão as suas impressões datiloscópicas (Resolução 05, Art. 4º, § 1º). A obrigação de firmar o termo ou mesmo tomar as impressões datiloscópicas parecem estar gerando desconfiância entre algumas comunidades, pois temem estarem comprometendo-se com outras obrigações (inclusive com relação ao direito à terra). Está em avaliação a possibilidade de se aceitar o Termo de Anuência e o relatório na forma de vídeo.

20 O laudo deve conter no mínimo as seguintes informações: indicação das formas de organização social e representação política; avaliação do grau de esclarecimento da comunidade sobre o conteúdo da proposta e suas conseqüências; avaliação dos impactos socioculturais decorrentes do projeto; descrição do procedimento adotado para obtenção da anuência; e avaliação sobre o grau de respeito do processo de obtenção de anuência às diretrizes estabelecidas nesta resolução.

21 Constituição Federal, art. 231, § 1º e 2º.

22 Medida Provisória 2.186-16/01, art 7º, VII; art. 16, § 4º e 5º; capítulo VII.

23 Medida Provisória 2.186-16/01, art.28.

24 Como é o caso do edital do Projeto de Conservação e Utilização Sustentável da Diversidade Biológica Brasileira – Probio (SBF/MMA) - Edital Probio 02/2001 - Apoio à realização de inventários nas áreas prioritárias para a investigação científica.

25 Estes exemplos trazem nomes fictícios de projetos, mas foram baseados em casos reais.

26 Conforme Art. 8j da CDB.

27 Traditional Knowledge Digital Library.

28 USPTO – United States Patent Office.

29 O CGEN possui atualmente quatro Câmaras Temáticas, que o subsidiam nos assuntos relacionados à regulamentação e aplicação da MP.

30 Vide atas da Câmara Temática sobre Conhecimentos Tradicionais Associados disponíveis no *website*:

www.mma.gov.br/port/cgen .

31 Com exceção dos representantes quilombolas que admitiram a possibilidade de adoção de um Fundo, desde que gerido com a participação das próprias comunidades.

32 Este tema vem sendo amplamente discutido, entre outros organismos, na CDB (Convenção sobre Diversidade Biológica – www.biodiv.org), Ompi (Organização Mundial de Propriedade Intelectual – www.wipo.int), OMC (Organização Mundial do Comércio – www.wto.org) e Unesco (Organização das Nações Unidas para Educação, Ciência e Cultura – www.unesco.org).

BIBLIOGRAFIA

- AZEVEDO, Cristina Maria e AZEVEDO, Eurico de Andrade. A Trajetória Inacabada de uma Regulamentação. *Revista Eletrônica Comciência*, SBPC, n.26, jun., 2000.
<http://www.comciencia.br/reportagens/biodiversidade/bio11.htm>.
- AZEVEDO, Cristina Maria; LAVRATTI, Paula C.; e MOREIRA, Teresa C. A Convenção sobre Diversidade Biológica no Brasil: considerações sobre sua implementação no que tange ao acesso ao patrimônio genético, conhecimentos tradicionais associados e repartição de benefícios. *Revista de Direito Ambiental* (no prelo).
- AZEVEDO, Cristina Maria. A Regulamentação do Acesso aos Recursos Genéticos e aos Conhecimentos Tradicionais Associados no Brasil. *Revista Eletrônica Biota Neotropica*, v.5, n.1, 2005.
<http://www.biotaneotropica.com>.
- DUTFIELD, Graham. *New Forms of Sui Generis Protection*. In: *International expert workshop on access to genetic resources and benefit sharing*, Draft, dez. 2004. (documento obtido em www.canmexworkshop.com/documents/papers/III.3.2.pdf, em 04/02/2005).
- GUPTA, V.K. *IPRS and benefit sharing in respect of traditional knowledge*. Draft, documento disponibilizado para a reunião dos Países Megadiversos e Afins, ocorrida na Índia, jan., 2005.
- TEN KATE, Kerry e LAIRD, Sarah.



*Preparação de xarope. A partir da Medida Provisória, o uso de conhecimentos tradicionais associados para fins de pesquisa científica, a bioprospecção ou desenvolvimento tecnológico ficou sujeito à anuência prévia das comunidades que detêm estes conhecimentos e à repartição dos benefícios derivados do seu uso, 2003.
Foto: Jaqueline Evangelista Dias, acervo Articulação Pacari.*

Juliana Santilli

PATRIMÔNIO IMATERIAL

E DIREITOS INTELECTUAIS COLETIVOS

1. A EVOLUÇÃO DO CONCEITO JURÍDICO-CONSTITUCIONAL DE PATRIMÔNIO CULTURAL

A Constituição Federal representou um grande avanço na proteção do patrimônio cultural brasileiro, consagrando uma nova e moderna concepção de patrimônio cultural, mais abrangente e democrática. Avançou em relação ao conceito restritivo de “patrimônio histórico e artístico nacional”, definido no Decreto-lei nº 25/37 (a “Lei do Tombamento”).

Verifica-se no texto constitucional uma clara ampliação da noção de patrimônio cultural¹, a valorização da pluralidade cultural e um espírito de democratização das políticas culturais, inseridos em um contexto de busca da concretização da cidadania e de direitos culturais. O multiculturalismo permeia todos os dispositivos constitucionais dedicados à proteção da cultura. Está presente na obrigação do Estado de proteger as manifestações culturais dos diferentes grupos sociais e étnicos, incluindo indígenas e afro-brasileiros, que formam a sociedade brasileira, e de fixar datas representativas para todos esses grupos. Vislumbra-se a orientação pluralista e

multicultural do texto constitucional no conceito de patrimônio cultural, que consagra a idéia de que este abrange bens culturais referenciadores dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira, e no tombamento constitucional dos documentos e sítios detentores de reminiscências históricas dos antigos quilombos. É a valorização da rica sociodiversidade brasileira, e o reconhecimento do papel das expressões culturais de diferentes grupos sociais na formação da identidade cultural brasileira.

Os novos conceitos constitucionais são fruto de um longo processo histórico de institucionalização de políticas de preservação cultural, que procuraram abandonar a perspectiva elitista, monumentalista e sacralizadora de patrimônio cultural, e valorizar a cultura *viva*, enraizada no fazer popular e no cotidiano das sociedades². Inspiraram-se no Movimento Modernista, cujo marco referencial foi a Semana de Arte Moderna de 1922, e englobam não só os bens culturais materiais como os imateriais.

O artigo 215 da Constituição é claro quando estabelece que constituem patrimônio cultural brasileiro os bens de natureza material e imaterial, incluindo as formas de expressão, os modos de criar,



*Mercado Ver-o-peso.
Belém, Pará, 2004. Foto:
Francisco Costa; acervo
CNFCP/phan*

fazer e viver e as criações científicas, artísticas e tecnológicas dos diferentes grupos sociais brasileiros. A Constituição prevê o tombamento, instrumento jurídico voltado para a proteção de edificações, de obras de arte e outros bens de natureza material, e a criação de novos instrumentos jurídicos, mais apropriados à preservação de bens imateriais. O Governo federal editou o decreto nº 3.551/2000, que institui o Registro de Bens Culturais de Natureza Imaterial, dividindo o registro nos Livros dos Saberes, das Celebrações, das Formas de Expressão e dos Lugares.

Não é possível compreender os bens culturais sem considerar os valores neles investidos e o que representam – a sua dimensão imaterial – e, da mesma forma, não se pode entender a dinâmica do patrimônio imaterial sem o conhecimento da cultura material que lhe dá suporte.³ Procurou-se, desta forma, abranger as manifestações culturais de caráter processual e dinâmico, geralmente transmitidas oralmente.

Os bens imateriais abrangem as mais diferentes formas de saber, fazer e criar, como músicas, contos, lendas, danças, receitas culinárias, técnicas artesanais e de manejo ambiental. Incluem, ainda, os conhecimentos, inovações e práticas culturais de povos indígenas, quilombolas e populações tradicionais, que vão desde formas e técnicas de manejo de recursos naturais até métodos de caça e pesca e conhecimentos sobre sistemas ecológicos e espécies com propriedades farmacêuticas, alimentícias e agrícolas – os conhecimentos tradicionais associados à biodiversidade.

2. OS CONHECIMENTOS TRADICIONAIS ASSOCIADOS À BIODIVERSIDADE E A CONVENÇÃO SOBRE DIVERSIDADE BIOLÓGICA

Neste trabalho, pretendemos restringir-nos à análise dos conhecimentos tradicionais associados à biodiversidade, que são as práticas, inovações e conhecimentos desenvolvidos pelos povos indígenas, quilombolas e populações tradicionais, relevantes para a conservação e utilização sustentável da diversidade biológica.

A criação de um regime jurídico de proteção aos conhecimentos tradicionais associados à biodiversidade visa evitar sua apropriação e utilização indevidas por terceiros, principalmente através de patentes e outros direitos de propriedade intelectual. Visa, ainda, dar maior segurança jurídica às relações entre os interessados em acessar recursos genéticos e conhecimentos tradicionais associados (bioprospectores e pesquisadores acadêmicos) e os detentores de tais recursos e conhecimentos, estabelecendo os parâmetros jurídicos a serem observados nessas relações.

Nos últimos anos, os recursos da biodiversidade e os conhecimentos tradicionais associados tornaram-se alvo de intensos debates, e das mais diversas denúncias de biopirataria. Embora não haja uma definição propriamente jurídica de biopirataria, é relativamente bem aceito o conceito de que a biopirataria é a atividade que envolve o acesso aos recursos genéticos de um determinado país ou aos conhecimentos tradicionais associados a tais recursos genéticos (ou a ambos) em

desacordo com os princípios estabelecidos na Convenção sobre Diversidade Biológica, a saber: a soberania dos Estados sobre os seus recursos genéticos; – o consentimento prévio e informado dos países de origem dos recursos genéticos para as atividades de acesso, bem como a repartição justa e equitativa dos benefícios derivados de sua utilização.

Quando o acesso envolve conhecimentos, inovações e práticas de povos indígenas e populações tradicionais, a Convenção sobre Diversidade Biológica estabelece a necessidade de que a sua aplicação se dê mediante a aprovação e a participação de seus detentores e a repartição, com estes, dos benefícios, ou seja, o objetivo fundamental da Convenção sobre Diversidade Biológica é equilibrar as relações entre os países detentores da biodiversidade (países em desenvolvimento) e os detentores da biotecnologia (países desenvolvidos).

A fiel observância aos princípios da CDB implica tanto a consulta aos países de origem dos recursos genéticos e conhecimentos tradicionais associados – como expressão de sua soberania, em face de outros países – quanto a consulta, intermediada pelo Estado nacional, aos povos e populações tradicionais detentores de tais recursos tangíveis e intangíveis, ou seja: devem ser reconhecidos aos povos indígenas, quilombolas e populações tradicionais direitos intelectuais coletivos sobre os seus conhecimentos tradicionais associados à biodiversidade, sujeitando-se o acesso a eles ao consentimento prévio fundamentado e à repartição justa e equitativa dos benefícios oriundos de sua utilização com os seus detentores.

3. DIREITOS INTELECTUAIS COLETIVOS

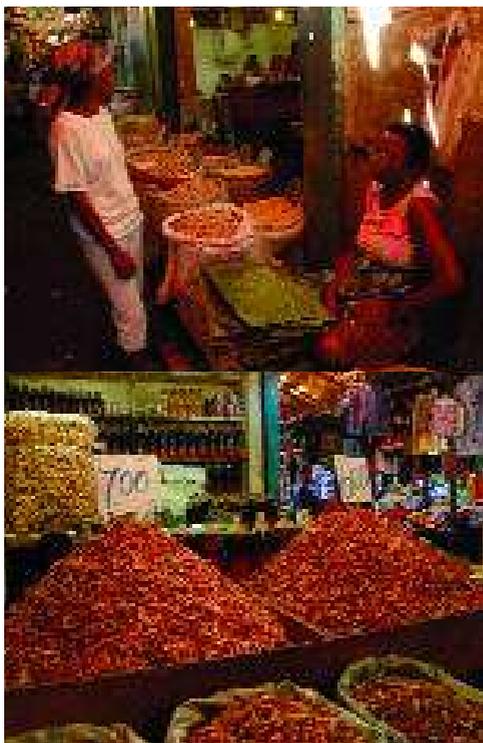
As tentativas de adaptação do sistema de patentes – defendidas, internacionalmente, pela Organização Mundial de Propriedade Intelectual – Ompi, e, nacionalmente, pelo Instituto Nacional de Propriedade Industrial – Inpi – desconsideram as próprias características e contextos culturais em que são produzidos os conhecimentos tradicionais.

Os conhecimentos tradicionais são produzidos e gerados de forma coletiva, com base em ampla troca e circulação de idéias e informações, e transmitidos oralmente de uma geração a outra. O sistema de patentes protege as inovações individuais (ou, ainda que as inovações sejam coletivas, os seus autores/inventores, que podem ser individualmente identificados), promovendo uma fragmentação dos conhecimentos e a dissociação dos contextos em que são produzidos e compartilhados coletivamente.

Além disso, só são patenteáveis as invenções que tenham aplicação industrial, e muitos conhecimentos tradicionais não têm aplicação industrial direta, ainda que possam ser utilizados para desenvolver produtos ou processos que a tenham. As patentes têm ainda um prazo de vigência determinado, conferindo um monopólio temporário sobre a utilização de seu objeto. Em geral, não é possível precisar o momento em que determinado conhecimento tradicional foi produzido ou gerado (como precisar, por exemplo, o momento em que os povos indígenas passaram a utilizar o *ayahuasca* com fins medicinais?).

Embora a proteção aos direitos de propriedade intelectual sobre os cultivares

(variedades agrícolas cultivadas) seja mais *branda* do que as patentes, dificilmente as sementes e variedades desenvolvidas por agricultores tradicionais serão eficazmente protegidas pela Lei de Proteção de Cultivares.⁴ A referida lei exige que as variedades agrícolas – para serem objeto de proteção, mediante a concessão de certificado de proteção de cultivar – apresentem, ao mesmo tempo, as características de novidade, distinção, homogeneidade e estabilidade



Mercado de São Joaquim.

página seguinte

A baiana Tânia no

Farol da Barra.

à direita

Tomates, pimenta, quiabos

do Mercado de São

Joaquim; Preparo do

quiabo e do camarão para

o Caruru de Santa Bárbara;

Acarajé e Caruru de Iansã,

Mercado de Santa Bárbara.

Salvador, Bahia, 2004.

Fotos: Francisco Costa,

acervo CNFCP/phan.

genética. Dificilmente as variedades tradicionais atendem a tais requisitos, por se caracterizarem justamente por sua ampla variabilidade e heterogeneidade genéticas. Ademais, a proteção de cultivares assegura a seus titulares um direito de propriedade sobre as variedades vegetais, de natureza individual e não coletiva, e por um prazo determinado.

Impossível definir um marco temporal de vigência para quaisquer direitos intelectuais sobre conhecimentos tradicionais – cuja origem exata no tempo dificilmente poderá ser precisada – que serão transmitidos, de forma também indefinida no tempo, a outras gerações. O monopólio conferido pelos direitos de propriedade intelectual contraria também a essência do processo de geração de conhecimentos tradicionais, com base no livre intercâmbio de sementes, de outros materiais biológicos e de informações entre comunidades locais e tradicionais.

É impossível conferir proteção jurídica eficaz aos conhecimentos tradicionais tomando-se por base um sistema baseado na lógica de que quem obtém a patente em primeiro lugar passa a deter o monopólio sobre a sua utilização, impedindo que outros utilizem conhecimentos que são coletivos e compartilhados.

O conceito de propriedade – o direito de o proprietário usar, gozar e dispor da coisa, e de reavê-la do poder de quem quer que injustamente a possua ou detenha – é excessivamente estreito e limitado para abranger a complexidade dos processos que geram a inovação, a criatividade e a inventividade nos contextos culturais em que vivem povos indígenas, quilombolas e populações tradicionais. No direito ocidental, a propriedade – tanto sobre bens materiais quanto imateriais – é um direito essencialmente individual, e de conteúdo fortemente econômico e patrimonial, e mesmo quando se trata de propriedade coletiva ou condominial, cada co-titular do direito é plenamente identificável.

Os processos inventivos e criativos de tais populações são, por essência, coletivos, e a



utilização das informações, idéias e recursos gerados com base em tais processos é amplamente compartilhada. Portanto, a concepção de um direito de propriedade – pertencente a um indivíduo ou a alguns indivíduos determinados – é estranha e contrária aos próprios valores e concepções que regem a vida coletiva em tais sociedades. Por tal razão é que se defende a adoção do conceito de *direitos intelectuais coletivos* (ou comunitários), para excluir a propriedade, em virtude do seu caráter exclusivista, monopolista e individualista.⁵

4. A CONSTRUÇÃO DE UM REGIME JURÍDICO *SUI GENERIS* DE PROTEÇÃO AOS CONHECIMENTOS TRADICIONAIS ASSOCIADOS À BIODIVERSIDADE: ELEMENTOS FUNDAMENTAIS

4.1. RECONHECIMENTO E FORTALECIMENTO DAS NORMAS INTERNAS E DO DIREITO COSTUMEIRO, NÃO-OFICIAL, DOS POVOS INDÍGENAS, QUILOMBOLAS E POPULAÇÕES TRADICIONAIS: O PLURALISMO JURÍDICO

A criação de um regime jurídico verdadeiramente *sui generis* e apropriado para a proteção dos conhecimentos tradicionais associados deve basear-se nas concepções do pluralismo jurídico e no reconhecimento da diversidade jurídica existente nas sociedades tradicionais, expressão da sua diversidade cultural. É necessário socorrer-se dos conhecimentos produzidos por outras áreas e saberes científicos para construir, juridicamente, um

regime de proteção que atenda às peculiaridades e especificidades dos conhecimentos tradicionais.

Para compreender os elementos essenciais de tal regime, é preciso se libertar de concepções positivistas e formalistas do direito, nas quais a lei contém todo o direito e com ele se confunde. O monismo jurídico – que orienta a formação da maior parte dos profissionais do direito – prende-se à idéia do direito estatal único, e de que o Estado é a única fonte de direito. O monismo jurídico desconsidera a existência, no mesmo espaço territorial, de uma sobreposição de ordens jurídicas, concorrente com o direito estatal, e a diversidade de sistemas jurídicos desenvolvidos pelos povos tradicionais.⁶ A essa pluralidade de ordenamentos jurídicos se dá o nome de *pluralismo jurídico*, que reconhece que a nossa sociedade é plural e tem ordenamentos jurídicos paralelos.

Ao pretender criar um regime *sui generis* de proteção aos conhecimentos tradicionais associados à biodiversidade, o direito elaborado pelo Estado brasileiro deve avançar no reconhecimento da juridicidade do direito costumeiro, não-oficial, dos povos indígenas, quilombolas e populações tradicionais.

4.2. A TITULARIDADE COLETIVA DE DIREITOS INTELECTUAIS ASSOCIADOS AOS CONHECIMENTOS TRADICIONAIS. A CO-TITULARIDADE DE DIREITOS SOBRE CONHECIMENTOS COMPARTILHADOS POR DIVERSOS POVOS E COMUNIDADES E O LIVRE INTERCÂMBIO E A TROCA DE INFORMAÇÕES ENTRE OS POVOS E AS COMUNIDADES TRADICIONAIS

Um dos pilares fundamentais do regime jurídico *sui generis* deve ser o reconhecimento da titularidade coletiva dos povos indígenas, quilombolas e populações tradicionais sobre os direitos intelectuais associados aos seus conhecimentos tradicionais, por se reportarem a uma identidade cultural coletiva e a usos, costumes e tradições coletivamente desenvolvidos, reproduzidos e compartilhados. Desse pressuposto decorrem todos os demais.

É inconcebível a formulação de um regime jurídico *sui generis* que não considere os povos indígenas, quilombolas e populações tradicionais como sujeitos coletivos dos direitos intelectuais associados aos seus conhecimentos tradicionais. Pretender atribuir a titularidade dos direitos sobre determinado conhecimento, inovação ou prática a um único indivíduo, ou mesmo a um grupo de indivíduos, é subverter a forma como estes são gerados, e solapar as suas próprias bases.⁷ Mais do que isso: pode provocar competições e rivalidades altamente prejudiciais aos processos inventivos coletivos que pretende salvaguardar.

Ainda que haja uma especialização, o exercício dos direitos intelectuais relativos a tais conhecimentos deve dar-se de forma coletiva, com base nas instituições sociais e jurídicas de tais povos, e de forma que propicie o fortalecimento de suas instâncias coletivas de decisão. Os conflitos surgidos no interior de um povo sobre a utilização de um determinado recurso devem ser dirimidos de acordo com os seus próprios usos, costumes e tradições, e respeitadas as suas formas próprias de pacificação social.

Entretanto, a natureza coletiva dos processos inventivos e criativos de povos

tradicionais vai além, transcendendo os limites de um só povo ou comunidade. Há numerosas situações em que os conhecimentos relativos às características, propriedades e usos de recursos biológicos são detidos e/ou produzidos por vários povos indígenas, quilombolas e populações tradicionais, e por várias comunidades. Eles podem ser compartilhados por povos indígenas que vivem em países diferentes, ou por povos indígenas e outras populações tradicionais (seringueiros, castanheiros, etc.) que habitam uma mesma região etnográfica, ou uma mesma região ecológica, em geral coincidente com a área de ocorrência daquele recurso biológico (Exemplo: o *ayahuasca*, cujas propriedades medicinais são conhecidas por dezenas de povos indígenas amazônicos, que vivem não só no Brasil, como também no Peru, e por outras populações tradicionais e locais. Os índios Ashaninka, por exemplo, vivem tanto em território brasileiro quanto peruano, e compartilham uma imensa gama de conhecimentos ecológicos).

O compartilhamento dos conhecimentos tradicionais por diversos povos pode dar-se de formas diversas: sobre uma mesma espécie, podem ser desenvolvidos conhecimentos tradicionais diversificados, que podem variar de um povo ou comunidade para outro, ou mesmo dentro de um mesmo povo. Os conhecimentos tradicionais sobre uma mesma espécie podem variar quanto aos possíveis usos e propriedades, quanto aos modos de preparo, formas de aplicação, dosagem, etc.

A atribuição de direitos intelectuais coletivos a um único povo, ou mesmo a uma ou mais comunidades, pode excluir outros co-detentores, gerando uma lógica de

concorrência e rivalidades que se pretende evitar. Tal lógica de concorrência e exclusão contraria a própria essência dos processos culturais a partir dos quais são gerados os conhecimentos tradicionais, com base no livre intercâmbio e difusão de informações e dos próprios recursos biológicos. Quando os conhecimentos tradicionais forem compartilhados por mais de um povo indígena, quilombola ou população tradicional, o exercício dos direitos por um ou mais detentores não deve prejudicar ou restringir os direitos de outros povos e comunidades.

Assim é que se propõe o estabelecimento e o reconhecimento de direitos intelectuais coletivos sobre os conhecimentos tradicionais, dando-se a máxima extensão possível ao próprio conceito de *coletivo*, para que abarque não só os conhecimentos compartilhados por um único povo, como também aqueles detidos por mais de um povo ou comunidade. Dessa forma, estar-se-á rompendo com o paradigma individualista do nosso direito, que se limita a prever a titularidade ou co-titularidade individual de direitos, e reconhecendo os povos tradicionais como sujeitos coletivos de direitos, o que melhor traduz a sua realidade.

A previsão de direitos coletivos levanta, entretanto, a seguinte questão: como se dará o exercício e a defesa de tais direitos? Quem pode exercê-los em nome da coletividade? E de que forma? Quando pensamos, por exemplo, na implementação do princípio do consentimento prévio fundamentado, ocorrem de imediato: quem, e de que forma, pode autorizar o acesso aos conhecimentos tradicionais (estamos falando do acesso por terceiros, já que entre os próprios povos e

comunidades tradicionais o intercâmbio e a difusão devem ser livres.)? As respostas a tais perguntas só podem ser buscadas nos sistemas jurídicos desenvolvidos pelos povos indígenas e tradicionais.

4.3. RECONHECIMENTO DOS SISTEMAS DE REPRESENTAÇÃO E LEGITIMIDADE DOS POVOS INDÍGENAS E TRADICIONAIS

O reconhecimento dos sistemas de representação e legitimidade dos povos indígenas e tradicionais é uma decorrência lógica do pluralismo jurídico, que reconhece o sistema jurídico, não-oficial, dos povos indígenas e tradicionais como o mais apto e capaz de dar respostas a questões como legitimidade e representatividade dessas populações em atos e contratos.

A legitimidade para representar um povo indígena, quilombola ou população tradicional, em uma autorização de acesso, só pode ser estabelecida por meio das normas e critérios internos desses povos. A enorme sociodiversidade brasileira impede a adoção de uma norma homogênea ou critério único de representação – afinal, são centenas de povos indígenas, quilombolas e populações tradicionais, com enormes diferenças étnicas e culturais entre si, vivendo em distintos ecossistemas. Evidentemente, as normas de representação individual ditadas pelo nosso direito civil são inapropriadas para contemplar a enorme diversidade de sistemas de representação dos povos tradicionais. Alguns povos indígenas, por exemplo, se fazem representar por seus caciques e chefes, cujos atributos para o exercício do poder variam, como idade, experiência, espírito guerreiro, aptidão para

o xamanismo, habilidades para caça, pesca e agricultura. Outros povos indígenas, entretanto, conferem o poder político decisório aos conselhos de anciãos. O direito estatal brasileiro deve, portanto, se limitar a reconhecer e conferir validade jurídica a essas formas de representação. A criação, pelo direito brasileiro, de mecanismos de consulta que não atendam às formas próprias de organização e representação dos povos tradicionais só produzirá divisões internas.⁸

Tem sido comum a constituição formal, por meio de registro em cartórios, de associações civis para representar povos indígenas, quilombolas e populações tradicionais em contratos e outras negociações. Em determinadas circunstâncias e contextos, a criação de tais associações pode ser útil e conveniente, pois facilita o acesso a fontes de financiamento, a gestão de seus projetos, o controle sobre operações bancárias, etc.

Não se pode esquecer, entretanto, que a associação é uma pessoa jurídica criada pelo nosso direito, e sujeita às regras de funcionamento estabelecidas pelo nosso direito. Uma associação constituída por alguns membros de um povo indígena ou quilombola, por exemplo, poderá – ou não – ser representativa desses povos. Nada impede, por exemplo, que dois ou mais membros de uma determinada comunidade indígena criem uma associação, e a registrem como Associação de Defesa do Povo Guarani, sem que ela represente efetivamente o povo Guarani, ou que seus estatutos traduzam as formas de representação do povo Guarani. Portanto, ainda que se possa admitir que a representação dos povos tradicionais se faça por meio de associações, ela não pode ser

obrigatória ou a única forma de representação. Deve-se admitir, juridicamente, que a representação coletiva se dê pelos usos, costumes e tradições dos povos tradicionais e de suas próprias instituições e formas de organização, e não exigir a criação de ficções jurídicas – associações, fundações, etc. – nos moldes do direito civil brasileiro.⁹ É fundamental, portanto, que o direito brasileiro avance no reconhecimento da personalidade jurídica dos povos indígenas,¹⁰ quilombolas e populações tradicionais, distinta da de seus membros, independentemente da constituição formal de associações.

As formas de organização e representação coletiva dos próprios povos tradicionais devem ser consideradas e respeitadas por aqueles interessados em acessar recursos genéticos em seus territórios ou seus conhecimentos tradicionais, bem como na repartição dos benefícios gerados pela sua utilização comercial.

4.4. DISTINÇÃO ENTRE DIREITOS INTELLECTUAIS COLETIVOS DE CONTEÚDO MORAL E PATRIMONIAL

Quando pensamos no conteúdo normativo dos direitos intelectuais coletivos assegurados a povos indígenas, quilombolas e populações tradicionais sobre os seus conhecimentos tradicionais, deve estar presente a sua dupla natureza: moral e patrimonial. Os direitos morais devem implicar a possibilidade jurídica – que deve ser expressamente assegurada – de se negar o acesso a tais recursos quando os povos tradicionais entenderem que há riscos ou ameaças à sua integridade intelectual, cultural e de valores espirituais.



Trata-se de um direito de objeção cultural, que implica também o direito de manterem tais conhecimentos sob sigilo e confidencialidade. O direito de negar o acesso deve ser assegurado legalmente e garantido pelo Estado por meio de ações preventivas e repressivas, e mediante demanda dos povos e comunidades interessados. Tal direito implica a possibilidade de impedir terceiros de acessar ou utilizar, sob qualquer forma ou para qualquer finalidade, os recursos genéticos situados em territórios ocupados por povos indígenas, quilombolas e populações tradicionais,¹¹ bem como os



conhecimentos tradicionais associados a tais recursos.¹² Pode-se dizer que o direito de negar/vetar o acesso integra o rol dos direitos morais que devem ser assegurados às comunidades e povos detentores de conhecimentos tradicionais associados à biodiversidade. Entre os direitos morais,¹³ devem ser assegurados também os direitos à indicação e ao reconhecimento público dos detentores do conhecimento tradicional, em quaisquer publicações ou outras formas de divulgação e utilização, comercial ou não, e o de garantir a integridade intelectual e cultural dos conhecimentos tradicionais, impedindo-se a prática de quaisquer atos que possam atentar contra eles.

Os direitos morais dos detentores de conhecimentos tradicionais devem ser inalienáveis, irrenunciáveis e imprescritíveis, não podendo estar sujeitos a prazos ou lapsos temporais. Os direitos intelectuais coletivos assegurados aos detentores de conhecimentos tradicionais têm ainda conteúdo patrimonial, podendo-se falar em direitos patrimoniais. Os detentores podem autorizar a utilização de seus conhecimentos tradicionais, exercendo, assim, os seus direitos patrimoniais relativos a eles. O exercício de direitos morais e patrimoniais por um ou mais povos indígenas, quilombolas e populações tradicionais não pode, entretanto, impedir o exercício dos direitos de outros povos e comunidades co-detentores dos mesmos conhecimentos, devendo ser vedada a autorização de utilização exclusiva ou a concessão de monopólios de exploração, ou ainda a autorização por prazo indeterminado.

4.5. O PAPEL DO ESTADO BRASILEIRO: GARANTIDOR DO RESPEITO À AUTONOMIA DE VONTADE DOS POVOS TRADICIONAIS E DO CUMPRIMENTO DOS REQUISITOS ESSENCIAIS DE VALIDADE DE ATOS JURÍDICOS

A intervenção do Estado brasileiro – seja por meio do órgão gestor dos recursos genéticos,¹⁴ seja por meio das agências encarregadas de formulação de políticas públicas dirigidas a povos tradicionais –¹⁵ deve estar voltada para a garantia do respeito às formas de organização e representação dos povos tradicionais e para a garantia do respeito aos direitos intelectuais coletivos assegurados a esses povos, sejam eles de

Seu Minervino e sua oficina. Angical, São Francisco, Minas Gerais, 2005. Foto: Francisco Costa, acervo CNFCP/lphan.

conteúdo moral ou patrimonial. É importante salientar que o papel do Estado deve ser sempre o de assistir, assessorar os detentores de conhecimentos tradicionais, e nunca o de substituir a vontade e o consentimento informado deles pela sua própria vontade ou por seus próprios interesses. O Estado deve ainda garantir a observância de requisitos essenciais de validade dos instrumentos jurídicos que concretizam a vontade desses povos, e assegurar que a manifestação de vontade dos detentores de conhecimentos tradicionais seja livre de vícios (simulação, fraude ou erro), e plenamente consciente e informada.

O consentimento prévio fundamentado pode ser definido como o procedimento pelo qual os povos e comunidades detentores dos recursos tangíveis e intangíveis da biodiversidade autorizam, voluntária e conscientemente, e mediante o fornecimento de todas as informações necessárias, o acesso a, e a utilização, por terceiros, de tais recursos. Deve ser considerado um processo ou procedimento constituído de várias fases e etapas, e não um ato contratual isolado. Deve ser um processo permanente de troca de informações, e obtido antes do acesso ou de qualquer utilização – seja do recurso genético, seja do conhecimento tradicional associado. Para Laurel Firestone, o consentimento prévio fundamentado é a

exigência de que as comunidades locais e indígenas sejam consultadas para dar o seu consentimento voluntário antes que uma pessoa, instituição ou empresa tenha acesso a conhecimentos tradicionais ou recursos genéticos dentro de seu território. É vital para essa definição,

*no entanto, que as comunidades sejam informadas dos riscos e benefícios de um projeto, para então dar de fato a sua autorização voluntária.*¹⁶

Laurel Firestone aponta ainda que os maiores desafios para a definição de critérios e parâmetros para o consentimento prévio fundamentado são as grandes diferenças entre as comunidades, os diversos tipos de conhecimentos tradicionais e os vários tipos de uso de tal conhecimento. Entretanto, alguns princípios comuns podem ser delineados, entre eles, o de que o consentimento prévio fundamentado se aplica apenas ao objetivo e atividade específicos para os quais foi concedido; permissão adicional deve ser obtida antes da utilização de recursos genéticos de maneira diferente daquela estipulada no acordo inicial. O interessado no acesso deve divulgar ainda a natureza e o objetivo da atividade e os seus riscos efetivos e potenciais.

O consentimento prévio fundamentado deve ser firmado por escrito, e redigido em linguagem acessível e compreensível para os povos indígenas, quilombolas e populações tradicionais, devendo especificar, sob pena de nulidade (além dos requisitos já mencionados): as finalidades e usos pretendidos das atividades de pesquisa e/ou bioprospecção a serem desenvolvidas; a instituição que financia tais atividades; data de início e duração; metodologia de pesquisa, os procedimentos específicos exigidos pela atividade, área geográfica e métodos de coleta da pesquisa proposta, bem como informações sobre o tipo de material e informações coletados; previsão expressa de que compete à Justiça brasileira dirimir conflitos oriundos da autorização de acesso.

Quaisquer alterações e modificações ocorridas no curso das atividades de pesquisa e/ou bioprospecção deverão ser informadas aos povos indígenas, quilombolas e populações tradicionais, e estarão novamente sujeitas ao seu consentimento fundamentado. É importante mencionar também que o interessado no acesso deve arcar com as despesas necessárias à contratação de consultores técnicos, jurídicos e/ou científicos independentes, quando solicitado pelos povos indígenas, quilombolas e populações tradicionais.

O papel do Estado deve ser o de aferir o cumprimento dos requisitos mínimos de validade do instrumento jurídico que concretiza o consentimento prévio fundamentado, tanto para o acesso a recursos genéticos quanto para o acesso ao conhecimento tradicional associado. Dessa forma, estará fortalecendo e equilibrando, minimamente, as relações entre as partes na autorização de acesso, e relativizando as pressões econômicas sobre os povos tradicionais. Preferencialmente, o órgão estatal deve realizar consulta *in loco* aos detentores de conhecimentos tradicionais, deslocando os seus técnicos até os territórios ocupados por eles, para que tenham melhores condições de aferir a representatividade e a legitimidade de todo o processo do consentimento prévio fundamentado, bem como o respeito às formas tradicionais de organização social e representação política.

O Estado deve assegurar as condições mínimas para que o consentimento expresso pelos detentores de conhecimentos tradicionais seja livre, consciente e informado, garantindo autêntica manifestação de vontade. Uma vez autorizado o acesso aos recursos

genéticos e conhecimentos tradicionais detidos por povos indígenas,¹⁷ quilombolas e populações tradicionais, as atividades de coleta e pesquisa podem resultar na identificação de potencial ou perspectiva de uso comercial, e no desenvolvimento de produtos ou processos, passíveis, ou não, de proteção intelectual. Em tal hipótese, o interessado deverá firmar previamente, com o respectivo povo indígena, quilombola ou população tradicional, contrato de utilização do material genético e de repartição de benefícios. Deverão ser partes em tal contrato de repartição de benefícios à comunidade detentora do recurso genético ou do conhecimento tradicional e a parte interessada em sua utilização, cabendo ao Estado garantir o equilíbrio entre as partes e a observância de suas condições mínimas de validade.

O artigo 25 da Medida Provisória nº 2.186-16/2001 prevê que os benefícios decorrentes da exploração econômica de produto ou processo desenvolvido com base em amostra do patrimônio genético ou de conhecimento tradicional associado poderão constituir-se, entre outros, de divisão de lucros, pagamento de *royalties*, acesso e transferência de tecnologias, licenciamento, livre de ônus, de produtos e processos, e capacitação de recursos humanos. Outros mecanismos incluem o pagamento de taxas de coleta e bioprospecção, para amostras de material biológico/genético, e o pagamento de taxas por cada etapa da pesquisa. Parece-nos, entretanto, que os mecanismos mais eficientes e equitativos de repartição de benefícios são aqueles que implicam a participação e o envolvimento das comunidades nas atividades de pesquisa e desenvolvimento, a sua capacitação e

treinamento para uma participação efetiva e qualificada, e não apenas formal, o acesso a tecnologias, até mesmo a biotecnologias protegidas por patentes e outros direitos de propriedade intelectual, e a participação nos lucros auferidos com a comercialização de produtos e processos desenvolvidos com a utilização de recursos genéticos e conhecimentos tradicionais de que são detentores. Pagamentos pontuais e momentâneos, como taxas de coleta e bioprospecção, que não promovem um processo mais amplo e permanente de troca de informações e de repartição de benefícios, têm alcance limitado.

Os contratos que envolvem a repartição de benefícios devem observar as formas tradicionais de organização social e representação política dos povos tradicionais, tanto na negociação com terceiros quanto no que diz respeito à repartição interna (no âmbito da própria comunidade) dos benefícios. Caso contrário, estarão promovendo conflitos internos e desagregação cultural. Quando for possível identificar a comunidade ou povo detentor do conhecimento tradicional, o contrato de repartição de benefícios deve ser celebrado diretamente com eles. Entretanto, grande parte dos conhecimentos tradicionais são compartilhados por diversas comunidades/povos, e a atribuição exclusiva de benefícios a um ou mais co-detentores, em detrimento de outros co-detentores, promoveria concorrências lesivas, e talvez restrinja a própria troca e circulação de informações entre as comunidades, o que comprometeria a continuidade dos processos de geração e produção de conhecimentos.

Um dos mecanismos de repartição de benefícios em discussão – tanto no âmbito interno quanto no externo – é a criação de fundos de repartição de benefícios, que financiariam tanto projetos de conservação da diversidade biológica nos territórios ocupados por povos tradicionais, como projetos de sustentabilidade econômica, social e cultural desses povos e comunidades, com a previsão do acesso prioritário aos recursos para projetos apresentados por povos e comunidades co-detentores de conhecimentos tradicionais.

Quando é possível identificar as comunidades detentoras dos conhecimentos tradicionais, a melhor solução para a repartição de benefícios é a negociação direta com elas. Entretanto, quando a titularidade dos conhecimentos é difusa, e não se pode precisar quem são os seus detentores originários, a melhor solução é a criação de fundos de repartição de benefícios, aos quais seriam destinados os recursos econômicos oriundos de mecanismos de repartição de benefícios (taxas de bioprospecção, *royalties*, participação em lucros, etc.), geridos por conselhos compostos por representantes de órgãos públicos, da sociedade civil e de organizações representativas de povos indígenas, quilombolas e populações tradicionais. Tais fundos devem destinar-se especificamente a projetos de povos e comunidades tradicionais, e não podem ser confundidos com o fundo ao qual se destinam os benefícios decorrentes do acesso a recursos genéticos e de sua exploração econômica, de natureza mais geral.

NOTAS

1 Sobre a proteção jurídico-constitucional à cultura, além das obras já citadas, sugerimos a consulta de: CUNHA FILHO, Francisco Humberto. *Direitos culturais como direitos fundamentais*. Brasília: Ed. Brasília Jurídica, 2000; CASTRO, Sônia Rabello de. *O Estado na preservação de bens culturais*. Rio de Janeiro: Renovar, 1991; PIRES, Maria Coeli Simões. *Da proteção ao patrimônio cultural*. Belo Horizonte: Del Rey, 1994; RAMOS RODRIGUES, José Eduardo. A evolução da proteção do patrimônio cultural – Crimes contra o ordenamento urbano e o patrimônio cultural. In: PURVIN DE FIGUEIREDO, Guilherme José (org.). *Temas de direito ambiental e urbanístico*. São Paulo: Editora Max Limonad – Instituto Brasileiro de Advocacia Pública, 1998, p. 199-225; BATISTA DOS SANTOS, Márcia Walquíria. Proteção do patrimônio cultural no direito italiano. *Revista dos Tribunais*, ano 83, v. 706, agosto de 1994.

2 LONDRES, Cecília. Da modernização à participação: a política federal de preservação dos anos 70 e 80. *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*, n. 24, p.153 seg., 1996.

3 MINISTÉRIO DA CULTURA, INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO e ARTÍSTICO NACIONAL e FUNDAÇÃO NACIONAL DE ARTES. *O registro do patrimônio imaterial*. Propostas, experiências e regulamentos internacionais sobre a proteção do patrimônio cultural imaterial. Dossiê final das atividades da Comissão e do Grupo de Trabalho Patrimônio Imaterial. Brasília, jul. 2003, p. 125.

4 A lei nº 9.456, de 25 de abril de 1997, conhecida como Lei de Proteção de Cultivares, define “cultivar” como a variedade de qualquer gênero vegetal claramente distinta de outras cultivares conhecidas e que resulta do melhoramento genético realizado pelo melhorista. O melhorista é a pessoa responsável pelo processo de melhoramento genético dos cultivares e pela descrição das características que irão diferenciar uma nova cultivar dos demais cultivares já conhecidos da mesma espécie de planta. A Lei de Proteção de Cultivares foi proposta pelo Governo brasileiro a fim de possibilitar que o país aderisse à Convenção Internacional para a Proteção das Obtenções Vegetais (Upov) (em inglês, International Union for the Protection of New Varieties of Plants), ainda na versão 78 (posteriormente foi editada a versão Upov 91). A lei rejeita a dupla proteção de cultivares (por patentes e proteção ao cultivar) e garante o chamado “privilégio do agricultor”, que é o direito de o agricultor guardar sementes da colheita para o próximo plantio. Garante ainda o direito daqueles que usam ou vendem como alimento ou matéria-prima o produto obtido do seu

plantio, exceto para fins reprodutivos, ou utilizam o cultivar como fonte de variação no melhoramento genético ou na pesquisa científica. Garante ainda o direito de pequenos produtores rurais de multiplicar sementes, para doação ou troca, para outros pequenos produtores rurais, no âmbito de programas governamentais ou autorizados pelo governo.

5 Nesse sentido, vale mencionar a proposta legislativa desenvolvida pela rede de organizações Third World Network, intitulada Community Intellectual Rights Act, segundo a qual as comunidades locais seriam “custodians” (ou “stewards”) – guardiãs – de suas inovações, estando assegurado o livre intercâmbio entre as comunidades, e vedada a concessão de quaisquer direitos de monopólio exclusivo sobre tais inovações. In: NIJAR, Gurdial Singh. *In defence of local community knowledge and biodiversity: a conceptual framework and*



Trançando fibra de tucumã. Arapiuns, Santarém, Pará, 2004. Foto: Francisco Costa, acervo CNFCP/lphan.

the essential elements of a rights regime. Penang, Malásia: Third World Network, Paper 1, 1996.

6 CAMPILONGO, Celso. *Pluralismo jurídico e movimentos sociais*. Palestra proferida na Semana Inaugural de 2000 da Fundação Escola Superior do MPDFT. Campilongo considera que, embora o pluralismo jurídico trabalhe com uma hipótese muito interessante – a de que a fragmentação social provoca a fragmentação do modo de produção do direito –, ele precisa ganhar consistência teórica. Ele aponta que o pluralismo jurídico não oferece solução para a variabilidade das normas, para a normatividade especificamente jurídica e para o controle democrático da produção das normas.

Consultar, a esse respeito: RANDEIRA, Shalini. Pluralismo jurídico, soberania fraturada e direitos de cidadania diferenciais: instituições internacionais, movimentos sociais e Estado pós-colonial na Índia. In: SOUSA SANTOS, Boaventura de (org.). *Reconhecer para libertar: os caminhos do cosmopolitismo multicultural*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003, p. 463-512. (Série: Reinventar a emancipação social: para novos manifestos, v. 3). Randeria analisa a dinâmica e as trajetórias do pluralismo jurídico e da transnacionalização do direito, contrapondo-se à preocupação predominante nos estudos recentes acerca do pluralismo jurídico transnacional, que se concentra na *lex mercatoria* e na produção autônoma e espontânea de direito por parte de uma pequena elite de árbitros comerciais internacionais. Analisa o papel das instituições internacionais, organizações não-governamentais e movimentos sociais como atores em uma paisagem jurídica heterogênea.

7 A Medida Provisória nº 2.186-16/2001 estabelece, em seu artigo 9º, parágrafo único, que: “Para efeito desta Medida Provisória, qualquer conhecimento tradicional associado ao patrimônio genético poderá ser de titularidade da comunidade, ainda que apenas um indivíduo, membro dessa comunidade, detenha esse conhecimento”.

8 Exemplo disso é o acordo estabelecido entre a Universidade Federal de São Paulo (Unifesp) e o povo indígena Krahô, do Tocantins, visando a efetuar o levantamento etnofarmacológico de espécies da flora utilizadas em rituais de cura e práticas de xamanismo. Segundo Ela Wiecko V. de Castilho (procuradora federal dos direitos do cidadão), a pesquisa visa avaliar a eficácia simbólica do uso ritual das plantas, bem como sua eficácia material, mediante a verificação de seus princípios ativos e toxicidade. Envolve, portanto, a coleta de plantas medicinais e o uso de conhecimentos tradicionais relativos às suas propriedades: cerca de quatrocentas espécies já teriam sido coletadas, com base nas informações e receitas de sete xamãs, o que teria resultado na identificação científica de 138 prováveis espécies com algum tipo de ação neurológica, sendo que apenas onze delas já foram alvo de estudos farmacológicos e fitoquímicos. Segundo relata Ela Wiecko V. de Castilho, a pesquisa motivou conflitos e divergências internas entre os índios Krahô, tendo boa parte do povo Krahô se revoltado contra o projeto da Unifesp, e exigido a sua interrupção, porque os seus pesquisadores só consultaram uma parte das aldeias Krahô. (CASTILHO, Ela Wiecko V. de. Parâmetros para o regime jurídico *sui generis* de proteção ao conhecimento tradicional associado a recursos biológicos e genéticos. In: MEZZARROBA, Orides

(org.). *Humanismo latino e Estado no Brasil*. Florianópolis: Fundação Boiteux, Fondazione Cassamarca, 2003, p. 453-472.)

9 A lei peruana exige que tanto a autorização de acesso e utilização quanto o contrato de licença do uso dos conhecimentos coletivos sejam celebrados com a “organização representativa dos povos indígenas dos conhecimentos coletivos”.

10 O projeto de lei que institui o novo Estatuto das Sociedades Indígenas – em tramitação no Congresso Nacional – dispõe expressamente que “as comunidades indígenas têm personalidade jurídica de direito público interno, e sua existência legal independe de registro ou qualquer ato do Poder Público”. Wagner Gonçalves entende que o novo estatuto deve considerar as comunidades indígenas como “pessoas jurídicas de direitos indígenas”, “o que lhes garantiria, na prática, o reconhecimento de sua organização social” (GONÇALVES, Wagner. *Natureza jurídica das comunidades indígenas. Direito público e direito privado. Novo Estatuto do Índio. Implicações*. In: SANTILLI, Juliana (org.). *Os direitos indígenas e a Constituição*. Brasília: Núcleo de Direitos Indígenas; Porto Alegre: Sérgio Antônio Fabris Editor, 1993, p. 241-250). O Código Civil, nos artigos 40 e seguintes, estabelece que as pessoas jurídicas são de direito público, interno ou externo, e de direito privado. Entendemos, entretanto, que em face do artigos 231 e 232 da Constituição é possível sustentar que as comunidades e povos indígenas têm personalidade jurídica própria, e não só as organizações indígenas. Ver a esse respeito: SANTILLI, Juliana. *Avaliação jurídica sobre direitos indígenas. Subsídios aos projetos demonstrativos para populações indígenas, no âmbito do Programa Integrado de Proteção às Terras e Populações Indígenas da Amazônia Legal (PPTAL)*. Consultoria realizada para a GTZ (agência de cooperação técnica alemã), em 1998.

11 Os atos de demarcação e de emissão de títulos, por parte do Estado brasileiro, têm natureza declaratória, e o exercício dos direitos desses povos (indígenas e quilombolas) sobre o material genético existente em seus territórios tradicionais independe de tais atos oficiais. Distinta, entretanto, é a situação das populações tradicionais. As formas que o ordenamento jurídico prevê para delimitação do território dessas populações são, até o momento, a criação de reservas extrativistas e de desenvolvimento sustentável, geridas por conselhos deliberativos de que participam as populações tradicionais residentes.

12 A Medida Provisória nº 2.186-16/2001, em capítulo dedicado à “proteção ao conhecimento tradicional associado” (artigo 8º e seguintes), garante à comunidade indígena e à comunidade local que criam,

desenvolvem, detêm ou conservam conhecimento tradicional associado ao patrimônio genético, os direitos de: I – ter indicada a origem do acesso ao conhecimento tradicional em todas as publicações, utilizações, explorações e divulgações; II – impedir terceiros não autorizados de: a) utilizar, realizar testes, pesquisa ou exploração, relacionados ao conhecimento tradicional associado; b) divulgar, transmitir ou retransmitir dados ou informações que integram ou constituem conhecimento tradicional associado; III – perceber benefícios pela exploração econômica por terceiros, direta ou indiretamente, de conhecimento tradicional associado, cujos direitos são de sua titularidade. Para efeito da medida provisória, qualquer conhecimento tradicional associado ao patrimônio genético poderá ser de titularidade da comunidade, ainda que apenas um indivíduo, membro dessa comunidade, detenha esse conhecimento.

13 A distinção entre direitos morais e patrimoniais se inspira na Lei de Direitos Autorais (9.610/98).

14 O Conselho de Gestão do Patrimônio Genético – vinculado ao Ministério do Meio Ambiente, cuja secretaria executiva é vinculada ao Departamento do Patrimônio Genético, da Secretaria de Biodiversidade e Florestas – é responsável pela coordenação das políticas de gestão do patrimônio genético e pelas deliberações sobre autorizações de acesso e contratos de utilização do patrimônio genético e repartição de benefícios, entre outras atribuições definidas no decreto nº 3.945/2001, alterado pelo decreto nº 4.946/2003. Tal conselho é, entretanto, composto apenas por representantes de órgãos e entidades da administração pública federal. Em agosto de 2002, entretanto, o governo Fernando Henrique Cardoso encaminhou ao Congresso um projeto de lei que altera a composição do referido conselho, prevendo a participação de “representantes de setores da sociedade civil afetos ao tema, na proporção de até 20% da totalidade de seus membros”. Desde o início da gestão da Ministra Marina Silva, em janeiro de 2003, entretanto, representantes da sociedade civil (Associação Brasileira de Organizações Não-Governamentais e Fórum Brasileiro das ONGs), de organizações indígenas, quilombolas e populações tradicionais, de instituições de pesquisa acadêmica e científica (Academia Brasileira de Ciências e Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência) e de empresários (Centro Empresarial Brasileiro para o Desenvolvimento Sustentável – CEBDS e Federação Brasileira das Indústrias Farmacêuticas – Febrafarma), passaram a ser convidados a participar das reuniões do conselho e de suas câmaras temáticas, ainda que em caráter informal.

15 A Fundação Nacional do Índio – Funai, vinculada ao Ministério da Justiça, é a agência indigenista oficial,

e a Fundação Cultural Palmares, vinculada ao Ministério da Cultura, o órgão com atribuições afetas às comunidades de quilombolas. No âmbito do Ibama, foi criado, em 1992, o Centro Nacional de Populações Tradicionais e Desenvolvimento Sustentável.

16 FIRESTONE, Laurel. Consentimento prévio informado: princípios orientadores e modelos concretos. In: LIMA, André & BENSUSAN, Nurit (orgs.). *Quem cala consente?* Subsídios para a proteção aos conhecimentos tradicionais. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2003, p. 23-52. (Documentos do Isa, 8) Firestone menciona ainda, entre os requisitos mínimos do consentimento prévio fundamentado: - implicações e conseqüências previsíveis das atividades de pesquisa; - pessoa jurídica e filiação do interessado, bem como dos seus patrocinadores; - indicação de acordos para repartição de benefícios, bem como benefícios que poderiam advir da obtenção de acesso ao recurso; - procedimentos e atividades alternativas possíveis; - descobertas feitas durante a condução da atividade que possam afetar a predisposição do povo de continuar a colaborar; - apresentação do impacto ambiental em potencial da atividade de bioprospecção; - informações precisas sobre o uso pretendido e o interesse comercial.

17 A primeira autorização de acesso a conhecimentos tradicionais associados ao patrimônio genético foi concedida pelo Conselho de Gestão do Patrimônio Genético em 29/07/2004, a um projeto de pesquisa desenvolvido pelo Instituto Nacional de Pesquisas da Amazônia (INPA), com o apoio do Instituto Socioambiental (ISA), para verificar a sustentabilidade da produção comercial da cestaria do povo indígena Baniwa. Envolve o estudo do manejo dos corantes e fixadores naturais utilizados pelos índios na elaboração das peças. O projeto, intitulado “Ecologia e extrativismo de plantas utilizadas como fixadoras de corantes no artesanato Baniwa, Alto Rio Negro”, é respaldado por um termo de compromisso firmado entre Inpa, Isa e Oibi-Organização Indígena da Bacia do Içana, dos Baniwa. Para maiores informações, consultar: www.socioambiental.org e o Boletim Eletrônico do Conselho de Gestão do Patrimônio Genético, edição n. 1, jun./jul. 2004. (www.mma.gov.br).

Em 26/08/2004, o Conselho de Gestão do Patrimônio Genético concedeu à Embrapa autorização de acesso ao patrimônio genético e ao conhecimento tradicional associado, para desenvolver pesquisa científica no âmbito do projeto intitulado “Etnobiologia, conservação de recursos genéticos e bem-estar alimentar da comunidade indígena Krahô”, na terra indígena Krahôlândia, no Estado do Tocantins.



BIODIVERSIDADE E INDICAÇÃO GEOGRÁFICA:

PRODUÇÕES AGRÍCOLAS E ALIMENTARES LOCAIS

Os produtos agrícolas e alimentares locais estão quase sempre ligados ao mundo animal ou vegetal. Quer em estado bruto ou já transformados, dependem de processos biológicos, cultivo, criação ou técnicas de preparo. Multiplicam-se as práticas e os diferentes tipos de *know-how*, o que revela, caso isso ainda fosse necessário, a capacidade inventiva dos homens e a maleabilidade extrema do ser vivo. Algumas produções têm por base sistemas complexos, chegando a manter uma biodiversidade de amplo espectro, que vai da paisagem ao ecossistema microbiano, passando por variedades ou raças locais. As práticas e os saberes técnicos são os fatores mais visíveis – porque mais diretamente observáveis – a influenciar tal diversidade biológica. As indicações geográficas [IG] são debatidas hoje no mundo inteiro. A elas é atribuída, cada vez mais, a particularidade de contribuir para a manutenção da biodiversidade em geral e dos recursos genéticos em particular. São excelentes temas de estudo para se compreender como a combinação dos fatores naturais e humanos pode influenciar a diversidade biológica e cultural.

página anterior

Pereira em flor na Normandia.

Foto: Parque natural regional da Normandia, Maine.

ESPAÇO, TEMPO E SABERES COMPARTILHADOS

A diversidade é onipresente, refletida por uma quantidade enorme de bebidas, queijos, charcutarias, carnes, azeites, confeitarias, confeitos, frutas, verduras. Também se traduz nas escalas de fabricação, nos modos de comercialização, no papel do produto na comunidade e na sua história, que podem ser muito diferentes. Por vezes, um determinado produto revela um rico envasamento cultural. Em outros casos, essa relação pode ser muito mais tênue. Para além desta grande polimorfia, estes produtos alimentares mantêm todos uma relação particular com o espaço. Sua inscrição num lugar é sempre acompanhada por uma anterioridade de práticas coletivas. Em outros termos, atravessam o espaço, o tempo, e são objeto de diversos tipos compartilhados de *know-how*. Todos têm uma história cuja amplitude temporal pode variar, escalonar-se ao longo de muitos séculos ou de alguns decênios em função da história local, mas a anterioridade que dá a espessura ao lugar está bem ali, ligada à memória coletiva transmitida. Os diversos tipos compartilhados de *know-how* constituem outro componente a participar da definição dos produtos agrícolas e alimentares locais e tradicionais. Deixam de ser

conhecidos fora da zona de fabrico – e não raro de consumo. De acordo com o espaço ocupado pelo produto no grupo social, estas práticas coletivas podem expressar até a organização da sociedade inteira.

Sua dimensão coletiva inscreve-os na cultura local e permite que se decida sobre a proveniência: vir de um lugar – de origem –, ser desse lugar. São critérios de ordem cultural que associam um lugar a uma história e a um grupo social, critérios esses que ajudam a organizar e a pensar esta diversidade e a caracterizar a natureza deste laço.

Alguns destes produtos são designados por seus locais de origem, isto é, pelo nome geográfico do lugar onde foram elaborados. Esta associação traduz o elo estabelecido entre a qualidade, a origem e a notoriedade daí decorrente. Fala-se, assim, do *beaufort*, do *comté* [tipos de queijo] e do *poulet de Bresse* [frango ou galinha criados em uma região do Centre-Leste da França]. Esta prática é, a um só tempo, antiga e divulgada. Encontramo-la na Antiguidade Clássica, e não há país no mundo em que uma origem geográfica não se encontre associada a produtos particulares. As *cenouras do oásis de Uadne*, na Mauritânia, são tidas como as melhores do país; a *páprica de Kalocsa*, na Hungria, não tem rival em qualquer outro lugar. O *stilton* [tipo de queijo] inglês chama para a aldeia do mesmo nome, no condado de Leicestershire; poder-se-ia prolongar a lista indefinidamente. É verdade que esta prática tem seus inconvenientes, já que a reputação associada a um lugar encoraja a sua apropriação abusiva para o produto vender melhor. Este estado de coisas constitui concorrência desleal aos produtores que se atêm a respeitar determinadas regras; e é, ao mesmo tempo, uma trapaça para o

consumidor. Foi desta constatação que surgiu a idéia de proteger o nome de um produto associado à sua origem geográfica.

DA REGULAMENTAÇÃO E PROTEÇÃO DA ORIGEM NA FRANÇA E NA EUROPA

Já faz muito tempo que o legislador francês reconhece o uso de um nome geográfico a fim de se proteger um produto e de se identificarem suas contrafações, produto esse cujas características estejam ligadas a um terreno e a um *know-how*. Contudo, será preciso esperar pela lei de 6 de julho de 1996 para que a *appellation d'origine* [indicação de origem] passe a ser definida explicitamente:

Constitui uma Appellation d'origine a denominação de um país, de uma região ou de uma localidade que sirva para designar um produto deles originário, e cuja qualidade ou características se devam ao meio geográfico, compreendendo fatores naturais e humanos.

Esta legislação teve de passar por numerosos ajustes e foi-se consolidando por meio de crises, fraquezas e insuficiências identificadas e corrigidas. No início, concernia exclusivamente ao setor vitícola, cujo peso é bem conhecido. Alguns produtos – essencialmente queijos e certos legumes e frutas – beneficiaram-se desta proteção, mas segundo procedimentos heterogêneos e sem terem sido controlados de modo formal. A lei de 2 de julho de 1990 amplia as diligências de *appellations d'origine* ao conjunto do setor agroalimentar e dá-lhe por base de apoio as mesmas regras.

A efetivação do mercado único, abrindo fronteiras e dando aos produtores dos diversos países da União Européia a oportunidade de venderem livremente seus produtos, não fez senão agravar o risco do roubo de nomes. Essa realidade apresenta o problema do que irá acontecer com os produtos de “qualidade particular” e, de modo mais amplo, dos que são específicos de cada país. Foi neste contexto geral que o Conselho das Comunidades Européias, em 14 de julho de 1992, firmou regulamento relativo à proteção das indicações geográficas e das denominações de origem¹.

A *Appellation d’origine protégée* ou Denominação de Origem Protegida — AOP e a *Indication géographique protégée*, ou Indicação Geográfica Protegida — IGP, garantem a proteção da relação com um lugar. Ambas designam

o nome de uma região, de um lugar determinado ou, em casos excepcionais, de um país, que sirva para designar um produto agrícola ou um gênero alimentício originários dessa região, desse lugar determinado ou desse país.

No caso da AOP,

a qualidade ou as características gerais devem-se essencial ou exclusivamente ao meio geográfico, compreendendo os fatores naturais e humanos, bem como a produção, a transformação e a elaboração realizadas em uma área geográfica delimitada.

No caso da IGP,

uma qualidade determinada, a reputação ou uma outra característica podem ser atribuídas a esta origem geográfica e a produção e/ou a

transformação e/ou a elaboração são realizadas na área geográfica delimitada.

A filosofia da AOP é proteger, por meio de um nome, um produto único, não reproduzível em outro terreno. O conjunto do processo de produção deve-se fazer numa só e mesma zona, da qual é necessário demonstrar a coerência e a influência no que se refere ao produto. A lógica da IGP, que recorre também à proteção de um nome, baseia-se mais na reputação do produto, na sua história, ligada à de uma localidade, associada a características ou a qualidades particulares. A IGP não impõe uma zona única em que deva desenvolver-se o conjunto das operações: as matérias-primas, em particular, podem ser de outra proveniência. AOP e IGP reagrupam-se sob a designação mais ampla de *Indications Géographiques* ou Indicações Geográficas — IG.

BIODIVERSIDADE CULTURAL E PROTEÇÃO DA ORIGEM

Uma raça animal, uma variedade vegetal, uma paisagem, um ecossistema microbiano correspondem a um acúmulo de saberes, de práticas e de ajustes. Estes variam conforme a natureza dos produtos, eles mesmos dependentes das condições ambientais e sociais. Esta combinação de fatores subentende e organiza níveis de complexidade biológica diferentes. A biodiversidade, “conjunto de seres vivos, do seu patrimônio genético e dos complexos ecológicos em que evoluem”², não poderia existir sem as práticas e os saberes desenvolvidos pelas sociedades que a criam, a mantêm ou a reduzem. Esta proximidade

constante leva ao uso crescente da expressão *biodiversidade cultural*³. A proteção de origem geográfica pode encorajar para que se leve em conta uma biodiversidade cultural, e até que seja reativada. Para isto, é indispensável levar em consideração não só as características biológicas, mas também os conhecimentos e as práticas locais. Estes elementos, que são parte integrante da especificidade dos produtos, estão sendo levados em conta com uma atenção cada vez maior para a listagem dos critérios a serem respeitados e que deverão constar do *cahier des charges*. Essa relação com a delimitação da zona de proteção constitui os dois pilares da proteção de um nome. Exemplos franceses aqui apresentados mostram como se podem estabelecer pontes entre biodiversidade e proteção.

A CASTANHA DA ARDÈCHE

Na Ardèche, no sul da França, as comunidades locais se organizaram, durante séculos, em torno das atividades ligadas à *châtaignerie*, literalmente, o castanhal. O manejo dessas formações vegetais dominadas pela castanheira, chamada no Brasil, castanha de Portugal, levou os homens a identificarem, a selecionarem e depois a enxertarem uma quantidade imponente de variedades das quais o tamanho, a forma e as características organolépticas dos frutos definem usos diversificados, conforme as regiões da Ardèche. Ao norte, os frutos fervidos da variedade *combae*, que são cozidos, foram durante muito tempo acompanhamento das refeições, como se fosse pão. No sul desse departamento, a *pourette* é que foi mais

intensamente usada, a ponto de se tornar verdadeiro alimento de subsistência. Ocupando quase todo o espaço, o castanheiro deu a feição às paisagens e marcou de maneira duradoura o patrimônio, os costumes e a vida social da Ardèche. A *châtaignerie* tradicional é a um só tempo testemunho de uma cultura, de uma civilização, e um produto local intimamente ligado a um território. Em face do declínio da *châtaignerie*, chegou a ser debatida a questão de se introduzirem variedades híbridas, que satisfizessem a determinados critérios técnicos e comerciais. Mas esta inovação, que implicaria um comportamento muito diferente em tudo o que se refere à *châtaignerie*, que passaria da agrofloresta ao pomar intensivo, suscitou grandes tensões. Tal contexto levou os produtores a pensarem em uma AOC para a castanha da Ardèche, que ao mesmo tempo proporcionasse a possibilidade de se protegerem as variedades locais, um manejo tradicional das árvores e um tipo de paisagem. Hoje, está em curso o processo de obtenção da AOC, sendo que o *cahier des charges* registra dezenove variedades principais, todas elas locais⁴.



Castanhal de Ardèche. Foto: Yves Vérilhac – Parque natural regional dos Montes de Ardèche.



Pomar normando. Foto: Parque natural regional da Normandia, Maine.

CIDRE, CALVADOS E POIRÉ NA NORMANDIA

Cidre, *pommeau*, *calvados* e *poiré* são bebidas fermentadas e em seguida destiladas, à base de maçãs ou de pêras, no caso da última denominação. Na Normandia, oeste da França, sua produção baseia-se – ainda em boa parte – na exploração de um pomar associado à pastagem, chamado *pré-verger*. Este sistema de cultivo que combina estratos arbóreos e herbáceos fornece, no mesmo espaço, produtos complementares: frutas selecionadas para bebida, pastagem, animais, leite e carne. No total, seis produtos provenientes da cidra e seis produtos leiteiros e queijeiros são beneficiados por uma AOC⁵.

O *pré-verger* da Normandia corresponde a uma realidade histórica e atual que envolve a agricultura, o ambiente, a economia local, o patrimônio e a biodiversidade. A diversidade

de variedades é particularmente elevada. Sob a denominação *calvados*, por exemplo, são enumerados, nos pomares identificados pelo Instituto Nacional de Denominações de Origem (Institut National des Appellations d'Origine, – INAO)), 177 variedades de macieiras devidamente compiladas e 477 denominações (*táxons*)⁶.

Esta diversidade “tradicional” traduz os objetivos de produção, visto que determinadas variedades são mais ou menos adaptadas à elaboração das *cidres*, ou de *poirés* de consumo, à destilação, à produção do *moût à pommeau* ou mosto de maçãs. Efetivamente, o resultado final encontra-se freqüentemente ligado à mistura judiciosa de diversas variedades. A diversidade procede igualmente de uma estratégia de proteção contra os riscos de alternância ou doenças criptogâmicas, mas também da organização da polinização das árvores.

A AOC do *poiré Domfront*, uma cidra à base de pêras, obtida em dezembro de 2002, é exemplar no que diz respeito às condições de produção. De um lado, a variedade principal é o *plant de blanc*, bem conhecido nessa região, acompanhado de variedades locais complementares. De outro, é a primeira AOC que define, de maneira muito precisa como os recursos vegetais, aqui as pereiras e os agroecossistemas associados, o pomar, devem ser manejados. Técnicas de poda, densidade de plantação, associação com pastagens são critérios locais de manejo desses pomares. A integração das normas locais e dos recursos associados na definição da AOC introduz na economia da cidra uma dimensão paisagística e inscreve-se em uma perspectiva de conservação da biodiversidade cultural⁷.

O BOEUF DE CHAROLLES

O *bœuf* (boi) *de Charolles* goza de uma notoriedade particular. A reputação dos animais desta região – que deu o nome à raça – está assegurada há muito tempo. Adiantam-se duas razões: a tradição da seleção local que sempre deu maior importância às qualidades mais adequadas à produção de carne, e o valor agrícola das pastagens, que, associado à competência dos profissionais responsáveis pela engorda, possibilita uma produção excepcional. Com efeito, os tipos de *know-how* (*idem*) relativos aos solos e à vegetação são específicos dessa zona e encontram-se estreitamente associados ao potencial de crescimento do animal: cada pradaria tem um nome, adequado ao modo como ela é



Bovinos de Charolles em paisagem arborizada. Foto: Eléonore Sauvageot, Sindicato de defesa e promoção da carne de boi de Charolles.

utilizada. O manejo do pasto constitui o fecho de abóbada do sistema de Charolles⁸. O *know-how* mais marcante está no comportamento mesmo da criação, associada às pradarias de que dispõe cada criador. Cerca de 3.500 fazendas especializadas na produção de bovinos de corte ficam na zona do *bœuf de Charolles*. Caracterizam-se por uma superfície agrícola útil constituída, no mínimo, por 80% de pastos extensivos.

A AOC em curso de solicitação insiste em que se leve em conta este manejo específico para a criação, estreitamente ligado ao pasto e a uma raça adaptada ao meio. Bois, novilhas e vacas podem pretender essa AOC, desde que associados a condições de criação bem identificadas.

A CARPA EM DOMBES

A agropiscicultura praticada nas lagoas da região das Dombes (departamento de Ain, ao norte de Lyon) está orientada para a criação de carpas. A atividade não é recente, surgiu na Idade Média, devido à necessidade de se conseguir um peixe numa época em que as prescrições alimentares eram prementes. Hoje, ela se apóia em um sistema extensivo que alterna a piscicultura e a cerealicultura no mesmo espaço. Este tipo especial de afolhamento leva à intervenção de um conjunto de práticas técnicas e culturais complexas que produzem biodiversidade, preservando, especialmente, numerosas espécies animais e vegetais selvagens, incluindo-se plâncton e microrganismos das águas e do solo. As modalidades de produção, os aspectos fundiários, a grande diversidade das

categorias de usuários do meio e o papel da caça constituem os principais parâmetros que determinam o funcionamento desses lagos “cultivados”. Aí, como nos exemplos anteriores, há sempre a paisagem que, desta vez, apresenta a particularidade de mudar continuamente de fisionomia, conforme se alternam os períodos com os lagos inundados ou não. O peixe de Dombes está postulando, no momento, a obtenção de uma IGP.

OS INCONTORNÁVEIS SISTEMAS QUEIJEIROS

No cruzamento do biológico e do cultural, as produções queijeiras ocupam lugar de relevo. A partir de uma determinada matéria-prima, o leite, há uma enorme quantidade de tipos de fabrico, com suas variações, oriundas de uma imensa diversidade de práticas. Bem no centro, a interação do vivo com o cultural constitui a originalidade dos queijos, particularmente – mas nem sempre – nas AOC. Os sistemas queijeiros possibilitam ligar saberes e práticas em particular ao animal, ao vegetal e aos microrganismos.

O pasto, produção primária, constitui o recurso básico. De outro lado, os sistemas queijeiros modelam as paisagens, *via* atividade pastoril, suporte da sua existência. Em outras palavras, os sistemas queijeiros mantêm paisagens. São numerosos os exemplos: restolhos das montanhas dos Vosges, com o queijo *munster*; paisagens de pradarias nos Alpes, *os alpages*, nos Alpes do norte, com os famosos queijos *beaufort* ou o *abondance*; paisagens de cabanas de pastores no Maciço Central,



com o *cantal*; pradarias do alto Jura com o *comté*, ou as paisagens abertas das Cévennes com o *pélardon*; sem esquecer os prados-pomares do oeste da França, com os *livarot*, *pont l'Évêque* ou *camembert*. Em todos os casos, as práticas estão ligadas a saberes a respeito da natureza e do ambiente. Basta comparar, com o apoio de fotos, a fisionomia das zonas queijeiras em atividade – que mostram uma paisagem aberta – e com outras zonas em que a atividade já cessou –, paisagens que se fecham, invadidas pela vegetação, que volta a dominar. Manter as pastagens é um trabalho permanente e de longo prazo.

O animal é o intermediário indispensável entre o pasto e o produto acabado. As raças locais adquirem cada vez mais importância nas AOC queijeiras. A raça revela-se uma combinação sutil de biologia e de cultura, adaptada a necessidades e a condições específicas. Para diversas AOC, a raça ou as raças encontram-se especificadas no *cahier des charges*. Para outras, está sendo discutida, ou nem sequer se chegou ainda neste momento... Nas AOC, encontramos grande diversidade de raças, principalmente bovinas: *salers*, para o *salers*; *vosgienne*, para o *munster*; normanda, para o *livarot*, o *pont l'Évêque* ou o *camembert*; *simmental* francesa, ou *brune*, para o *époisses*; *tarine* ou *abondance* para o *beaufort* e o *abondance*, *tarine* e *montbéliarde*, para o *reblochon*; *montbéliarde* ou *simmental* francesa para o *comte*, etc. Estas raças contam com efetivos mais ou menos importantes, mas de nenhum modo estão ameaçadas de extinção. Porém, em certas cadeias produtivas, poderá haver reintrodução e reativação de raças locais com pequenos efetivos, ameaçadas de extinção,

como a *villard-de-lans*, para o *bleu de Vercors Sassenage* ou a *aubrac*, para o *cantal*.

Os microrganismos ocupam lugar muito importante na elaboração dos queijos. Grande número deles são usados para a fermentação natural do leite. Trata-se, nesse caso, de um capital biológico que faz parte integrante dos elementos do território, mesmo que não possam ser vistos a olho nu. Outra abertura para a biodiversidade a partir dos queijos: a cura (*affinage*), fase essencial da fabricação. A casca é um verdadeiro ecossistema microbiano. Bolors, leveduras e bactérias coevoluem numa complexidade extrema, com interações e sinergias, desencadeadas e controladas pelas práticas dos saberes.

Enfim, não poderíamos falar de biodiversidade microbiana sem evocar os lugares onde transcorre a cura (*affinage*), verdadeiros ecossistemas humanizados, cuja temperatura, umidade e outros fatores são fundamentais para a fermentação e a evolução dos queijos: são as *caves*, como nos terrenos calcários do Aveyron, com suas *fleurines* [fendas na rocha] naturais, as *caves d'alpage*, grutas naturais onde se faz a cura de certos queijos locais. (Nota: para a caracterização das raças bovinas na França, ver o *site*:

<http://www.inapg.inra.fr/dsa/especes/bovins.htm>, e para os queijos AOC, <http://www.cidil.fr/> ou <http://www.fromag.com.br/>.

É AINDA MAIS...

Azeitonas quebradas, azeitonas pretas e azeite do vale de Baux-de-Provence, azeite de Nice, azeite da Haute-Provence, azeite de Aix-en-

*Pesca de reservatório em Dombes (Ain).
Foto: Laurence Bérard e Philippe Marchenay.*

Provence, azeitonas pretas e azeite de Nyons mobilizam numerosos cultivares e a lista, sem dúvida, aumentará em breve, especialmente com os azeites da Córsega. Os quatro decretos relativos à lentilha verde *do Puy*, AOC desde 1996, à pimenta *d'Espelette* (2000), ao feijão coco e ao feijão *de Paimpol* (1998) e à cebola doce *de Cévennes* (2003) assinalam que os produtores têm a possibilidade de utilizar as sementes produzidas por eles mesmos. Neste contexto, no que diz respeito às espécies, a moda de seleção é do tipo *em massa*, e pode abster-se da necessidade de um intermediário melhorador.

LEVANDO EM CONTA A BIODIVERSIDADE CULTURAL: UMA NOVA MANEIRA DE PENSAR A AGRICULTURA

Ao contrário do que no início se poderia pensar, os agricultores que investem nestas novas abordagens se encontram muitas vezes na ponta do desenvolvimento. A AOC permite pensar de modo diferente o desenvolvimento agrícola. Afastando-se dos sistemas baseados numa lógica essencialmente de produção, ela proporciona a oportunidade, a quem se dedica a esse tipo de exploração agrícola, de estabelecer seus esquemas de produção de acordo com outros modelos.

Neste quadro, as práticas, os usos locais, as condições naturais particulares são o que permite identificar e manter a especificidade de um produto. A jurista Marie-Angèle Hermitte exprime assim este modo de pensar:

*A diferença entre estas duas concepções do progresso, um progresso linear, automático, que surge mecanicamente da mudança técnica, e um progresso mais complexo, que pode satisfazer-se com a conservação da memória, com a manutenção de usos que atingiram um alto grau de perfeição, conduz ao que é talvez a originalidade mais profunda da appellation d'origine em face de outros direitos de propriedade intelectual*⁹.

Essa abordagem implica uma convicção da parte dos agricultores. Ela reveste um caráter formal que leva à proteção jurídica do nome. São os próprios produtores quem fixam as condições de produção no *cahier des charges* validado pelo Institut National des Appellations d'Origine, com a ulterior possibilidade de o modificar. Tal regulamentação autoriza a reconsideração dos elementos no quadro dos protocolos estabelecidos. Essa situação possibilita deixar um espaço de negociação bastante aberto, em particular no que concerne aos modos de produção.

Cada sindicato de produtores se confronta com as mesmas dificuldades no quadro da concepção do *cahier des charges* ou de sua modificação, anotando em detalhe as diferentes informações sobre a elaboração do produto. As escolhas diferem de um para outro, de um tipo de produto a outro, remetendo ao lugar que ele ocupa, à sua dimensão identitária mais ou menos abrangente ao papel que desejam fazê-lo desempenhar. Para além da redação de um regulamento técnico, as negociações entre produtores – prelúdio ao decreto que retomará seu conteúdo –, encontram-se na dependência da construção de um acordo sobre um bem comum¹⁰. A AOC cristaliza



Visão de um produto de boa cepa: rebanho sobre um pasto na Savóia. Foto: Laurence Bonnet.

todas a dificuldades encontradas nas etapas de identificação daquilo que faz tradição.

Fora as situações desiguais de uma *appellation* a outra, ou ainda os casos de inadequação relativamente à abordagem adotada, e até os abusos, é preciso ressaltar a originalidade de funcionamento desta proteção que tem como finalidade definir – para as proteger – produções que pertencem coletivamente àqueles que souberam fazê-las emergir e são seus depositários. Todos estes problemas se apresentam atualmente de maneira muito aguda; devem continuar a ser debatidos pelos detentores destes saberes transmitidos, reinterpretados e modificados ao longo de gerações, saberes que constituem uma forma de propriedade intelectual coletiva.

NOTAS

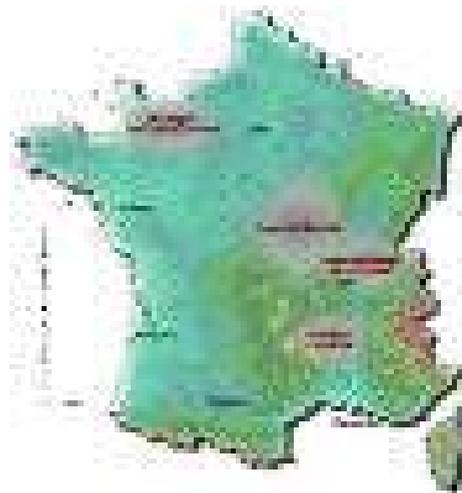
1 Communauté Economique Européenne, 1992 – *Règlement (CEE) n.208/92 du Conseil du 14 juillet 1992 relatif à la protection des indications géographiques et des appellations d'origine des produits agricoles et des denrées alimentaires*. Journal officiel des Communautés européennes, n.L, 208/9.

2 *Dynamique de la biodiversité et environnement*, 1998. O programa do mesmo nome, lançado em 1993, é a contribuição francesa ao programa internacional *Diversitas*, que teve origem na conferência do Rio em 1992. Para um enfoque geral, ver Chauvet e Olivier, *La biodiversité, enjeu planétaire*, 1993.

3 Caberia um debate sobre modo de nomear – dependendo do ângulo de focalização – esta diversidade do que é vivo, operado pelas sociedades humanas: agrobiodiversidade, etnobiodiversidade, sociobiodiversidade, etc.

4 Ver a este respeito: Dupré, *Du marron à la châtaigne d'Ardèche*. La relance d'un produit régional, 2002.

5 Produções ligadas à cidra: *calvados*, *calvados pays d'Auge*, *calvados Domfrontais*, *pommeau de Normandie*, cidra *Pays d'Auge* e *poiré Domfront*. Produtos leiteiros e



queijeiros: *camembert de Normandie*, *pont l'Évêque*, *livarot*, *neufchâtel*, bem como a manteiga *d'Isigny* e o creme de leite do mesmo nome.

6 Estes táxons não constituem necessariamente um material vegetal específico: contudo, a riqueza da nomenclatura é um bom índice de biodiversidade cultural. Além deste aspeto estritamente genético, a maneira de descrever as variedades, a construção da nomenclatura vernácula, a escolha dos conjuntos de variedades, as representações ligadas à árvore e aos frutos são outros tantos pontos de entrada interessantes.

7 *Décret du 20 décembre 2002 portant reconnaissance de l'Appellation d'origine contrôlée "Domfront"*: Article 5 – *Les poiriers de la variété plant de blanc doivent représenter au moins 10% des arbres de chaque verger identifié et au moins 20% à partir de la récolte 2003. Les poiriers sont conduits en haute tige avec une densité de plantation inférieure à 150 poiriers par hectare selon les usages locaux*. Journal officiel n.299 du 24 décembre 2002.

8 Lizet, *L'herbe violente*, 1993.

9 Hermitte, *Les appellations d'origine dans la genèse des droits de propriété intellectuelle*, 2001, p.205. Ver também Friedberg, *Les droits de propriété intellectuelle et la biodiversité: le point de vue d'une anthropologue*, 1999; bem como os desdobramentos provocados por este artigo: Hermitte, *Le geste auguste du sémur n'est plus ce qu'il était*, 1999; Friedberg, *La question de la pérennité des valeurs liées au vivant*, 1999.

10 De Sainte-Marie, Prost, Casablanca, Casalta, *La construction sociale de la qualité*. Enjeux autour de l'A.O.C., *Brocciu Corse*, 1995.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AUGÉ, Marc. *Pour une anthropologie des mondes contemporains*. Paris: Aubier, 1994.
- BÉRARD L., MARCHENAY, P. Ressources des terroirs et diversité bioculturelle; perspectives de recherche. *Journal d'agriculture traditionnelle et de botanique appliquée*, n. spécial – Diversité culturelle, diversité biologique. XXXVI(2), 1994, p. 87-91.
- _____. (dir.). Patrimoine, montagne et biodiversité. *Revue de géographie alpine*, n. 4, tome 86, 1998, 153p.
- _____. A market culture. 'Produits de terroir' or the selling of heritage. In Sarah BLOWEN, Sarah; DEMOSSIER, Marion and PICARD, Jeanine (sous la dir. de), *Recollections of France. Memories, Identities and Heritage in contemporary France*. New York, Oxford, Berghahn vol.4 , Contemporary France series, 2001, p. 154-167.
- _____. *Les produits de terroir. Entre cultures et règlements*, Paris: CNRS Editions, 2004, 229 p.
- BÉRARD L., CEGARRA M., DJAMA M., LOUAFI S., MARCHENAY P., ROUSSEL B., VERDEAUX F., 2005 – *Local ecological knowledge and practice: an original approach in France*. Paris, Les Notes de l'Iddri, N°8, 40 p.
- BÉRARD, L. and MARCHENAY, P. Diversity, protection and conservation: local agricultural products and foodstuffs. In SANGA, G. and ORTALLI, G. (dir.). *Nature knowledge. Ethnoscience, cognition, and utility*. Oxford: Berghahn Books, 2005, p. 366-378.
- BÉRARD, L., FABIAN T., MARCHENAY P. Le pré-verger cidricole de Normandie. Un système de culture pérenne et fragile. Colloque international *Un produit, une filière, un territoire*. Toulouse, 21-23 mai 2001, 2003.
- CHAUVET, M. et OLIVIER, L. *La biodiversité, enjeu planétaire*. Paris: Le sang de la terre, 1993, 415 p.
- DUPRÉ, L. *Du marron à la châtaigne d'Ardèche*. La relance d'un produit régional. Paris: éditions du CTHS, 2002 , 334 p.
- Dynamique de la biodiversité et environnement*, 1998. Paris, CNRS, 30 p.
- FRIEDBERG, C. La question de la pérennité des valeurs liées au vivant. In: *Natures Sciences Sociétés*, vol. 7, n° 4, 1999, p. 35.
- FRIEDBERG, C. Les droits de propriété intellectuelle et la biodiversité : le point de vue d'une anthropologue. In: *Natures Sciences Sociétés*, vol. 7 n° 3, 1999, p. 45-52.
- HERMITTE, M.-A. Le geste auguste du semeur n'est plus ce qu'il était. In: *Natures Sciences Sociétés*, vol. 7 n° 4, 1999, p. 32-35.
- HERMITTE, M.-A. Les appellations d'origine dans la genèse des droits de propriété intellectuelle. In: MOITY-MAÏZI, P, SAINTE-MARIE, C. (de), GESLIN, P., MUCHNIK, J., SAUTIER, D. (dir.), *Systèmes agroalimentaires localisés. Terroirs, savoir-faire, innovations. Etudes et recherches sur les systèmes agraires et le développement*, n°32. Paris: INRA, 2001, p. 195-207.
- LIZET, B. L'herbe violente. In: *Etudes rurales*, Sauvage et domestique, n°129-130, 1993, p. 129-146.
- RAUTENBERG, M. *La rupture patrimoniale*. Grenoble: A la croisée, 2004, 173 p.
- SAINTE-MARIE, C. (de), PROST, J.-A., CASABIANCA, F., CASALTA, E. La construction sociale de la qualité. Enjeux autour de l'A.O.C. *Brocciu Corse*. In : NICOLAS, F., VASCESCINI, E. *Agro-alimentaire: une économie de qualité*. Paris: INRA, Economica, 1995, p.185-197.



no alto
Mandala grande,
confeccionada com
fios diversos, em
Montes Claros, Minas
Gerais. Artesão: Maria
Aparecida Marinho.

embaixo
Mandala,
confeccionada com
fios diversos, em
Montes Claros, Minas
Gerais. Artesão: Maria
Aparecida Marinho.



no meio
Mandala de flores do
Cerrado, feita de
papel machê, palha
de arroz e alumínio,
em Uberaba, Minas
Gerais. Artesã: Maria
Marques.



A ORIGEM GEOGRÁFICA COMO PATRIMÔNIO

IMPLICAÇÕES PARA POLÍTICAS PÚBLICAS
E DESENVOLVIMENTO DE NEGÓCIOS

INTRODUÇÃO

Este texto trata da utilização de instrumentos de apropriação de referências geográficas, como nomes de lugares, toponímias, ícones culturais, iconografias, elementos da identidade local e características de tipicidade de um dado território, como formas de valorização econômica e proteção da propriedade intelectual e do modo de fazer, produzir e agregar valor a bens e serviços, no contexto brasileiro.

Trata, essencialmente, da Lei nº 9.279, de 1996, que regulamenta as indicações geográficas como ferramentas de patrimonialização privada de ativos materiais e imateriais relacionados com o território, o espaço geográfico em que são produzidos bens e serviços. De passagem trata também dos processos envolvendo a produção desses bens e serviços, e de sua conservação e sustentabilidade enquanto práticas culturais que envolvem a transmissão de saberes, de conhecimentos tácitos e explícitos, mas que requerem inovação permanente, pois são articulados às dinâmicas de mercado e aos interesses cambiantes das tendências de consumo.

Busca-se analisar as implicações da utilização desses instrumentos como ferramentas de patrimonialização de bens

culturais no Brasil, enquanto elemento estratégico para a realização de negócios.

Apresenta-se, portanto, como problematização de como a geografia física e humana de certo lugar pode ser apropriada para fins de acessar o mercado, privatizando bens públicos.

A GEOGRAFIA COMO ATIVO ESTRATÉGICO PARA ACESSAR MERCADOS

A globalização econômica tem ampliado e aprofundado os processos de circulação de símbolos, signos e pessoas, por um lado amalgamando traços distintivos de culturas, por outro tornando esses elementos de singularidade objetos de desejo, revalorizando o local e sua tipicidade. Paradoxalmente, local e global se apresentam não como pólos antitéticos dessa equação, mas como complementares aos movimentos e dinâmicas das inserções socioculturais e econômicas contemporâneas.

Como destaca Arantes (2004, p.6), observa-se também a criação de produtos voltados para os padrões de consumo e estilos de vida contemporâneos, num sentido de inflexão ecológica, cultural e politicamente correta, em setores como o turismo, o entretenimento, a moda, a

alimentação, em especial a gastronomia, a produção artística e as indústrias criativas.

São cada vez mais valorizados os produtos que têm relação explícita com contextos socioculturais, ambientais e geográficos – produtos e serviços que podem enquadrar-se no que Gilmore e Pine (1999) chamam de produtos da economia da experiência, por associarem experiências de bem-estar físico, psíquico e espiritual proporcionado por sua fruição. Resulta desse contato direto com as verdadeiras raízes da vida, essencialmente a natureza, o lugar e a cultura de seu povo (Arantes, 2004, p.7). É como se a abundância material da afluência avidamente buscasse o que ainda faz sentido, o que é raro, o que faz a diferença, não mais encontrada no dia-a-dia de consumo opulento das mercadorias sem valor simbólico, do supérfluo, do irrefletido.

Nesse sentido, o que Amazônia, Chapada do Araripe, Champanhe, Bordéus, Parma, Toscana, Marajó, Seridó, Vale dos Vinhedos, Rioja, Côte du Rhône, Porto, Serra da Canastra, Vale do Napa ou Mendoza têm em comum? Por que produtos e serviços de certas regiões têm maior valorização de mercado? Quais são as formas de apropriação dos elementos distintivos desses espaços geográficos que se transformaram em territórios apropriados pelo privado, que terminam valorizando não apenas o que ali se produz mas também seu solo, em especial quando nos referimos aos agronegócios e aos produtos da biodiversidade desses lugares?

Quais são os elementos dessas estratégias de patrimonialização da geografia física e humana na produção de bens e serviços com caráter qualitativo distintivo? Qual o marco

legal e as instituições existentes no país para esses fins? De quais nos ressentimos? Há vazios legais para tratamento do tema?

Na linguagem de uso comum, a noção de patrimônio é geralmente utilizada para designar a riqueza de uma coletividade. Assim, temos o patrimônio cultural e o patrimônio natural.

Em economia, patrimônio designa o conjunto de bens suscetíveis de ter um valor monetário (preço), sendo possuído por um agente econômico num dado instante (Capua e Garnier, 1996).

Como trataremos de ativos econômicos relacionados com o conceito de patrimônio cultural, precisamos que patrimônio cultural será entendido aqui como ativo ou bem comum de uma sociedade, herdado de seus ancestrais, constituído pelo sistema de idéias, de conhecimentos, padrões de comportamento, artefatos, obras de arte, técnicas e outros que os caracterizem ou os individualizem. Trata-se daquilo que é relevante por sucessivas gerações, que tem permanência e que merece proteção por acordo valorativo e legal.

Saberes, toponímias, lugares, causos, histórias, artes e ofícios, memória, história, símbolos, signos têm-se tornado objeto de tombamento, registro, certificação enquanto patrimônio material e imaterial (ou tangível e intangível, como muitos preferem), enquanto bem público, bem comum.

A legislação brasileira há muito prevê o tombamento desses bens enquanto patrimônio cultural brasileiro. O Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional – Iphan, vinculado ao Ministério da Cultura, mas também o Instituto Nacional de Propriedade Industrial – Inpi, vinculado ao

Ministério do Desenvolvimento, Indústria e Comércio Exterior (MDIC), têm responsabilidade em alguns campos de proteção desse patrimônio.

O Inpi é o principal órgão de registro de propriedade intelectual, cabendo-lhe atribuições específicas no que diz respeito ao registro de marcas e patentes, mas também das indicações geográficas, como veremos adiante. No que diz respeito ao patrimônio cultural, o Iphan, instituição de tradição de quase setenta anos de existência, tem atribuições focadas na preservação do patrimônio cultural.

Vale ressaltar a grande atenção que vem recebendo do Iphan e do Ministério da Cultura tudo o que diz respeito aos chamados bens culturais de natureza imaterial, estabelecidos em convenção no âmbito da Unesco como práticas e

Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura – Unesco, têm papel fundamental nas ações de salvaguarda e revitalização do patrimônio cultural através das ações de tombamento, assim como na junção de esforços de sensibilização para reconhecimento e proteção desse patrimônio cultural em âmbito mundial.

Em função das crescentes demandas de mercado por bens de informação, ou bens culturais (de alto valor cultural), tem crescido o interesse de empresas em privatizar, em promover a apropriação privada de parte desses bens

considerados *externalidades à coletividade* (externalidades são os efeitos que extrapolam o ambiente interno mas que têm influência nos resultados esperados).

Nesse sentido, as referências de localização, fazendo menção a um dado espaço geográfico, são elementos simbólicos importantes para valorização de produtos e serviços no mercado. Isso se torna ainda mais verdadeiro quando um dado território é carregado de simbolismo, ou quando detém patrimônio intangível de alto valor, como tradições, saberes tradicionais, formas de expressão, celebrações, história, acervo estético e iconográfico, e reputação.

Quanto mais denso de patrimônio material e imaterial for um espaço geográfico, mais esses elementos podem servir para uma estratégia de valorização do que ali é produzido para sua inserção no mercado.



representações – a par de conhecimentos, habilidades, instrumentos, objetos, artefatos e lugares – reconhecidas por comunidades e indivíduos como seu patrimônio cultural intangível, consistentes com princípios universalmente aceitos de direitos humanos, equidade, sustentabilidade e respeito mútuo entre comunidades culturais. Esse conceito cobre as expressões orais, as *performances* artísticas, as práticas sociais e rituais e eventos festivos, além do conhecimento e das práticas sobre a natureza.

O Iphan e a Organização das Nações Unidas – ONU, através da Organização das

Tutor para vaso, feito de tubo de papelão, em Montes Claros, Minas Gerais. Artesã: Adriene Tupinambá.

AS ONDAS DE DESEJO DE CONSUMIR O INTANGÍVEL

Muitos criticam a globalização por ter transformado elementos de singularidade que caracterizam a diferenciação entre culturas e países, amalgamando-os numa geléia cultural global, numa mesmice capaz de ser encontrada em qualquer aeroporto, *shopping center* ou rua das principais cidades do mundo. Parte desse sentimento de perda do autêntico, do singular, do que tem raiz, do que tem identidade cultural, é uma das explicações da crescente busca de elementos da cultura, daquilo que é feito à mão, do que tem tipicidade (Sebrae, 2002).

Muitas práticas sociais contemporâneas apontam para motivações de consumo que estão além da necessidade objetiva. Há tempos um relógio não é comprado apenas para marcar horas, um automóvel para nos locomovermos ou uma caneta para escrever. A escolha desses produtos é também uma escolha simbólica, além de sua utilidade objetiva. Assim, um Rolex, uma Ferrari ou uma caneta Mont Blanc têm valor muito além

do seu simples valor de uso. Servem para nos locomovermos, marcar horas e escrever, mas valem até mil vezes mais do que seus similares pelo fato de serem bens simbólicos e não apenas *commodities*. Obviamente, são artefatos de extrema qualidade, mas seu preço não está relacionado unicamente com a sua qualidade objetiva. Consumimos signos, consumimos o imaterial.

As significações culturais presentes na determinação de valor de uso, bem como no valor de troca das mercadorias são, há muito tempo, objeto de pesquisa da sociologia e da antropologia. Chega-se mesmo a tratar de uma *cultura do consumo*, enfatizando que o mundo das mercadorias e seus princípios de estruturação são centrais para a compreensão da sociedade contemporânea. Como analisa Featherstone (1995, p. 121), isso envolve um duplo sentido: em primeiro lugar, na dimensão cultural da economia, a simbolização e o uso de bens materiais como *comunicadores*, não apenas como utilidades; em segundo lugar, na economia dos bens culturais, os princípios de mercado – oferta, demanda, acumulação de capital,

Cesto médio, feito de capim carneiro, em Santa Rita do Sapucaí, Minas Gerais. Artesã: Luíza Benedita Balbino Magalhães.

Jogo americano com anel, feito de palha de indaiá e algodão, em Nova Era, Minas Gerais. Artesãos: Grupo Fogo de Palha.



competição e monopolização – que operam dentro da esfera dos estilos de vida, bens culturais e mercadorias.

Featherstone (1995, p. 131) identifica três perspectivas fundamentais para a cultura de consumo, as quais consideramos pertinentes à problemática apontada neste texto. A primeira é a concepção de que a cultura de consumo tem como premissa a expansão da produção capitalista de mercadorias, que deu origem a uma vasta acumulação de cultura material na forma de bens e locais de compra e consumo; em segundo lugar, há a concepção estritamente sociológica de que a relação entre a satisfação proporcionada pelos bens e seu acesso socialmente estruturado é um jogo de soma zero, no qual a satisfação e o status dependem da exibição e da conservação das diferenças em condições de inflação. Neste caso, focaliza-se o fato de que as pessoas usam as mercadorias de forma a criar vínculos ou a estabelecer distinções sociais. São os chamados bens posicionais que distinguem aqueles que os consomem e os usam; em terceiro lugar, há a questão dos prazeres

emocionais do consumo, os sonhos e os desejos celebrados no imaginário cultural consumista e em locais específicos de consumo que produzem diversos tipos de excitação física e prazeres estéticos. Este é um campo explorado pela economia da experiência (Gilmore e Pine, 1999).

O MARCO LEGAL DAS INDICAÇÕES GEOGRÁFICAS NO BRASIL

A legislação brasileira avançou na formulação de instrumentos de proteção da propriedade intelectual, em especial no que diz respeito às indicações geográficas. As indicações geográficas são instrumentos públicos de proteção e valoração de produtos, para além das formas tipicamente privadas de sua valoração. Associam a um local conhecido prestação de determinado serviço ou a fabricação, produção ou extração de determinado produto.

As indicações geográficas são um dos instrumentos de proteção intelectual no marco legal internacional, previstas nos

Fruteira bateia costurada, feita com papel machê de bagaço de cana, produzida em Conceição das Alagoas, Minas Gerais. Artesãos: Garimpo das Artes.

Caixa de folia, feita em madeira e couro na Chapada do Norte, Minas Gerais. Artesão: João Gualberto Pereira.

Galinha com pintinhos de madeira, produzidos em Januária, Minas Gerais. Artesão: Lucindo Barbosa.

Cantil feito de cabaça e couro, em Teófilo Otoni, Minas Gerais. Artesã: Maria do Socorro Alves de Souza.



acordos de direitos de propriedade intelectual da Organização Mundial do Comércio. No Brasil, a matéria está regulamentada pela Lei nº 9.279, de 1996.

De acordo com essa lei, as indicações geográficas são originárias do esforço de um grupo de produtores ou de prestadores de serviços que se organizam para defender seus produtos ou serviços, motivados por um lucro de caráter coletivo. O produto ou o serviço com indicação geográfica tem identidade própria e inconfundível.

Buscando a perpetuação dessa identidade, os produtores têm de respeitar as regras de produção, o que pode vir a elevar o valor de mercado.

As indicações geográficas podem ser de duas naturezas: as *indicações de procedência* e as *denominações de origem*. Assumem, assim, denominações semelhantes ao sistema francês que adota *indications de provenance* e *appellations d'origine*.

A indicação de procedência refere-se à relação que um produto ou serviço tem com um dado espaço geográfico (região, território). Refere-se ao nome de um país, cidade, região ou localidade de seu território, que se tornou conhecido como centro de produção, fabricação ou extração de determinado produto ou de prestação de determinado serviço (art. 177). São os empresários ou produtores que reivindicam esse elo entre o que produzem e um dado lugar, registrando assim aquela indicação de procedência. Não é necessário, neste caso, que exista vinculação entre o que está sendo produzido com certa característica ou qualidade atribuída ao lugar de produção, considerando-se apenas onde é produzido.

Já a denominação de origem refere-se ao nome de país, cidade, região ou localidade de seu território, que designe produto ou serviço cujas qualidades ou características se devam exclusiva ou essencialmente ao meio geográfico, incluídos fatores naturais e humanos (art. 178).

Ambos são regulados pela Lei de Propriedade Industrial (nº 9279/96), sendo o Inpi o responsável por estabelecer condições de registro (www.inpi.gov.br). As indicações geográficas abrangem os seguintes artigos da Lei nº 9.279:

Art. 176 – *Constituem indicações geográficas a indicação de procedência ou a denominação de origem.*

Art. 177 – *Considera-se indicação de procedência o nome geográfico de país, cidade, região ou localidade de seu território, que se tenha tornado conhecido como centro de atração, produção ou fabricação de determinado produto ou de prestação de determinado serviço.*

Art. 178 – *Considera-se denominação de origem o nome geográfico de país, cidade, região ou localidade de seu território, que designe produto ou serviços cujas qualidades ou característica se devam exclusivamente ou essencialmente ao meio geográfico, incluídos fatores naturais e humanos.*

Art. 179 – *A proteção estender-se-á à representação gráfica ou figurativa da indicação geográfica, bem como à representação geográfica de país, cidade, região ou localidade de seu território cujo nome seja indicação geográfica.*

Art. 180 – *Quando o nome geográfico se houver tornado de uso comum, designando produto ou serviço, não será considerado indicação geográfica.*

Art. 181 – *O nome geográfico que não constitua indicação de*



Castiçal tripé feito de ferro, produzido em Três Corações, Minas Gerais. Artesão: Alberto Acatio da Silva.

Cesta para pães, feita de capim carneiro em Santa Rita do Sapucaí, Minas Gerais. Artesã: Luíza Benedita Balbine Magalhães.



Tapete de linha e barbante, confeccionado em Uberaba, Minas Gerais. Artesãos: Associação Uberabense de Artesãos Artistas.



procedência ou denominação de origem poderá servir de elemento característico de marca para produto ou serviço, desde que não induza falsa procedência.

Art. 182 – *O uso da indicação geográfica é restrito aos produtores e prestadores de serviço estabelecidos no local, exigindo-se, ainda, em relação às denominações de origem, o atendimento de requisitos de qualidade.*

Parágrafo Único: *O Inpi estabelecerá as condições de registro das indicações geográficas.*

As indicações geográficas são uma forma de agregar valor e credibilidade a um produto ou serviço, conferindo-lhe um diferencial em função das características de seu local de origem. Uma vez reconhecida e protegida junto ao Inpi, a indicação geográfica só poderá ser utilizada pelos membros daquela coletividade (associação, empresa, cooperativa) que requereu o registro.

As indicações geográficas são de extrema importância quando o que é produzido numa certa região passa a obter reputação, reconhecimento público para além de suas fronteiras, passando a valorizar aquilo que ali

é produzido. São exemplos típicos dessa valorização o café do Cerrado, os queijos da Serra da Canastra, em Minas Gerais, os bordados da Ilha do Ferro às margens do rio São Francisco, em Alagoas, a cachaça da região de Salinas, nesse mesmo estado, os vinhos do Vale dos Vinhedos no Rio Grande do Sul, a carne-de-sol e o queijo coalho da região do Seridó, no Rio Grande do Norte, os calçados de Franca, em São Paulo, mel e derivados da Serra do Araripe, no Ceará, Piauí e Pernambuco.

Esses produtos, ainda que hoje venham a ter reconhecimento também por sua qualidade específica e até por sua tipicidade, são conhecidos por serem dessas regiões que adquiriram reputação no mercado pela qualidade de tais produtos. Não há necessariamente nenhuma alusão ou vinculação específica com propriedades organolépticas, gustativas, medicinais ou outras qualidades intrínsecas ao fato de serem produzidas nessas regiões.

Do ponto de vista do consumidor, a grande vantagem é que essa certificação assegura que tal produto é oriundo dessa ou

Boneca tradicional de argila, com roupa de fuxico, produzida em Minas Novas, Minas Gerais. Artesã: Maria Neuzanir Borges dos Santos.

Boneca de tingui, confeccionada em madeira e tingui, produzida em Montes Claros, Minas Gerais. Artesã: Edjalma Alves Santana.



daquela região, evitando contrafações ou aproveitamentos de tal reputação de mercado para venda de produtos de outras regiões.

Já as denominações de origem são mais complexas e exigem maior nível de comprometimento com a qualidade daquilo que é produzido, pois se refere à qualidade de um produto que possa ser produzido apenas naquele local, em virtude de condições especiais ali existentes.

Uma das grandes vantagens do uso das indicações geográficas é que estas ampliam as condições de inserção diferenciada em mercados, facilitando o acesso de produtos e serviços através de uma marca coletiva e de renome (reputação) como denominação de origem. Quanto mais qualidade tiverem os produtos dessa região e melhor for comunicada aos consumidores, mais reconhecimento os produtos terão e, conseqüentemente, mais valoração. Num contexto em que avança a *rastreabilidade* de produtos e serviços, é interessante para os consumidores que eles possam saber onde, como, com que ingredientes e modo de fabricação é produzido o que consomem.

(Chama-se rastreabilidade ao procedimento de varredura da qualidade dos produtos ao longo da cadeia produtiva, desde os processos iniciais de produção da matéria-prima do futuro alimento buscando o histórico, a localização, a utilização de um produto qualquer por meio de identificações registradas).

VALE DOS VINHEDOS: O PRIMEIRO REGISTRO DE INDICAÇÃO DE PROCEDÊNCIA NO BRASIL

As indicações geográficas na produção de vinhos, queijos e embutidos estão consolidadas em vários países, em especial na Europa. Na produção de vinhos essas denominações avançaram sobremaneira, uma vez que tratam de produtos de alto valor agregado cuja diferenciação qualitativa é parte essencial da estratégia de mercado, associando-a a espaços geográficos precisos (Albagli, 2004).

Cresce no Brasil o interesse pelas indicações geográficas como estratégia de

Toalha de mesa de tecido e linha, feita em Brasília de Minas, Minas Gerais. Artesãos: Associação das Bordadeiras de Brasília de Minas.

Almofadas feitas de algodão tecido em tear, linha e lã, confeccionadas em Curvelo, Minas Gerais. Artesãos: Dedo de Gente Coopacen.



mercado. O país finalmente acordou de uma longa fase centrada unicamente nas *commodities* agrícolas e passa a buscar agora nas singularidades de seu vasto território as diferenças edafoclimáticas e de variedades de sistemas de produção capazes de trilhar o mesmo caminho de uma agricultura de alta qualidade e com diferenciação, como é observado na Espanha, na França e na Itália. Nesses países, a mesma abordagem utilizada inicialmente para vinhos, queijos e embutidos hoje está sendo ampliada às frutas, verduras, carnes e azeite de oliva, entre outros produtos.

A primeira indicação geográfica reconhecida no Brasil pelo Inpi, em 22 de novembro de 2002, foi a denominação Vale dos Vinhedos. É uma indicação geográfica da espécie indicação de procedência (IP), tendo como titular a Aprovale Associação dos Produtores de Vinhos Finos do Vale dos Vinhedos. Nessa Associação funciona o conselho regulador desta indicação geográfica, criado em 2001.

A produção de uvas e vinhos na região começou nos primórdios da colonização italiana na Serra Gaúcha, em fins do século XIX. Com o passar do tempo, as técnicas de cultivo das videiras se aprimoraram, houve aumento da produção e a região ficou nacionalmente conhecida pelo vinho ali produzido.

Essa reputação também se deve ao fato de que fazer um bom vinho é um dos legados deixados à maioria dos descendentes italianos que moram no Vale dos Vinhedos. Além, evidentemente, das condições de solo e de clima.

A área geográfica demarcada da IP é de 81,23km², abrangendo recortes de três

municípios: Bento Gonçalves, Garibaldi e Monte Belo do Sul. Localiza-se num vale, para o qual foi apropriado o nome geográfico Vale dos Vinhedos. Os produtos protegidos são: vinhos tintos, brancos e espumantes, na espécie Indicação de Procedência, sendo titular a Aprovale. Sobre a mais de vinte o número de vinícolas associadas à Aprovale que se podem beneficiar deste qualificativo.

Essa indicação de procedência é restritiva em relação às variedades brancas e tintas autorizadas para cultivo, sendo contempladas somente aquelas de maior potencial enológico, atestado no local.

Foi introduzido um rendimento máximo por unidade de área: pelo menos 85% da uva para produzir o vinho deve ser proveniente da área delimitada. A elaboração, o envelhecimento e o engarrafamento dos vinhos devem, obrigatoriamente, ocorrer dentro da área delimitada, objetivando preservar o *savoir-faire* local e garantir a genuinidade da produção. Existem controles de produção vitícola e enológica suplementares àqueles exigidos pela legislação brasileira de vinhos, sob controle do Ministério da Agricultura. Os controles incluem a comprovação da origem da produção de uvas e o acompanhamento enológico feito no local pelo conselho regulador.

Portanto, os produtores não podem comercializar os vinhos que desejarem com indicação de procedência, mas somente aqueles que, além de serem aprovados em todos os controles citados, tenham igualmente sido aprovados em uma degustação às cegas feita por um grupo de especialistas que avalia o seu padrão de qualidade e tipicidade.

Como analisa Tonietto (2003), a indicação geográfica Vale dos Vinhedos incorporou inovações na legislação para produção de vinhos no Brasil, que incluem, entre outras:

- área geográfica de produção delimitada
- conjunto restritivo de produtos vinícolas autorizados
- limites de produtividade máxima por hectare
- padrões distintivos para o consumidor, através de normas específicas de rotulagem
- conselho regulador de autocontrole

No Brasil existem outras áreas potenciais para registro de indicações geográficas, como a Serra do Sudeste e a Região da Campanha, também no Rio Grande do Sul, e o vale submédio do São Francisco, no Nordeste.

QUESTÕES PARA O DEBATE

Alguns aspectos devem ser levados em consideração ao se tratar do tema exposto. Uma primeira questão deve levar em conta que nenhum processo de certificação com vistas a reconhecer a qualidade diferenciada e/ou genuína de um bem ou serviço ocorre de forma neutra. O processo para certificação exige o estabelecimento de um sistema de padronização em que muitas vezes o padrão formal se sobrepõe ao genuíno, à tipicidade agregada ao produto, podendo impor uma visão impessoal sobre esse bem. Há que se garantir que os processos de certificação ponham em evidência a dimensão sociocultural do produto. Além disso, é fundamental estabelecer controles na relação com o mercado para não se provocar uma exaustão

nos processos de produção ou mesmo nos recursos naturais necessários.

Um outro aspecto se refere ao tratamento a ser dado a produtos originários de certas coletividades e depositários de formas tradicionais de produção. Neste caso em particular, a apropriação privada, os direitos de propriedade são difusos, e existe um vazio em termos do marco legal. Para tanto servem as ações de salvaguarda e registro, criando mecanismos de proteção a esses bens, considerados parte da memória e identidade do país. Tais ações têm sido desenvolvidas pela Unesco, através da Convenção para Salvaguarda do Patrimônio Imaterial, e pelo Iphan, através do Decreto nº 3.551, de 4 de agosto de 2000, que “institui o registro de bens culturais de natureza imaterial que constituem o patrimônio cultural brasileiro”: Livros de Registro dos Saberes, das Celebrações, das Formas de Expressão e dos Lugares.

Nesse sentido, um processo interessante vem ocorrendo com o acarajé na Bahia, produto recentemente registrado como patrimônio cultural brasileiro. É inegável a vinculação dessa iguaria com a dimensão religiosa afro-descendente, de grande influência naquele estado. A ascensão dos *fast foods* vendendo esse petisco, assim como a apropriação por parte de membros de outras religiões, que o vendem com o nome de *bolinho de Jesus*, estimularam as baianas de acarajé a se organizarem para, através do instrumento de registro, protegerem a tradição e todo o seu repositório sincrético formado pelo tabuleiro, indumentária, modo de preparar e referências religiosas; assim também foi possível introduzir práticas seguras de manipulação e uso de

utensílios diferenciados para seu melhor preparo e conservação.

Há produtos, em certas regiões, que mesmo antes de organizarem um processo voltado para a certificação da qualidade diferenciada, já suscitam, por parte do mercado, uma percepção positiva. A falta de um processo de certificação, ou mesmo de salvaguarda, pode levar à apropriação, por parte de outras localidades, dessa possibilidade de agregação percebida pelos mercados. Um caso interessante nesse sentido diz respeito aos doces de Pelotas, cujo nome é utilizado para a venda desse produto em lojas especializadas de Porto Alegre sem, necessariamente, que ele tenha sido produzido naquele município. Isso se repete em relação a uma gama enorme de produtos no Brasil: a farinha e o queijo coalho no Nordeste são casos exemplares.

Sob o ponto de vista do marco legal, existem alguns desafios a serem trabalhados. Um deles se refere à necessidade de compatibilizar, de demonstrar que o que funciona para o Brasil é compatível com as normas vigentes no cenário internacional, sob pena de enfrentarmos calorosas batalhas, como a que ocorreu recentemente com o *Champagne* da França.

Na agricultura, é inegável o avanço; todavia, o campo regulador e de políticas deve estimular uma certa iniciativa dos produtores na construção de padrões que compatibilizem os sinais de mercado com o modo de organização, de produção e de relação com esse mercado, fomentando junto àqueles o registro de marcas individuais, coletivas, de certificação e indicações geográficas. Há um vazio regulador, porém, no que se refere aos

produtos e/ou técnicas de origem artesanal, principalmente aqueles de cunho não autoral, com direitos de propriedade difusos, onde é provável o estabelecimento de uma indicação de procedência, sem existir, contudo, aparato para denominações de origem, marcas coletivas, etc.

Muito importante seria considerar os necessários avanços deste marco regulador e verificar as interfaces institucionais entre o Inpi, o Iphan e o IBGE (sobre a definição de regiões, sub-regiões, e os novos territórios de produção no Brasil), além do Inmetro, do Ministério de Ciência e Tecnologia, do Ministério do Desenvolvimento, Indústria e Comércio Exterior, do Ministério da Agricultura e Pecuária, do Ministério do Desenvolvimento Agrário (pelo envolvimento dos saberes tradicionais e da agrobiodiversidade em uso pela agricultura familiar) e do Ministério do Meio Ambiente. Por envolver instrumentos de recente aplicação no nosso país, é fundamental essa articulação entre instituições não só para seu aperfeiçoamento, mas sobretudo para evitar que seu uso seja banalizado, perdendo assim o valor estratégico de mercado e deixando de ser um elemento de reforço para estratégias de valorização e preservação do patrimônio material e imaterial de nosso país.

BIBLIOGRAFIA

- ALBAGLI, Sarita. *Território e Territorialidade*. In: BRAGA, Cristiano Lima; LAGES, Vinicius; MORELLI, Gustavo (orgs.). *Territórios em Movimento: cultura e identidade como estratégia de inserção competitiva*. Brasília: Relume Dumará, 2004.
- ARANTES, Antônio Augusto. *Cultura e Territorialidade em Políticas Sociais*. In: BRAGA, Cristiano Lima; LAGES, Vinicius; MORELLI, Gustavo (orgs.). *Territórios em Movimento: cultura e identidade como*

estratégia de inserção competitiva. Brasília: Relume Dumará, 2004. p. 6-7.

CAPUA, Jean. e GARNIER, O. *Dictionnaire d'Économie et de Sciences Sociales*, Hatier, Paris, 1996.

FEATHERSTONE, Michel. *Cultura de Consumo e Pós-Modernismo*. São Paulo: Studio Nobel, 1995. p. 121

GILMORE, James. H. e PINE, B. Joseph. *The Experience Economy. Work is a theatre & every business is a stage*. Harvard Business School Press. Boston. 1999. 254pp

TONIETTO, Jorge. *Uvas viníferas para processamento em Regiões de Clima Temperado*, Embrapa Uva e Vinho, Sistema de Produção n° 4, versão eletrônica, 2003.

SEBRAE, *Cara Brasileira. A brasilidade nos negócios. Um caminho para o "made in Brazil"*. Brasília: Edição Sebrae, 2002.

Nota: todas as fotos que ilustram este artigo são de Miguel Aun, acervo do Sebrae Minas Gerais.



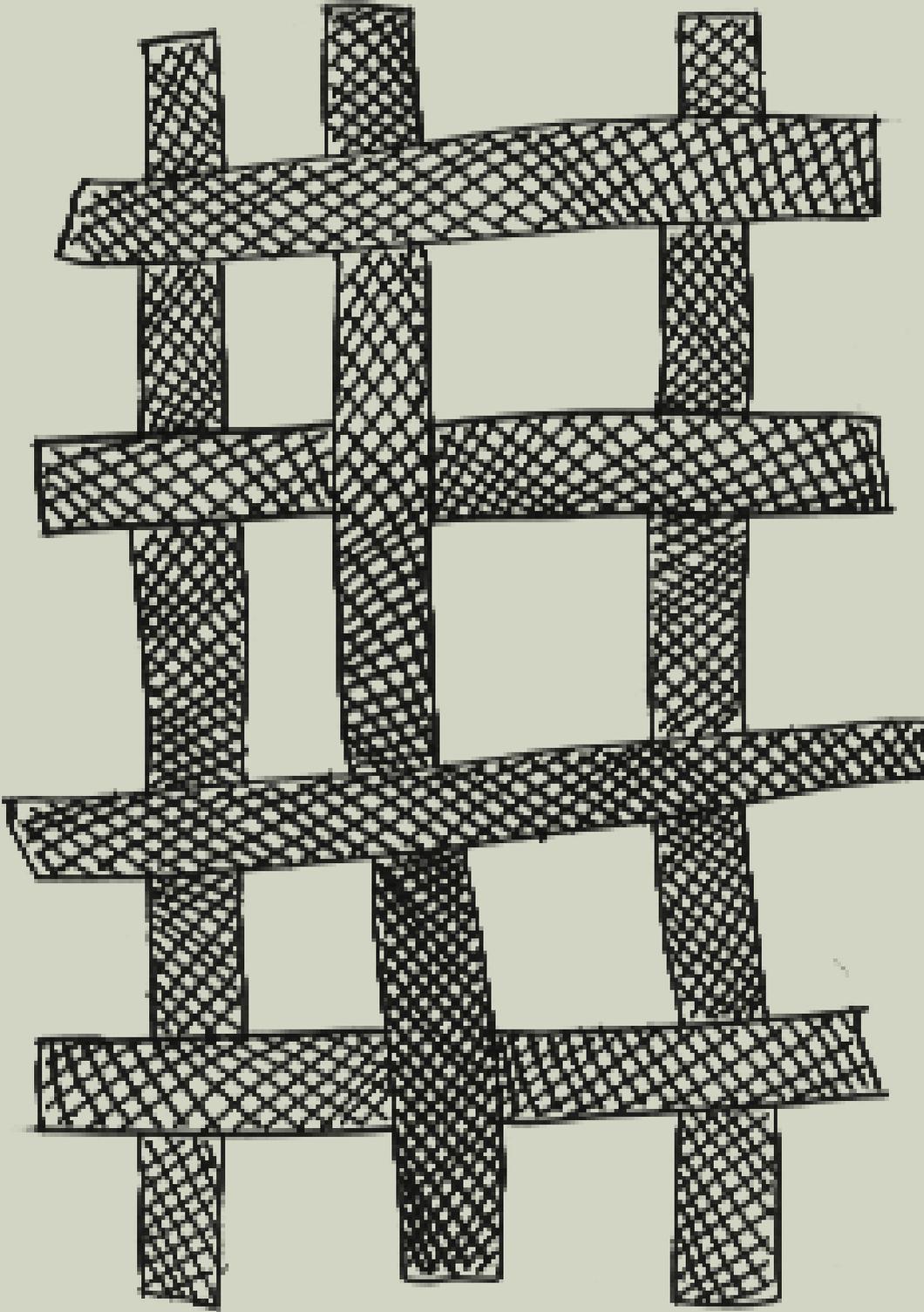
Teatro de fantoches (Sítio do Pica-Pau Amarelo), confeccionados em tecido e madeira, em Leopoldina, Minas Gerais. Artesãos: Grupo de Artesãos Ponto de Fadas.

ignorar esta página

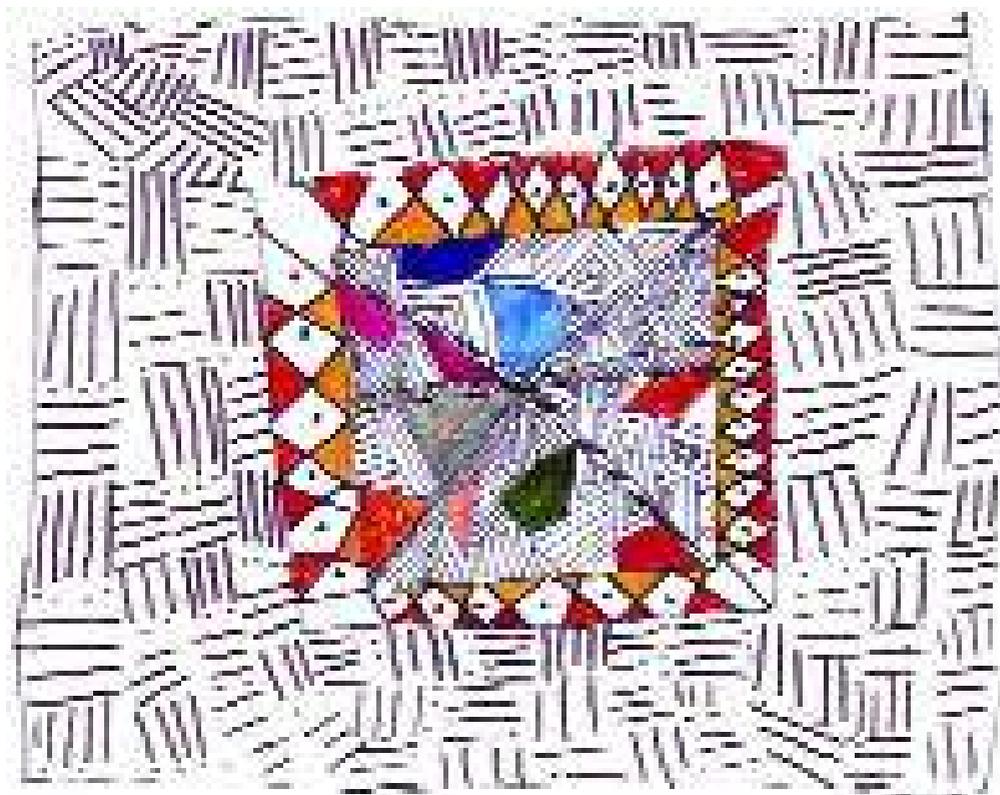
UAKITI.
ĀISUA UAKE inhaū
hiimi ina, PAUREU MA
-ATEHA hūle UAKITI
gita gū uheke:
ha, upūgū higei.

Parte II





OS WAJĀPI EM FRENTE DA SUA CULTURA



Em novembro de 2003, a Unesco anunciou o resultado da segunda Proclamação de Obras-Primas do Patrimônio Oral e Imaterial da Humanidade. Entre as 28 obras selecionadas, registrava as *Expressões gráficas e orais dos índios Wajãpi*, candidatura apresentada pelo Brasil.¹

Composição em papel a partir dos padrões javi pire (casco de jabuti), pana (borboleta) e pira kãgwerã (espinha de peixe), 2000. Autor: Jawaruwa.

página ao lado

Composição em papel, a partir do padrão rykyry (lima de ferro), 2000. Autor: Arakura.

Orgulhosos com essa visibilidade nacional e internacional, os líderes que estavam à frente do processo encomendaram às suas esposas e filhas a preparação de grande quantidade de caxiri e organizaram *as festas do prêmio*. Ocorreram na virada do ano, em cinco aldeias concomitantemente² e nenhum *karaikô*³ foi autorizado a participar. Esse viés reservado nas comemorações do *prêmio* representou mais uma etapa, entre muitas outras, de um longo processo de experiências dos Wajãpi em face à sua cultura, que este artigo se propõe a descrever.

OS COMPONENTES DO DOSSIÊ E DO PLANO DE SALVAGUARDA

Várias razões explicam por que os Wajãpi escolheram os padrões gráficos *kusiwar* e os saberes orais associados como mote do dossiê submetido à Unesco. Para os líderes mais jovens, a escolha relacionava-se com a dificuldade que vêm encontrando para proteger sua arte gráfica de um uso indiscriminado, para fins comerciais ou publicitários. O que interessava aos mais velhos era afirmar a beleza das pinturas corporais, para rebater argumentos dos jovens, que alegam não as usar para não serem objeto de comentários preconceituosos por parte dos *karaikô* que freqüentam suas aldeias; também lhes interessava consolidar o argumento de que de nada adianta *escrever* se os jovens não são capazes de *ouvir*. Na verdade, as discussões preparatórias evidenciavam que a escolha das expressões gráficas e orais associadas adequava-se aos interesses tanto dos jovens como dos anciãos, assim como de seus parceiros, já que esse sistema gráfico encerra, de forma exemplar, a dinâmica da transmissão de conhecimentos em que desenho e narrativa se constituem criações sempre inéditas, marcadas não apenas por um estilo próprio ao grupo – ou seja, uma *tradição* – mas pela autoria de quem as executa.

Essa capacidade de compor grafismos e narrativas de modo sempre renovado evidencia claramente a contemporaneidade das culturas indígenas. Pois artes gráficas e artes de narrar são plenamente tradicionais justamente porque não são feitas apenas de

coisas do passado. Assim, a explicitação da dinâmica subjacente à transmissão cultural que embasa o dossiê wajãpi distancia-se dos argumentos convencionais a respeito da chamada *ancestralidade* indígena e deixa claro que os Wajãpi não estão interessados em eternizar elementos de sua cultura. O objetivo é alcançar maior respeito e compreensão de sua capacidade de integrar objetos, técnicas e reflexões aos seus modos de perceber e de se posicionar no mundo. Sua expectativa é a de poderem executar o conjunto de atividades propostas no *Plano Integrado de Valorização dos Conhecimentos Tradicionais para o Desenvolvimento Socioambiental Sustentável da Comunidade Wajãpi do Amapá*, que deve ser implementado pelo Conselho das Aldeias Wajãpi/Apina com apoio de instituições parceiras.⁴

A inclusão das formas de expressão cultural dos Wajãpi no registro de Obras-Primas do Patrimônio Imaterial da Unesco poderá assim representar uma oportunidade excepcional para expor – se não para resolver – toda uma série de contradições na assistência fornecida a este grupo e a outros grupos indígenas na Amazônia. Se, por um lado, organizações como a Unesco se preocupam em promover o valor das tradições culturais de povos indígenas e se a legislação brasileira há muito tempo vem assegurando aos índios o devido respeito às suas formas de ocupação territorial, suas formas de organização social e política, além do seu direito a uma educação diferenciada, ainda é muito problemática a implementação de medidas efetivas nesse sentido. É o que explicaram os Wajãpi, num documento que entregaram ao Ministro da Cultura, Gilberto Gil:

Nós queremos que os não-índios conheçam nossa cultura para respeitar nossos conhecimentos e nosso modo de vida. Se os não-índios não respeitam nossa cultura, até os nossos próprios jovens podem começar a desvalorizar nossos conhecimentos e modos de vida. Por isso, nós queremos apoio para continuar este trabalho com os nossos parceiros, de formação dos Wajãpi e também de formação dos não-índios para entender e respeitar os povos indígenas (07.11.03 – in Museu ao Vivo, nº 25).

ANTECEDENTES: A CONSTRUÇÃO DE UMA IDENTIDADE “INDÍGENA”

No que segue, apresento um breve histórico do longo processo que levou os dirigentes do Apina a submeterem sua proposta à Unesco. Parece-me indispensável pontuar a trajetória percorrida, pois, se registros promovem novas dinâmicas culturais, a própria iniciativa da candidatura apresentada pelos Wajãpi já era o resultado de políticas públicas; no caso, de sua aproximação à política indigenista brasileira.

Tratar de trajetórias como essa, em qualquer parte das Américas, impõe-nos considerar os modos particulares como, historicamente, cada grupo construiu uma concepção própria de sua indianidade e como, a partir de percepções variáveis, vem formulando enunciados étnicos que dependem do contexto de suas relações com as sociedades nacionais. No caso das populações indígenas brasileiras, é fundamental considerar que essas formas de indianidade são produtos da apreensão gradativa e variável dos direitos especiais que, aqui, o Estado confere aos índios, tanto

em termos fundiários como nas áreas de educação, de saúde e, mais recentemente, no âmbito das políticas ambientais. Pois é num ambiente jurídica e administrativamente controlado que se aprende a ser *índio*, uma identidade que, quando plenamente assumida, lhes permite imergir na sociedade brasileira, entendendo o lugar ambíguo que esta lhes reserva.⁵ Este é o contexto geral no qual jovens e adultos wajãpi vêm discutindo intensamente, ao longo das últimas duas décadas, suas posições ora divergentes, ora convergentes. Como todos os grupos indígenas, foram levados a produzir idéias, projetos, traduções, neologismos, performances, produtos e objetos, que responderam ao que se esperava deles: representar-se e explicar que possuem sim uma *cultura wajãpi*.

No caso em pauta, a apropriação dessa condição de *índio* derivou diretamente de uma transformação radical no seu padrão de territorialidade, com a redução de seu território numa terra delimitada e depois demarcada. Uma terra, porém, *indígena*. Foi neste movimento, no decorrer dos anos 80 do século passado, que os membros dos diferentes grupos locais dispersos se assumiram como *Wajãpi*, enunciando esse etnônimo em ocasiões que requeriam o uso de uma unidade social e política, antes raramente utilizada e que continua não fazendo muito sentido no âmbito de suas relações interpessoais ou intercomunitárias. *Wajãpi*, na verdade, é uma referência à língua compartilhada por esses diferentes grupos, dispersos historicamente numa vasta região na fronteira do Brasil com a Guiana Francesa. Para seus falantes, o uso de variantes de uma mesma língua nunca foi sinônimo de



qualquer unidade social, ou de algum consenso político, servindo, ao contrário, ao jogo de contraposições entre subgrupos que podiam, como podem até hoje, enunciar suas diferenças internas e suas dissensões.⁶

No entanto, para atender à necessidade de diálogo com os *karaikō*, surgiram formulações que se apóiam em aspectos relativamente homogêneos – e necessariamente imprecisos –, selecionando alguns elementos compartilhados. Por exemplo, diz-se *jane yvy*, nossa terra, como se diz *jane reko*, nosso modo de ser. É também nesse contexto que foi criado o Conselho Apina, que pretende agregar *todas* as aldeias wajãpi. São enunciados utilizados no palco dos *karaikō*, quando os Wajãpi se esmeram em construir uma noção de consenso que, no cotidiano de suas relações, é impossível de ser sustentada,

justamente em função do valor cultural atribuído à diferença. Mas, para se representar, especialmente diante da lógica dos *projetos*, é preciso apagar divergências. Esse, é com certeza, um dos aprendizados mais difíceis nas condutas que a condição de “índio” exige. A idéia de unidade é demasiadamente contraditória para um povo que se pensa a partir das trajetórias independentes de seus grupos locais e facções políticas. Veremos que se na primeira etapa de produção de uma *identidade* wajãpi eles procuravam obliterar diferenças, na atual etapa essas diferenças voltam a ser explicitadas, justamente porque as lideranças mais jovens compreenderam que a *cultura* wajãpi pode ser valorizada como um instrumento de representação que permite enunciar diferenças, pontos de vista,

pequenas e grandes variações de nomes, de cantos, de formulas, de técnicas e de experiências históricas. Este é o contexto em que noções de *diferenciado* e de *cultura* apresentam real interesse para os Wajãpi. Para eles, as diferenças que valem a pena, na comunicação que a identidade lingüística permite, não se relacionam com um acervo comum de traços culturais, mas, ao contrário, com a possibilidade de enunciação de sua diversidade interna. E é nesse sentido que a aplicação particular que fazem hoje dessas noções acaba invertendo o escopo da noção de diferença cultural utilizada pelos agentes convencionais da política indigenista. Se para a maioria desses agentes o que é *diferenciado* pressupõe um aglomerado étnico – supostamente indiferenciado –, para os Wajãpi as diferenças valorizadas são aquelas que marcam distâncias entre seus subgrupos, enfatizando variações nos acervos de conhecimentos, ou afirmando autonomia nas alianças políticas que cada subgrupo estabelecer com não-índios, etc.

SUCESSIVAS ELABORAÇÕES DE UMA NOÇÃO WAJÃPI DE “CULTURA”

A descrição que segue se situa no plano pragmático, embasada no acompanhamento continuado que pude realizar, ao longo de duas décadas, das sucessivas etapas de reflexão e discussão, com os Wajãpi, de questões de cultura e política. Para documentar esse processo de relações ampliadas, que engaja não apenas o coletivo que os Wajãpi vêm construindo para se identificar diante dos *karaikõ*, mas também novas formas de relações entre eles, registrei

variados enunciados sobre *cultura*, produzidos em diferentes etapas dessa trajetória; especialmente as reflexões elaboradas por dez professores bilingües que iniciaram sua formação em 1992, a respeito do que consideraram, em diferentes momentos, elementos diferenciais de sua cultura. Eles revelam uma série de transformações nas relações entre gerações e entre grupos locais, como também entre grupos ameríndios da mesma região. Incluem ainda as avaliações que fizeram das



Pintura corporal nas costas, compondo padrões variados, entre eles paku ruwai (rabo de peixe pacu), Aldeia Mariry, 1990. Foto: Dominique Tilkin Gallois.

página ao lado
A esposa do chefe Seremete aplica a base de urucum antes de compor padrões kusiwa para a pintura com jenipapo, aldeia Kurumuripopy, 2004. Foto: Dominique Tilkin Gallois.

transformações em curso em seu modo de vida e soluções que propuseram, em diferentes momentos, para fortalecer a *cultura wajãpi*. Aqui, para dar conta da progressiva tomada de consciência das particularidades lingüísticas, sociológicas e políticas que embasam a especificidade do que consideram hoje sua *cultura*, escolhi três constatações dos professores bilíngües, que ilustram sucessivas etapas desse processo:

- *sentimos vergonha de não saber responder* (dar a réplica adequada) *aos velhos, não saber mais o jeito certo de falar*
- *vamos aprender as coisas dos brancos na escola, temos dois caminhos, o dos Wajãpi e o dos brancos*
- *queremos aprender a dizer os sentimentos, do jeito dos velhos*

O último enunciado corresponde à etapa atual, em que os professores já conseguem *traduzir* para as crianças e para os velhos tudo o que aprendem com os brancos, ao mesmo tempo em que procuram reconectar-se com sua tradição e aprendem a dominar formas de dizer e etiquetas que consideram específicas ao *wajãpi reko*, seu *modo de ser*. Essa conjugação exemplifica o que eles chamam “dois caminhos para o futuro dos Wajãpi”. Essa etapa mais recente foi, sem dúvida, a mais interessante para o acompanhamento antropológico. Ela permitiu compartilhar com eles o interesse pela complexidade das formas discursivas e modos de transmissão de pontos de vista, que alguns desses professores bilíngües decidiram redescobrir, agora enquanto *pesquisadores* e não mais como incompetentes enunciadore nativos, como se sentiam numa fase anterior.

SENTINDO VERGONHA DE DIALOGAR COM OS VELHOS

No início dos anos 90, os jovens que se tornaram hoje professores bilíngües e coordenadores do Apina foram os principais responsáveis pela produção de *imagens* do coletivo wajãpi. Ao assimilarem aspectos dos direitos especiais garantidos pela legislação brasileira, entenderam que a diferença cultural poderia ser desempenhada, projetada para fora. Apesar da dificuldade em vivenciar uma unidade, eles exercitavam sua posição de intermediários com certa neutralidade, apagando tensões nas relações entre diferentes comunidades locais. Esse exercício, como se mencionou acima, teve por objetos a luta pela demarcação de uma terra *wajãpi*, a construção de um conselho reunindo o conjunto das aldeias e a comercialização de um *artesanato wajãpi*.

Aprendendo a se distinguir entre tantos outros *índios*, e entendendo que o mundo se divide em *brasileiros, franceses, iraquianos, americanos*, os jovens passaram a utilizar classificadores étnicos, nunca usados pelos adultos, para quem a distinção entre não-índios não faz muito sentido, inclusive porque tampouco faz sentido a diferença entre *aparaí, yanomami* ou *kaiapó*. Identificações como essas são, de fato, muito mais restritas que as categorias manejadas pelos mais velhos, que estabelecem contrapontos sutis, sempre vinculados à vivência histórica e a cálculos de distância social.⁷ Era perceptível como, quando se falava de outros povos, de encontros ou reuniões indígenas, aumentavam as dificuldades de interlocução e compartilhamento de reflexões entre



gerações. Foi também nesse contexto que os professores bilíngües afirmavam sentir vergonha de não conseguirem dar a réplica aos velhos no tom adequado, nem sustentar um diálogo cerimonial; percebiam que os mais velhos manejavam um repertório lingüístico refinado e um conjunto complexo de categorias de alteridade que eles, jovens, já não reconheciam⁸. Tampouco se sentiam habilitados às etiquetas de recepção de visitantes, quando anfitriões e convidados emitem e avaliam – ou seja, atualizam – suas respectivas opiniões a respeito das tensões, alianças e eventos que afetam a rede de relações entre grupos familiares. Diálogos, enfim, que *produzem* novas dissensões ou novas aproximações. Essa vergonha era ressentida como fuga e amplamente criticada pelos mais velhos, que continuam lamentando

até hoje atitudes desrespeitosas dos jovens, os quais – dizem eles – “passam por nós sem parar, sem dialogar, sem escutar”. Queixas que incidem também sobre o desinteresse deles pelo repertório musical tradicional e sua fascinação pela música brega. Aqui também o desencontro é explicado pelo embaraço ressentido de não poderem assumir o papel de cantador ou *donos* de uma festa (*moraita jarã*), por não conseguirem levar o canto além das letras iniciais de ciclos com trinta a trinta e cinco estrofes.

Foi nesse ambiente relativamente tenso que a expectativa de prestígio que se poderia adquirir na escola foi crescendo. No início dos anos 90, a escola era entendida como o lugar onde se poderia captar *saberes karai-kō*. Expectativa, aliás, defendida por muitos chefes que desejavam ver seus filhos

Kaitona, presidente do Apina, aprecia o trabalho de jovens formando em atividades de pesquisa e sistematização do conhecimento wajãpi. Escola Aramirã, 2005. Foto: Dominique Tilkin Gallois.

ocuparem as posições até então controladas pelos não-índios, como professores, agentes de saúde, motoristas, etc. Por esse motivo, até 1998, tanto os chefes do Apina como os professores em formação recusavam o uso da língua materna na escola.⁹ O que se esperava dessa nova instituição era a possibilidade de dominar a escrita e a matemática para se ter acesso a posições e a salários reservados aos não-índios. Até hoje, muitos pais querem enviar os filhos a escolas da cidade para que aprendam a falar corretamente o português, a lidar com dinheiro e contas de banco, enfim, a dominar técnicas que podem resultar em contratação ou serviços remunerados por agências governamentais. Por este motivo, alguns chefes de família continuam perplexos diante do tratamento da *cultura wajãpi* na escola, questionando seu interesse para o futuro.

Nesse quadro, a transposição que faziam da idéia de *cultura* foi aplicada ao *artesanato wajãpi*, ou seja, à adequação de alguns itens de sua cultura material para venda: miniaturas de arcos e flechas, miniaturas de cerâmica e de cestos, criação de colares, de brincos, etc. A venda de itens *da cultura* continua valorizada na medida em que reverte para a aquisição de armas de fogo, munição, pano, panelas, etc.¹⁰ Também foram assumidos como *a cultura wajãpi* os simulacros de festas executadas em eventos públicos na cidade, a pedido dos *karaiã* e em troca de apoios locais. Fortalecia-se a idéia de que mostrar *a cultura* viabiliza apoios variados. Encontraram relativo sucesso, na medida em que a lógica da maior parte dos financiamentos destinados aos povos indígenas requer esse tipo de visibilidade. Assim, nesta fase, a idéia de

valorização cultural no âmbito das próprias aldeias não encontrava foco de aplicação. Reinava uma total tranquilidade quanto ao futuro e um certo desdém pela preocupação dos antropólogos e educadores que procuravam problematizar o desinteresse dos jovens pelas formas tradicionais de arte verbal, pintura corporal, ciclos rituais, etc. Para os jovens que freqüentavam a escola e estavam cada vez mais interessados em ampliar sua experiência do *karaiã reko*, o modo de ser dos não-índios era como se o acesso ao conhecimento tradicional estivesse garantido pela própria existência de aldeias, de uma terra demarcada *ad infinitum*.

EXPERIMENTOS DE TRADUÇÃO CULTURAL

Na medida em que se adensavam reflexões propiciadas pelo cursos de formação,¹¹ os professores constatavam a complexidade dos exercícios de tradução cultural que estavam empreendendo. Assumindo inicialmente essa tarefa com entusiasmo, passaram a discutir abertamente – ao invés de ocultá-los – os problemas advindos da clivagem entre gerações, no que toca à interpretação das coisas e saberes *dos brancos*. Ressentiam com angústia o quanto sua compreensão da situação interétnica estava divergindo do entendimento e da prática dos mais velhos. Merecem ser citados alguns momentos das discussões em torno da tradução de tópicos de história indígena que apontam para as imensas dificuldades a que estão submetidos os jovens wajãpi, no âmbito de sua capacitação como professores ou diretores de organizações indígenas. Assim, a tentativa de se produzir um texto

em língua wajãpi a respeito da chegada dos portugueses, para explicar as comemorações dos 500 anos, foi elucidativa. Como traduzir *portugueses*, que não são exatamente os ancestrais dos *brasileiros* e, portanto, não são simplesmente *karaikõ*? Como explicar quem eram os índios que viviam no litoral, como os Tupinambá? As categorias disponíveis na língua para se referir a grupos com os quais os Wajãpi querem marcar algum tipo de distância, num gradiente que vai de aliados, parceiros comerciais a categorias de inimigo: *janeanã*, *panary*, *apãgwerã*, *mojutapurukwerã*. Mas nenhum desses termos foi julgado adequado, inicialmente, pois os tradutores consideraram que se tratando de *índios do passado*, seriam então equivalentes aos seus próprios ancestrais, *taimigwerã*. No curso seguinte, essa tradução foi também descartada. Voltaram às tentativas anteriores, intermediadas por conversas com os mais velhos que assistiam aos cursos. Estes, quando entenderam que os Tupinambá praticavam canibalismo, julgaram que se tratava, então, de *apãgwerã*, ex-inimigos; mas os jovens, que queriam ao contrário evidenciar que os povos extintos tinham, como os Wajãpi de hoje, sofrido os impactos da ocupação de suas terras pelos *karaikõ*, preferiam *janeanãkõ*, aliados. Como tantos outros, esse debate não resultava em nenhuma decisão. Os professores preferiram concluir seus textos cada um do seu jeito, afirmando que seria impossível decidir. Para quem assiste a esses esforços de tradução voltada para a escrita de textos ou para explicações *do saber dos brancos* em língua wajãpi, fica claro que, para se chegar a um consenso, serão necessários muitos anos de experimentos, acertos e desacertos. Ao

mesmo tempo, fica patente que a escrita de um relato como esse – ou qualquer comentário sobre encontros e experiências da colonização, por professores indígenas sentados a uma mesa de escola – só pode resultar em dificuldades na medida em que, na prática interpretativa desse povo, a escolha de uma ou outra categoria de alteridade depende do contexto em que um relato é enunciado. Na exegese oral de um evento relativo a conflitos passados não se usam categorias fixas para identificar pessoas ou grupos, uma vez que sua qualificação dependerá do ponto de vista, do tipo de relações que se está comentando, etc. Se uma das metas, porém, era escrever textos para uso escolar, seria necessário escolher e fixar uma única tradução, que permitiria repassar uma interpretação semelhante aos alunos de diferentes aldeias. As experiências de escolha de termos para identificar grupos, tipos de relações e mesmo objetos costumam trazer grandes frustrações aos professores bilíngües. Alguns preferem desistir e continuam usando palavras da língua portuguesa, mesmo se lamentando de que os velhos não irão entender nada.

Vejamos outro exemplo. Data de 1998 a primeira tentativa de tradução de um texto contendo terminologia jurídica, no caso, o Estatuto do Conselho das Aldeias.¹² A duras penas, o então presidente do Apina conseguiu transpor os artigos do estatuto, mas deixou em português todos os termos que remetem a conceitos que não existem na língua nem na prática histórica do grupo (estatuto, assembléia, ata, maioria, registro, etc.). Quando tentaram usar esse material, constataram que sem a transposição desses conceitos o restante da tradução não seria de

Os jovens pesquisadores entrevistam Nazaré, uma das especialistas nos conhecimentos conexos ao sistema gráfico kusiwa, aldeia Kwapo'gywry, 2005.

Foto: Dominique Tilkin Gallois.

Professores bilíngües da turma I de magistério wajãpi discutem e corrigem textos para a elaboração de um livro de leitura. Escola Aramirã, 2005. Foto: Dominique Tilkin Gallois.

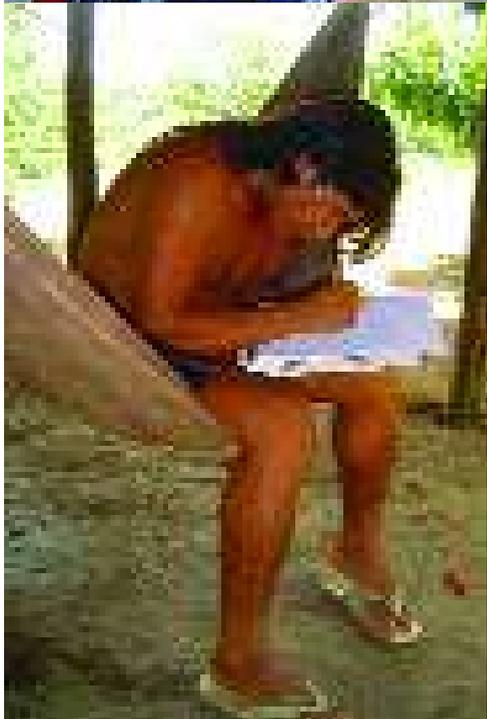


nenhuma ajuda para as discussões que queriam realizar com os mais velhos a respeito de eventuais mudanças no estatuto. Em 1999, esses mesmos professores tinham elaborado um conjunto de textos sobre a demarcação de sua terra. Um ano depois, retomaram os textos para elaborar um material de ensino e empreenderam uma revisão das traduções *do pensamento do branco*. Queriam, juntos, escolher neologismos que pudessem usar para mediar as reuniões envolvendo chefes monolíngües e autoridades. Animaram-se com a possibilidade de passar para sua língua expressões como *decreto, governo, federal, estadual*, etc. Foi árduo, mas construíram diversas alternativas para diferenciar suas próprias noções de chefia das formas de representação e governo do Estado brasileiro. De fato, os mais velhos continuam usando termos wajãpi para designar tanto as

instâncias como as posições de representantes governamentais, o que dificulta imensamente seu entendimento das hierarquias e especificidades de cada setor. Segundo os jovens, se os velhos continuarem a se reportar a qualquer autoridade como *jovijã* – sábio, ancião e chefe de aldeia – não irão entender nunca as responsabilidades diferenciadas de autoridades em diversos escalões nos governos municipais, estaduais e federal. Se, além disso, *jovijã* é também o termo utilizado para qualquer *responsável* por uma equipe técnica (*o chefe* dos auxiliares de enfermagem, ou dos professores, etc.), restam poucas alternativas para explicar o que é representação governamental e o que é responsabilidade na coordenação de alguma atividade. Esse desafio animava os professores a proporem traduções para ajudar os mais velhos. Ao mesmo tempo, para fixar usos comuns, faziam textos que experimentavam nas escolas. Dois anos se passaram até concluírem que não conseguiam usar os termos escolhidos para dialogar com os anciãos, pois os termos não eram *nem wajãpi nem portugueses*. Precisaram recorrer aos velhos, mais uma vez, para discutir a viabilidade das traduções. Reescreveram novos textos, que agora estão sendo usados num livrinho com relativo sucesso. Entre o primeiro texto e a conclusão desse experimento haviam transcorrido mais de dois anos.

Vale a pena nos determos nestes exemplos, pois o que me parece essencial recomendar como procedimento de valorização cultural é a implementação de situações em que vários setores e gerações de uma comunidade possam observar sua situação de contato com o distanciamento

indispensável à percepção das transformações culturais e, sobretudo, à compreensão da situação do grupo num mundo de relações ampliadas. Na fase que comento aqui, os professores wajãpi realizaram um trabalho muito produtivo e com significativo impacto. Nos cursos, encontraram múltiplos instrumentos para essa reflexão crítica, ou para propiciar avaliações que nunca seriam realizadas em outro contexto.



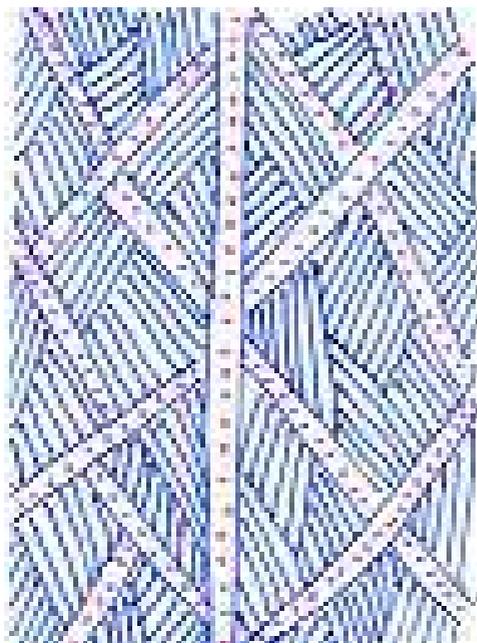
O último exemplo dessa série, que também teve impacto significativo, foi um exercício de matemática aplicada ao censo demográfico – estavam aprendendo a calcular porcentagens –, que permitiu debater as profundas mudanças nas condições de transmissão de conhecimento. Verificaram que as pessoas chamadas de *jovijãkô* – homens e mulheres na faixa de 45 a 75 anos, que *sabem*, ou seja, que sabem *dizer* a tradição – somavam apenas 7% da população. Um argumento novo surgiu no debate acerca da escola, de projetos, etc.: “Os velhos estão acabando!”. Reaparecia, assim, a necessidade de um novo tipo de aproximação entre as gerações, para *aprender com os velhos*, argumento que passou a ser reiterado cada vez mais freqüentemente. Parece-me, portanto, que é no âmbito da transmissão – muito mais do que na *performance* cultural – que tal conscientização seja possível. E, no caso em pauta, como em muitos outros, essa reflexão sobre as condições e alteração das formas de transmissão envolve principalmente a instituição escolar.

APRENDER A SE VER NO OLHAR DOS BRANCOS

Outros contextos, no entanto, contribuíram para adensar esse processo. Desde 1998, procuramos incrementar a participação dos Wajãpi na produção de documentários em vídeo, de exposições e de livros de difusão que apresentassem aspectos de sua cultura a diversificados públicos não-indígenas.¹³ Na experiência de capacitação de alguns deles para que assumissem efetivamente o registro e edição

Jovem participante dos cursos de formação de pesquisadores executa composição de padrões kusiwa em folha de papel. Aldeia Kwapo'ywry, 2004. Foto: Giuliana Henriques.

Aluno do curso de formação (Magistério II) estuda em sua casa. Aldeia Kwapo'ywry, 2004. Foto: Dominique Tilkin Gallois.



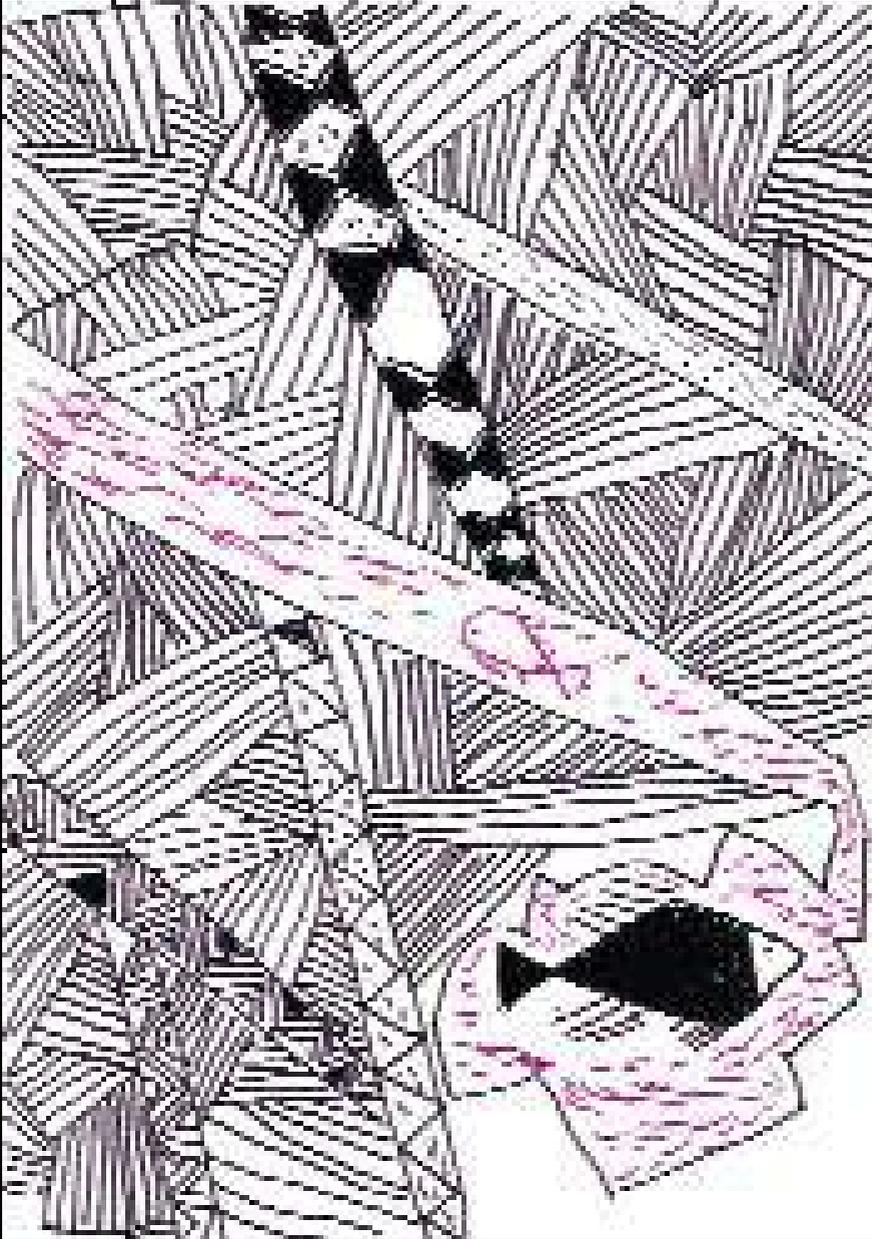
Padrão suruvi kãgwerã (espinha de peixe surubim) realizado por Januari amyã, Aldeia Mariry, 1993.

Composição em papel, a partir dos padrões pira kãgwerã, panã, rykyry e elementos da bandeira nacional, 1998. Foto: Makarato.

página seguinte

Composição em papel, a partir dos padrões pira kãgwerã (espinha de peixe) e pana (borboleta), 2000. Obra de Waivisi.

de vídeos, a composição de livros, a disposição de objetos em exposições, etc., os ganhos mais significativos foram o aprendizado da seleção de argumentos, de imagens e de modos de identificação destinados aos não-índios. Aliás, aprender a produzir explicitamente argumentos para fora é o que mais interessa aos Wajãpi. Pois entre os jovens engajados na produção de registros destinados às aldeias, continuavam pairando dúvidas: “Por que escrever o que já sei?”, “Por que filmar para minha aldeia”? Logo descobriram que dominar as técnicas novas (montar tabelas, filmar, desenhar no papel, escrever no computador, etc.) não era o mais importante nem o mais difícil. Aprender a editar usando linguagens apropriadas à comunicação com os não-índios era o desafio.¹⁴ Selecionar de forma *neutra* entre centenas de desenhos e composições gráficas, garantindo, por exemplo, que todas as aldeias estejam representadas numa mostra desses desenhos, é penoso já que a tendência seria escolher os desenhos do próprio grupo familiar. Esses exemplos, entre tantos outros, mostram que atender à demanda dos brancos a respeito da *representatividade* de uma expressão cultural é um processo de extrema complexidade. Sérios constrangimentos continuam ocorrendo quando os jovens diretores do Apina devem escolher peças de artesanato aplicando critérios *neutros* de qualidade: como podem recusar uma peça produzida por um sogro, pai ou avô, afirmando que ela foi descartada porque é *mal feita*? Na produção de textos, generalizar a idéia de uma *cultura* wajãpi, passando por cima das variantes locais, é um exercício politicamente complexo,



especialmente se querem respeitar a ética de um povo em que ninguém pode falar pelos outros e no qual, como afirmava um dos diretores do Apina, “não tem coletivo, só na família”! Eles entendem, porém, que para os *karaiã* os argumentos devem ser opostos. Alguns foram bem sucedidos, como no *Livro do artesanato Wajãpi*, onde se encontra a afirmação “Wajãpi não é pobre!” (1999: 10), argumento que resultou do entendimento do discurso dos brancos a respeito do primitivismo dos índios. Reagir aos preconceitos vigentes certamente foi um passo essencial no processo aqui descrito.

Resumindo: sem um longo investimento em atividades que incluam procedimentos reflexivos, os membros de um grupo indígena como os Wajãpi não poderiam assumir a edição de documentários, exposições ou livros, nem se mobilizariam para realizar um inventário de cantos, narrativas ou técnicas tradicionais. O interesse que demonstram hoje por essas atividades resultou do incentivo que conjugou a produção de registros nas aldeias com a possibilidade de perceberem seu impacto na cidade. Assim, a exposição etnográfica montada no Museu do Índio em 2002 possibilitou aos Wajãpi que participaram de sua realização constatar, com orgulho, a admiração do público. Perderam um pouco a vergonha que costumam sentir quando são indagados sobre práticas como resguardos femininos, curas xamanísticas, formas de casamento entre *primos*, etc. Entenderam que o interesse dos visitantes estava justamente no detalhamento desses aspectos de sua cultura. Ou seja, compreenderam que, para valorizar uma cultura, é preciso enunciá-la. Mas, ao

mesmo tempo, os professores bilingües compreenderam que se representar diante dos *karaiã* não seria suficiente.

APRENDER A ENUNCIAR SENTIMENTOS: OS DESAFIOS DE UM INVENTÁRIO PARTICIPATIVO

Os jovens wajãpi estão, agora, descobrindo o *tesouro vivo* ⁽¹⁵⁾ que seus pais, sogros e avós – *os velhos, jovijãkô* – representam. E é com esse espírito que empreenderam, a partir de 2002, uma nova etapa de experimentos na representação de sua cultura. Trata-se de implementar, através de pesquisas por eles realizadas, um inventário de práticas e conhecimentos transmitidos oralmente. Os formatos desse inventário ainda estão em discussão ¹⁶ e trazem delicados equacionamentos da oralidade com a escrita. Como gerir formas de expressão cuja natureza não é, evidentemente, destinada nem à representação étnica nem à patrimonialização?

A proposta de inventário participativo que integra o Plano selecionado pela Unesco não visa apenas a atender demandas de visibilidade nem necessariamente corresponderá aos procedimentos habitualmente indicados por políticas na área da cultura, especialmente preocupadas com a difusão nacional de aspectos da cultura brasileira. A discussão do inventário a ser realizado pelos Wajãpi considerou, necessariamente, um dos questionamentos mais freqüentes a essas políticas: patrimônio de quem e para quem? Uma das respostas os jovens Wajãpi já experimentaram, quando incentivaram a produção de artesanato, de festas e de

discursos para consumo dos *karaikô*. Ao lado disso, a preocupação dos mais velhos, como se viu, está menos no registro (seja ele escrito ou visual) que na continuidade de uma ética e estética do *wajãpi reko*, um modo de ser. Nesse sentido, os mais velhos têm perseguido sua própria meta, reiterando seu interesse em transmitir às jovens gerações modos de enunciar conhecimentos, pontos de vista, experiências e trajetórias, sejam deles mesmos ou de outros. E é este desafio que os professores bilíngües aceitaram quando afirmaram que desejam aprender os modos de expressar sentimentos.

Mas, qual será, então, o conteúdo desse inventário? Como registrar formas de expressão tão fluidas e efêmeras? Quais objetos de conhecimento serão registrados? Especialistas no estudo da mitologia e das formas de transmissão oral trazem consolidada contribuição a respeito dos riscos envolvidos em processos como esse. O que acontece quando relatos orais são transcritos, resumidos, presos em textos? Como lembra Detienne, corre-se um sério risco de os seus enunciadores não reconhecerem mais as palavras fixadas pela escrita e, inclusive, recusá-las. Outro desafio reside na própria transcrição e difusão de narrativas, quando passam da enunciação local à visibilidade geral (1994:8-9).

É interessante verificar que os professores wajãpi chegaram a conclusões semelhantes¹⁷:

• *Tem que registrar muita coisa, porque não pode ter só uma versão, tem que respeitar o jeito dos velhos, tem que aparecer as versões dos outros... Na minha pesquisa sobre ture (clarinetes) não adianta só escrever, tem que aprender a tocar para responder, fazer o diálogo dentro do turé (Aikyry).*

- *Meu pai não gostou quando soube que os jovens estavam anotando músicas no caderno, porque diz que vão ficar olhando no caderno, quando têm que saber na cabeça (Moropi).*
- *Se nós professores só escrevermos nos livros, eles (os alunos) vão ficar dependentes dos livros, não vão se interessar em conversar com seus pais e seus avós, vão dizer: "Já tem nos livros, então não preciso pedir ao meu pai para contar as histórias (Seki).*

A proposta do inventário a ser realizado a partir da capacitação de pesquisadores Wajãpi não se limita, portanto, ao simples registro de narrativas míticas, de letras de cantos, etc. O que está em jogo é um duplo movimento, anunciado nos experimentos descritos ao longo desse artigo: de um lado, aprender a identificar e selecionar elementos de um *corpus* de conhecimentos orais, para então transpor parte deles em suportes variados, para uso escolar ou de difusão cultural; do outro, aproximar gerações através da valorização e execução local de formas de enunciação consideradas *belas, corretas* e, portanto, valiosas. Esse segundo objetivo, se alcançado, será sem dúvida o ganho mais importante de todo esse processo. Até o momento, constitui o *locus* de um efetivo, embora frágil, consenso entre professores bilíngües e chefes tradicionais.

No que diz respeito ao primeiro conjunto de tarefas, um passo significativo foi dado em 2003, quando os professores bilíngües se mobilizaram para a construção de um *currículo* para as etapas do ensino fundamental, que em breve estarão sob sua exclusiva responsabilidade nas escolas das aldeias. Juntos, decidiram que as atividades escolares priorizarão a *língua wajãpi*, ou seja, que a alfabetização em língua materna não

será mais realizada como uma etapa prévia, seguida de uma suposta *transição* para o português. Em vez de transição, a proposta é a comparação de conhecimentos e pontos de vistas explicando às crianças a diferença entre o *pensamento dos Wajãpi* e o *pensamento dos não-índios*. Nessa empreitada, sabem da necessidade de se aproximar dos mais velhos, a quem pedem ajuda para comparar sua própria lógica classificatória com os ensinamentos que obtêm dos brancos. E nessa aproximação vêm percebendo que sua língua pode dizer tudo, inclusive *assuntos dos brancos* que antes eles julgavam que só instrutores não-índios seriam capazes de ensinar. Podem ensinar a história do Brasil em língua wajãpi, podem traduzir noções jurídicas, conceitos matemáticos, etc. Essa recente etapa no manejo de traduções culturais contribuirá efetivamente para a valorização do que chamamos patrimônio imaterial, cuja riqueza está menos numa lista de traços do que na lógica de construção e organização desses itens culturais. Assim, poder comparar, na escola e falando em wajãpi, distintos modos de conhecer seres e objetos é sem dúvida uma etapa importantíssima no processo de valorização em pauta.¹⁸

Para concluir, enfim, ressaltamos que o segundo conjunto de tarefas – relativas à pesquisa propriamente dita – é o mais delicado. Espera-se que tais pesquisas não se limitem ao levantamento de conteúdos, mas incluam o registro cuidadoso dos ricos elementos performativos da arte verbal, dos padrões de apreciação estética, o respeito aos contextos de enunciação de cada tipo de discurso e conhecimento, etc. Mas, dependendo da pressão exercida sobre os pesquisadores indígenas, especialmente se



deles se exigir a finalização de *produtos*, o risco será o de realizarem apenas escritos diversos, com conteúdos simplificados e esvaziados dos *sentimentos* que tanto desejam aprender a expressar. Passar da oralidade e dos contextos difusos de transmissão para a fixação de fragmentos desse patrimônio oral em suportes novos trará, necessariamente, impactos diversos sobre a concepção da *cultura wajãpi*. A disseminação de versões distintas, a comparação entre elas, a troca de saberes e tradições familiares poderá, sem dúvida, enriquecer e evitar a pasteurização de versões genéricas. A grande dúvida, no entanto, continua sendo como transpor para esses

Kasiripinã e Teju, respectivamente, chefes das aldeias Okakai e Kumakary selecionam peças para a exposição Wajãpi no Museu do Índio – Funai, aldeia Mariry, 2000. Foto: Dominique Tilkin Gallois.

Paramentado para uma festa, Tapenaiky testa sua flauta de taquara. Aldeia Mariry, 1994. Foto: Dominique Tilkin Gallois.

suportes novos a riquíssima contribuição que os povos de tradição oral oferecem ao debate epistemológico ou, nos termos de Boyer, à relação entre “tradição e verdade” (1986).

A contribuição de pesquisadores de universidades e de museus é essencial nesse processo. Por parte dos acadêmicos, trata-se de colaborar com a discussão de procedimentos de identificação de categorias e classificações nativas. Por parte dos profissionais de museus, trata-se de colaborar com a criação de formas de armazenamento adequadas à imensa variabilidade de formas de enunciação de saberes orais. E incluir na pauta de possíveis exposições não mais os *objetos* da cultura, mas os conceitos que estão por trás e, especialmente, todas as classificações cosmológicas subjacentes que fazem desses objetos elementos particulares de uma cultura. Expor e pôr à disposição do público menos interpretações fechadas do significado e da função de práticas culturais como a pintura corporal, o ritual, a mitologia, do que as experiências interpretativas dos próprios índios, quando aprendem conosco a incorporar uma idéia de *cultura*. Em vez de colaborar com processos de resgate de elementos culturais a serem buscados *no passado*, realizar exposições que dêem conta dos processos inovadores de sistematização de acervos culturais necessariamente compostos não apenas com a memória da tradição¹⁹ de cada grupo, mas com a colaboração de procedimentos acadêmicos de sistematização de conhecimento.²⁰ A escrita de relatos e depoimentos indígenas, a produção de discos de músicas, a edição de documentários em vídeo, a construção de bancos de dados, devem ser avaliadas criticamente pelas

instituições envolvidas na preservação de patrimônios imateriais. Índios vendem CDs, montam exposições, produzem livros e estão interessados em se apropriar de todas essas formas de sistematização e difusão. Devemos agora ajudá-los a assumir essas tarefas enquanto efetivos autores. Mas não se pode mascarar a radical transformação dos contextos de enunciação dos saberes imateriais que tais produtos representam – contextos que jamais serão restituídos num CD, num banco de dados, num livro ou filme. Se um programa de valorização cultural não for assumido como da ordem do projeto (político) só permanecerá na ordem da memória.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela M. *Culture in politics: intellectual rights of indigenous and local people*. IX Congrès d'Antropologia – Federação das Associações de Antropologia do Estado Espanhol – FAAEE, Barcelona, 2002.
- BECQUELIN, Aurore e MOLINIE, Antoinette (org.). *Mémoire de la tradition*, Société d'Ethnologie, Paris, 1993. 436p.
- BOYER, Pascal. Tradition et vérité. *L'Homme*, vol. 97-98, 1986 (1-2), p.309-329. s./1.
- CENTRO DE TRABALHO INDIGENISTA (org.). *Livro do Artesanato Waiãpi*. Brasília: MEC, Secretaria de Educação Fundamental, 1999. 60p. il.
- DETIENNE, Marcel (org.). *Transcrire les mythologies*. Paris: Albin Michel, 1994. 273 p.
- GALLOIS, Dominique T. *Mairi revisitada: a reintegração da Fortaleza de Macapá na tradição oral dos Waiãpi*. Núcleo de História Indígena e do Indigenismo. Série Estudos. São Paulo: USP, 1994.
- _____. Brazil: the case of the Waiãpi. In: GRAY, A., PARADELLA, A. e NEWING, H. (eds). *From principle to practice: indigenous peoples and biodiversity conservation in Latin America*, IWGIA, Forest People Programme & AIDSESP, Copenhagen, 1998, p.167-185.

_____. Gêneses waiãpi, entre diversos e diferentes. *Anais do colóquio Tempos Índios*, Lisboa, 2000 (datilografado).

_____. *Expressão gráfica e oralidade entre os Wajãpi do Amapá*. Síntese do dossiê de candidatura à Segunda Proclamação de Obras-Primas do Patrimônio Oral e Imaterial da Humanidade – Unesco. Boletim do Museu do Índio, n.9, Funai, out. 2002.

_____. *Relatório do 3º módulo de Antropologia*. Programa Educação Wajãpi / Iepé. Curso de Formação dos Professores Wajãpi - Magistério II, jul. 2004, 34p. (datilografado). s./1.

ICSU/UNESCO. *Science, traditional knowledge and sustainable development*. ICSU s 2002. s./1.

NOTAS

1 Essa candidatura resultou de uma iniciativa do Museu do Índio – Funai, e recebeu apoio técnico do Ministério da Cultura. Naquele ano, as expressões gráficas e orais dos Wajãpi haviam sido registradas como Patrimônio Cultural Brasileiro, pelo Conselho do IPHAN, nos termos do Decreto nº 3.551/2000. Tanto esse registro como a candidatura atendiam à solicitação expressa dos principais chefes e dos professores indígenas, representados no Conselho das Aldeias Wajãpi / Apina, com o qual o Museu do Índio vinha mantendo parceria desde 2001, no âmbito das atividades de preparação e montagem da exposição *Tempo e Espaço na Amazônia: os Wajãpi*. A discussão, nas aldeias, de um plano de ações a ser proposto à UNESCO, assim como a elaboração do dossiê, foram realizadas por mim, com apoio de outros pesquisadores do Núcleo de História Indígena e do Indigenismo da Universidade de São Paulo / NHI-USP e com a colaboração dos assessores do Programa Wajãpi desenvolvido pelo Instituto de Pesquisa e Formação em Educação Indígena – Iepé. O Núcleo de Educação Indígena da Secretaria de Educação do Governo do Estado do Amapá também apoiou a candidatura, no momento de sua apresentação à UNESCO, em setembro de 2002.

2 No Amapá, os Wajãpi totalizam hoje cerca de 700 pessoas, atualmente distribuídas em 38 aldeias. Na Guiana Francesa, vivem cerca de 1.000 Wajãpi, em poucas aldeias à margem do rio Oiapoque.

3 Coletivo genérico para designar os não-índios.

4 Esse plano prevê medidas de duas ordens. De um lado, a implementação de campanhas de sensibilização

e de capacitação dirigidas aos múltiplos agentes que atuam direta ou indiretamente junto a essa comunidade, para que compreendam e respeitem a riqueza e a dinâmica dos conhecimentos veiculados oralmente. Trata-se de promover novas formas de relacionamento e de intervenção, adequadas à valorização de patrimônios diferenciados, em detrimento da promoção genérica da “cultura indígena”. O segundo conjunto consiste num programa de múltiplas ações, visando à mobilização de todas as aldeias em atividades de pesquisa e inventário das formas de transmissão oral. Está prevista a formação de jovens para realizar o registro e a sistematização de aspectos do amplo corpus de saberes sócio-cosmológicos, assim como a continuidade da formação de professores bilíngües, responsáveis pela elaboração de um currículo diferenciado e pela implantação de uma escola “em língua wajãpi”. O plano também inclui a promoção da participação dos Wajãpi em todas as ações de gestão dos recursos naturais de sua terra, em acordo com seus modos de ocupação e práticas de manejo, ambientalmente e socialmente sustentáveis, que deverão ser valorizadas pelas agências de assistência e de desenvolvimento que atuam naquela terra indígena e no seu entorno.

5 Refiro-me particularmente aos modos como são operados o reconhecimento da diversidade cultural e, em especial, da diversidade indígena no Brasil, incentivando uma profusão de discursos contraditórios a respeito da “tradição” desses povos. Até hoje, a maior parte dos setores interessados em promover o “resgate cultural” continuam se apoiando em velhas idéias a respeito da “autenticidade”, “aculturação”, etc., já superadas pela Antropologia. É este “pessimismo sentimental” (Sahlins, 1997) que fundamenta os discursos de “resgate” difundidos por essas agências, sem coerência com as ações francamente integracionistas que elas continuam praticando seja através da assistência à saúde, educação, alternativas econômicas, etc.

6 Para o surgimento de uma noção de “terra” e do coletivo “wajãpi”, ver: Gallois, 1998. Para o processo inicial de reflexões dos Wajãpi frente à sua cultura, ver Gallois, 1994. Para um panorama das formas de indianidade construídas pelos grupos do Amapá e norte do Pará, ver Gallois & Fajardo Grupioni, 2003.

7 De forma bastante próxima do modo como os Gregos definiam “mitologia”: “uma maneira de designar os relatos dos outros, incluindo os de dentro, quando se quer marcar um estranhamento” (Détienne, 1994:7). Ver também Gallois, 2000.

8 Mais recentemente, os professores bilíngües esboçaram um levantamento das sete formas discursivas usadas em seu cotidiano, caracterizadas por variações na modulação da voz, na forma de tratamento entre interlocutores, etc. Etiquetas que são inclusive mais significativas que o próprio conteúdo das conversas.

9 Não queriam escrever em sua língua, que diziam já “conhecer”. A recusa se devia sobretudo ao mal-estar dos professores em adotar uma única grafia, que passaria por cima das diferenças dialetais e das experiências de cada grupo local (uns alfabetizados pela Missão Novas Tribos, outros pelo Summer Institute of Linguistics, outros acostumados à grafia usada pela professora da Funai, ou da Secretaria de Educação do Estado, etc.). Superada essa fase, chegou-se ao compromisso em que cada um escrevia com sua própria grafia, valorizando diferenças significativas nas relações políticas wajãpi. As dificuldades das crianças diante desses textos levaram os professores a se interessar novamente nas alternativas para a grafia de sua língua. Outra progressão a ser notada é que, se de início discutiam entre si modos de escrever determinados sons, palavras ou formas de nasalização, agora chegaram a alguns consensos sobre os aspectos acima e orientam seus debates em torno da tradução de conceitos. Com o relativo domínio da transposição lexical, enfrentam agora questões propriamente semânticas.

10 O aspecto positivo desse processo é que consolida a necessidade de uma produção própria para garantir um mínimo de autonomia na aquisição de objetos que os Wajãpi já usam há muito tempo em seu cotidiano. E muitos já consideram melhor vender artesanato do que pedir dinheiro ou depender da assistência da Funai. Isso não significa, entretanto, que pedidos incessantes de apoio familiar ou individual tenham cessado, pois são formas valorizadas de se relacionar com as agências de assistência.

11 Programa de Formação de Professores Wajãpi em Magistério, realizado pelo Iepé em parceria com a Secretaria de Educação do Governo do Estado do Amapá.

12 Esse estatuto foi elaborado em 1994 por um advogado, a partir das decisões e sugestões dos chefes wajãpi que fundaram esta organização representativa.

13 É importante ressaltar que esse processo é lento e trabalhoso e que até o momento a edição propriamente dita – de vídeos, livros ou curadoria de exposições – ainda é conduzida por assessores, o que não significa que eles sejam, ou se considerem, apenas “informantes”.

14 Para citar um exemplo, a primeira versão do documentário “Segredos da Mata” (Centro de Trabalho Indigenista, 1998) que eles julgavam adequada tinha duas horas de duração, a segunda uma hora e meia. Era difícil aceitar que um formato adequado à exibição para público amplo não poderia passar de 30 minutos, porque nenhum *karaikô* teria paciência de ouvir longos diálogos ou cenas repetidas.

15 “Tesouros humanos vivos são pessoas que encarnam, em grau máximo, as habilidades e as técnicas necessárias para a manifestação de certos aspectos da vida cultural de um povo e da perduração de seu patrimônio cultural material”. Jorge Wertheim, Entrevista – in: Museu ao Vivo, Informativo do Museu do Índio – Funai, Ano XIV, nº 25. Dezembro de 2003, pág. 3.

16 A formação de pesquisadores foi iniciada pelo Programa Educação Wajãpi - Iepé em 2002, com a inclusão de uma carga horária não presencial no currículo de formação em magistério. Em 2003, ampliou-se com apoio do NHI- USP e FAPESP, através do projeto *Documentação Wajãpi: memória para o futuro* que viabilizou a vinda de duas equipes de jovens para desenhar o formato de um banco de dados da história e cultura Wajãpi. Em 2004, iniciou-se a seleção e capacitação de uma nova turma de 20 jovens. Uma oficina inicial foi realizada com apoio do IPHAN/MINC e cursos estão previstos até 2006 através do Projeto *Valorização e gestão de patrimônios culturais indígenas no Amapá e norte do Pará* financiado pela Petrobrás Cultural.

17 Para esse debate, ver Gallois, 2004. Ilustra o interesse pelas questões epistemológicas mencionadas por Boyer (1986), quando os professores discutiram marcadores relativos a posições e autoria, a distância ou aceite em relação a uma afirmação ou asserção de verdade, etc.

18 Na maior parte das escolas indígenas, o ensino de ciências naturais limita-se a repor as categorias ocidentais e oposições do tipo “seres vivos” e “seres inanimados”, ou a distinção entre “mamíferos” e “invertebrados”, que não é nada universal. É intenção dos professores wajãpi mostrar que essas classificações são muito diferentes das suas, nas quais a própria oposição entre humano e não humano é muito mais complexa.

19 Cfr. Becquelin & Molinié, 1993.

20 Cfr. ICSU/UNESCO, 2002.

Nota: todas as imagens que ilustram este artigo integram o Arquivo Documentação Wajãpi, pertencente ao Conselho das Aldeias Wajãpi, Apina, atualmente sob a guarda do NHI/USP



Pedra da Anta.

NOSSA HISTÓRIA ESTÁ ESCRITA NAS PEDRAS:

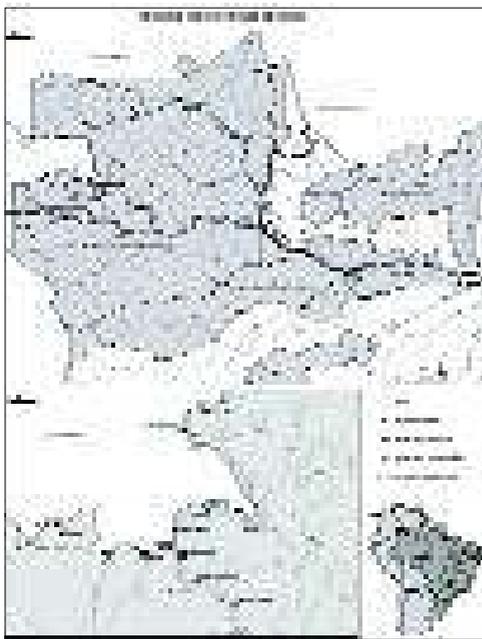
CONVERSANDO SOBRE
CULTURA E PATRIMÔNIO CULTURAL
COM OS ÍNDIOS DO UAUPÉS

Em maio de 2004, a Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro – FOIRN, em atendimento a uma solicitação do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan), abriu as portas da grande maloca existente em sua sede na cidade de São Gabriel da Cachoeira – AM para a realização de uma reunião destinada a iniciar a discussão sobre patrimônio cultural com os grupos indígenas do rio Negro. O pano de fundo da reunião dizia respeito à nova política de registro dos chamados “bens culturais de caráter imaterial”, instaurada pelo órgão após a promulgação do Decreto 3.551/2000. Por esse decreto, ficou estabelecido um novo domínio patrimonial referente a certos *bens culturais* que, por suas características não monumentais ou excepcionais, escapavam das ações de preservação preconizadas pelo Decreto 25/1937, a *lei do tombamento*, que, já em 1937, deu origem ao Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, o antigo Sphan.¹ O novo decreto, em suma, veio criar uma política de reconhecimento pelo Estado da diversidade cultural brasileira, constituindo um sistema oficial de inventário e registro formal das *referências culturais* dos inúmeros segmentos da população nacional.²

O novo instrumento legal, bem como a criação do Departamento de Patrimônio

Imaterial no âmbito do Iphan em 2004, abriu, assim, a possibilidade de realização de projetos junto aos povos indígenas, de modo a incluí-los no contexto institucional das ações de preservação. Nesse sentido, dois projetos pilotos foram iniciados: um sobre as referências culturais dos Guarani de São Miguel das Missões (RS), desenvolvido pela 12ª Superintendência Regional do Iphan e outro, precisamente, sobre as referências culturais indígenas no alto rio Negro – AM. Em ambos os casos, a expectativa é que as experiências acumuladas resultem em propostas de políticas patrimoniais voltadas para os povos indígenas. O alto rio Negro foi escolhido por vários motivos, entre eles a própria existência da FOIRN, talvez a organização indígena de maior destaque na Amazônia, e de sua parceria consolidada há mais de dez anos com o Instituto Socioambiental – Isa. Além disso, é uma região essencialmente indígena, com uma população de mais de 30 mil pessoas subdividida em mais de vinte grupos. Trata-se, com efeito, de um extenso complexo cultural que ultrapassa as fronteiras nacionais.³ Por tudo isso, a região parecia atrativa ao Iphan. A reunião de São Gabriel foi patrocinada pelo Departamento de Patrimônio Imaterial e pela 1ª Superintendência do órgão.

Por se tratar de uma reunião sobre cultura, foram convocadas as lideranças de alguns grupos indígenas que, no vasto rol dos projetos atualmente gerenciados pela FOIRN, vinham desenvolvendo atividades genericamente definidas como *projetos de revitalização cultural*. Assim, foram convidados especialmente aqueles grupos envolvidos em processos de implantação de escolas indígenas diferenciadas, nas quais o calendário, os materiais e, de um modo mais amplo, o projeto político-pedagógico são adaptados à realidade cultural das comunidades indígenas. Assim, além de técnicos e antropólogos, do Isa e do Iphan, participaram da reunião os Tukano da Escola Yupuri (médio rio Tiquié), os Tuyuka da Escola Utapinoxonã (alto rio Tiquié) e os Baniwa da Escola Pamáli (alto rio Içana). Além desses vieram também os Tariano de Iauaretê, que embora não participem de um



Mapa do alto rio Negro, elaborado pelo Laboratório de Geoprocessamento do Instituto Socioambiental

projeto formal de educação indígena, vinham manifestando vivo interesse em registrar suas histórias de origem e retomar antigas práticas rituais e que desde o ano anterior vinham se dedicando a levantar uma maloca em Iauaretê, principal centro missionário do rio Uaupés, onde atualmente residem cerca de três mil pessoas pertencentes a várias etnias indígenas. Embora não se tratasse de uma escola, esta maloca vinha sendo apoiada pelo mesmo projeto através do qual as novas escolas estavam sendo criadas.

No primeiro dia, houve uma apresentação geral a respeito da política de registro dos chamados “bens culturais de caráter imaterial”, e de seu instrumento técnico correspondente, o Inventário Nacional de Referências Culturais – INRC. Explicou-se que este inventário é o modo pelo qual se procede a um mapeamento das referências culturais de uma determinada região: “o INRC é um instrumento de conhecimento e aproximação do objeto de trabalho do Iphan”, tendo como principal objetivo “identificar e documentar bens culturais” (ver Corsino, 2000). Esses bens, para fins de inventário, são classificados de acordo com as categorias já estabelecidas pelo próprio decreto. São elas: a) celebrações (“rituais e festas que marcam a vivência coletiva do trabalho, da religiosidade, do entretenimento e de outras práticas da vida social”); b) formas de expressão (“manifestações literárias, musicais, plásticas, cênicas e lúdicas”); c) saberes (“conhecimentos e modos de fazer enraizados no cotidiano das comunidades”); e d) lugares (“mercados, feiras, santuários, praças e demais espaços onde se concentram

e reproduzem práticas culturais coletivas”).

Para todas as quatro categorias buscou-se sugerir exemplos locais, com evocações aos dabucuris (rituais de troca como celebrações), aos benzimentos (encantações xamânicas como formas de expressão), aos cacuris (armadilhas de pesca como saberes) e à importância das cachoeiras como locais de emergência mítica dos grupos (lugares). E assim, embora o assunto apresentasse alguns aspectos jurídicos que não eram prontamente acessíveis à platéia, além de uma linguagem baseada em noções institucionalmente muito marcadas – tais como patrimônio, tombamento, registro, salvaguarda, bens móveis e imóveis, monumentos, *pedra e cal* e, principalmente, referência cultural –, os presentes demonstraram grande interesse pelo tema, o que pôde também ser confirmado nas reuniões em grupo do dia seguinte. Essas reuniões menores foram a ocasião para que os grupos presentes pudessem manifestar um interesse notável pelo assunto.

Com efeito, as novas escolas que vêm sendo implantadas através do projeto de educação priorizam a valorização das línguas e conhecimentos indígenas, constituindo uma reação ao sistema escolar vigente na região que, tendo se originado a partir da chegada dos missionários salesianos nas primeiras décadas do século XX, sempre se pautou no sentido de promover a *civilização* dos índios. Concretamente, esse projeto está proporcionando uma inversão radical do papel que, historicamente, a educação escolar desempenhou no rio Negro. Se, no passado, a escola serviu como instrumento por excelência da campanha missionária contra as culturas e as línguas indígenas,

atualmente passa a ser vista como fator de fortalecimento cultural. Isso se dá na medida em que, na construção de novos currículos escolares, os grupos envolvidos buscam conciliar a incorporação de novos conhecimentos a conteúdos culturais próprios. De modo importante, esses processos vêm ensejando o registro de vários tipos de conhecimento indígena através de produção literária e de materiais didáticos, sejam aqueles relacionados às suas tecnologias e formas de manejo de recursos naturais, como também às histórias contadas pelos mais velhos, os mitos e os rituais.

De modo geral, a adesão crescente ao projeto de educação reflete um amplo interesse por parte dos grupos indígenas dos rios Uaupés e Içana em registrar *cultura dos antigos* para as novas gerações, que lhes parecem cada vez mais voltadas para as coisas da cidade e dos brancos. Assim, além da implantação das escolas indígenas, a FOIRN vem, paralelamente, apoiando a publicação de livros de autores indígenas através da coleção *Narradores Indígenas do Rio Negro*⁴ (já com seis volumes publicados de mitologia – Desana, Tariano, Baniwa e Tukano). Esses materiais somam-se às numerosas cartilhas e livros didáticos e a uma série de CDs elaborados pelos Tuyuka com seus cantos cerimoniais. Já representam um volume significativo de registros *culturais*, todos eles assessorados por antropólogos com experiência de pesquisa na região.

Pode-se dizer que essas experiências forneceram uma chave de leitura à exposição apresentada por funcionários do Iphan à audiência indígena então reunida na maloca da FOIRN. Como resumiram os Tariano, “agora o governo também está querendo

apoiar o trabalho que já estamos fazendo”. A avaliação, portanto, é de que algumas das ações que a FOIRN vêm estimulando nas comunidades já estão dando passos significativos na direção de um *inventário* cultural. A proposta do Iphan foi, dessa maneira, muito bem acolhida, e interpretada como uma iniciativa oficial que vem respaldar e fortalecer todas essas iniciativas.

A reunião teve, também, pelo menos um efeito prático imediato, pois, de saída, os Tariano reivindicaram apoio para a finalização da maloca que estavam levantando em Iauaretê, argumentando ser um espaço de fundamental importância para levar adiante seus intentos de registrar suas histórias e cantos e retomar antigos rituais. O saldo dos recursos disponíveis para a realização da reunião lhes foi então entregue para que, ainda na cidade, pudessem adquirir grande quantidade de gêneros alimentícios – quantidade suficiente para que pudessem animar toda a sua comunidade no trabalho de finalização da maloca. Por esse motivo, a interlocução prosseguiu especialmente com eles nos meses seguintes. Havia a expectativa da inauguração da maloca, que infelizmente não pôde ocorrer na data marcada, sete de setembro, já que um forte temporal danificou parcialmente sua estrutura. Mas enquanto cuidaram dessa construção, não deixaram de refletir sobre o que ouviram naquela primeira reunião sobre patrimônio cultural.

Assim, enquanto os Tuyuka cogitaram dar continuidade ao registro de suas cerimônias e cantos (como celebrações ou formas de expressão) e os Baniwa a registrar a marca *Arte Baniwa* – através da qual esse grupo vem comercializando grande quantidade de cestaria com grandes empresas, como Tok

Stok e Pão de Açúcar (ver Isa e Oibi, 2001) – como um *saber*, os Tariano passaram a conjecturar a possibilidade de proceder ao registro de seus *lugares sagrados*, o que, de seu ponto de vista, implicava diretamente num registro sobretudo visual, isto é, fotográfico. Por que esse interesse?

Passa-se que os Tariano, ainda que participem do sistema de exogamia lingüística que liga os diferentes grupos do rio Uaupés entre si – isto é, lá não se casa dentro do próprio grupo –, ocupam aí uma posição peculiar. Ao contrário dos demais grupos, são originários da bacia do rio Içana, ao norte, tendo se fixado no Uaupés ainda em período pré-colonial.⁵ Vieram então a ocupar uma extensa área no território dos grupos tukano, dos quais passaram não apenas a obter esposas em troca de irmãs, mas também progressivamente a adotar a língua. O centro da área dos Tariano no Uaupés é Iauaretê-cachoeira, termo da língua geral traduzido por *Dzauí-pani* na antiga língua tariano, ou *Yai-poewa* na língua tukano: em todos os casos, “cachoeira da onça”. Esta localidade faz parte, dessa maneira, das histórias de origem dos vários grupos que ali residem atualmente. Nessas extensas narrativas, o surgimento e crescimento dos diferentes grupos do Uaupés são tematizados na forma de sucessivos deslocamentos espaço-temporais, através dos quais a memória social articula os eventos da época da transformação mítica àqueles que já fazem parte de trajetórias históricas particulares. Fontes de fórmulas

xamânicas e de performances rituais, as narrativas mito-históricas do Uaupés definem ainda territórios que, sem apresentar fronteiras precisas, se estendem a partir de certos pontos culminantes, por assim dizer, da saga de cada um dos grupos.

Na visão dos grupos tukano, o povoamento do rio Uaupés se deu através da viagem da cobra-canoa dos ancestrais, que em seu ventre trouxe os ancestrais indígenas até a cachoeira de Ipanoré, localizada no médio curso do Uaupés, de onde saíram para terra através de um buraco existente em uma de suas lajes. A partir daí, separam-se e cada um vai buscar seu próprio lugar. Os Tukano propriamente ditos estabeleceram-se no igarapé Turi, afluente no baixo rio Papuri (cuja foz se localiza no Uaupés, à altura de Iauaretê). Foi ali que Doétihiro, seu líder e ancestral, fixou moradia para sempre na serra da Garça, na verdade uma casa invisível aos humanos de hoje – “está lá até hoje sentado em sua casa”. Ali, como dizem, é a “verdadeira terra dos Tukano”, onde se tornaram definitivamente humanos. Ali viveram por muito tempo e cresceram casando-se com mulheres de outros grupos. Eles são capazes de listar um extenso conjunto de nomes de lugares nas cabeceiras desse igarapé, onde seus vários clãs viveram no passado. O igarapé Turi é, assim, descrito como ponto de partida de um processo de dispersão de longo alcance, pois dali os Tukano ocuparam várias localidades nos rios Papuri, Tiquié e Uaupés. Um detalhe importante que fazem questão de frisar, porém, é que, ao sair do Turi, viveram por certo tempo em Iauaretê, de onde se retiraram somente quando os brancos começaram a chegar para *pedir gente*. Eram

militares, que vinham do rio Negro arregimentando trabalhadores para a construção do forte de São Gabriel da Cachoeira. Aqui é possível sugerir uma datação, pois a construção desse forte pelos portugueses ocorreu na segunda metade do século XVIII. A essa altura, os Tariano já haviam chegado do Içana, e sob sua guarda os Tukano teriam deixado, antes de adentrar o Papuri, a cachoeira de Iauaretê. É o que relatam os Tukano que, bem mais recentemente, voltam, em busca de escola, saúde, mercadorias e dinheiro, a se aproximar novamente de Iauaretê, onde sua população soma atualmente mais de 600 pessoas.

O surgimento dos Tariano se dá através de processo semelhante, que envolve igualmente uma extensa jornada através do curso dos rios seguida pela emergência dos ancestrais de vários grupos através das pedras de uma cachoeira – o motivo da cobra-canoa encontra-se ausente de suas narrativas, e a descrição do trajeto que perfazem tem um caráter mais espiritual. Mas nesse caso trata-se da cachoeira de Uapui, localizada no alto rio Aiari, afluente do rio Içana, onde têm origem junto com outros grupos de língua arawak, como os Baniwa. A partir daí rumaram em direção ao sul, por uma curta via terrestre que permite passar com facilidade do Içana ao alto Uaupés. Tal como ocorre entre os Tukano, é então que os Tariano irão tornar-se definitivamente humanos. Assim, Ipanoré e Uapui são locais considerados o *centro do mundo* pelos Tukano e Tariano, respectivamente. Locais de transformação mítica, que marcam as etapas finais do processo de gestação da humanidade, são, ao mesmo tempo, locais de separação dos diversos grupos que hoje

vivem na região. É sua separação que instaura a exogamia: a partir de então, o crescimento dos grupos, uma vez estabelecidos em seus lugares próprios, vai ocorrer via reprodução sexual.⁶ Para os Tariano, tal processo se conclui com seu estabelecimento em Iauaretê, onde seus ancestrais míticos irão fixar-se para sempre. Para eles, Iauaretê é o equivalente daquilo que o Igarapé Turi representa para os Tukano. E em algumas das versões da narrativa tariano nos damos conta de que eles haveriam descido o Uaupés até Ipanoré, de onde alguns grupos retornaram rio acima. Os principais grupos tariano, considerados hierarquicamente superiores, se estabeleceram então em Iauaretê, onde se

teriam encontrado com os Tukano, que logo passaram a chamar de cunhados. E ainda hoje o principal contingente dessa etnia encontra-se em Iauaretê, onde soma cerca de 850 pessoas.

Iauaretê é hoje quase uma cidade, com colégios, hospital, energia elétrica, correios, televisão, pista de pouso, pelotão do exército e um ativo comércio indígena. Até meados dos anos 80 do século passado, eram quatro as comunidades Tariano em torno da missão; hoje são dez comunidades que, apresentando uma média demográfica muito acima da usual (de 250 a 400 pessoas), e em relação de contigüidade umas com as outras, são consideradas *bairros* ou *vilas*, isto é, partes de



um conjunto maior que já apresenta feições urbanas. Em geral, considera-se que o fim do internato que os salesianos mantiveram ali por décadas foi a principal causa dessa explosão demográfica. Sem os meios usuais para manterem as crianças freqüentando os bancos escolares, muitas famílias passaram a fixar residência permanente em Iauaretê. Inicialmente, cresceram as antigas comunidades dos Tariano, que se viram obrigadas a ceder espaço de moradia, como também para abertura de roçados, a seus cunhados Tukano, Pira-Tapuia, Wanano e assim por diante. Em seguida, os padres passaram a ceder as áreas por eles ocupadas com pastos e roças, no passado, para a

formação das novas comunidades. Nesse contexto, a gestão dos assuntos comunitários é crescentemente envolvida em novas dificuldades. As famílias de uma mesma comunidade de origem encontram-se, via de regra, dispersas em diferentes bairros, o que reflete a circunstância específica da chegada de cada uma delas ao povoado. As crianças e os jovens passam grande parte do tempo no colégio e desfrutam de uma convivência bem menos intensa com pais e avós. Boa parte do dia é gasta em frente do televisor. E, assim, o comentário mais freqüente em torno das dificuldades enfrentadas em Iauaretê diz respeito a um certo *descontrole da juventude*, que se traduz concretamente em muitos

página anterior
Pedra do Abacate.

Pedra do Gavião.



casos de briga por ocasiões de festas e em gravidez precoce.

Outra linha de tensão que se pode perceber no cotidiano de Iauaretê relaciona-se, precisamente, a um debate nem sempre explícito referente às prerrogativas reivindicadas pelos Tariano e pelos demais grupos de língua Tukano quanto a quem são os *moradores legítimos* de Iauaretê. O debate refere-se diretamente à situação de urbanização do lugar e à convivência incontornável que a nova situação impôs a esses grupos. Esses fatos, que fazem parte da história recente de contato dos índios do Uaupés com a sociedade nacional, acionam e opõem com frequência cada vez maior, e particularmente quando se trata de apaziguar atritos entre co-residentes pertencentes às diferentes etnias, diferentes interpretações sobre quem, afinal, chegou primeiro a Iauaretê. O fato é que, para além das contradições, todos parecem concordar que Iauaretê é uma localidade do rio Uaupés onde as trajetórias de dois dos principais grupos indígenas da região se cruzam. Além de sua posição estratégica – de convergência das comunidades dos rios Uaupés e Papuri –, que influenciou decisivamente sua escolha para sediar o principal centro missionário do Uaupés, trata-se, assim, de um lugar cujas prerrogativas para o estabelecimento de novas comunidades são disputadas pelos Tukano e pelos Tariano. Embora seja difícil avaliar, é possível aventar que a concentração demográfica e, assim, o processo de urbanização em curso também resultem dessa característica particular: para além das facilidades em termos de educação, saúde e renda, muitos grupos parecem julgar-se no mais pleno direito de viver e criar seus filhos

ali. Por tudo isso, Iauaretê é uma localidade única no contexto regional.

A situação incomoda, sobretudo, aqueles moradores Tariano das comunidades mais antigas. Alguns deles reivindicam maior respeito às prerrogativas dos Tariano por parte daqueles que vieram se estabelecendo no povoado nas últimas décadas, em particular quanto a seus direitos sobre as terras circunvizinhas ao povoado e aos melhores locais de pesca. Esta posição é mais nitidamente perceptível entre os membros dos bairros de São Pedro e Santa Maria, situados na margem oposta à Missão. No passado, os primeiros moradores dos dois bairros formaram uma única comunidade, composta pelos membros de um clã Tariano de alta hierarquia, os Koivathe, cujos antepassados ali viviam em duas grandes malocas, por ocasião da chegada dos salesianos. Foram alguns membros desse clã que vieram a São Gabriel para participar da reunião promovida pelo Iphan na maloca da FOIRN.

Como dissemos acima, contando com alguns recursos disponibilizados pelo projeto de educação, eles vinham mobilizando os moradores das duas comunidades para levantar uma maloca com a mesma aparência e no mesmo local em que viveu um de seus antepassados de grande prestígio em Iauaretê, o antigo tuxaua, Leopoldino, que em 1927 recepcionou os salesianos em Iauaretê. Celebrado na crônica missionária como um dos mais importantes chefes indígenas do Uaupés e grande colaborador da obra missionária, Leopoldino, dizem seus descendentes, morreu, no entanto, de tristeza. “Despojado de suas riquezas”, e já doente, derrubou sua maloca e foi viver no

baixo rio Negro, onde morreu anos mais tarde. As riquezas a que se referem os Tariano de hoje dizem respeito especialmente a uma caixa de enfeites cerimoniais e a um conjunto de cantos rituais. Esses adornos, considerados *sagrados*, eram usados nos rituais de troca e de iniciação, quando eram exibidos os cantos e danças distintivos de cada clã. Com a nova maloca de Iauaretê, os Tariano do clã Koivathe tentam retomar essas práticas antigas, como, aliás, já vêm experimentando nas festas da comunidade. Conjecturam ainda reaver sua caixa de enfeites há décadas entregues aos padres e que, segundo informações que já circulam em Iauaretê, se encontra depositada ao lado de muitas outras em um museu mantido por freiras salesianas em Manaus.⁷

Os homens que estão à frente dessa iniciativa apontam como sua principal motivação a necessidade de proporcionar aos jovens as condições básicas para que possam apropriar-se do conhecimento ancestral dos Tariano, sem o qual não poderão *ser alguém* futuramente. Esta afirmação tem muitas implicações, pois além de expressar uma preocupação em garantir aos mais novos uma referência identitária diante do mundo dos brancos – *se entram em uma universidade, as pessoas vão lhes perguntar quem são* –, quer também persuadi-los a adotarem certos comportamentos tradicionalmente valorizados. Um deles, ao comentar a situação atual de Iauaretê, é enfático: *Com tanta gente amontoada aqui em Iauaretê, já não se pode esperar que os nossos filhos respeitem as moças como se fazia antes*. Com essa afirmação, ele alude a uma conseqüência do crescimento demográfico do povoado atualmente muito debatida pelas pessoas. Trata-se do diagnóstico corrente de que essa

concentração de gente sem precedentes já não permite que a juventude adquira um conhecimento apropriado sobre o mapa das relações sociais no qual sua família se insere. E isso passa a acarretar problemas sérios no que diz respeito à observação das uniões conjugais apropriadas e à intensidade da vida sexual dos jovens. Mencionam também o fato de que hoje há muitos alunos no Colégio que não sabem dizer a qual clã específico pertencem, pois já não receberam tal informação dos seus próprios pais. Cumpre, pois, garantir que certas coordenadas sociais de relacionamento entre os grupos sejam devidamente transmitidas aos jovens que nasceram e cresceram em Iauaretê.

Na verdade, o plano é também uma tentativa de recuperar um prestígio que, no passado, este clã Tariano parece ter experimentado mais efetivamente. Com efeito, as hierarquias sociais entre os grupos indígenas do Uaupés expressam-se de maneira ambígua em Iauaretê. Entre os segmentos que, tal como os Koivathe, reivindicam a posição de *chefes*, nota-se um incômodo reinante, que diz respeito ao fato de que tais posições, segundo eles próprios apontam, deveriam ser objeto de reconhecimento por parte dos segmentos inferiores. Vivendo em bairros multiétnicos, pessoas que em seu contexto de origem contavam com meios para afirmar uma posição hierárquica – como a promoção de festas e rituais – já não dispõem dos mesmos recursos, pois aqui cabe participar do dia-a-dia de uma comunidade onde seu voto vale tanto como o dos demais na eleição do capitão. Esse estado de coisas tanto impede o reconhecimento da sua posição por outros, como não facilita as

ocasiões nas quais as prerrogativas tradicionais poderiam vir a ser enfatizadas. Ao contrário, como em geral se comenta em Iauaretê, com os padres foi introduzida a história de que “todos são irmãos”, e as diferenças entre os grupos passaram a ser minimizadas. Antes cada qual tinha seu próprio lugar para morar; agora todos querem vir para Iauaretê, e os moradores antigos foram exortados pelos missionários a ceder espaço para famílias de outras etnias. Nesse contexto, as iniciativas de revitalizar a cultura constituem ainda uma reação a uma tendência de indiferenciação que parece ser pressentida cotidianamente por vários dos moradores de Iauaretê.

É preciso, pois, “organizar Iauaretê”, afirmam os Tariano Koivathe, valorizando a *cultura dos antigos*, que era a própria *civilização* que os índios já desfrutavam antes da chegada dos padres. Eles dizem que se os Tariano tivessem saído de Iauaretê para invadir a terra de outros, ninguém iria gostar, de forma que aqui, eles, os *donos do lugar*, deveriam ser mais respeitados. Assim, a formulação de um discurso explícito sobre a *cultura tariana* insere-se em um contexto de alta complexidade política, no qual o conhecimento e a interpretação das histórias contadas pelos antepassados prestam-se tanto para cuidar dos mais novos – dentro do próprio grupo – como para afirmar prerrogativas – em face de outros grupos. Ao que parece, é por isso que os Tariano, ao tomarem conhecimento da nova política de patrimônio imaterial do governo, optaram por um registro no Livro dos Lugares. Pois, como tentaram nos demonstrar meses depois: “nossa história está escrita nas pedras da cachoeira de Iauaretê”.

De posse de um mapa detalhado do povoado, visitamos Iauaretê muito rapidamente, em novembro de 2004, com a finalidade de elencar e plotar algo a que até o momento os Tariano vinham se referindo como seus *lugares sagrados*. Não nos dávamos conta, naquele momento, de que havia naquilo tudo uma imprecisão que nos iria assaltar meses depois: afinal de contas, estávamos falando de um ou de inúmeros lugares? A questão, evidentemente, não perturbava os Tariano, cuja obstinação se concentrava em mostrar como sua história podia ser ilustrada através de um passeio pelas pedras, lajes, fendas, paranás e ilhas que, num extenso trecho do rio Uaupés, conformam a cachoeira da onça. Nessa ocasião, assinalamos com eles um conjunto de mais de vinte pontos que deveriam ser visitados em fevereiro ou março do ano seguinte, quando as águas do Uaupés estivessem no seu nível mais baixo. Era imprescindível também que viessemos munidos de instrumentos que permitissem um registro daquilo que iríamos ver: paralelamente à narrativa que se faria *in loco*, era preciso fotografar e, se possível, filmar aquelas pedras. Pois tratava-se de um testemunho visível, uma prova material dos conhecimentos que os Tariano queriam registrar com o apoio do Iphan.

Já em fevereiro de 2005 estávamos em Iauaretê novamente (Geraldo Andreello pelo Isa, Ana Gita de Oliveira pelo Iphan e Vincent Carelli, videodocumentarista da ONG Vídeo na Aldeias). Durante dez dias os Tariano Koivathe puseram-se inteiramente à nossa disposição para efetuar o trabalho. Ao

longo desses dias, realizaram um esforço notável, debatendo entre si e recitando de maneira formal e solene uma história que se passou em Iauaretê muito tempo antes do surgimento da atual humanidade (Tariano, Tukano, demais grupos e brancos). Tratava-se da história dos Diroá, seres míticos associados ao sangue do Trovão, o Avô do Mundo que, de maneiras variadas, aparece na mitologia de todos os grupos da região. A narrativa dizia respeito, assim, ao tempo primordial da pré-humanidade, a um mundo povoado por divindades criadoras que buscavam fazer surgir rios, animais, plantas e verdadeiros seres humanos. A respeito desse tipo de relato, algumas pessoas de Iauaretê costumam fazer uma analogia esclarecedora, apontando tratar-se do “Antigo Testamento dos índios”. Trata-se daquilo que Christine Hugh-Jones (1979) qualificou em seu estudo sobre os Barasana como “era pré-descendência”, um longo período de gestação da atual humanidade, anterior à sua organização social em grupos exogâmicos compostos por clãs hierarquizados.

Com efeito, o relato dos Tariano a respeito de seu surgimento no rio Aiari e migração em direção ao Uaupés é precedido por um extenso relato mítico em que são narrados os feitos dos primeiros demiurgos. Além de *Ennu*, o Trovão, o mito fala de outras figuras, como o casal de irmãos *Kui* e *Nanaio*, *Okomi* e os irmãos *Diroá* que, segundo eles, serão os responsáveis, mais tarde, pelo aparecimento dos ancestrais Tariano no rio Aiari. A história se passa em um mundo em formação. A passagem por diferentes lugares muito distantes dos homens de hoje, bem como por distintos domínios do cosmo, são operações

instantâneas na narrativa. Nesse tempo, Iauaretê foi o cenário onde os *Diroá* entraram em rivalidade com uma *gente-onça*, *yai-masa*, um grupo canibal que ali vivia e representava um empecilho para o povoamento do rio Uaupés. A palavra Iauaretê *cachoeira da onça* é um topônimo que faz alusão a esses primeiros moradores do lugar. É a partir da narrativa desse mito que



Petroglifo com a figura de Okomi.

os Tariano fundamentam suas reivindicações como *moradores verdadeiros* de Iauaretê, pois, entre os grupos do Uaupés, seriam eles os descendentes diretos dos Diroá.

A narrativa dos Tariano, em língua tukano, se iniciou da seguinte maneira:

No início, quando não existia nada, só existia um ser [masa bahutigĩ, pessoa que não aparece], o Trovão, Ennu [Hipéweri Hekoapi]. Em seu corpo ele tinha vários enfeites, a acângatara, o itaboho [cilindro de quartzo usado como pingente de

colar], o *betâpa'* [enfeite de cotovelo feito de pele de macaco], o *yaiḡĩ* [bastão de comando], o *escudo*, o *kitiô* [chocalho de tornozelo]; também levava seu cigarro encaixado na forquilha, sua cuia de *epadu* e sua cuia de bebidas doces. Ele vivia só em sua casa, no alto, e começou a pensar sobre a possibilidade de criar novas pessoas. Mas inicialmente apenas pensou neles. E pensou em um homem e em uma mulher, *Kui* e *Nanaio*. Mas ele não sabia ainda como *faria*. Pensou então em preparar os meios [bahuresehe, coisas de propiciar surgimento] para conseguir isto. Ele pegou um cigarro, e pensou num par de *pari* [esteira de talas] de quartzo transparente, num par de bancos de quartzo transparente, em duas cuias de quartzo transparente com seus dois suportes, em um par de *Yaiḡĩ* de quartzo, em dois cigarros encaixados em suas forquilhas e em duas cuias de *epadu*. Pensou também em um par de *escudos* e também em um par de *maha poari* [acângataras de penas de arara] e em dois pares de brincos de ouro. Pensou ainda em um par de *itaboho* e em dois pares de *kitiô*. Também pelo seu pensamento, enchia as cuias com bebidas doces: suco de *buiuiu*, suco de *abiu*, suco de *wéry*, caldo de cana, suco de *ingá*, mel de abelhas e suco de *cucura*. Eram várias espécies dessas frutas. Depois disso, ele fumou seu cigarro e soprou a fumaça no chão e todas as coisas que havia em seu pensamento apareceram ali. *Kui* e *Nanaio* apareceram também, e sentaram-se nos bancos de quartzo, que estavam sobre os *paris*. Eles não eram pessoas como nós, pois seus corpos não eram ainda como os nossos. Nós os chamamos de *ĩta-masa*, literalmente “gente pedra” [em *tariano*, *hipada-nauiki*], não porque fossem feitos de pedra, mas porque a duração de sua vida é indeterminada.

Conta-se que muitos outros *ĩta-masa* surgiram no começo do mundo, incluindo vários tipos de gente (*masa*). Eles se

distribuíram ao longo dos rios e vieram a formar muitos acidentes geográficos, sendo uns de boa índole, outros não. Eles vivem até hoje nas pedras das cachoeiras e nas serras que, na verdade, são suas casas. Os *Tariano* apresentam uma lista extensa deles, alguns associados a animais como a onça, a anta, o tatu, o macaco zogue-zogue, a borboleta, outros tendo apenas nomes sem tradução e com atributos muito distintos, como um ser chamado *Okômi*. Os *ĩta-masa* mencionados no mito moram nas imediações de *Iauaretê*, em pedras, *paraná*s e ilhas que existem na acidentada região do povoado – com corredeiras, *pedrais* e a *encachoeirada* foz do rio *Papuri*. *Okômi* morava em uma parte elevada do povoado, conhecida hoje como o “morro do Cruzeiro” – onde, aliás, se situa atualmente o bairro do Cruzeiro.

Em uma das partes da cachoeira de *Iauaretê* vivia a gente-onça, *Yai-masa*, referida mais especificamente como *Yai-piri-pakâna-masa*, gente onça de dente grande. Uma das filhas da gente onça veio a se casar com *Yetoĩ*, o *caba grande*, que vivia na foz do *Papuri*. Por serem *xamãs* poderosos, os *Yai-masa* sabiam que *Okômi* iria ser o chefe de um grande e muito poderoso grupo. Por isso, eles o torturaram até a morte. Muitas das características visíveis das pedras da cachoeira de *Iauaretê* tiveram origem a partir das torturas a que a gente-onça o submeteu. Ele foi arrastado por vários lugares e transformado em diferentes animais e plantas até finalmente ser morto. Esse trecho do mito dá origem a uma boa parte da extensa toponímia que se verifica nas imediações de *Iauaretê*. Eram esses lugares que os *Tariano* nos convidavam a visitar e registrar. *Lugares sagrados*, de seu

ponto de vista, pois, entre a gente pedra que existiu no começo dos tempos, *Okômi* é aquele cujo princípio vital viria, de seu ponto de vista, a tornar possível a existência dos Tariano. O tempo todo eles se referiam a este personagem como “nosso avô”. Com as filmagens que viemos a fazer, um deles chegou a dizer o seguinte: “para mim, nosso avô já ressuscitou”. De *Okômi* aos Tariano de hoje, o processo, resumidamente, se deu da seguinte maneira:

Os *Yai-masa* convidaram todos os outros *ĩta-masa* para um banquete em que *Okômi*, já morto, seria devorado, sendo que nenhuma parte de seu corpo deveria restar. O cunhado *Yetoĩ* foi também convidado, e foi o responsável por impedir a devoração absoluta de *Okômi*, tendo, disfarçadamente, atirado para o alto os três pequenos ossos de seu dedo mínimo. Mais tarde, esses ossos caíram no Uaupés com uma trovoada e se transformaram em peixes. Foram recolhidos por *Yetoĩ* e sua esposa e levados para casa. Foram postos em um matapi (trançado em forma tubular para captura de peixes) de defumar pimenta, onde se transformaram em grilos e começaram a crescer. Mais tarde, ela os coloca dentro de um pilão usado para socar ipadu, o qual foi vedado com breu e atirado ao rio. O pilão boiou Uaupés abaixo, encostando-se à outra margem. Foi então que os irmãos *Diroá* apareceram pela primeira vez com a aparência humana, e já se chamando *Kuenaka*, *Kali* e *Kui*, os principais nomes cerimoniais até hoje usados pelos Tariano *Koivathe*.

O aparecimento dos *Diroá* resulta, portanto, de um longo processo de transformação em que, inicialmente, pequenos ossos de um demiuργο devorado se

convertem em sangue. O sangue transforma-se em peixes e grilos sucessivamente, até alcançar a forma humana. O processo não é ainda a origem dos humanos, mas de sua forma, que vem marcada com os nomes então adquiridos pelos *Diroá*. Os nomes, assim, prefiguram a humanidade. O mito segue narrando os feitos dos *Diroá* para obter poderes xamânicos e os muitos estratégias que planejam para matar os filhos da gente-onça. Vários episódios se sucedem, nos quais os *Diroá* são chamados a colaborar com os cunhados na abertura de seus roçados ou lhes oferecer dabucuris, os rituais de troca de alimentos entre afins. A gente-onça já os odeia e tenta devorá-los sem sucesso. Finalmente, ao roubarem o raio da mão direita do *Trovão* (um osso), os *Diroá* terminam por aniquilar a gente-onça com uma trovoada, enquanto faziam festa em sua maloca.

A versão que nos foi fornecida é que, após o fim da gente-onça, há a subida dos *Diroá* à casa do *Trovão*, onde sua vida irá passar a um cigarro cuja fumaça, ao ser soprada no lago do *Trovão*, vai dar origem aos Tariano. Desse lago, eles passam a Uapui-cachoeira, no rio Aiari, através de uma zarabatana de quartzo, e iniciam a jornada em direção ao Uaupés. *Nanayo*, a primeira mulher criada pelo *Trovão* no começo dos tempos, é quem efetua a operação de transportar a vida dos *Diroá*. Ela o faz ao colocar seu próprio leite no cigarro. O leite da primeira mulher, uma vez associado ao tabaco, é o que propicia que a essência vital dos *Diroá* venha a dar origem aos Tariano. É essa substância imaterial que, dizem os Tariano, continua a ser transmitida através das gerações junto com os nomes *Kuenaka*, *Kali* e *Kui*.

O mito da aniquilação da gente-onça é, de fato, parte importante das narrativas míticas de vários grupos da região. Ele aparece em versões já publicadas da mitologia dos Desana e Tukano (família lingüística tukano – ver Pārōkumu & Kēhīri, 1995; Fernandes & Fernandes, 1996; Nahuri & Kūmarō, 2003), Baniwa e Tariano (família lingüística arawak – ver Cornelio et al, 1999; Tariano, 2002) e Maku (família lingüística maku – ver Silverwood-Cope, 1990). Em todas as versões, os personagens principais são os irmãos que se originaram das falanges que restaram daquele banquete macabro, onde as onças devoram seu próprio cunhado. O mito tematiza assim o potencial de hostilidade embutido nas relações de afinidade, incluindo vários episódios em que as partes se confrontam ritualmente. Para além da prestação de serviços na abertura de roças para as onças, os cunhados são convidados para festas e dabucuris, os rituais de troca de alimentos e artefatos que ocorrem até hoje com frequência entre grupos aliados. Nesses dabucuris, os cunhados exibem seus cantos e danças e humilham, por assim dizer, seus parceiros de troca, ao oferecer enormes quantidades de peixes ou artesanato. Nessas ocasiões, as onças tentam devorar os cunhados, que se safam graças a habilidades xamânicas excepcionais.

Nas diversas versões publicadas, os cunhados das onças são um grupo de irmãos cuja avó é também uma mulher-onça. Sua característica principal é a juventude, o que lhes atribui um caráter inconseqüente e vingativo, como também certo descontrole sobre seus poderes xamânicos. Em todos os casos, eles são associados aos seres que vieram a criar, ou propiciar o surgimento das

atuais etnias da região. Para alguns, eles são irmãos menores, ou aspectos, dos seres criadores. No caso dos Tukano, eles são como que a versão jovem do demiurgo Ye'pâ-O'akĩhĩ. Como vários dos demais seres da era da pré-humanidade, sua capacidade transformacional é marcada por seu aparecimento através de um osso. Em língua tukano, são os seres O'akĩhĩ, e nas línguas arawak, os Iaperikunai. A tradução para os dois termos é a mesma: *do osso*. Isso remete às potências primordiais de que eram portadores esses seres. Seus feitos dão forma e qualidade ao mundo em que a futura humanidade irá viver, de maneira que as histórias a seu respeito dão conta da conformação e da origem dos elementos visíveis e invisíveis do mundo atual. Suas falas e seus pensamentos – que correspondem às sentenças formais que entremeiam os mitos de origem – são as encantações xamânicas de hoje, que se prestam à atribuição dos nomes, à alocação de proteções invisíveis sobre as pessoas, à cura de doenças, à despotencialização do caráter maléfico de certos alimentos e à feitiçaria.

Esse mundo de potências descrito na mitologia é manejado diferencialmente pelas etnias da região, mas o ponto importante é que suas categorias e estrutura mais gerais são partilhadas por todas elas. Assim, o mito registrado pelos Tariano buscava afirmar uma versão entre outras possíveis, com a peculiaridade de que, como moradores de Iauaretê por muitas gerações, agregaram ao seu relato um detalhado conhecimento da toponímia local. Outras versões registradas, ainda que apontem Iauaretê como sendo o lugar onde viveu a gente-onça, não incluem a extensa lista de nomes das pedras, ilhas e

paraná que os Tariano arrolam. Além disso, e esse é o ponto mais importante, sua versão os coloca em linha direta com os Diroá. Isto é, buscam afirmar que eles, os Tariano, são os seus descendentes diretos, portadores de seus nomes e, assim, de sua *alma*.

Curiosamente, a palavra *diroá* é um termo da língua tukano, cuja tradução seria *coágulo de sangue*, ou *sangue materializado*. O nome refere-se à substância que preenche a cavidade óssea, o tutano, que possui exatamente esse aspecto. Esta substância é a expressão material do princípio vital transmitido pelos seres primordiais à atual humanidade. De Okomi, passando pelos Diroá, é esse mesmo princípio que hoje, de acordo com os próprios, dá vida aos Tariano. Este ponto está, no entanto, ausente das versões fornecidas pelos outros grupos.

À medida que a narrativa Tariano foi sendo registrada naqueles dias de filmagem, os cerca de vinte lugares iniciais foram se multiplicando. A própria performance narrativa parecia induzir os narradores a considerar a necessidade de incluir no registro visual a casa das onças, ponto principal da cachoeira de Iauaretê, e as demais casas invisíveis da gente-pedra. Além disso, sugeriam que, na baixada de volta a São Gabriel, parássemos para registrar outros lugares do Uaupés onde os Diroá fizeram surgir outros elementos. Foi no retorno que viemos a saber, por exemplo, que a casa do avô Caba, aquele que salvou os Diroá, era situada por um outro clã Tariano em Urubuquara, várias horas abaixo de Iauaretê. Isso tudo provocava novas questões. Por um lado, incluir todos os lugares



Anotando antes de narrar.

mencionados na narrativa terminaria por apontar toda a cachoeira de Iauaretê como o lugar, de fato, a ser registrado como *lugar sagrado*. Por outro, as diversas versões existentes do mesmo mito nos levava a pensar no risco que o registro por parte do Iphan, ao reconhecer a titularidade dos Tariano do clã Koivathe com relação àqueles lugares – ou à cachoeira como um todo –, apresentaria no sentido de privilegiar uma versão, reificando, isto é, cristalizando como patrimônio reconhecido pelo Estado, sua narrativa. Extrair a narrativa de seu contexto usual de enunciação para incluí-la em um dossiê técnico parecia ser a condição para efetuar o registro daquela toponímia como patrimônio cultural. No fundo, seria como reconhecer aos Tariano Koivathe o direito de propriedade intelectual sobre o mito dos Diroá, consignando-lhes assim a ascendência sobre a cachoeira de Iauaretê em relação às demais etnias. E por várias atitudes que outros moradores de Iauaretê demonstraram naqueles dias, a empreitada nos pareceu bastante problemática.

Com efeito, em vários níveis a iniciativa dos Tariano Koivathe estava gerando questionamentos. Em sua própria comunidade, o capitão, pertencente a outro clã Tariano, mostrava-se descontente com o modo pelo qual os Koivathe vinham gerenciando os recursos que haviam recebido do Iphan, particularmente quanto à forma de repartir os alimentos comprados nas jornadas de trabalho coletivo. Outro clã Tariano manifestou explicitamente seu descontentamento ao perceber que os Koivathe recebiam uma equipe de antropólogos para contar uma história e os deixava de lado. E, por fim, o líder geral de

Iauaretê, o primeiro Tukano que ocupou o cargo desde sua instituição, veio até nós para saber melhor do que se tratava esse trabalho sobre patrimônio cultural que estávamos fazendo. A essa altura, já pensávamos em discutir com os Koivathe o assunto da titularidade, assim como a possibilidade de envolver outros grupos no processo. Sabendo disso, o líder geral de Iauaretê colocou-se imediatamente à disposição para organizar uma reunião mais ampla no povoado e, assim, chamar os Koivathe para o debate.

Ficava mais uma vez bastante claro que, no Uaupés, o tema da *cultura* é extremamente sensível. Mencionamos no início o grande interesse demonstrado pelos índios do rio Negro de hoje em registrar *cultura dos antigos*. As formas como isso vem acontecendo privilegiam iniciativas locais, em geral empreendidas por clãs específicos que, por circunstâncias diversas, e principalmente quando contam com antropólogos para os assessorar, logram criar suas escolas e produzir textos. Mencionamos também que a FOIRN vem publicando uma coleção de livros intitulada Narradores Indígenas do Rio Negro, destinada a acolher manuscritos de autoria indígena. Até o momento seis volumes foram editados, todos eles apresentando versões da mitologia de origem de acordo com a visão de clãs específicos. De modo geral, as lideranças das organizações indígenas avaliam que se impõe atualmente, de maneira cada vez mais candente, a tarefa de proceder a esses registros, argumentando que o que restou da *cultura indígena* da região, após décadas de ação missionária, corre um

sério risco. Consideram que há velhos de várias etnias que ainda podem narrar as histórias ancestrais, descrever os antigos rituais e ensinar encantações. Às vezes afirmam que esses velhos são como Bíblias, depositários de uma vasta gama de conhecimentos cuja integridade e transmissão passa hoje também pela escrita. A geração dos que começam a assumir postos de capitão ou de líderes de organizações indígenas é a que mais freqüentemente expressa esse dilema; e são seus filhos quem cada vez mais se interessam pelas coisas dos brancos.

Ora, o modo como as lideranças se referem hoje à cultura parece corresponder àquilo que M. Strathern (1998:118) classifica como uma tradição “valorizada e explícita”, o que não seria o mesmo que uma “tradição não manifesta, implícita”. Esta última seria tradição apenas para o observador; para o portador ela seria simplesmente vida. Assim sendo, esta *cultura* que se pretende salvar já faz parte, afirma Strathern, de um *novo tempo*, e não do *velho mundo da cultura indígena*. Ela não estaria, por assim dizer, em choque com os novos comportamentos, pois tantos estes quanto a tradição assim reinventada fazem parte de um *novo tempo*. Nessa mesma linha, Manuela Carneiro da Cunha (2004) sugeriu recentemente que hoje, em diferentes circunstâncias, se verifica a existência de dois níveis de aplicação da noção de cultura: um, *literal*, que corresponderia ao uso geralmente observado em textos antropológicos, isto é, *something that, though dynamic and changeable, would inform values and actions*; outro que corresponderia a um uso político por parte de seus portadores. Esta última consistiria em um metadiscurso sobre a cultura; de acordo com a autora, um análogo do *kastom*

melanésio, o termo vernacular pelo qual os nativos daquela região referem-se de maneira reflexiva e objetificada a seus próprios *costumes* (trata-se de um *pidgin* do termo inglês “custom”).

Lidar hoje com a chamada *cultura dos antigos* é algo que está, sem dúvida, a exigir criatividade por parte das lideranças do movimento indígena do rio Negro, e cumpre potencializá-la também através de novos recursos. Os desafios que isso acarreta para uma instância de representação macro-regional como a FOIRN são inúmeros, e não há espaço aqui para enumerá-los (para essa discussão ver Jackson, 1991 e 1995). No entanto, é importante lembrar que, da ótica das lideranças, a proposta que surge agora da parte do Iphan para um convênio visando à realização do INRC (Inventário Nacional de Referências Culturais) na região como um todo é extremamente bem-vinda, certamente, por ensejar também um fortalecimento tanto em relação à arena política local, como a uma opinião pública externa.

No exato momento em que uma primeira iniciativa aterrissa numa localidade como Iauaretê, porém, as coisas se tornam mais complexas, pois aqui a questão parece manifestar-se com nuances próprias; isto é, o tema da *cultura* é nesse âmbito ainda mais local um assunto de política interna, e talvez o principal deles (a esse respeito, ver também S. Hugh-Jones, 1998). Como viemos discutindo, conversar ali sobre “patrimônio cultural” nos leva a tocar na diferenciação hierárquica entre os grupos, e justapor, por assim dizer, suas perspectivas diferenciais a respeito de si mesmos e de outrem. Assim, entre os Tariano, por exemplo, somente aqueles reputados chefes

se encontram, de seu próprio ponto de vista, em posição de reivindicar prerrogativas e de pensar formas de organizar Iauaretê com base em um discurso consciente sobre revitalização cultural. A *cultura* é, deste modo, não apenas aquilo que diferencia os índios dos brancos, mas também aquilo que diferencia os índios entre si. Uma afirmação que se ouve em Iauaretê ilustra bem este ponto: “Os índios aqui em Iauaretê são o mesmo tipo de gente, porque comem a mesma comida, o que muda entre nós, Tukano, Desana, Pira-Tapuia, são as histórias, os cantos, as danças, quer dizer, a cultura.” A cultura, portanto, aparece como algo exclusivo dos índios, e que os distingue entre si. Já os brancos, com suas outras comidas, seriam outro tipo de gente. Não têm cultura, pois não têm benzimentos ou nomes cerimoniais, e suas *coisas*, isto é, as mercadorias, o dinheiro, a escrita e os conhecimentos, foram historicamente classificados como *civilização*.

De modo importante, aquilo que hoje em Iauaretê é chamado de *cultura dos antigos* configura-se como uma referência ao patrimônio material (ornamentos e instrumentos sagrados) e imaterial (nomes, rituais, mitos, encantações e cantos) que distinguiam os clãs pertencentes às hoje chamadas etnias do Uaupés. Era esse patrimônio que, mais nitidamente no passado, constituía a expressão formal da identidade dos clãs. Os rituais que envolviam esse patrimônio formavam também a base das relações políticas entre os grupos, e era nesse nível que as posições hierárquicas eram reconhecidas e consolidadas em diferentes conjunturas. De acordo com S. Hugh-Jones (2003), os líderes eram aqueles

que possuíam um grande conhecimento esotérico e se mobilizavam para manter e aumentar os bens sagrados de sua maloca, podendo disponibilizar os recursos necessários para patrocinar os rituais. Tais capacidades rituais prestavam-se a fortalecer sua posição política.

Em Iauaretê, e na região do alto rio Negro como um todo, poder-se-ia questionar a integridade desse patrimônio. Já vimos que uma enorme erosão se processou em seu aspecto material, com a obstinação missionária em tomar as caixas de enfeites dos índios e destruir suas malocas. Por outro lado, como vimos através da narrativa dos Tariano Koivathe, o uso de nomes cerimoniais ainda vigora – além de um nome cristão, eles ainda dão a seus filhos os nomes dos Diroá, que é, afinal, o que os torna verdadeiramente Tariano. Assim, poderíamos dizer que o componente imaterial do patrimônio distintivo dos clãs do Uaupés parece, em certa medida, ter persistido, apesar da *entrada na civilização dos brancos*. Talvez seja também por esse motivo que às vezes ouvimos os índios do Uaupés afirmarem que “não perderam toda a sua cultura, mas apenas 50%”. A meu ver, esta é uma forma de comunicar aos brancos que, apesar da ausência de malocas e de performances rituais grandiosas, isto é, apesar de vermos pouco, certas práticas discretas, e próprias do espaço doméstico como a nominação, persistem. Ou seja, o lado imaterial e invisível daquilo que alguns moradores de Iauaretê chamam *cultura* parece ter permanecido inatingível pelos missionários.

Isso que estamos aqui chamando de *patrimônio* é aquilo a que os moradores de

Iauaretê se referem freqüentemente como sendo a sua *riqueza*, cujo valor, *wapatishé*, se explica por sua própria origem: trata-se de itens materiais e imateriais obtidos pelos ancestrais em sua transformação mítica e repassados através das gerações de um clã. Por isso, a expressão na língua tukano usada para qualificá-los é *ĩsã yĩkĩsĩmĩã kiõke*, literalmente, *o que nossos avós tiveram*. No contexto de Iauaretê, começa a se tornar importante dar nova visibilidade a este patrimônio, o que implica dar-lhe nova forma material. É isso que move os Tariano Koivathe em seu esforço de reconstruir uma maloca em Iauaretê. O registro audiovisual de sua história que está sendo apoiado pelo Iphan consiste, igualmente, em uma nova forma de apresentação externa – uma objetificação – dessa riqueza ancestral. Parecem, assim, constituir novos meios que vêm desempenhar a mesma função dos ornamentos e instrumentos sagrados que no passado constituíam o aspecto material do patrimônio dos clãs. Tal como esses objetos, as falas ancestrais, *u'ukunsehé*, que incluem os mitos, as encantações, os nomes e os cantos, são veículos do princípio vital transmitido através das gerações. É através destes novos meios que, em suma, as distinções entre os clãs Tariano, e destes para com os outros grupos presentes no povoado, podem ser reafirmadas.

As novas circunstâncias sociais vieram, portanto, engendrar uma associação nítida entre o negócio da revitalização cultural e a reafirmação das prerrogativas diferenciais dos grupos do Uaupés, o que leva alguns a definir este processo virtual como uma forma de “mostrar quem é quem em Iauaretê”. Um mesmo *tipo de gente*, é certo,

porém com atributos e capacidades distintas de acordo com sua trajetória mito-histórica.

Antes de deixar Iauaretê, tivemos a oportunidade de expor aos Tariano Koivathe nossas preocupações quanto à importância de ampliar a discussão no povoado a respeito de todo o trabalho e do futuro e eventual registro. Como deveríamos proceder, tendo em vista que a cachoeira de Iauaretê é também um lugar de referência para os outros grupos? Registrar o lugar como patrimônio cultural dos Tariano não iria causar estranheza aos demais? Admitindo essa possibilidade, conjecturaram inicialmente mudar de estratégia, sugerindo então o registro do lugar de uma das primeiras malocas que ergueram em Iauaretê, onde foi feita a aliança com os Tukano, isto é, onde foi tratado há muito tempo o primeiro casamento entre uma moça Tukano com um rapaz Tariano. Isso alterava todo o processo, pois já não se trataria de enfatizar a identidade de um grupo particular, mas de pôr em evidência as relações entre os grupos, muito embora o novo lugar proposto fosse o de uma antiga maloca dos Tariano. Era preciso, enfim, realizar um debate maior. Ao saber do interesse do líder geral de Iauaretê em organizar uma reunião específica para tratar do assunto, decidiram marcar a reunião para o mês seguinte, num Domingo de Páscoa, quando a maior parte das pessoas de Iauaretê poderá participar.

Ainda não sabemos se a reunião ocorrerá de fato, mas em caso positivo será um evento que irá marcar, talvez mais

efetivamente do que aquela primeira reunião na sede da FOIRN, a entrada dos grupos indígenas do Uaupés em um debate mais amplo sobre patrimônio cultural e propriedade intelectual. Cabe-nos acompanhar de perto o processo, e avaliar com os Tariano e Tukano em que medida a forma como vem sendo estruturada a política de proteção do patrimônio imaterial apresenta ressonâncias com sua própria visão acerca do que é *patrimônio* e da relação entre o material e o imaterial.

BIBLIOGRAFIA

- ARANTES, Antônio Augusto. Como ler o INRC. In: *Inventário nacional de Referências Culturais – manual de aplicação*. Brasília: Iphan/Ministério da Cultura, 2000.
- AZEVEDO, Miguel (Nahuri) e AZEVEDO, Antenor (Kumarô). *Dahsea Hausirô Porã ukishe wiophesase merã bueri turi*. Mitologia sagrada dos Tukano Hausirô Porã. São Gabriel da Cachoeira: Unirt/ Foirn, 2003. (Narradores Indígenas do Rio Negro, v. 5).
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. *De Charybde en Scilla: savoirs traditionnels, droits intellectuels et dialectique de la culture*. Conferência Marc Bloch, EHESS, Paris, 2004.
- CORNÉLIO, José Marcelino e FONTES, Ricardo et al. *Wajferinaipe lanheke*. A sabedoria dos nossos antepassados. São Gabriel da Cachoeira: Acira/Foirn, 1999. (Narradores Indígenas do rio Negro, v. 3)
- CORSINO, Célia Maria. Apresentação. In: *Inventário nacional de Referências Culturais – manual de aplicação*. Brasília: Iphan/Ministério da Cultura, 2000.
- FERNANDES, Américo Castro (Diakuru) e FERNANDES, Dorvalino Moura (Kisibi). *A mitologia sagrada dos antigos Desana do grupo Wari Dihputiro Pôrã*. São Gabriel da Cachoeira: Unirt/Foirn. 1996. 196 p. (Narradores Indígenas do Rio Negro, v. 2).
- GOLDMAN, Irving. Tribes of the Uaupes-Caqueta Region. In: STEWARD, J.H. (org.). *Handbook of South American Indians*, vol. III, p. 763-798. New York: Cooper Square Publishers, 1948.
- HUGH JONES, Christine. *From the Milk River: spacial and temporal processes in North-west Amazonia*. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.
- _____. Éducation et culture. Réflexion sur le système scolaire dans la région du Vaupés. Repenser l' école: témoignages et expériences éducatives en milieu autochtone. *Ethnies Documents*, v. 22-23, p. 179-201. Paris: Survival International, 1998.
- _____. Etnias do Rio Uaupés. Instituto Socioambiental, Enciclopédia dos Povos Indígenas (versão eletrônica: <http://www.socioambiental.org/pib/epi/uaupes/uaupes.shtm>), 2003.
- JACKSON, Jean. Being and becoming Indian in the Vaupés. In: URBAN, Greg & SCHERZER, Joel (eds). *Nation-states and Indians in Latin America*. Austin: University of Texas Press, 1991.
- _____. Culture, genuine and spurious: the politics of indianness in the Vaupés, Colombia. *American Ethnologist*, v.22, n.1, p. 3-27, 1995.
- LONDRES, Cecília. Referências Culturais: base para novas políticas de patrimônio. In: *Inventário nacional de Referências Culturais – manual de aplicação*. Brasília: Iphan/Ministério da Cultura, 2000.
- MAIA, Moisés (Akĩto) e MAIA, Tiago (Ki'mâro). Isa yĩkís-im-ia Masĩke. *O conhecimento de nossos antepassados*. Uma narrativa Oyé. São Gabriel da Cachoeira: Foirn; Iauaretê: Coidi, 2004. (Narradores Indígenas do Rio Negro, v. 6)
- MINC/IPHAN. *O Registro do Patrimônio Imaterial* (dossiê final das atividades da Comissão e do Grupo de Trabalho Patrimônio Imaterial). 2. ed. Brasília, 2003.
- NIMUENDAJÚ, Curt. Reconhecimento dos rios Içana, Ayari e Uaupés [1927]. In: MOREIRA NETO, C. de Araújo (org.). *Curt Nimuendajú*. Textos indigenistas, p. 123-191. São Paulo: Edições Loyola, 1982.
- PĀRŌKUMU, Umusĩ (Lana, Firmiano Arantes) e KEHÍRI, Törãmu (Lana, Luís Gomes). *Antes o mundo não existia*. Mitologia dos antigos Desana – Kêhíripôrã. São Gabriel da Cachoeira: Foirn, 1995. 264 p. (Narradores Indígenas do Rio Negro, v. 1).
- RICARDO, Carlos Alberto. *Arte baniwa*. São Gabriel da Cachoeira/São Paulo: Foirn/Instituto Socioambiental, 2001.
- SILVERWOOD-COPE, Peter. *Os Maku*. Povo caçado do noroeste da Amazônia. Brasília: Editora da UnB, 1990.
- STRATHERN, Marilyn. Novas formas econômicas: um relato das terras altas da Papua – Nova Guiné. *Mana*, v.4, n.1, p. 109-139, 1998.
- TARIANO, Ismael. *Mitologia Tariana*, 2. ed. Manaus: Iphan/Editora Valer, 2002.
- WRIGHT, Robin. História indígena do Noroeste da Amazônia: hipóteses, questões e perspectivas. In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (org.). *História dos índios no Brasil*, p. 253-266. São Paulo: Fapesp/Companhia das Letras/SMC, 1992.

NOTAS

1 Para uma introdução geral e uma minuciosa descrição do processo institucional que levou à formulação das bases e da edição do decreto 3.551, ver Minc/Iphan, 2003.

2 Sobre a noção de referência cultural que orienta a nova política, ver Londres, 2000; sobre as diretrizes adotadas para o inventário dos bens culturais, assim como para uma definição metodológica da própria idéia de “bem cultural”, ver Arantes, 2000.

3 De acordo com o *Handbook of South American Indians* (ver Goldman, 1948), esta área faz parte de uma região maior, denominada Uaupés-Caquetá, considerada uma “provincia cultural” e que alcança os seguintes limites: ao norte, limita-se pelo rio Guaviare; a leste, pelos rio Negro e Guainia; ao sul, pelo rio Caquetá-Japura; a oeste, pelos Andes. Na parte brasileira, residem 21 grupos étnicos diferentes, representantes das famílias linguísticas Tukano Oriental (Cubeo, Desana, Tukano, Miriti-Tapuia, Arapaso, Tuyuka, Makuna, Bará, Siriano, Karapanã, Wanano e Pira-tapuia), Arawak (Tariano, Baniwa, Kuripako, Warekena e Baré) e Maku (Hupda, Yuhup, Nadeb e Dow). Esta área cultural foi caracterizada pelos seguintes traços: ênfase no cultivo da mandioca amarga e na pesca, aldeias compostas por uma única casa coletiva ocupada por um grupo local de parentes, rituais complexos de iniciação masculina, organização social baseada em clãs patrilineares exogâmicos, entre outros (ver também Galvão, 1979). Etnólogos que visitaram a região antes da formulação da teoria das áreas culturais, como Koch-Grünberg em 1903-4 e Nimuendajú em 1927, também a tratam como uma unidade. Nimuendajú é quem primeiro formula uma hipótese sobre o povoamento Maku, Arawak e Tukano – exatamente nesta seqüência – da região em tempos pré-coloniais (ver Nimuendajú [1927]1982 e para uma problematização da hipótese, Wright 1992).

4 A Coleção Narradores Indígenas do rio Negro vem sendo editada pela FOIRN desde 1995. Até o presente, publicou sete títulos, todos eles de autoria indígena. Esses livros contam a história da origem do mundo e da humanidade de acordo com a visão dos grupos indígenas do rio Negro. Dos sete volumes publicados, três foram narrados por índios Desana, dois por índios Tukano, um por índios Baniwa e um por índios Tariano.

5 Os rios Uaupés e Içana são os dois principais afluentes do rio Negro em seu alto curso. Com seus subafluentes e com os rios Xié e Curiciriari compõem a bacia dos formadores do rio Negro.

6 No mundo presente, os meios de vida e transformação da era mítica – o tabaco, a cuia com o caldo de frutas doces, o pensamento dos demiurgos e os adornos obtidos junto às divindades que vivem na casa do céu – possuem como análogos as substâncias e as propriedades dos corpos masculino e feminino.

7 Em grande medida, esses planos são possíveis hoje em dia também em função de uma mudança importante na postura dos próprios missionários a partir do final dos anos 70 quanto às expressões culturais indígenas. Sua aproximação da pastoral indigenista mais progressista do Cimi, bem como a influência dos padres Javerianos da Colômbia que assumiram as missões do Papuri nos anos 50, mais propensos à Teologia da Libertação, os fez, já nos anos 70, iniciarem uma mudança radical na prática missionária. Foi a partir daqueles anos que, como se recordam várias pessoas de Iauaretê, começaram a aparecer novos salesianos que, além de falarem em promoção humana e projetos econômicos, passariam a recomendar aos índios que valorizassem sua própria cultura. A mudança de postura dos religiosos foi também motivo de perplexidade para os índios, pois quem poderia esperar que tudo aquilo que fora condenado como *coisas do diabo* – o xamanismo, a iniciação, os instrumentos sagrados, etc. – pudesse então passar a ser recomendado enfaticamente?

Nota: Todas as fotos utilizadas neste artigo são de Geraldo Andreello, em Iauaretê, rio Uaupés. Pertencem a seu arquivo pessoal e foram tiradas em fevereiro de 2005.



NOTA SOBRE DUAS EXPERIÊNCIAS PATRIMONIAIS

INTRODUÇÃO

Este artigo tem por objetivo descrever duas experiências-piloto, ainda em curso, desenvolvidas pelo Departamento do Patrimônio Imaterial do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan), que colocam em perspectiva questões relacionadas tanto com ações de preservação voltadas para os povos indígenas, quanto com a adequação de novos instrumentos, recentemente criados, no campo do patrimônio cultural: trata-se da aplicação de Inventários de Referências Culturais junto aos Mbyá-Guarani de São Miguel das Missões/RS e também da proposta de Registro dos Lugares Sagrados no contexto multiétnico do alto rio Negro.

Tais experiências inauguram políticas patrimoniais voltadas para os povos indígenas, lançando mão dos instrumentos criados pelo decreto 3.551/2000: o Inventário Nacional de Referências Culturais – INRC, e o Registro de Bens de Natureza Imaterial. Por esse decreto, que recupera preocupações já presentes por ocasião da criação de uma política de patrimônio cultural no País, em 1937, ficou estabelecido um novo domínio patrimonial relativo aos chamados *bens culturais de caráter imaterial* que, por sua natureza processual e

dinâmica, por suas características não monumentais ou excepcionais, escapavam das ações de preservação preconizadas pelo Decreto-lei nº 25/1937.

Isto significa dizer que os novos instrumentos instituídos em 2000 passam a organizar a retomada de políticas de identificação de bens culturais, ao possibilitarem o reconhecimento, pelo Estado, da diversidade cultural brasileira. Dito de outro modo, a criação do Registro e do INRC corresponde a uma mudança na maneira como o Estado percebe a cultura brasileira e os processos de construção de identidades contemporâneas, nela reconhecendo a existência de diferentes *mundos socioculturais* e a convivência de práticas e valores distintos.

Estes instrumentos e a política patrimonial que organizam têm como pressuposto o entendimento de que o exercício da cidadania passa, necessariamente, pelo reconhecimento da imprescritibilidade dos diferentes sistemas culturais. Mais ainda, que os conhecimentos, as inovações e práticas orientadas por tradições estão intimamente relacionadas com a existência de um povo, são parte constitutiva de suas experiências culturais e, por essa razão, inalienáveis e irrenunciáveis. Neste sentido, e em razão da permanente

*Participação dos
Guaranis em evento
cívico. São Miguel das
Missions, Rio Grande
do Sul, 2004.*

construção dos símbolos e signos estruturantes dos processos de produção de *novas identificações locais* (Hall-2003), o campo do patrimônio cultural constitui, na modernidade, lugar focal para articulação entre tradições locais e constituição de direitos culturais.

O chamado patrimônio imaterial, objeto das ações aqui comentadas, está ancorado na noção de referências culturais, conceito cuja historicidade remonta ao Centro Nacional de Referências Culturais – CNRC, criado por Aloísio Magalhães, na década de 1970 e que, posteriormente, com a criação da Fundação Nacional Pró Memória, se constituiu domínio específico do campo patrimonial. É precisamente da tensão que se estabeleceu entre o *pedra e cal*, expressão que designava o conjunto das ações de proteção ao patrimônio edificado, principalmente, e as *referências culturais*, oriundas do CNRC, no final da década de 1970 e início de 1980, que o campo do patrimônio imaterial se constituiu.

A Constituição Federal de 1988 significou um importante avanço para o entendimento do campo patrimonial. Os artigos 215 e 216 deixaram estabelecidas as bases para a constituição das políticas de preservação ao preceituarem que o patrimônio cultural brasileiro é constituído pelos bens de natureza material e imaterial, portadores de referências à identidade, à ação e à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira.

As referências culturais são constitutivas da diversidade cultural, categoria ampla e politicamente abrangente. Dizem respeito aos sentidos e valores atribuídos por sujeitos diferenciados a bens e práticas

sociais. Põem em perspectiva até mesmo os bens culturais consagrados pelo Decreto-lei nº 25/37, os assim chamados bens culturais móveis e imóveis, por terem eles mesmo uma carga semântica referencial para grupos sociais e por serem indicativos de formas históricas e estilos artísticos definidores dos processos culturais que ensejaram nossa condição nacional.

A criação do Departamento de Patrimônio Imaterial, no âmbito do Iphan, em 2004, tornou possível o desenvolvimento de projetos sistemáticos que tenham por objeto as referências culturais dos povos indígenas, de modo a incluí-los no contexto institucional das ações de preservação. Dois projetos pilotos foram, então, estruturados: um voltado para as referências culturais dos Mbyá-Guarani de São Miguel das Missões/RS, desenvolvido pela 12ª Superintendência Regional do Iphan; e outro sobre referências culturais no alto rio Negro, desenvolvido em parceria com o Instituto Socioambiental e a Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro. Em ambos os casos, o pressuposto é que os conhecimentos a serem produzidos venham a propor elementos organizadores de políticas de salvaguarda específicas para os povos indígenas, resguardadas suas características diferenciais.¹

Mais do que a revisão do elenco de bens que constituem o patrimônio nacional, com a inclusão de outros, representativos de segmentos sociais até então ignorados pelas políticas de preservação, a instituição do INRC e do Registro de Bens de Natureza Imaterial significa uma ampliação da noção de bem cultural, compreendendo dinâmicas

e singulares, dando ênfase aos processos de sua constituição e atualização.²

Grupos sociais desconsiderados ou tidos como coadjuvantes na formação social e cultural brasileira passam a ser vistos como sujeitos cuja atuação deve ser conhecida na sua lógica própria. Este é o espírito dos projetos que comentaremos a seguir e cuja execução tem sido marcada por questionamentos quanto aos limites da metodologia empregada (considera-se que o INRC ainda está em construção, podendo ser aperfeiçoado por acréscimos e alterações sugeridas pelo seu uso) e quanto às possibilidades de aplicação da noção institucional de patrimônio a grupos que não compartilham das concepções de tempo e de memória sobre as quais ela está baseada.

O INVENTÁRIO JUNTO AOS MBYÁ-GUARANI DE SÃO MIGUEL DAS MISSÕES

A presença dos Mbyá-Guarani no município de São Miguel das Missões proporciona situação única para uma aproximação patrimonial: trata-se de um grupo indígena que se reestabeleceu em área considerada patrimônio histórico brasileiro pelo Iphan e da humanidade pela Unesco.

A ocupação Guarani da área onde hoje se encontra o Sítio Arqueológico de São Miguel Arcaño é anterior à era cristã. Nos séculos 17 e 18, expressivo segmento do povo Guarani, então estabelecido no atual sul do Brasil, na Argentina, no Paraguai e no Uruguai, passou a viver em reduções – aldeamentos complexos, organizados por jesuítas ligados à Coroa Espanhola, e

destinados a reunir nativos de modo a facilitar sua catequese. A criação das Missões Guarani – das quais se preservam, hoje, em solo brasileiro, quatro remanescentes – foi parte do projeto de ocupação do Novo Mundo baseado, como se sabe, na fé e na espada. As Missões constituíram uma experiência singular de contato entre nativos e europeus, uma vez que a vida em redução implicou a estreita negociação entre jesuítas e indígenas, além de produzir um tipo social específico, o guarani missioneiro, indígena acostumado à rotina de trabalho diário e qualificado para executar ofícios diversos, dos quais a sociedade colonial era extremamente carente, conforme aponta Neumann (1996).³

O fracasso da experiência missioneira, a concessão de sesmarias pela Coroa portuguesa e, posteriormente, a chegada de imigrantes europeus produziram novas configurações fundiárias na região, expandindo-se a criação do gado introduzido pelos jesuítas e o cultivo da erva-mate, uma prática dos Guarani que foi apropriada pelos colonizadores em moldes mercantilistas. A dispersão que se seguiu da população missioneira é pouco conhecida. Parte significativa teria retornado a seu modo tradicional de vida, enquanto os indígenas aprisionados na Guerra Guaranítica foram escravizados pelos portugueses. Sabe-se que houve deslocamentos de missioneiros tanto para cidades coloniais quanto para fazendas de criação de gado, onde trabalharam como peões. Sua *integração* à sociedade local pode ser pensada à luz das expressões hoje utilizadas seja para nos referirmos à população mestiça – como a palavra *bugre*,

de sentido pejorativo –, seja para designar pessoas nascidas na *região missioneira* e/ou no Rio Grande do Sul – como os designativos *índio velho* e *indião*, que denotam amor à terra e adesão a determinada representação identitária – a de gaúcho –, à semelhança do que ocorre em outras áreas do país (Oliveira: 1999, p. 199).⁴

Por longo tempo, a historiografia brasileira, notadamente aquela produzida no Rio Grande do Sul, abordou a experiência missioneira na perspectiva da obra jesuítica, entendida como ação civilizadora, cuja importância estaria, sobretudo, na sua relação com a definição da fronteira sul do Brasil. Estudos mais recentes feitos por historiadores e por antropólogos, baseados em fontes primárias e em contato direto com os Guarani contemporâneos, têm possibilitado repensar tanto a experiência histórica missioneira quanto as especificidades da convivência entre índios e não-índios na região em questão, bem como o relacionamento do Iphan com os Mbyá-Guarani que freqüentam diariamente o Sítio Arqueológico de São Miguel Arcanjo.

Segundo relatório da 12ª Superintendência Regional do Iphan (2003), esse grupo – hoje constituído por cerca de 250 indivíduos – teve início com o retorno, em 1989, de algumas famílias para o município de São Miguel das Missões, e com o deslocamento de outras, em 1994, levadas por veículo de prefeitura vizinha, segundo a qual “lugar de índio é nas missões”. As famílias estabeleceram-se provisoriamente no entorno da Fonte Missioneira e, com a concordância do Iphan, passaram a comercializar seu artesanato no alpendre do

Museu das Missões, dentro do Sítio de São Miguel Arcanjo.

Em julho de 2001, foram assentados em uma área de 237 hectares, às margens do rio Inhacapedum, adquirida pelo governo do Estado na gestão de Olívio Dutra, em local distante 30 quilômetros do Sítio, na vizinhança de dois assentamentos de agricultores sem terra e de fazendas. A apropriação do local pelos Guarani foi lenta e sua sobrevivência dependeu do fornecimento de alimentos pela Funai e do apoio de outras instituições. A comercialização do artesanato assumiu grande importância sendo, hoje, a principal fonte de renda do grupo.

A presença dos Mbyá em local onde, no passado, indígenas Guarani viveram aldeados, gerou uma situação paradoxal, pois o discurso do Iphan sobre a experiência missioneira, à luz da historiografia tradicional sobre o tema, está centrado na atuação dos jesuítas e no comentário das características arquitetônicas da igreja e da redução. A atual exposição do Museu das Missões, montada em 1985, propõe uma abordagem artística do acervo, constituído quase exclusivamente de imagens religiosas. Pouco informa sobre os artífices – os Guarani – e os processos a que estiveram submetidos. A referência aos Guarani como coadjuvantes de uma experiência datada, associada à representação do índio como *ser pretérito*, amplamente difundida no senso comum, contrapõe-se, de certo modo, à visão dos Mbyá, sentados no alpendre do Museu, conversando em sua língua e oferecendo aos visitantes a oportunidade de uma reflexão sobre as relações inter-étnicas

no presente. Tal oportunidade apresenta-se, é claro, para o próprio Iphan.

Foi neste contexto que o Inventário Nacional de Referências Culturais começou a ser desenvolvido junto aos Mbyá-Guarani de São Miguel das Missões, como parte do projeto da atual gestão da 12^a Superintendência Regional do Iphan de reconhecer a participação de indígenas e de negros em processos históricos de grande relevância, alguns dos quais são referidos pelo que hoje é considerado patrimônio nacional no Rio Grande do Sul, como é o caso dos remanescentes das chamadas Missões Jesuíticas Guarani.⁵

A aplicação do INRC junto aos Mbyá, coordenada pelo antropólogo Cristian Pio Ávila, com assessoramento do Dr. José Otávio Catafesto de Sousa, teve como objetivo inicial gerar conhecimento sobre o grupo e sua relação com o Sítio de São Miguel Arcanjo, possibilitando ao Iphan atualizar seu discurso sobre a experiência missioneira, associando-a aos processos contemporâneos de constituição de identidades locais, bem como a questões de relacionamento inter-étnico, no presente. Mais do que isso, o conhecimento produzido deverá dar subsídios ao Iphan para responder às demandas que os Mbyá têm dirigido à instituição, demandas relacionadas ao uso do Sítio, à construção de uma casa de passagem que lhes permita permanecerem no local em melhores condições (já que o ir e vir da aldeia para o Sítio não se faz num mesmo dia), à comercialização de seu artesanato e ao relacionamento com o público visitante.

A realização do Inventário foi bem aceita pelos Mbyá, claramente interessados em sair da condição de invisibilidade a que foram

submetidos pelas circunstâncias históricas já descritas. Sabemos, contudo, que essa mesma condição tem, de certa forma, amparado os Guarani na preservação de seu modo de ser e de ver o mundo, o que evidencia a delicadeza do processo ora vivenciado. Tal aceitação deve-se, em grande parte, à habilidade dos pesquisadores, notadamente à longa experiência de convivência com os Guarani do antropólogo José Otávio Catafesto de Sousa. Mas pode ser atribuída, também, à percepção, expressa pelos Mbyá, em reunião de apresentação da proposta, de que se trata de uma tentativa de ‘entender o jeito de ser do Guarani’.

Ainda em fase de levantamento preliminar, o INRC aponta como bens a serem inventariados o artesanato Mbyá e sua música, entre outros. Questões relacionadas à convivência do grupo com a população e com instituições locais afloraram no decorrer da pesquisa, tendo sido documentada a participação dos Mbyá em eventos municipais, em alguns dos quais a relação entre índios e não-índios foi tematizada. Segundo relato dos pesquisadores, o interesse de uma instituição federal em conhecer o grupo e em documentar seu cotidiano parece estar influenciando no modo como os Guarani são vistos pela população local. Também os relatos míticos e sua possível relação com a região em questão estão sendo pesquisados, bem como as estratégias nativas de referência ao que consideramos *passado* e *memória*. O desenvolver da pesquisa apontará as reais possibilidades de incorporação, as políticas de preservação, de categorias locais, representativas de um *modo de ver* Mbyá-Guarani.

A EXPERIÊNCIA PATRIMONIAL NO ALTO RIO NEGRO

O projeto desenvolvido no alto rio Negro é também instigante por diversas razões. Primeiro, porque a região abrangida pela calha do rio Negro, local de habitação de 22 etnias e de fronteiras nacionais – Brasil, Colômbia e Venezuela – apresenta uma ordem de complexidade significativa para testar a adequação do INRC e do Registro. Segundo, porque a organização política da população indígena da região constitui-se num contexto onde o diálogo se realiza tanto por mediações institucionais quanto étnicas.

Em maio de 2004, com o propósito de estabelecer um contato inicial com a FOIRN de modo a anunciar a nova política para preservação de bens culturais, fizemos uma reunião, juntamente com o Instituto Socioambiental, para apresentar os instrumentos organizadores das políticas de patrimônio imaterial e ouvir propostas.

Nesta reunião, realizada na maloca da FOIRN, em São Gabriel da Cachoeira, estavam presentes representantes dos Tuyuka (alto rio Tiquié), dos Baniwa (rio Içana) e dos Tariano (Iauaretê/Rio Uaupés). Cada um dos grupos presentes apresentou questões e propostas: os Baniwa, dispostos a constituir *valor patrimonial* ao seu projeto comercial, já em curso, de cestaria em arumã; os Tuyuka tentando articular as experiências da escola diferenciada com a política patrimonial, visando ao seu reconhecimento; e os Tariano, que há algum tempo tentavam retomar elementos de suas tradições, inserindo estes elementos na contemporaneidade como

referências que pudessem distingui-los como os habitantes imemorais no contexto de Iauaretê e constituir reservas de memória a serem salvaguardadas e transmitidas às gerações futuras.

Sob esta perspectiva estava em andamento a construção de uma maloca, em Santa Maria, como parte deste projeto que articulava tradição e território, cultura e política, focado em um lugar considerado sagrado e referido no mito que narra a origem e fixação dos Tariano em Iauaretê.

Para os Tariano, tratava-se de, ao narrar um mito, explicitar um projeto político articulador de prerrogativas territoriais e legitimadoras de sua posição no contexto multiétnico de Iauaretê, conforme pude notar mais tarde, em campo, e em conversas com Geraldo Andrello.

Para os Baniwa, a perspectiva patrimonial que se anunciava apontava, de forma mais explícita, para questões referentes à propriedade intelectual.

No caso da produção coletiva, como ficaria o produtor individual com seu produto? Porque a produção de urutu é do conhecimento de todos mas os urutus são produzidos por indivíduos que, ao reproduzirem um artesanato que é do conhecimento coletivo, realizam inovações (André Baniwa, São Gabriel da Cachoeira, maio de 2004).⁶

Para os representantes da FOIRN, presentes à reunião, nossa proposta patrimonial poderia ser vinculada à gestão dos 10,6 milhões de hectares de terra indígena demarcada, conforme expressou André Baniwa, membro da atual diretoria da FOIRN. Para o Iphan, anunciava-se um

campo de aplicação dos instrumentos voltados para políticas de preservação completamente novo e desafiador.

Vale mencionar que, para os povos indígenas do rio Negro, algumas noções como a de *sustentabilidade* têm sido articuladoras de ações específicas e estruturantes de um campo político local ainda organizado pelos princípios da hierarquia mítica e da exogamia lingüística. Também neste campo estão algumas questões postas pela modernidade, como a necessária capacidade para elaborar projetos *sustentáveis* voltados para a fiscalização das terras indígenas demarcadas e as dificuldades inerentes em vista da extensão do território indígena e da complexa sócio e biodiversidade existente, a exemplo do isolamento das áreas de roçado no rio Uneuixi, conforme declarado pela FOIRN, por ocasião da 6ª Assembléia Eletiva, em outubro de 2004.

Entre tradições e modernidades estão, da mesma forma, indicativos de mudança no comportamento entre as mulheres. Elas começam a participar como interlocutoras do contexto político local, a exemplo da criação de um departamento de mulheres, no âmbito da FOIRN, como espaço específico de articulação entre as associações femininas existentes na região. A Associação das Mulheres Indígenas do Distrito de Iauaretê – Amidi é exemplo disso e, em 2002, criou um *fundo rotativo*, gerido pelo departamento de Mulheres, visando ao apoio a pequenos projetos voltados, especialmente, para as mulheres indígenas.⁷

De outra forma, questões relacionadas com as tradições locais foram expressas da seguinte forma:

O multiculturalismo que existe no rio Negro esconde o diferencial entre nós (...). [Isto significa dizer que, mesmo partilhando um substrato cultural comum], cada etnia se diferencia da outra por aspectos sutis nos ritos, na produção do artesanato, na especialidade de cada etnia. O que teria que aparecer seria o diferencial. Mas, por outro lado, nem sempre esse diferencial deve ser comentado, divulgado (Higino Tuyuka – São Gabriel da Cachoeira – maio de 2004).

As intervenções indicavam, ainda, de modo fragmentado, preocupações voltadas para a titularidade de aspectos ou elementos culturais que se objetivavam no contexto das dinâmicas contemporâneas, postas pela relação com mercados locais e nacionais; dinâmicas postas na interlocução entre as etnias; dinâmicas postas pelo agenciamento de instituições governamentais, não-governamentais e outras.

Neste sentido, e como se verá a seguir, o projeto Tariano explicitou, em Iauaretê, preocupações referentes à titularidade dos elementos referenciais locais. É que no contexto multicultural do alto rio Negro, parte da narrativa e dos lugares sagrados indicados pelos Tariano das comunidades de Santa Maria e de São Pedro eram igualmente compartilhados pelas outras etnias. Fazer a apresentação do trabalho expondo os interlocutores Tariano dessas comunidades indicou, de modo claro, que se tratava ali de afirmar o diferencial, os elementos distintivos que conferiam a esses Tariano um lugar de fala e de reivindicação legítima quanto à titularidade sobre os lugares sagrados e narrativas associadas.

O PROJETO TARIANO

A provocação tinha surtido efeito. Diante da profusão de sugestões e questões que surgiram em maio de 2004, a tarefa seguinte seria estabelecer um projeto. Mas numa região com tais dimensões e com um contexto cultural caracterizado pelo compartilhamento de padrões culturais e por sutis diferenças entre os grupos étnicos, conforme definira Higino Tuyuka, construir um projeto de inventário seria uma tarefa complexa.

No final de outubro de 2004, a FOIRN realizou sua 6ª assembléia eletiva. Desta assembléia saíam a nova diretoria e o novo presidente. Até então, a FOIRN havia sido presidida, duas vezes sucessivas, por pessoas da etnia Baré. Desta vez, chegava à sua presidência um Tukano. Convidada a participar do evento tive, no último dia, cinco minutos para falar.

Após a assembléia subimos o rio Uaupés até Iauaretê para conversar com os Tariano sobre a proposta de registro dos lugares sagrados, conforme o desejo que haviam manifestado a Geraldo Andrello, em setembro de 2004. O registro dos lugares sagrados, no Livro dos Lugares do Iphan, abria uma perspectiva diferente daquela esboçada na primeira reunião em São Gabriel da Cachoeira. Tratava-se agora de iniciar o trabalho de documentação para efeito de inscrição dos lugares sagrados localizados nas pedras que circundam as margens do rio Uaupés, em território brasileiro e colombiano, e das outras, localizadas no meio da cachoeira. Eram vários lugares. E, naquele momento, o trabalho consistiu em tentar localizar no mapa, com eles, esses lugares.

Nos dias que se seguiram ficamos, *seu* Pedro de Jesus, Luís Aguiar, Adriano de Jesus, Geraldo Andrello e eu, debruçados sobre um mapa. A localização dos lugares vinha no contexto da narrativa do mito de Ahkomi, um ser que viveu no tempo da *gente-onça* e que foi duramente perseguido por essa gente. A cada batalha travada com a *gente-onça* Ahkomi caía. A cada queda, um lugar se sacralizava. Às quedas seguiam-se transformações de sua pessoa em outros seres. Assim foi que ele se transformou em Cuiú-cuiú (peixe), lá na pedra do porto da Missão Salesiana, para depois se transformar em abacate, em raízes, em jacaré, em arara, em gavião tesoura, etc. A cada transformação e a cada queda, o demiurgo cuidava deixar estabelecidas as condições materiais de existência para seus descendentes, os Tariano, tal como são hoje, em carne e osso. Mesmo perseguido e derrotado, foi deixando, nos pontos de transformação, cacurís, caiás e matapis para que os futuros Tariano pudessem ter peixe.

Até esse momento, a narrativa dava conta de uns 20 lugares, aproximadamente. O conjunto desses lugares localizados no mapa configurava a localidade de Iauaretê, incluindo-se aí o porto da aduana colombiana e a boca do rio Papuri, afluente do Uaupés. Pedras, igarapés, peixes, pássaros, répteis e plantas se seguiam na narrativa do mito. A trajetória de Ahkomi transformava em um os vários lugares.

Naquele momento, só tínhamos as localizações e a narrativa. Os rios Uaupés e Papuri estavam cheios, de modo que os lugares só poderiam ser visualizados em fevereiro, quando os rios estivessem no seu nível mais baixo.

Iauaretê – Cachoeira da Onça –, localizada na confluência dos rios Uaupés e Papuri, é considerado território Tariano, reconhecido pelos Tariano e pelas outras etnias que atualmente vivem nesta localidade. Coabitam neste território aproximadamente 3.000 pessoas, originárias do alto rio Uaupés e do rio Papuri, distribuídas em famílias de Arapaço, Tukano, Piratapuia, Uanano e brancos: militares, padres e alguns poucos comerciantes.

Associado a isto, Iauaretê configura um território de fronteiras nacionais – Brasil e Colômbia – por onde circulam, na margem colombiana do rio Uaupés, as *Forças Revolucionárias Colombianas* – FARC e o narcotráfico; na margem brasileira, verifica-se movimento de tropas militares, construção de aeroporto e toda a infraestrutura requerida, além de toda a estrutura da Missão Salesiana, implantada na região em 1929.

A existência de televisores, desde a década de 1990, em praticamente todas as casas das comunidades, transmitindo a mesma programação dos grandes centros urbanos do país, e a necessidade de deslocamentos para centros urbanos regionais, como São Gabriel da Cachoeira e Manaus, para término da educação formal e/ou tratamento médico, constituem um contexto premido por elementos da *modernidade*, geradores de tendências à dispersão dos elementos *tradicionais*.

Há, ainda, por parte da geração dos mais velhos, uma preocupação recorrente com a *perda* dos elementos da tradição Tariano, especialmente pelos jovens. A dispersão dos elementos de *tradições* Tariano se reflete no desinteresse da geração de jovens pelas *coisas*

dos antigos, pela *cultura dos antigos*, isto é, mitos, cantos e danças associadas a outras práticas sociais.

É este o contexto de inserção do mito que narra a chegada e fixação dos Tariana em Iauaretê, território tradicional dos povos de língua Tukano Oriental. Ahkomi e sua saga marcam um território e um contexto no qual a *cultura* constitui elemento organizador de prerrogativas, de lugar de fala.

Em fevereiro de 2005, Geraldo Andreollo (Isa) e eu (Iphan) voltamos a Iauaretê. Vincent Carelli (Vídeo nas Aldeias) se juntava a nós para iniciar a documentação em vídeo. Assim, munidos de GPS, máquina fotográfica digital e filmadora, começamos o trabalho de localização das *pedras* remissivas aos lugares sagrados que fixavam, de modo indefectível, a gesta de Ahkomi, quando da criação do território Tariano, na Cachoeira de Iauaretê, em tempos imemoriais.

O roteiro do trabalho foi elaborado por nossos interlocutores Tariano, das comunidades de Santa Maria e de São Pedro, profundos conhecedores de sua história. Decidiram que começaríamos pelo *marco zero* do sítio histórico. Tratava-se de documentar, em primeiro lugar, a pedra localizada no centro da Cachoeira de Iauaretê, somente acessível neste período do ano e, segundo o que nos disseram, *onde tudo começa e onde tudo termina*.

Até então, considerávamos apenas os vinte lugares identificados por eles, no mapa, quando de nossa visita em novembro de 2004. Como supor que, uma vez iniciado o movimento, os lugares se multiplicariam e a narrativa se tornaria mais complexa pela agregação de novos elementos e, por conseguinte, de novos lugares, desta vez

abrangentes de localidades longe dos rios, a caminho das roças, pontuando antigas e míticas malocas? Estávamos, neste ponto do trabalho, enfrentando os desdobramentos da saga de Ahkomi: a criação dos Diroá, seus descendentes diretos inscritos na genealogia como os antecessores dos atuais Tariano. Estes outros lugares que começavam a ser identificados ampliavam o perímetro de abrangência de um território legitimamente constituído pelos ancestrais.⁸

Enquanto identificávamos as pedras constituídas em lugares sagrados, várias famílias residentes dos bairros de Iauaretê e das comunidades de Santa Maria e de São Pedro retiravam pedras do rio Uaupés para o projeto de construção de um novo aeroporto que a 7ª Comara vem realizando. Segundo um Tariano da comunidade de Santa Maria, os militares não haviam consultado *o povo* para a retirada das pedras e, caso retirassem as pedras dos lugares sagrados, seriam amaldiçoados com doenças ou até mesmo com a morte, pois *o espírito das pedras soprará em quem mexer nelas*.

A PERSPECTIVA DO IPHAN

As experiências realizadas pelo Iphan com povos indígenas têm suscitado questões de várias ordens. Uma delas diz respeito à adequação do Inventário Nacional de Referências Culturais – INRC e do decreto 3.551/00 para a gestão do patrimônio cultural voltada para os povos indígenas. De outro modo, cabe pensar se as “celebrações, saberes e modos de fazer, formas de expressão e lugares”, categorias estabelecidas pelo referido decreto, de fato organizam o entendimento sobre contextos históricos,

culturais e políticos nos quais essas populações se encontram imersas. A par disso, como organizar políticas patrimoniais voltadas para os povos indígenas? Como constituir direitos? De que direitos estamos falando?

Para os Mbyá-Guarani de São Miguel das Missões, a questão de sua permanência no Sítio, em melhores condições que as atuais para a comercialização de seu artesanato, está explicitamente colocada. Outros interesses, relacionados com um possível projeto político de alteração, ao menos parcial, de sua condição de invisibilidade diante dos não-índios, estão apenas apontados. A aplicação do INRC vem sendo acompanhada pelo cacique-geral dos Guarani, José Cirilo, que participou também das decisões quanto à escolha dos informantes, durante a fase de Levantamento Preliminar.

O desenvolvimento do projeto no alto rio Negro vem mostrando que, para além do ato formal do registro de um bem cultural em um dos Livros, ênfase deve ser dada ao(s) processo(s) local(is) posto(s) em curso. Mais ainda que, para determinados contextos, a adequação de políticas de salvaguarda do patrimônio cultural deva ser explicitada apenas por ações de apoio e fomento, como parece ser o caso dos Tariano.⁹

É possível supor que se trata aqui, apenas, de intermediar propostas que esses Tariano vêm realizando entre si, e com outras etnias da região, tendo por pressupostos o entendimento que têm de seu repertório *patrimonial*, suas reservas de memória, seu território e paisagens e suas formas de interação e convívio.

Há uma agenda de trabalho, articulada por eles, que condiciona as ações de preservação às categorias e dinâmicas locais

que abrangem as negociações com os Tuyuka para compra dos ornamentos sagrados visando à retomada dos ritos que os antepassados realizavam; o reconhecimento das caixas que contêm os ornamentos sagrados que estão no Museu do Índio, em Manaus, levadas pelos missionários Salesianos em sua obra de catequese; o apoio à construção e reconstrução da maloca em um dos lugares sagrados, por eles assinalados. Todas essas ações têm por objetivo a organização da cerimônia de inauguração da maloca, em si mesma um lugar de convergência e articulação dos signos e símbolos de tradições fixadas pelos Tariano contemporâneos.

Outras propostas foram se apresentando no processo. Uma delas se referia à transformação da casa do antigo Posto de Proteção aos Índios – SPI –, construída, não se sabe ao certo, entre as décadas de 30 e de 40 pela 1ª Comissão de Limites e utilizada, posteriormente, pela Funai como Posto Indígena (P.I. Iauaretê), em um Centro de Referências Culturais dos Povos Indígenas da Região do Rio Uaupés e Rio Papuri, na região fronteira entre Brasil e Colômbia (a outra margem do rio). Esta proposta traz um novo significado para a história de contato na região. É como se a população indígena de Iauaretê agora, ao ocupar a casa do Posto Indígena, símbolo da política indigenista organizadora das formas históricas de contato, pudesse contar essa história de seu ponto de vista.¹⁰

É possível pensar que as ações propostas até aqui fazem surgir uma gramática de lugares fortemente referidores do contexto de Iauaretê e cujos elementos nos ajudam a entender dinâmicas contemporâneas locais,



Visita ao Museu das Missões, 2004.

Venda anual de artesanato – mulheres Mbyá-Guarani, alpendre do Museu das Missões. Sítio Arqueológico de São Miguel Arcanjo, Rio Grande do Sul, 2004.

ensejando suportes para formulação de políticas de salvaguarda. Esta gramática expressa uma continuidade, não linear, mas de estilos narrativos e temporalidades míticas – os lugares sagrados referidos na gesta de Ahkomi, míticos e históricos; o lugar sagrado onde se reconstrói, na atualidade, a maloca; o lugar histórico, a indicação da casa do Posto Indígena da Funai como Centro de Referências Culturais na região do rio Uaupés e dos rios afluentes Papuri e Tiquié, incluindo-se a localidade de Iauaretê.

De outra forma, a FOIRN vem tentando implementar um projeto que tem por objetivo a constituição de um Centro de Expressão Cultural Indígena do rio Negro, no contexto urbano de São Gabriel da Cachoeira. Segundo seus dirigentes, este projeto constitui antiga reivindicação de lideranças indígenas de todo o rio Negro, que buscam criar um *espaço para expressar sua cultura e manifestações artísticas*. Ainda mais,

foi pensado para ser um espaço público permanente, para expressão e intercâmbio cultural entre as diferentes etnias do rio Negro, que possibilite a afirmação da identidade, a difusão e comunicação, além de oferecer oportunidades de formação, demonstração, registro e memória cultural (Ofício da FOIRN ao Bispo D. Walter Ivan de Azevedo).

BIBLIOGRAFIA

- ANDRELLO, Geraldo L. *Iauaretê: transformações sociais e cotidiano no Uaupés (alto rio Negro, Amazonas)*. Tese de doutoramento apresentada à Universidade de Campinas, 2004. (Mimeografado).
- CANCLINI, Nestor Garcia. *A globalização imaginada*. São Paulo: Iluminuras, 2003.
- _____. *Culturas híbridas*. 4ª. ed. São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 2003.

- GONÇALVES, José Reginaldo. *O patrimônio como categoria de pensamento*. In: ABREU, Regina e CHAGAS, Mário (org.). *Memória e patrimônio: ensaios contemporâneos*. Rio de Janeiro: DP&A, Faperj, Unirio, 2003.
- HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 2003.
- _____. *Da diáspora – identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: Ed. da Universidade Federal de Minas Gerais; Brasília: Representação da Unesco no Brasil, 2003.
- LIMA, Ricardo Gomes e FERREIRA, Cláudia Márcia. O Museu de Folclore e as artes populares. *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*, Brasília, n° 28, 1999.
- MAUISS, Marcel. *Institución y culto – representaciones colectivas y diversidad de civilizaciones*. Obras, II. Barcelona: Ed. Barral, 1971.
- MOREIRA, Ismael Pedrosa. *Contos e lendas mitológicas do povo tariano*. Manaus: Ed. Valer (Governo do Estado do Amazonas), 2001.
- NEUMANN, Eduardo. *O trabalho guarani missioneiro no Rio da Prata colonial (1640-1750)*. Porto Alegre: Martins Livreiro, 1996.
- OLIVEIRA, Ana Gita. *O mundo transformado: estudo da cultura de fronteira no alto rio Negro*. Coleção Eduardo Galvão. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, 1995.
- _____. *Índios e brancos no alto rio Negro: um estudo da situação de contato tariana*. Dissertação de mestrado apresentada à Universidade de Brasília, 1981.
- OLIVEIRA, João Pacheco de. *Ensaio em antropologia histórica*. Rio de Janeiro: Ed. UFGI, 1999.
- RELATÓRIO da situação atual – comunidade Mbya Guarani Koenju- São Miguel das Missões. Porto Alegre: Iphan, 12ª. Superintendência Regional, maio, 2003.
- SOUZA, José Otávio Catafesto de. *Aos fantasmas das Brenhas: etnografia, invisibilidade e etnicidade de alteridades originárias no Sul do Brasil (Rio Grande do Sul)*. Tese de doutorado apresentada à Universidade Federal do Rio Grande do Sul. 1999.

NOTAS

- 1 As ações implementadas pelo Departamento do Patrimônio Imaterial, ao tempo em que explicitam a perspectiva dessas políticas patrimoniais, organizam os projetos de Inventário e de Registro. Tratam do trabalho voltado para as referências culturais de moradores de núcleos históricos tombados, da multiculturalidade em contextos urbanos de megacidades, dos povos indígenas, de populações afro-brasileiras, de populações tradicionais. Ao todo, ensejaram, em 2004, 32 projetos de inventários

e 25 de Registro, entre os quais dois voltados aos povos indígenas.

2 Uma revisão do elenco de bens constitutivos do Patrimônio Nacional foi iniciada nos anos 80, resultando em importantes tombamentos como o do Terreiro da Casa Branca, em Salvador/BA, e o do conjunto de 48 casas representativas da imigração italiana, em Antônio Prado/RS.

3 Há registros documentais de requisição de guarani missioneiros pela Coroa espanhola para prestação de serviços militares ou em obras públicas, transporte e construção naval. Além de dominarem técnicas de escultura, marcenaria, fundição, os guarani missioneiros eram hábeis agricultores e criadores de gado, o que lhes garantia meios de sustentarem-se fora das reduções, trabalhando em cidades como Buenos Aires e nas estâncias que foram, aos poucos, se multiplicando no território do atual Rio Grande do Sul, após o fracasso das Missões.

4 Em 1750, Portugal e Espanha, que disputavam o território onde hoje se localiza o Rio Grande do Sul, firmaram o Tratado de Madri, pelo qual os Sete Povos das Missões seriam entregues aos portugueses em troca da Colônia de Sacramento, que passaria a ser espanhola. Caberia aos jesuítas conduzir a população missioneira, seus pertences e seu gado para novos povoados, localizados no ‘lado espanhol’. Os Guarani que se recusaram a migrar, partiram para a defesa armada das reduções, sob a liderança de caciques como Sepé Tiaraju e Nicolau Nêguirú. A eles juntaram-se nativos Charrua, Minuano e Guenoa, inimigos dos colonizadores. Para combatê-los, portugueses e espanhóis uniram-se num exército fortemente armado. A Guerra Guaránica (1754-1756) terminou com o massacre dos nativos.

5 Outra experiência de aplicação do INRC está sendo realizada pela 12ª Superintendência Regional do Iphan junto à população negra de Porongos, zona rural do município de Pinheiro Machado onde, em 1844, ocorreu sangrento episódio da Guerra dos Farrapos, no qual um pelotão de lanceiros, constituído majoritariamente de negros, foi dizimado, após ser traído por seu comandante. A Guerra dos Farrapos, episódio emblemático da formação histórica do Rio Grande do Sul, é referida como parte da *memória nacional* pelo tombamento das casas de líderes como Bento Gonçalves, Garibaldi e David Canabarro. A pesquisa está sendo coordenada pela antropóloga Ana Paula Comin de Carvalho, com assessoria da doutora Dayse Macedo de Barcellos. São Miguel das Missões está inscrita no Livro de Tombo de Belas Artes, tendo sido tombada como patrimônio histórico e artístico pelo Iphan, em 1938, e reconhecida como patrimônio cultural da humanidade pela Unesco, em 1983. O

urbanista Lúcio Costa foi o responsável pelo trabalho de reconhecimento nacional e internacional de São Miguel das Missões. Em 1996, o Circuito Internacional Integrado das Missões Jesuíticas dos Guarani foi declarado pela Unesco como uma das quatro Rotas de Turismo Cultural Internacional.

6 Urutu – cesto produzido com fibra conhecida por Arumã, de forma cilíndrica, com desenhos geométricos no trançado, feito exclusivamente por homens. Tanto os povos de língua aruaque como os de língua Tukano Oriental produzem urutus. Há, entretanto, diferenças em sua manufatura, reconhecidas por seus produtores que podem ser tomadas como sinais diacríticos, indicativos das *identificações locais*.

7 Com apoio da Missão Salesiana, a nova sede da Amidi, em Iauaretê, estava sendo construída pelas mulheres indígenas, conforme registramos em novembro de 2004.

8 Foram identificadas quatro malocas, inscritas na narrativa, indicando momentos importantes na trajetória de Ahkomi e, posteriormente, dos Tariano, tornados “gente de carne e osso”. Ver ANDRELLO, Geraldo., 2004.

9 O Decreto 3.551/2000 estabelece quatro categorias de bens culturais constituídas em: Livro de Registro dos Saberes; Livro de Registro das Celebrações; Livro de Registro das Formas de Expressão; e Livro de Registro dos Lugares. O INRC está organizado pelas mesmas categorias, acrescidas de uma: a das edificações que não possuem valor histórico ou artístico, excepcional ou monumental, conforme preceitua o Decreto-lei nº 25/37 mas que, de outro modo, são referenciais para grupos sociais.

10 Esta casa foi sede do antigo Serviço de Proteção aos Índios na região do rio Uaupés. No período entre extinção do SPI e a criação da Fundação Nacional do Índio, permaneceu fechada por aproximadamente 40 anos, tendo sido reaberta em 1974/75, no contexto do Plano Alto Rio Negro desenvolvido pela Funai, concebido e coordenado pelo antropólogo Peter Lachlan Silverwood - Cope.



Criança Mbyá-Guarani no Sítio Arqueológico de São Miguel Arcanjo. Rio Grande do Sul, 2004.

Nota: todas as imagens que ilustram este artigo pertencem ao acervo do Inventário Nacional de Referência Cultural/Iphan.



No alto, Vanderléia. Abaixo, mãos da artesã Jovência Alecrim. À direita, Maria da Conceição. Na página seguinte, mãos da artesã Maria Gomes.

Maíra Santi Bühler

DESAFIOS NA COMPREENSÃO DOS EFEITOS LOCAIS DAS POLÍTICAS DE FOMENTO AO ARTESANATO NO JEQUITINHONHA

O BARRO É A LIGA DO MUNDO?

O Vale do Jequitinhonha – MG é conhecido, pelos que vivem nas grandes cidades, como vale da seca, da miséria e da fome. O rumo da vida é morte na certa, morte anunciada, sempre e cedo. Com base em diagnósticos marcados por ausências (falta água, falta escola, falta desenvolvimento econômico...), o Jequitinhonha foi alvo de diferentes ações do Estado. Durante os últimos trinta anos, a população que vive na área rural de Turmalina, cidade localizada no médio Jequitinhonha, passou por um processo de transformação bastante profundo, marcado principalmente pela abertura de canais de comunicação com os grandes centros

urbanos. Este artigo se ocupará dos efeitos locais gerados pelas políticas de fomento à produção e comercialização do artesanato em barro, característico da região, transformando-o em *estratégia de sobrevivência* para as famílias envolvidas. O objetivo será pensar em que medida as políticas voltadas para o artesanato garantem à comunidade as condições para a transmissão e inovação do conhecimento implicado nesse processo de saber-fazer. Para além disso, o texto apresenta breve descrição sobre a produção de um documento redigido pela Associação dos Lavradores de Campo Alegre – ALACA, especialmente para este número da *Revista do Patrimônio*, em que as artesãs definem o que é a sua tradição e formulam as necessidades que têm para dar continuidade a ela.

O TEMPO DE ANTES

Hoje em dia, se você sentar um dia inteiro para remendar, fiar, o dia não acaba não. Hoje, para esperar um carro, espera meia hora, acha que está esperando demais. Ninguém se presta a descarregar algodão, catar piolho em menino. Mas nem sempre foi assim. De primeiro, *os anos custavam passar, o dia custava desenvolver*. Tempos atrás,



quando *o galo era o relógio de nós*, Dona Jacinta, numa Sexta-Feira da Paixão, ouviu o padre falando no rádio: Deus fez o mundo igual ao cabo do moinho, *pra* multiplicar os anos, os dias, as semanas. No começo dos tempos, os anos rodavam devagarinho, demorava moer. Mas, aplicando, *mói* ligeiro. Passa ligeiro. Os anos são assim: quando for chegando para o fim dos tempos, fim das eras, o tempo vai correr desembestado, moinho tocando. Dona Jacinta não vacilou: *Do jeitinho que eu pensava!* Mais tarde, *Seu Leopoldo* explicou que hoje compreende tudo. A confusão é essa: *Naquele tempo de antes, mal e mal sabia contar os meses. Ano mesmo, se entrasse um ano ouvia falar: entrou ano novo. Pensava: O trem agora tá todo novo! Que todo novo que nada! Cada ano que passa, o mundo vai ficando é mais velho.* Antes de os anos se acumularem formando o velho, eles se repetiam, sempre recomeçando.

Era um tempo em que se vivia pegado na lavoura, sem essa *andação* de hoje. Não tinha *carreador* e carro ninguém conhecia. As famílias viviam envolvidas na terra, fazendo cada qual a sua roça e pedindo a Deus para as plantas não tomarem descaminho. O trabalho de sol a sol, os filhos sempre ao redor. A vida neste tempo era ritmada pela chuva e pela seca. Plantavam milho, mandioca e feijão. Os que tinham engenho, plantavam cana pra fazer rapadura. Se a roça fosse boa, o povo tinha o que comer. Se não fosse, era o aperto, o sofrimento.

Nesse tempo, quando estia, as *fazedeiras de vasilhas* faziam pote, panela, botija, buião, prato, tigela. Os homens delas arrumavam tudo nas cargas dos burros e saíam de viagem *pra* vender nas matas. As vasilhas iam junto com óleo de pequi, rapadura e o

próprio pequi. Na volta, eles traziam café, sal em pedra, toucinho, pinga. O caminho de volta era uma *alegria*: tudo vendido, comprado, *pagado*.

O barro não estava separado de nada, estava fazendo a liga entre todas as coisas do mundo: entre Deus e o homem (porque o primeiro homem foi feito do barro), entre a mulher e o marido (ela faz, ele troca), entre o fogo e a comida (feito panela), entre plantar e colher (quando estia), entre a casa e a roça (no terreiro). Entre *nós, os campeiros* e os *outros, mateiros*. Nas paredes e no chão da casa, nos objetos todos.

Era um tempo sofrido, mas era alegre. Era triste, Deus perdoe, mas passava mal com alegria. É que numa comparação com hoje, o povo sofria muito, mas se achava alegre. Quando se achava em casa, se achava contente. A saudade vem de pouquinho: Ana tem saudades da sua roda de farinha, Timóteo tem saudades do gosto do arroz limpo no pilão, Leopoldo não esquece da farrama que, sem mal nenhum, fazia com os primos, Jovência vive com a lembrança de levar o pote d'água na cabeça para os camaradas que trabalhavam na roça, Celestina lembra da zoeira dos povos dobrando o espigão, barulhinho da voz dos homens que vinham a cavalo, a bandeira de São Sebastião apontando ainda pequenininha, a casa pronta para receber os foliões, a chuva querendo chover pra molhar as plantas já plantadas. A folia é ato de devoção, promessa sendo paga, tempo de encontrar, lembrança de todos, sem exceção. Jacinta lembra da madrinha, a parteira Mãe Maria, fazendo uma boneca de barro que segurava uma candeia na mão. A boneca era um presente para o irmão Ricardo que, recém-casado, ia receber pela primeira

vez a folia do Divino. Cada um lembra a seu modo: o pedaço de uma música, os homens que cantavam enquanto capinavam a roça. Aquilo não era a dinheiro, era a dia trocado. Mas, como se diz, tudo acaba, *pra tudo tem um fim e hoje ficou individual*.¹

CAMPESINIDADE

Na interpretação de Klass Woortman sobre o campesinato como ordem moral (em oposição a uma ordem econômica), a terra se constitui como expressão de uma moralidade. Não em sua exterioridade, como fator de produção, mas como algo pensado e representado num contexto de valorações éticas. A terra é um patrimônio da família, sobre a qual se realiza o trabalho e se constitui a família como valor²

(Woortman, K., 1987:12). O autor não fabrica envelopes nos quais insere o *camponês*, mas indica que as categorias centrais de *terra*, *trabalho* e *família* são orquestradas de maneiras diferentes para expressar *campesinidade*. Diz ele: “Não encontramos camponeses puros, mas uma *campesinidade* em graus distintos de articulação ambígua com a modernidade”. O saber tradicional do *camponês* é, portanto, “uma matriz de conhecimento e de um sistema cognitivo capaz de redefinir em seus próprios termos tais inovações” (Suarez, Woortman K., Motta, Woortman E., 1983:152).

Hoje muita gente está esmorecendo, deixando de plantar roça, mas Maria de Joaquim conta com orgulho:

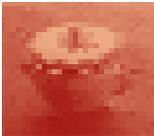
trabalhamos toda vida, plantamos todos os anos, trabalhamos diariamente, sem nunca esquecer, sem nunca falhar. Por essas grotas, a

gente se entende por gente plantando roça. Ou muito, ou pouco, tá bom, agradece a Deus. Com fé toca o barco pra frente.

É sofrido, é cansativo, mas com saúde não há sofrimento. Abaixo de Deus: a lavoura. A lavoura (entendida de forma ampla, como cultivo não apenas da terra, mas de uma maneira de perceber e agir no mundo) de quem rememora está entre o tempo de antes e o de agora. É simultaneamente memória e projeto. Não cristalizada no passado estanque, ela vive na narrativa tecida pela lembrança, esta obstinada atividade que fertiliza o futuro.

OS HOMENS DA COMPANHIA

Então um dia chegaram os homens da Companhia,³ fizeram as picadas, foram cortando os caminhos e ninguém sabia nada.⁴ Era perto de 1970, *seu* Emídio estava em casa, o homem chegou e disse que era o chefe que comandava tudo. Este homem falou: “O senhor vai precisar mudar.” Agora veja: Emídio foi criado na lavoura, desde pequeno, pequeno mesmo, porque não havia estudo naquela ocasião. E veio este homem estudado (que o estudo deveria servir pra outra coisa) mandando ele sair. Seu Emídio também *não pôde estudar nenhum dos filhos*, que trabalharam a vida toda na roça com ele. Então, quando o homem chegou, todo mundo vivia daquela terra. *Mas veja, como é que nós vamos viver sem a roça se nós não pudemos estudar que nem o senhor?* E daí pra frente, foi nesta medida. A estrada cortou a chapada no meio. Os gerais, que eram um infinito de pequizeiros, viraram um sem-fim



de eucalipto. Então, como *seu* Emídio, muita gente está se vendo sem jeito.

Antes a chapada era *do governo*, ou *não era de ninguém*, ou era *de todo mundo*, mas com certeza *ninguém declarava*, uma terra *devoluta*, que na realidade, se você for pensar bem, era do *povo dos buracos*, era a *liberdade deste povo*.⁵ Era comum você encontrar com todo tipo de bicho: veado, onça, lobo-guará, paca, tatu, cotia, caititu, catingueiro. E tinha também muita planta, muita madeira de fazer casa e cerca, muito remédio e milhões de pés de frutas: pé de jaca araticum, gabirola, sapota, pequi. Tudo hoje se acabou.

A Companhia veio, trouxe máquina, trator, quebraram tudo. Bateram dias e dias rolando o que tinha pela frente, passando um correntão que derrubava a vida e fazia o barulho engrossado da voz do Diabo.⁶ Joaquim e todo mundo presenciou a *devassa* ou a *devasta*: a chapada foi *invadida, derrubada, tomaram conta*.

O pensamento de Joaquim:

*aquilo foi para os bichos um mundão acabado. Quando quebrou tudo, quando arregaçou com tudo, foi uma guerra. Guerra, morte e desunião. Os bichos se revoltaram uns contra os outros porque não cabiam todos no mesmo lugar. Antes, como nós, os bichos tinham cada qual sua residência. Na falta da área, se aglomeraram todos. Como hoje se aglomera o povo nas comunidades e nas favelas. Então a confusão é o povo aglomerado. A água faltou para os bichos beberem e, se é verdade que o mundo acaba, aqui ele acabou a metade. Tem uma parte pouca. Você entendeu?*⁷

Passados alguns anos da *devasta* veio *falta d'água*. Antes corria água por todo canto, nas cabeceiras todas. Maria de Marsalino ainda lembra daquela água azulinha,

assiadinha, correndo alegre. Hoje, cadê? O lugar que Dona Rosa morava, por exemplo, era molhado, hoje virou sequeidão. Rosa lembra com tristeza do dia em que, com os filhos, largou a casa na roça, morada da vida,⁸ pra *amontoar* na comunidade. Não faz tanto tempo, uns dez anos talvez. Hoje ela, como tantos outros, vive na comunidade, *mas é à força*.

Emídio conta que a tendência foi cessar com a lavoura. A sequeidão: a pessoa tem o lugar de morar mas não tem a terra pra trabalhar. Os homens que têm saúde, explodem *pra* qualquer canto, caçando um meio de ganhar dinheiro pra pôr comida dentro de casa. Os homens explodem *pra* cidade, onde vão trabalhar na construção civil, ou para o sertão, onde vão catar lenha a troco de miséria, ou para as fazendas de café, durante a colheita, ou para a usina, no corte de cana.⁹

MAS A COMPANHIA NÃO CHEGOU SOZINHA

Na mesma época chegou a Comissão de Desenvolvimento do Vale do Jequitinhonha – Codevale.¹⁰ Em poucas palavras, o objetivo central desta autarquia, criada em 1964 sob o paradigma desenvolvimentista, era *modernizar* o Jequitinhonha.¹¹ Esta perspectiva traz em seu bojo a partilha do mundo entre modernos/arcaicos, avançados/atrasados, desenvolvidos/ *em desenvolvimento*, *presente/passado* e a submissão do segundo ao primeiro termo da oposição. O objetivo desta agência, com base num diagnóstico de *pobreza absoluta*, era, pelo prazo de vinte anos, executar um plano de desenvolvimento no vale mineiro.¹²

Em 1972, tendo em vista que da sua perspectiva a região jazia miserável, a Codevale deu início ao seu primeiro programa de artesanato. O objetivo do programa era começar a suprir as carências do Jequitinhonha, incentivando a comercialização da produção local de peças no mercado ampliado, atividade geradora de renda para as famílias envolvidas. Assim, o sinal *arcaico* é positivado, tornando-se qualidade de um *produto popular* genuinamente brasileiro. A Codevale passou então a

*realizar trabalhos visando aos amparo e fortalecimento do artesanato como atividade cultural, sem prejudicar sua originalidade e seu aspecto rudimentar, procurando preservar a criatividade e estilos próprios da região.*¹³

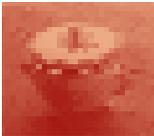
Assim, o artesanato do Jequitinhonha foi aos poucos sendo incorporado ao mercado de bens simbólicos, procurados por um nicho específico em emergência. Localmente, esta *nova* atividade que começava a tomar forma produziu, ao longo do tempo, efeitos cujas nuances vão além da resolução das carências da população local.

Num primeiro momento, com vistas ao desenvolvimento do artesanato como *estratégia de sobrevivência*, a Codevale promoveu em campo oficinas ministradas pelas artesãs mais experientes que ensinavam às mais novas aquilo que sabiam. A oficina figurou como primeiro impulso para a multiplicação do número de ceramistas, um dos principais efeitos desta ação estatal.¹⁴ O espaço da oficina não se opôs ao ambiente familiar como *locus* tradicionalmente privilegiado para transmissão do saber, embora tenha tido o sentido de um evento mobilizador das pessoas

que não estavam, naquele momento, direta ou primordialmente ligadas a esta atividade. A família continuou sendo produzida enquanto valor-família, embora a terra trabalhada (seu patrimônio) tenha passado a ser fertilizada de outro modo, pela tessitura da memória transformada em imagem.

O barro passou a ser modelado *para fora*, para muito além da Zona da Mata. As categorias de alteridade (no que concerne ao trânsito dos objetos) foram ampliadas. Novos *outros* apareceram no cenário. A situação imposta pelo palco de relações emergentes exigiu uma trama original, e para concebê-la as *fazendeiras de vasilhas* se reinventaram na vida. Este processo ocorreu em dois níveis distintos, que apontam para a complexidade dos efeitos do incentivo à venda do *artesanato* para o mercado ampliado.

No primeiro nível, a partir do deslocamento do contexto e do uso da produção, as peças foram aos poucos se modificando. As bonecas, antes não tão comuns, emergiram na cena principal (grávidas, noivas, amamentando, em roda, etc.). As *vasilhas* se transformaram em *enfeites*, categoria local para designar as peças fitozooantropomórficas (mulheres-plantas-galinhas; sapo-boi; vaqueiro-vaca; pato-abóbora, e assim por diante) cujo fim não é o uso *interno*. O barro escapou da morte porque escapou do mesmo/da mesmice e, com sua plasticidade infinita, continuou sendo a liga de todas as coisas. Isto porque as *fazendeiras*, com habilidade do conhecimento que é propriamente o da união entre o passado e o presente, fizeram emergir em símbolo a continuidade: seu mundo explodia em imagens ao mesmo tempo em que sua imagem explodia em *outros mundos*.



Se há, por um lado, uma ruptura com aquilo que se fazia antes, notadamente marcada pelo deslocamento de uso e contexto, que constitui o *artesanato* como atividade realizada *para fora*, há também aspectos fundamentais de continuidade e inventividade. É por isso que Dona Rosa (a mesma que deixou a *casa da roça* com a família por causa da seca e criou os onze filhos *no cabo de enxada*) mostrou às filhas que não há diferença entre a vasilha (que ela pronuncia *vasia*) e o *artesanato*, já que tudo é vazio: o pote, a galinha, os bichos todos são vazios...

A técnica e a tradição são reinventadas para arquitetar um discurso que revela o modo como essas pessoas vêem a si mesmas. O conhecimento tradicional contém, portanto, o arcabouço de sua transformação, fazendo encontrar passado e presente num movimento que estabelece o saber como fluxo, o conhecimento como processo.

Ainda nesse momento inicial, embora em outro nível, a chegada da Codevale representou, para as pessoas da região que se deparavam com um quadro de profundas transformações, a chegada do *governo* que, enfim, descobriu os *pobres*. Como bem lembrou Moura, “houve, por parte dos lavradores, a crença nas instituições do Estado como âncoras contra a desestruturação das relações sociais locais”. De acordo com a autora, “isto está ligado a uma concepção antiga no campo brasileiro, à qual Auguste de Saint Hilaire já tinha feito referência: a de que, para o homem pobre, a injustiça local não era conhecida pelo rei e que se o rei a conhecesse, daria fim a ela” (Moura, 1991:22).

Seguindo o seu objetivo, a Codevale realizou feiras de artesanato, veiculou

propagandas, abriu uma loja em Belo Horizonte. A venda foi, todo o tempo, realizada pela própria agência. A remuneração:

*deduzindo o preço pago ao artesão no Vale, muito maior do que o cobrado nas feiras locais, a Codevale cobre as despesas que tem para trazer a produção de todos os pontos do Jequitinhonha e transforma o restante em remuneração indireta, pagando consultas médicas, cirurgias, internamentos, etc.*¹⁵

Não há quem não se lembre do quão boa *ela era para nós*. As doações de roupas, farinha de trigo, óleo de soja, maisena de fazer mingau ficaram guardadas na memória de todos. Foi um tempo bom para vender e a produção do artesanato esteve, a partir de então, sua comercialização intrinsecamente conectada com os grandes centros urbanos. É possível perceber que, do ponto de vista das artesãs, o barro tomou forma, nesse segundo nível, antes de *produto* do que de *saber*, antes de *necessidade* do que de *conhecimento*. Foi na época em que a Codevale *descobriu* o artesanato, que o Jequitinhonha se *descobriu* miserável.

O povo da roça se sentiu, em relação à Codevale, inscrito num emaranhado de relações calcadas na caridade, compreendendo assim a ação desta agência como um ato de benevolência. Ao fazê-lo, galgou para si próprio a imagem do *atrasado*, do *miserável*, do *fraco* sobre ele projetada.

Paradoxalmente, sob o signo da miséria e do pitoresco, famílias de artesãs começaram a produzir, nesta nova ordem em que foram se vendo inseridas, um complicado léxico visual que refazia as teias da sua memória



coletiva, produzindo imagens de ciclos de vida e reprodução, fincados na centralidade simbólica de um princípio feminino. Ao fazê-lo, desconstruíam em silêncio a outra imagem (de morte e miséria), antagonista mas igualmente importante na conformação deste processo.

De fato, de modo complexo, emergiram esses dois níveis distintos de discurso: no primeiro, a partir do momento em que se descobriram *miseráveis* e passaram a pensar o artesanato como necessidade, lidavam com uma auto-imagem que se constituía por meio da fala política do pobre, do vale da miséria merecedor da atenção do estado. No segundo, como que por um código cifrado, desarmavam esta construção impregnada de morte e fraqueza, para afirmar e reproduzir a vida como valor.

Por fim, na concepção das ceramistas, a Codevale tratava todos como iguais, comprando peças sem fazer diferenciação entre famílias ou pessoas, *para ajudar o povo*. Neste sentido, estreitavam-se os laços locais de reciprocidade, aspecto visceral da sociabilidade camponesa. Este é um tempo invariavelmente lembrado como *tempo de união*, em que as famílias sentiam que partilhavam uma comunidade de destino.

Entretanto, com o passar dos anos, a ação da Codevale foi se tornando esparsa. O órgão foi paulatinamente sendo esvaziado e os efeitos sentidos pelas pessoas, que a esta altura esperavam passivamente a compra das peças, que naquele momento garantia, de fato, uma parte fundamental do sustento das famílias, já que a produção da lavoura se tornara insuficiente.

Desde 1985, havia se constituído a Associação dos Lavradores e Artesãos de

Campo Alegre – Alaca, que, em tese, significava uma formação jurídica para defesa dos interesses comuns do povoado. Entretanto, esta associação, “trazida pelos de fora”, pouco se preencheu de eficácia. E quando a Codevale faltou, faltou também qualquer organização local dos interesses coletivos.

Aqui se iniciam novos desdobramentos. Por motivos *internos* e *externos* os novos compradores, majoritariamente lojistas, figuraram quase que invariavelmente como *atravessadores*. O pólo de articulação de interesses, na ausência da construção do sentido político coletivo da associação, continuou sendo a família.¹⁶ As que tiveram possibilidade (seja por desenvoltura de alguma artesã, seja pela quantidade de mulheres envolvidas na produção) trataram logo de *agarrar* cada qual seu atravessador, figura que até hoje *garante*, ainda que a preços baixíssimos, o escoamento de grande parte do que é produzido pelas artesãs de Campo Alegre. Este esquadrinhação da venda por famílias concorrentes criou também um grupo de artesãs *excluídas*. Se, de um lado, isto alimentou a reciprocidade no âmbito familiar, de outro, quebrou um padrão de reciprocidade que se havia estabelecido entre as artesãs da comunidade com relação ao *Estado benfeitor*, que nada mais era do que a reposição de um valor visceral no mundo rural que por meio de instituições diversas (festas, leilões, etc.) faz circular os bens criando entre as pessoas um sentimento de comunidade.

Os últimos anos foram marcados também pela chegada de novos agentes que apresentaram para as artesãs um novo conjunto de conceitos:¹⁷ *qualidade*,

aperfeiçoamento, ajuste da produção às tendências do mercado, otimização de processos produtivos; produção ágil e competitiva; formação de preço além de revitalização da cultura; preservação da cultura, etc.

Esses novos atores não *atravessam* a compra. Ao contrário, atuam no sentido de fortalecer a associação como espaço coletivo de organização. Entretanto, o critério da compra, a despeito da indignação de parte das artesãs, é *mercadológico*. O comprador *escolhe a peça que gosta e, em geral, a peça que mais vende, que tem mais saída*. Como disse Aparecida, atual tesoureira da Alaca, “hoje em dia ninguém está querendo tomar prejuízo”. Não há como fazê-lo levar uma peça *chaboqueira*, categoria local aplicada ao conjunto de peças *feitas para fora*, para designar aquelas cujos traços são mais *rústicos*.¹⁸ Ele escolhe as peças que acha mais bonitas e que aparecem como sendo as que *têm melhor qualidade*. Aqui, as artesãs começam a emergir individualmente e “muitas, muitas mesmo, ficam sem vender”¹⁹. As que vendem bem, também reclamam: *aqui você não pode vender que o povo pega raiva*. O conflito está, novamente, instaurado.

As exigências do mercado (leia-se: busca por uma harmonia estética cujos critérios

são *urbanos* – traços finos, superfícies lisas, cores homogêneas, etc.) geram internamente ainda mais efeitos: um novo corte começa a se dar, desta vez entre gerações, já que as *mais novas* sabem fazer coisas que as *mais antigas* não sabem. “E esse povo de hoje”, diz Dona Isabel, “vem sempre procurando passarinho, boneca, enfeite, coisa que nós não sabemos fazer que nem elas. Então, fica pra trás”.

Além disso, começa a haver uma redução na diversidade das peças: cada artesã escolhe algumas das que fazia para se especializar e *atender às demandas do mercado, otimizando a produção*. Este processo está em curso e certamente será preciso observar seu desenvolvimento. De qualquer modo, parece haver uma tendência ao *enrijecimento* da capacidade criativa e inovadora. Como se o universo simbólico que se desenvolveu de modo bastante plural nos primeiros anos fosse agora *regredindo*, sendo reduzido, cada vez mais, ao seu caráter *mercadoria*. As peças começam a estar de tal modo referidas ao “mundo urbano” que tendem a perder o seu sentido local.

É por isto que *muitas* têm saudades da união que tinham antes. Do tempo em que a *união era sem falsidade*. Dona Isabel explica



Sergina Gomes e Vanderléia, sua filha.

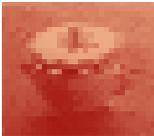


que “hoje pode até ter muitas pessoas iguais, mas tem muitas diferentes. Nesta mexida de vasilha não é todo mundo que tem uma união firme pra trabalhar, uma não quer mais o bem da outra”. Maria de Marsalino emenda, dizendo que, pelo que vê, “depois que apresentou esse tanto de vasilha no mundo, tem *umas* que querem só pra elas”. Hoje ficou mesmo um tempo esquisito em que, como elas dizem, “o povo da roça quer seguir o ritmo da cidade”.

Para este quadro, as mais velhas olham com extrema desconfiança. Começam a achar que muita gente junta não vira coisa boa. Lembram-se saudosas, do tempo em que não estavam *amontoadas* na comunidade, um espaço que aparece corrompido, lugar de *guerra e desunião*. Repararam que hoje a cabeça está quente e o mundo desencarrilhado. Preocupam-se com o futuro dos netos. Observam com pesar o tempo passando ligeiro, varrendo as pessoas *pra* fora dele. Sentem-se enxotadas por um mundo que as está colocando no passado, ou, como disse Dona Isabel, para trás. Perigoso, dizem, *se não sair da reta, alguém passa por cima*. Retomam as profecias do final dos tempos, em especial aquela que diz *que vai chegar um tempo em que os pais vão*

querer subir num rochedo para não ver o que os filhos estão fazendo de errado. Voltam a dizer que antes era sofrido, Deus perdoe, passava mal, mas com alegria. Indignam-se profundamente por sentirem-se como verdadeiras (justamente porque são mais velhas e conheceram mais a vida) detentoras da memória e do conhecimento que são, excluídas da venda das peças e, sobretudo, do lugar de quem *sabe* e, portanto, de quem ensina o que é bom e o que é belo. Acumulam por isso um sentimento de desgosto quando vêem as filhas das outras falarem prosas sobre a *sua tradição*. A comunidade, repetem incansáveis, *é a tal porcaria*.

Por outro lado, suas filhas e noras vão aos poucos aderindo a seu modo às categorias que organizam o campo de ação na relação com *os de fora*. Distanciam-se progressivamente da geração que as antecedeu. Sentem-se responsáveis por encontrar caminhos num contexto de mudanças, são protagonistas de um universo em construção. “O mundo”, disse Maria da Conceição, “não fica toda a vida a mesma coisa”. Escutam atentas o conselho do técnico enviado para falar sobre a eficácia da queima. Tentam novas formas de candeiar o fogo, alcançam bons resultados para a venda, peças de *melhor qualidade*. Prosseguem. Não se inscrevem mais no âmbito da *miséria*, um outro tipo de formulação para sua atividade começa a ser pronunciado: o *artesanato é a tradição do lugar, nossa grande cultura, está no sangue, é um saber*. Algumas aceitam encomendas maiores do que podem dar conta, contratam ajudantes se preciso for, apressam-se para cumprir os prazos, ficam sem tempo para



outras atividades. Especializam-se. Não fiam algodão, não catam piolho em menino e começam a achar que o carro está demorando demais. Suas filhas, a esta altura já crescidas, socam o barro, peneiram, fazem o almoço, cuidam dos irmãos, limpam a casa, vão à escola.

Vão à escola e, enquanto não têm *precisão* de trabalhar no barro, sonham com *um lugar no futuro*. Não são mais as Marias, Rosas, Ritas, Jacintas. São Gisleines, Wanderléias, Margaretas, Carleanas. Querem ir trabalhar no Rio de Janeiro, morar em Copacabana, ser estilistas, secretárias, atrizes, modelos. Querem tomar água em taça, suco de laranja no café da manhã, vestir biquíni para bronzear, ter um quarto só para elas, comer batata frita, vestir roupa de marca, fazer escova no cabelo. Para isso, querem ter seu próprio dinheiro. Atualmente, cerca de vinte meninas estão trabalhando fora da comunidade, como empregadas domésticas. Algumas saem com 14 ou 15 anos com o objetivo de continuar os estudos na cidade e *seguir sua própria vida*, para o desespero das mães obstinadas pelo destino das filhas no seio da família. Uma parte pequena das meninas, de fato, não volta para casa – e, neste caso, tampouco continua os estudos. A maioria, porém, *não agüenta* e retorna. Saudades dos familiares, dos amigos, dos namorados, da comunidade, do forró. Aos poucos, começam a querer casar. E quando casam, exatamente como fizeram suas mães, começam a *ter precisão* e vão mexer com barro, *que é o que sabem fazer*. Assim, desse ponto de vista, o envolvimento com o fazer do barro está intimamente ligado ao ciclo da vida.

Entretanto, o conflito vivido pelas adolescentes entre migrar ou não migrar se

repõe todos os dias para as famílias. Não adianta dar conselho, falar, pelear. Ninguém consegue dar conta de segurar uma moça quando ela resolve sair. Dizem: “Quem não ouve conselho, ouve coitadinha”. Mas o *artesanato* para aquelas que estão descobrindo o mundo é uma *coisa baixa*, representa uma falta de opção. Durvalina diz: “A diferença é que a gente não sonhava, elas sonham alto: querem andar de avião, elevador, morar em apartamento.”

E, aqui, mais um universo de problemas se abre. O que significou, para as duas primeiras gerações envolvidas com os programas de fomento ao artesanato, uma maneira de se reinventar no mundo em face das transformações trazidas de fora para dentro, aparece agora, para a terceira geração, como um percurso imposto. Sentem-se aprisionadas pelo destino previsto. E se elas não quiserem? O dilema exige invenção.

A suposta falta de interesse das meninas pela produção artesanal está na boca de todos. Em oposição ao lugar do *atraso*, elas desejam o novo, o *moderno*. Entretanto, essa modernização (que hoje renasce sob aspectos diferentes daqueles vividos vinte ou trinta anos atrás) pode conter a morte não apenas das maneiras concretas de construção dos objetos de barro, mas, além disso, da imaterialidade dos modos de dar sentido à vida, de sentir e se pensar no mundo, que estão associados a esta produção.

O desafio está, então, mais uma vez, em descobrir de que modo é possível tirar o novo do velho, refazer o percurso a partir de um caminho mais ou menos conhecido, repensar o atual a partir da memória. Tecer continuidade. O problema está em pensar

um modo de garantir às meninas o acesso à *modernidade* sem o prejuízo de sua particularidade histórica e biográfica. Em compreender e respeitar seus desejos, sem que para isto seja necessário abrir mão dos elementos que formam uma especificidade estética *local*, que possui em si uma convergência de sentidos culturais profundos. Este não é apenas um desafio que está posto às meninas, suas mães, pais e avós. É também um desafio para os antropólogos e para aqueles que formulam as políticas públicas da preservação de patrimônios imateriais.

O documento a seguir foi produzido especialmente para este número da *Revista do Patrimônio*, em reunião realizada em janeiro passado, convocada com a ajuda da atual diretoria da Alaca.

As reuniões da Alaca, em geral, constituem-se como espaço político em que as tensões descritas acima (entre famílias, entre gerações e entre pessoas) se inscrevem em condutas, falas e posicionamentos articulados por feixes de interesses diversos e dinâmicos. Ao mesmo tempo, a reunião é também espaço de constituição de uma coletividade. Isto tornou-se evidente na construção do documento que segue, representativo do exercício da equalização de uma voz coletiva a partir de vozes diversas.

As artesãs do Jequitinhonha, em especial de Campo Alegre, vivem hoje um processo intenso de construção de um léxico para falar sobre o que fazem e sobre o sentido daquilo que fazem. As categorias locais que

designam este universo do fazer estão sendo construídas na prática das relações entre as pessoas da comunidade e com os agentes de fora. Palavras como *tradição* e *cultura* aparecem com cada vez mais ênfase em relação às já conhecidas *serviço* e *necessidade*.

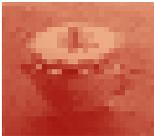
Tendo em vista que os conceitos estão em construção, duas perguntas guiaram a redação do documento. A primeira: o que é o barro para as artesãs de Campo Alegre? E a segunda (que depende da resposta da primeira): como dar continuidade a isso que o barro é?

O DOCUMENTO

Nós da Alaca – Associação dos Lavradores e Artesãos de Campo Alegre, comunidade localizada na zona rural de Turmalina, no Vale do Jequitinhonha, MG., fizemos uma reunião no dia 13 de janeiro de 2005 para produzir este documento dizendo o que achamos importante para que a nossa tradição de artesanato em barro continue existindo.

O que é a nossa tradição?

Em Campo Alegre, as mulheres fazem artesanato por necessidade, enquanto os homens (e algumas mulheres também) trabalham na lavoura. Hoje em dia, por causa da seca, só da lavoura não dá para viver. Então, o artesanato é o serviço que nós, desde criança, aprendemos. É um ofício muito antigo, uma tradição de família, passada das mães para as filhas: nossas avós e as mães delas também faziam. O barro é uma fonte de vida para o povo. É uma invenção na cabeça e também uma distração: enquanto fazemos as peças, não estamos pensando nos problemas que temos. O barro



é uma sabedoria nossa porque ele se aprende dentro de casa. O artesanato significa ao mesmo tempo uma opção, porque é um gostar, e uma precisão, porque é o serviço que tem para quem não quer migrar. A pessoa que faz o barro faz porque já tem o dom, traz no sangue. O artesanato é um conhecimento porque a cada dia que trabalhamos, conhecemos mais e morremos sem saber tudo.

O que a gente precisa para continuar com a nossa tradição?

Precisamos, em primeiro lugar, do apoio das autoridades para que elas ajudem a fazer a divulgação e comercialização. Sem a ajuda das autoridades, nós ficamos muito isoladas com as peças prontas sem poder vender.

Além disto, nós precisamos de apoio financeiro porque a associação não tem condições de levar as peças nas feiras das cidades grandes, que são as feiras que mais vendem. O transporte das peças sai muito caro e nós também não temos recursos para pagar os estandes porque o preço é muito alto.

Além disto, hoje em dia, os compradores compram da mão de poucas artesãs e a gente não pode obrigar o comprador a comprar o que ele não gosta. Eles escolhem o que vende mais para não tomar prejuízo. Nem todos os compradores estão interessados nos interesses da comunidade, eles estão preocupados com o que eles vão vender. Seria muito importante ter compradores de todos os gostos. Gente que goste das coisas diferentes. Assim todo mundo venderia.

Além disso, vender estimula as pessoas a continuarem fazendo. Quando a venda

diminui, nós acumulamos muitas peças prontas e muitas dívidas para pagar e isto não é bom para ninguém.

Outra dificuldade que estamos enfrentando e que pode atrapalhar a continuação da nossa tradição é que o barro está começando a acabar e ainda não descobriram um barreiro que tenha um barro tão bom como este que estamos usando. A lenha também está ficando muito difícil.

Por último, quando a gente pensa no futuro, pensa que as meninas mais novas não estão querendo continuar a fazer. Elas estão crescendo desinteressadas, querendo sair pra conhecer as coisas. As meninas não valorizam muito o artesanato porque acham que é uma coisa *mais baixa*. Nós reparamos que antes a gente não conhecia quase nada e hoje elas conhecem tudo. A gente não tinha sonho e o sonho delas é muito alto.

Nenhuma fala: “eu quero ser artesã igual mamãe”. Então nós pensamos que é preciso valorizar mais o artesanato, de três formas: a primeira é, em cada casa, cada mãe deve incentivar suas filhas desde pequenas, porque depois que cresce a gente não consegue mais virar a cabeça delas; a segunda ter uma valorização maior por parte de todos que vêm de fora, principalmente os órgãos do governo, porque quando eles chegam, a comunidade passa a valorizar sua cultura; e a terceira é que as mães artesãs possam falar na escola sobre artesanato e que na escola a criança também aprenda a gostar do barro.

Alaca – Associação dos Lavradores e Artesãos de Campo Alegre – MG.



Bonecas de barro.

NOTAS

1 Depoimento de Joaquim de Isabela, morador do Campo do Buriti, em 2004.

2 Vale sublinhar a centralidade simbólica da mulher na ordem moral camponesa. Como lembrou Martins, a mulher é o liame da família entendida como valor. A virgindade representada pela roupa branca da noiva é uma oferenda ritual ao esposo e à comunidade. É possível associar à mulher elementos como a casa camponesa uterina, cujo lugar central é o quarto do casal (em que ocorre a fecundação que transforma a impureza do ato pecaminoso em pureza da concepção), o vaso, útero metafórico, o forno, etc. (Martins, 1998).

3 A Acesita Energética foi criada em 1974, ano em que iniciou o plantio de eucalipto no Vale do Jequitinhonha, com o objetivo de produzir carvão para a usina siderúrgica Acesita. Sobre os conflitos da terra e trabalho no Jequitinhonha, ver Moura, 1988.

4 As terras das chapadas foram vendidas com incentivos fiscais às reflorestadoras, visando ao *desenvolvimento* para uma região tida como miserável. Levamos aqui em consideração as afirmações de Moura: “Na verdade, até aquele momento, a pobreza rural era relativa, porque não era uma pobreza expropriada. A presença dos planos do Estado, através de sucessivos governos – da ditadura e posteriores a ela – tornou essa pobreza uma pobreza absoluta, porque colaborou ativamente com as classes dominantes rurais. (...) Portanto, aquilo a que os planos de governo se referiam como *a priori* foi, na verdade, um *a posteriori*.” (Moura, 1991).

5 Era a *liberdade* no sentido local que tem esta palavra. A liberdade significa a terra que está longe do mando (seja da companhia, seja do fazendeiro, do funcionário do Incra, etc.). A terra da chapada era uma dádiva de Deus de uso comum. Nesse sentido, ela representava o exercício da liberdade. Para considerações sobre as noções camponesas de liberdade e igualdade, ver Moura, 1991.

6 A associação entre o uso capitalista da terra e as interpretações locais sobre a presença do diabo bestafera é comum no meio rural. Entre outros Moura, 1991; Martins, 2000; Woortman, 1987.

7 Depoimento de Joaquim de Isabela, morador do Campo do Buriti, 2004.

8 A morada da vida é a terra da qual se é dono legítimo por meio do trabalho (Heredia, 1979, apud Woortman, 1987, p.18).

9 Há diversos trabalhos cujo foco está na migração sazonal predominantemente masculina. Entre outros, Amaral, 1988.

10 Além de outros órgãos governamentais: Cemig, Dae, Copas, Emater, Ies, Rural Minas, Ieef, Ibdif, Der, que tinham o intuito de realizar ações do tipo implantação de sistemas viários, comunicação, energia, organização produtiva, etc.

11 A noção de *modernização*, que guiou a intervenção do Estado na região, pode ser aqui compreendida a partir da definição de Marcus, como paradigma de *desenvolvimento* ao mesmo tempo político e intelectual, por meio do qual se avaliam processos de transformação social com relação à existência de etapas progressivas de desenvolvimento, baseadas na experiência ocidental (urbana) e aplicadas ao restante do mundo (Marcus, 1991).

12 Tal como está descrito na Lei Constitucional n. 12, de 6/10/1964.

13 Documento Codevale: Artesanato no Vale do Jequitinhonha. Aspectos Básicos, p. 11. s/d. Loja de artesanato da Codevale, av. Do Contorno 1145, B.H. M.G. Apud Matos, 1998.

14 O número de artesãs envolvidas com a produção de artesanato aumentou, só em Campo Alegre, de 9 (em 1972) para cerca de 65 (atualmente).

15 Documento Codevale: Artesanato no Vale do Jequitinhonha. Aspectos Básicos, p. 11 s/d. Loja de artesanato da Codevale, av. Do Contorno 1145, B.H. M.G. Apud Matos, 1998.

16 Nos últimos quatro anos, a Alaca já foi presidida por membros de famílias diferentes que trocam acusações intermináveis de favorecimento dos seus.

17 Sebrae, Comunidade Solidária, Central Arte-Sol, etc.

18 A categoria *chaboqueira* é nova e faz sentido apenas a partir do deslocamento do uso e contexto das peças de barro. Pode ser aplicada nesse universo de relações comerciais ampliadas, mas não se aplica, por exemplo, aos potes utilizados no universo doméstico.

19 Depoimento de Maria de Marsalino, moradora de Campo Alegre, 2004.

BIBLIOGRAFIA

AMARAL, Leila. *Do Jequitinhonha aos canaviais: em busca do paraíso mineiro*. Dissertação de mestrado apresentada ao Departamento de Sociologia e Antropologia da UFMG. Belo Horizonte, 1988. (Mimeografado).

BITTENCOURT, Luciana. Tecendo textos culturais: tecelagem, narrativas orais e gênero no Vale do Jequitinhonha. *Revista de Antropologia*. São Paulo: Usp, v. 38 n. 2, p. 187-206, 1995.

HEREDIA, Beatriz Maria de Alásia de. *A morada da vida* – trabalho familiar de pequenos produtores do Nordeste do Brasil. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

MARTINS, José de Souza. A vida privada nas áreas de expansão da sociedade brasileira. In: _.

_____. (Org.). *História da vida privada no Brasil*, v. 4. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

MARCUS, George. Identidades passadas, presentes e emergentes: requisitos para etnografias sobre a modernidade no final do século XX ao nível mundial. *Revista de Antropologia*. São Paulo: USP, v. 4, 1991.

MATOS, Sônia Missagia. *Artefatos de gênero na arte do barro*. Campinas. Tese de doutorado apresentada ao Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas, 1998. (Mimeografado).

MOURA, Margarida Maria. *Os deserdados da terra: lógica costumeira e judicial dos processos de expulsão e invasão da terra camponesa no sertão de Minas Gerais*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1988.

_____. Liberdade e igualdade: reflexões sobre campesinato sertanejo e política. *Cadernos Ceru*, n. 3, série II, p. 7-33. São Paulo: Centro de Estudos Rurais e Urbanos, 1991.

SUAREZ, M.; WOORTMANN, K.; MOTTA, M.; WOORTMANN, E.; Introdução. *Anuário Antropológico*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1983.

WOORTMANN, Klaas. Com parente não se “neguecia” O campesinato como ordem moral. *Anuário Antropológico*

Nota: todas as fotos que ilustram este artigo foram tiradas pela pesquisadora Maíra Santi Bühler, em trabalho de campo na localidade de Campo Alegre, Minas Gerais, em 2002.



Vasilha de barro.

Bruna Franchetto

LÍNGUAS EM PERIGO E LÍNGUAS COMO PATRIMÔNIO IMATERIAL:

DUAS IDÉIAS EM DISCUSSÃO

Línguas em perigo de extinção, ou simplesmente *línguas em perigo*, *línguas ameaçadas*, *línguas moribundas*, *agonia*, *extinção*, *morte de línguas*: estas expressões, o tema e o problema, embora não inéditos, bem como o anúncio de uma espécie de cruzada de *salvamento* dessas línguas, invadem a literatura especializada, as revistas científicas e a mídia. As línguas começam a ser chamadas de *patrimônio* ou, mais especificamente, de *patrimônio imaterial* ou *intangível*, ora da humanidade, ora de povos, etnias, grupos sociais, comunidades, indivíduos. Este artigo pretende historiar e discutir, mesmo se brevemente, essas noções, tendo no horizonte a possibilidade de iniciativas relacionadas a políticas lingüísticas voltadas para populações minoritárias. O foco, afinal, eleger o Brasil e, nele, as minorias indígenas e suas *línguas*.

Tudo parece ter começado pouco tempo depois da publicação do livro organizado por Nancy Dorian (1989), *Investigating obsolescence*. A paternidade da expressão *línguas em perigo* (*endangered languages*) é atribuída ao lingüista Kenneth Hale. A história é a que se segue e tem sua origem em terras norte-americanas. No encontro anual da Linguistic Society of America—LSA, em 1991, Hale e Dorian organizam uma sessão sobre *línguas em perigo* que leva à

fundação, em 1992, do *Comitê para as Línguas em Perigo e sua Preservação*, liderado, inicialmente, por Michael Krauss, do Centro de Línguas Nativas do Alaska. A discussão eclode na LSA e é publicada, em 1992, em um número especial da revista *Language*, completamente dedicado ao assunto e, coincidentemente, digamos, comemorativo dos 500 anos da conquista do Novo Mundo. *Línguas em perigo* são protagonistas do Congresso Internacional de Lingüistas em Quebec, em 1992, e dos encontros da LSA a partir de 1993, ano que viu mais dois eventos, o encontro da Associação Lingüística de Grã Bretanha – LAGB, e a conferência internacional de Dartmouth (Grinevald, 2003; Everett, 2003; Mufwene, 2004). Desde então, numerosas reuniões aconteceram, abordando quase todos os aspectos da problemática. Poderia fazer uma longuíssima lista de publicações, mas menciono aqui apenas alguns títulos: Fishman (1991), Robins & Uhlenbeck (1991), Hagège (1992, 2000), Bobaljik, Pensalfini & Storto (1996), Dixon (1997), Grenoble & Lindsay (1998), Crystal (2000), Hinton & Hale (2001), Maffi (2001), Dalby (2002), Harmon (2002), Austin (2003).

Têm surgido várias instituições voltadas para a *documentação de línguas em perigo*, com o apoio de fundações privadas e



Caderno de campo de Bruna Franchetto, com as primeiras tentativas de escrita em língua Kuikuro. Aldeia Kuikuro, Mato Grosso, 1977. Acervo pessoal.



Caderno de campo de Bruna Franchetto com dados da língua Kuikuro. Mato Grosso, 1981. Acervo pessoal.

governamentais, configurando um novo mercado com novos acessos a financiamentos para a pesquisa, nos Estados Unidos e na Europa. Menciono aqui apenas as mais importantes: o Programa DoBeS – Documentação de Línguas Ameaçadas, financiado pela Fundação Volkswagen (Alemanha) e com a assessoria técnica do Instituto Max Planck, hoje com mais de 20 projetos espalhados pelos quatro cantos do mundo; no Reino Unido, a Fundação para Línguas em Perigo – Foundation for Endangered Languages, e o Projeto de Documentação de Línguas em Perigo – Endangered Languages Documentation Project/ELDP, da School of Oriental and African Languages / Soas, este último com fundos da Lisbet Rausing Charitable Trust; nos Estados Unidos, o Centro para as Línguas Indígenas da América Latina – Cilla. A essas iniciativas se somam os projetos realizados em vários países do mundo, com financiamentos locais, como no Brasil e na Austrália, definindo uma nova agenda de pesquisa, que coloca no cerne do trabalho a assim chamada *documentação*. Um considerável debate se desenvolve em torno da fundamentação e da razão de ser de um novo ramo da lingüística, a assim denominada *Lingüística Documental* – *documentary linguistics*, competidora no balcão dos recursos para a pesquisa, de campo e de gabinete.

Vários lingüistas oferecem balanços e perspectivas assustadores e cheios de pessimismo. Michael Krauss (1992:7) afirmou que o século XXI verá o desaparecimento de 90% das línguas humanas; estimou ainda que em 2100 estarão *vivas* somente 600 das 6528 línguas

existentes em 1992 (Grimes, 1992).

Outros confirmam: metade das 6000 línguas do mundo desaparecerá no século XXI, enquanto muitas das remanescentes serão perdidas no século sucessivo (Hash, Firmino & Hale, 2001). Hinton diz que, se em um mundo de cerca de 250 nações existem umas 6000 línguas, isto significa que há muito poucas línguas com um país próprio e ainda que “uma língua que não é uma língua da educação, nem uma língua do comércio ou de ampla comunicação, é uma língua cuja existência é ameaçada no mundo moderno” (Hinton, 2001:3). Krauss prevê um desfecho trágico se for mantida a atual velocidade de extinção, sobretudo no que concerne a línguas faladas em pequenas áreas e que não têm *status* de língua nacional oficial.

A retórica dos folhetos e cartazes das instituições envolvidas na cruzada das *línguas em perigo* é contundente.

“Because every last word means another lost world...” (Austin, 2003);

“Today, half of the world’s languages are under threat of extinction. A threat that affects all of us. A handful of civilizations left us the ideas that form the basis of today’s world. Countless others left behind nothing. No thoughts, insights or culture. Because they left us no language. The Endangered Languages Documentation Project at London University’s School of Oriental and African Studies is a powerful response to one of the century’s biggest challenges....If you share our values, share our mission” (folheto e cartaz distribuídos pelo Soas na Unesco em 2001).

O que são, então, *línguas em perigo*, e o que é a documentação linguística que pretende *salvá-las*? Antes de tudo, é preciso, se possível, definir o termo *língua*, tarefa que pode parecer trivial, mas que revela armadilhas nada científicas.

O QUE É LINGUA?

É possível definir o que constitui uma *língua* do ponto de vista científico. Não é esta, porém, a definição que está em jogo no cenário que estamos contemplando, onde os determinantes do processo de rotulação são fatores culturais e políticos.

A noção *língua* é, no mínimo, pesadamente dependente de contextos históricos, econômicos e sociais. Lembre-se o famoso dito: “Língua precisa ter exército, marinha e aeronáutica”. Trata-se, em primeiro lugar, de um construto cultural que encerra oposições e dinâmicas entre valores e atitudes, tais, por exemplo, como identidade e diferença, superioridade e inferioridade. Faz parte do problema o estabelecimento de fronteiras entre *línguas* e *dialeto*s de uma mesma *língua*, questão particularmente delicada, sobretudo em situações de bilingüismo e multilingüismo, muito mais freqüentes do que se pode imaginar. Em princípio, os lingüistas nos dizem que o único critério útil para reconhecer que estamos diante de variantes dialetais de uma mesma língua é o fato de que seus falantes se entendem com facilidade e se comunicam entre si sem grandes problemas, ou seja, de que há inteligibilidade mútua.

Geralmente o termo *língua* contém conotações positivas, enquanto o rótulo *dialeto* carrega o estigma da inferioridade.

No Brasil, por exemplo, é comum ouvir que os índios não falam *línguas*, mas *dialeto*s, ou, pior, *gírias*. Isto reflete os preconceitos que normalmente caracterizam o tratamento das variantes dialetais da própria língua portuguesa, relegadas a maneiras de falar do interior, do campo, erradas e ridicularizadas, associadas ao popular, à oralidade, contrapostas à norma culta prescrita, escrita e escolar. Vejamos alguns exemplos.

A noção de *língua versus dialeto* é crucial na educação formal escolar, primária e obrigatória. O primeiro exemplo vem do Brasil e da minha experiência pessoal. Na região conhecida como Alto Xingu, no estado de Mato Grosso, ao sul do Parque Indígena do Xingu, existe um complexo sistema social e cultural nativo que congrega grupos que falam línguas geneticamente distintas, com variantes internas. A cultura comum é fruto de um longo processo de amálgama e costura de diferentes tradições. A *língua* é diacrítico crucial da atribuição reflexiva de identidades distintas das unidades *povos* que compõem o sistema, por outro lado caracterizado pela difusão de rituais, de cosmologias, de palavras e cantos em línguas distintas. No alto Xingu, há aldeias multilingües, mas, em sua maioria, os povos alto-xinguanos expressam uma ideologia de endogamia linguística que recusa a *mistura* (de gente e de línguas). Três variantes dialetais de uma mesma língua pertencente à família karib são faladas por quatro *povos* em nove aldeias ao longo dos rios Culuene e Curisevo. Sinto-me segura, como lingüista, ao afirmar que se trata de uma mesma língua com três variantes. Para os Kuikuro, Kalapalo, Nahukwá e Matipu, todavia, meus critérios científicos têm pouco

apelo e nem sempre convencem. Souberam da existência de *línguas e dialetos*, com seus valores, ao entrarem na era da escola e da mídia. Em certos contextos, sobretudo formais e públicos, contestam a idéia de que falam *dialetos* e querem que se diga que falam *línguas* distintas; em outros contextos, como em conversas com o pesquisador, ou nos cursos de formação de professores indígenas (do magistério ao terceiro grau), lidam com as noções do lingüista com desenvoltura e competência. Um efeito interessante, e em nada excepcional, é a oscilação nas decisões relativas à produção de *livros* em língua indígena a serem usados nas escolas das aldeias ou, ainda mais, mostrados e vendidos para o público não-indígena. O livro é a reificação de uma língua tornada objeto. As decisões são, em definitivo, dos índios, não sem alguma influência do lingüista e dos agentes educacionais externos. O argumento da limitação de recursos precisou todo o tempo fazer as contas com as representações metalingüísticas, e relativas demandas, dos índios, alicerçadas por um profundo sentimento de ojeriza à já mencionada *mistura*. Assim, a primeira cartilha única de alfabetização, publicada em 1996, causou mal-estar e decepção; sucederam-se, então, livros distintos para as duas *línguas/variantes* dominantes, Kuikuro e Kalapalo/Nahukwá. Uma outra publicação *em conjunto* foi negociada mais recentemente entre professores indígenas, suas *comunidades*, editores e pesquisadores, com a promessa de reativar a distinção entre as *línguas* nas próximas publicações.¹ Das três variantes existentes, uma foi excluída e entrou no limbo do esquecimento; é falada apenas, ainda, pela geração mais velha dos Matipú

que, reduzidos a poucos indivíduos no começo do século XX, passaram a conviver e *se misturar* com os sobreviventes Nahukwá. Falamos de sobreviventes de uma história de dizimação populacional que caracterizou os séculos de XVIII a XX, da subsequente fusão de grupos lingüisticamente distintos, da permanência de uns e do ocaso de outros. É um exemplo, como tantos outros, do contato e de seus resultados, no contexto específico dos efeitos da colonização do Novo Mundo.

Outros exemplos não são difíceis de encontrar, como os mencionados em Bobaljik et al (1996). É famoso o caso judicial “Ann Arbor”, quando os falantes do Inglês Vernacular Afro-Americano da comunidade de Ann Arbor, nos Estados Unidos, conseguiram o reconhecimento oficial de seu *dialeto* como *separado*, ou seja, como tendo o status de *língua*, possibilitando, entre outras coisas, financiamentos dirigidos à produção de materiais escolares específicos. Há, ainda, o caso da luta pelo reconhecimento do Kriol, língua crioula² da Austrália, como *língua* distinta e não como uma variante do inglês, condição para a reivindicação de educação bilíngüe, sendo o inglês apenas a segunda língua ensinada na escola. As definições são, então, de natureza sócio-política e nunca é desnecessário avaliar as conseqüências de longo alcance de qualquer tipo de rotulação: língua ou variante dialetal? E esta, variante de que língua? Mesmo escolhendo uma definição, aparentemente a menos ofensiva possível, os casos da Sérvia e da Croácia e dos Tutsi e Utu (Burundi e Rwanda), exemplos de grupos que falam variantes dialetais minimamente distinguíveis, nos dizem que a proximidade dialetal, mesmo a

mais evidente, não impede divisões políticas que podem apelar por distinções lingüísticas. E o que fazer no caso dos Inuit/Eskimo? Observa-se um *continuum* de dialetos, do nordeste do Alasca ao norte do Canadá e até à Groenlândia: há inteligibilidade entre dialetos geograficamente próximos, mas os extremos do *continuum* são bem distintos e entre eles não há inteligibilidade. Entrando no tempo da escola, como produzir material didático? Algum tipo de idealização ou estandardização é necessário, mas qual? Escolher uma variante? Cada variante terá seu próprio material, inclusive as faladas por grupos muito pequenos, desconsiderando os processos de fissão, sempre em gestação, e a variável *custos*?

O QUE É UMA LÍNGUA EM PERIGO?

O que é uma língua *em perigo* ou *ameaçada*? Acompanho algumas das considerações de Bobaljik e Pensalfini (Bobaljik et al, 1996), autores de um dos melhores textos introdutórios ao tema, entre os que eu conheço. Uma primeira e simples resposta seria: está ameaçada uma língua que, em poucas gerações, não será mais falada por ninguém. Seria melhor dizer que a condição de estar em perigo caracteriza um *continuum* do *salvo/seguro* ao quase *extinto*. Resta definir claramente o que significa *estar próximo da extinção*. Não obstante, uma língua não precisa estar próxima da extinção para estar *em perigo*. Qualquer sinal de declínio na sua transmissão de uma geração a outra e nos domínios de seu uso deveria ser visto como sinal de *perigo*. Certas áreas de conhecimento entram em crise de

imediatos, como o léxico que encerram: sistemas de contagem, numerais, expressão do tempo, calendário; modalidades epistêmicas, narrativas, rezas, discursos rituais. A extinção estaria próxima quando a língua só subsiste em uns poucos velhos e morta (ou *adormecida*) se não existem mais falantes, mas apenas registros escritos ou gravados (Wurm, 1991).

Quais seriam as ameaças primordiais? Entre as várias que podem ser arroladas, duas são constantemente apresentadas: o número diminuto de falantes e as condições sociais, políticas e econômicas. O primeiro pressuposto é, em geral, válido, mas há exceções que não podem ser ignoradas, como é o caso dos grupos indígenas amazônicos, em sua maioria muito pequenos, e entre os quais se encontram exemplos surpreendentes de manutenção lingüística, apesar de sofrerem, todos, basicamente, as mesmas condições políticas e sócio-econômicas. Seria interessante saber as razões ou os prováveis determinantes de tais exceções à regra do declínio, seguido pela extinção. Bobaljik e Pensalfini reduzem o critério de definição ao seguinte: as línguas estão *em perigo* somente quando seus falantes são submetidos a uma pressão extensiva para a assimilação ou conformidade à população sociolingüística dominante. A assimetria de poder, a absorção em estruturas de controle, os produtos do colonialismo cultural, explícito ou não, marcam este quadro. Esquece-se, todavia, um fator que, embora raro, pode se contrapor ao esmagamento do colonizado: a persistência de atitudes e valorações metalingüísticas positivas do grupo e de indivíduos, mesmo em situações altamente repressivas.

Na medida em que o uso da língua diminui, com a diminuição de suas funções expressivas e comunicativas, ela empobrece em sua riqueza e complexidade: cantos e narrativas são esquecidos, palavras são perdidas, propriedades morfológicas e gramaticais desaparecem. Passa-se de uma geração de monolíngües em língua nativa a uma geração de monolíngües na língua dominante, seja ela regional ou nacional.

É necessário dizer que não estamos falando aqui de processos de mudança *natural*. De um lado, a perda de línguas tem sido um fato ao longo de toda a história humana. Diversificação, convergência e rediversificação entre dialetos são processos contínuos que seguem linhas de distribuição no espaço geográfico e entre grupos sociais. De outro lado, condições sociológicas e políticas complexas mantêm as diferenças dialetais em estado de fluxo e fazem com que, da fusão entre línguas, resultem novas línguas. Através do estudo da diversidade lingüística das sociedades de caçadores e coletores modernas, se avança a hipótese de que, entre 100.000 e 10.000 anos atrás, o mundo habitável teria sido ocupado por grupos pequenos e lingüisticamente distintos, falando pelo menos 15.000 línguas diferentes (Ash, Fermino & Hale, 2000). No mundo moderno, vastas extensões do mundo são habitadas por populações que falam línguas de famílias lingüísticas com curta profundidade temporal, 5.000 anos ou menos. Muitas línguas foram substituídas no curso da expansão de umas poucas, que, depois, se diferenciaram para formar as famílias modernas. Os arqueólogos atribuem essa dinâmica à expansão da agricultura; enquanto a primeira fase do crescimento das

sociedades agrícolas e pastoris criou grandes regiões ocupadas por uma única família lingüística, aquelas mesmas regiões acabaram abrigando, graças aos processos naturais da diferenciação lingüística, grandes famílias internamente diversificadas (Diamond & Bellwood, 2003; Franchetto, 2003).

A história dos últimos 500 anos, contudo, parece ter sido outra: a diversidade lingüística está, de fato, desaparecendo sem que haja substituição de línguas. As forças que dominam neste período são inerentes ao modelo de dominação que se originou com a invasão européia do mundo ocidental e do meridional e, como demonstra Mufwene (2004), o modelo colonial que se revelou particularmente destrutivo – o de *povoamento* – é exatamente o que tem dominado nas Américas (e na Austrália).³ A pressão para abandonar a língua materna e adotar a língua dominante, em curto espaço de tempo, de duas ou três gerações, é irresistível, sendo na maioria das vezes a única escolha racional capaz de garantir a sobrevivência do indivíduo e de seu grupo familiar. Além disso, o surgimento da standardização, através do estabelecimento de normas prescritivas, da escrita e da escolarização centralizada, tem sido um fator determinante da perda da diversificação dialetal. Outros fatores decorrem das mudanças dos padrões de mobilidade no espaço, bem como da assim chamada *comunicação global*.

Mesmo estando de acordo com os críticos da ‘moda da morte de línguas’, que nos lembram que o contato entre línguas possibilitado pela colonização fez surgir novas línguas (crioulos) e novos dialetos (como o inglês vernacular afro-americano;

PAVURU 16-04-95

Carta do Professor
Sepé Kuikuro à
pesquisadora. Aldeia
Kuikuro, Mato
Grosso, 1995.
Caderno de campo
de Bruna Franchetto,
acervo pessoal.

© UAMIGASÜ BRUNA.

hekite gelekaha ege?

E BRUNA UAKITI hekugu.
UGIPANETAGÜ
ITSUEI UAKITI.

egëisua uake inhaü

uehümi ina, PAVURU NA

ILCATEHE hiile UAKITI

ingitagü uheke:

Aiha, upigü hige.

UTETAGÜ IHA. TCHAU



Desenho e escrita do Professor Aigi Nahukwá, curso de Formação de professores indígenas. Terra indígena do Xingu, 1995. Acervo pessoal de Bruna Franchetto.

Mufwene, 2004), é inegável que o desaparecimento de línguas se acelerou nos últimos 500 anos ou, mais ainda, nos últimos 200 anos, sobretudo no que concerne às línguas nativas das Américas e da Austrália (Wurm, 1991). Com isso, é inegável também a rápida e irreversível perda da diversidade cultural e intelectual, como muitas vezes alertou Kenneth Hale (1992, 1996, 1998). Falando como cientista (e sem culpa), Hale nos deixou um recado fundamental. A diversidade lingüística e seu registro são imprescindíveis para que se possa responder a questões cruciais acerca da natureza da linguagem humana e da diversidade cultural, com suas variações e invariantes, incluindo os conhecimentos ecológicos. A perda lingüística significa a impossibilidade de reconstruir a pré-história lingüística de um povo, ou de determinar a natureza, o alcance e os limites das possibilidades da linguagem humana, seja em termos de estrutura, seja em termos de comportamento comunicativo, expressão e criatividade poética, ontologia e perspectivas cosmológicas. Diversidade lingüística e diversidade cultural não se confundem, mas correm em paralelo e, nesse sentido, a perda lingüística implica uma catástrofe, tanto do ponto de vista local, quanto para a humanidade como um todo.

DOCUMENTAR, PRESERVAR, MANTER, REVITALIZAR

Porque salvar uma língua *em perigo*? Por que deveríamos nos preocupar com a diminuição da diversidade lingüística no mundo? Por que alguém deveria se preocupar com o fato de que grupos

indígenas passam de sua língua ancestral para alguma das línguas *principais* de comunicação internacional?

Não é melhor para um grupo dentro de uma nação passar a falar a mesma língua de todos os outros? Não é inevitável que as línguas morram, já que sempre morreram ao longo da história humana? O que significam as diferentes modalidades de *salvamento*: documentação, preservação, manutenção, revitalização? Afinal, porque se preocupar com *línguas em perigo*? Há diversos pontos de vista.

Já mencionamos as razões dos lingüistas, ou dos cientistas em geral, em defesa da diversidade lingüística; para estes, a perda lingüística é um termômetro da perda cultural. Há o que Bobaljik e Pensalfini (1996) chamam *visão museológica*, sem atribuir-lhe, contudo, qualquer demérito. O museu é o lugar da preservação, memória, exposição, educação e celebração da diversidade. Aqui colapsam diversidade cultural, lingüística e biológica. Mesmo atentos às críticas do abandono da diversidade na própria celebração da diversidade (ver o artigo de Ball neste volume), estamos certos de que nada sabemos sobre as conseqüências da perda da diversidade lingüística em termos de sua necessidade para sistemas complexos de interação, vitais para a sobrevivência geral. Neste sentido, a documentação é a cruzada atual dos *museólogos* (também sem nenhuma conotação depreciativa).⁴ No modelo clássico de documentação, que remonta a Franz Boas, a tarefa é fornecer uma descrição geral de uma *língua*, contida em uma gramática, um léxico e textos. Hoje, este modelo é ampliado e modificado a

partir de novos fatos: a constatação do processo rápido e sem volta de perda lingüística; as novas tecnologias de registro, anotação e armazenamento de dados; o envolvimento em projetos de manutenção e revitalização lingüísticas. A nova documentação – carro-chefe de projetos e programas financiados, hoje, por instituições internacionais – visa principalmente à coleta de *textos* (orais e escritos) como representação direta de gêneros de discurso natural; descrição e análise são vistas como atividades contingentes, produtos que se acumulam ao longo da documentação, e sempre passíveis de serem reelaboradas (Woodbury, 2003). Vários grupos indígenas estão começando a participar ativamente em projetos de documentação; assumindo-os até. Resta um paradoxo: a disponibilização e divulgação dos produtos da documentação (em forma escrita ou na *web*) ainda passa necessariamente pela tradução em uma das chamadas *línguas internacionais*. Resta um problema: a inevitável transformação em escrita de todo material coletado, proveniente, na maioria dos casos, de línguas de tradição oral primária. Na base disso está um equívoco, não tão bem intencionado e alimentado pelas missões de conversão cristã, sintetizado num dos folhetos do Summer Institute of Linguistics. Um homem Machiguenga (Peru) declara em um dos *workshops* promovidos pela missão: “If I learn to write well, my language will never disappear”. A escrita de línguas indígenas é, de fato, pressuposto para a tradução da *palavra de Deus* e sua difusão; sabemos, todavia, que a escrita não salva línguas e, ainda menos, a diversidade cultural nelas encerrada.

Há, enfim, a visão *emancipatória* do problema *salvar línguas em perigo*. Estão, aqui, todas as iniciativas de intervenção, inseridas ou não em políticas mais amplas de manutenção e revitalização lingüísticas. Pessimismo e otimismo caracterizam os atores envolvidos. Os otimistas mostram resultados alentadores de projetos, sobretudo dos mais localizados e específicos, ao redor do mundo, no que chamam “reversão da mudança lingüística” (*reverse language shift*) (Hinton & Hale, 2000).⁵ A preservação das línguas é parte dos direitos humanos e instrumento de autonomia política. Os pessimistas lembram os muitos pré-requisitos que precisam ser satisfeitos para o sucesso de um programa de revitalização de línguas *em perigo*: contextos culturais e políticos favoráveis; prestígio da língua dentro e fora da *comunidade* e confiança de seus membros nas boas razões para o seu resgate; reconhecimento oficial e formal das línguas; recursos suficientes para todas as ações julgadas necessárias; na escola, manutenção das línguas *em perigo* em pé de igualdade com as línguas dominantes.

Entre pessimistas e otimistas, restam algumas observações de Bobaljik e Pensalfini. De um lado, é difícil pensar em qualquer ação de *salvamento* bem sucedida e estável sem mudanças culturais, políticas e econômicas profundas das sociedades englobantes. Entre as mudanças, está a aceitação da idéia de que o monolingüismo é um estado não-natural do ser humano: “O monolingüismo pode ser curado!”, diz um adesivo de uma associação de professores na Austrália.

China, Rússia, Austrália, Papua Nova Guiné, Maori, Havaiano, Irlandês, Hebraico: livros e manuais relatam dados e

experiências de várias regiões do mundo. América do Sul, Brasil: as informações são raras, aproximativas, quando não ausentes.

NO BRASIL

A América do Sul abriga mais de 400 línguas nativas, número maior do que no restante das Américas, com uma variedade genética surpreendente (118 famílias lingüísticas), só igualável à diversidade encontrada na Nova Guiné. Qual teria sido o panorama às vésperas da conquista e nos primeiros tempos da colonização? Aryon Rodrigues (1993) estima que 1.273 línguas teriam sido faladas na época na área que abrange as terras baixas da América do Sul. Quinhentos anos depois, cerca de 85% dessas línguas se perderam.

Uma vez inseridas no cenário da questão línguas em perigo, as amazônicas, ou brasileiras, provocam lamentação e encantamento de muitos pesquisadores, em particular estrangeiros. Observando dados dos anos 80 do século passado, Willem Adelaar declarava: “A maioria das línguas são faladas por comunidades tão pequenas que é praticamente impossível imaginar para elas um futuro viável” (1991:59). Mais recentemente, Dixon e Aikhenvald (1999:1), autores de um ambicioso, embora apressado, trabalho enciclopédico sobre as línguas amazônicas, dizem: “A Amazônia é a região menos conhecida e menos compreendida do mundo do ponto de vista lingüístico. As gramáticas oferecem contra-exemplos para conclusões dos estudos tipológicos. Encontramos os exemplos mais ricos de categorias que são pouco ou nada atestadas alhures. As línguas Tukano têm o

sistema mais complexo e articulado de evidenciais do mundo (observado, citado, inferido ou presumido)”.

No contexto sulamericano, o Brasil continua sendo o país onde se encontra a maior densidade lingüística – ou diversidade genética; é, também, o país onde se encontra a menor concentração demográfica por língua. Mas quantas são as línguas faladas por uma população que hoje se estima em 400000 pessoas, distribuídas em cerca de 200 grupos étnicos? Sabemos que elas pertencem a 41 famílias, a dois troncos lingüísticos, e que há uma dezena de línguas isoladas (Rodrigues, 1993), além de duas línguas crioulas. O número de falantes pode chegar a vinte mil (Guarani, Tikuna, Terena, Macuxi e Kaingang), assim como ao número de dedos de uma mão, ou mesmo a um único e último falante. A média fica em menos de 200 falantes por língua.

Um quadro mais atualizado está em dois artigos recentes de Denny Moore (no prelo; 2005). No entanto, mesmo esta contribuição contém dados ainda aproximativos e provisórios. Baseado em dados oferecidos pelo Instituto Socioambiental – Isa, no que concerne ao número de *etnias*, em publicações e inéditos produzidos no Brasil e no exterior, bem como em comunicações pessoais de pesquisadores, Moore, tentando contornar o problema da identificação de línguas, enumera *unidades lingüísticas* indígenas existentes hoje no Brasil e chama a atenção para as diferenças dialetais e o pouco que sabemos sobre estas últimas, e até para a natureza e as fronteiras do que ele chama de “unidades lingüísticas”. Para cada uma destas, o autor apresenta o que é possível calcular em termos de população e número de

E. I. E. - História Contada de um Kuikuro, 26/03/2023.

Holgeri Nãa murua mĩitĩ

"Bom dia, amanha tãhã há a festa? A festa tãhã
amãntãhã mĩitĩ a fãitã mĩitĩ!! ahaa"

Atã mĩitĩ mĩitĩ tãhã tãhã tãhã tãhã tãhã tãhã

"Tãhã há a festa tãhã tãhã tãhã tãhã tãhã tãhã
aha. Bom dia, amanha tãhã há a festa? A festa tãhã
amãntãhã mĩitĩ a fãitã mĩitĩ!! ahaa"

"Bom dia, amanha tãhã há a festa? A festa tãhã
amãntãhã mĩitĩ a fãitã mĩitĩ!! ahaa"

"Bom dia, amanha tãhã há a festa? A festa tãhã
amãntãhã mĩitĩ a fãitã mĩitĩ!! ahaa"

aha tãhã tãhã tãhã tãhã tãhã tãhã tãhã tãhã

"Bom dia, amanha tãhã há a festa? A festa tãhã
amãntãhã mĩitĩ a fãitã mĩitĩ!! ahaa"

Transcrição feita em
língua Kuikuro pelo
professor Mutua M.
Kuikuro a partir de
uma fita gravada
com a história de
vida de seu avô.
Aldeia Kuikuro, Mato
Grosso, 1999.
Caderno de campo
de Bruna Franchetto,
acervo pessoal.

falantes, bem como o nível ou grau de transmissão entre gerações, um dos critérios mais usados para medir a *vitalidade* de uma língua. A consideração conjunta do número de falantes e do grau de sua transmissão permitiria atribuir a uma *unidade lingüística* seu estado de *ameaçada/em perigo*. Nos limites do que é possível saber no momento, Moore considera *em perigo* e sem documentação alguma pelo menos 40 das 161 “unidades lingüísticas” listadas. A grande maioria é composta de línguas faladas por populações com menos de 500 indivíduos, e um número considerável vem sofrendo crescente perda cultural e lingüística. Está clara uma necessidade primordial: empreender uma coleta competente, ampla e detalhada de informações, quantitativa e qualitativa, não apenas sobre o risco de perda lingüística mas, antes de tudo, sobre quais e quantas são as *línguas* indígenas no Brasil hoje, suas variantes, sua situação de plenitude e de uso, os fatores de manutenção e enfraquecimento, etc.

Sem dúvida, o número total de línguas irá aumentar na medida em que se avolumam as descrições de línguas ainda desconhecidas ou apenas parcialmente documentadas.⁶ Além disso, essas classificações passam por constantes modificações em virtude da expansão de descrições resultantes de reanálises de material lingüístico já existente e previamente descrito, e também em razão de trabalhos comparativos que vêm permitindo reexaminar algumas hipóteses sobre pré-história e história indígena. Números e classificações podem ainda se alterar na medida em que as diferenças entre línguas e dialetos vão-se tornando mais claras – tarefa complexa, como foi visto.

Muitos lingüistas que se dedicam ao estudo das línguas indígenas têm testemunhado um processo mais ou menos agudo de *perda*. Storto (1996) relata a situação grave, e, ao mesmo tempo, emblemática, do estado de Rondônia, onde 65% das línguas correm sério risco de desaparecimento, uma vez que as crianças não mais as utilizam e restam poucos falantes. Por enquanto, apenas 35% delas estão *a salvo*. No ainda bem protegido Alto Xingu, algumas línguas já se encontram à beira do desaparecimento, como o Trumai (uma língua isolada) e o Yawalapiti (Arawak) (Monod-Bequelin & Guirardello 2001; Guirardello, 2002; Franchetto 2001; França, 2000). Outras línguas alto-xinguanas, ainda vitais, começam a dar sinais de uma certa instabilidade: a escola é considerada o espaço/tempo onde se deve aprender a língua dos *brancos*; os mais jovens, fascinados com tudo o que vem do universo urbano, procuram cada vez mais falar o português, ao mesmo tempo em que se distanciam das tradições orais. A televisão vem tomando o lugar da transmissão oral que se fazia por meio de narrativas cotidianas, no interior das casas, ao cair da noite, ou na *casa dos homens*, centro político e ritual da aldeia.

São significativos os dados obtidos por meio de um questionário sociolingüístico contendo 37 perguntas e distribuído em julho de 2002 aos alunos da primeira universidade indígena brasileira.⁷ As informações ali coligidas referem-se aos nove “fatores de vitalidade lingüística” listados no documento intitulado *Vitalidade e Risco de Perda Lingüística (Language Vitality and Endangerment)* proposto e discutido por especialistas durante um encontro realizado na Unesco em março de 2003.⁸

Nenhum dos 200 alunos – a maioria professores em escolas indígenas – é monolíngüe (em sua própria língua materna), por razões óbvias, já que aulas e materiais didáticos são em português. Oito deles fazem parte de grupos étnicos cujas línguas nativas já estão extintas (Pataxó, Tuxa, Uaçucocal, Tapeba, Potiguara e Tupiniquim).⁹ Dezoito não são mais falantes de suas línguas maternas. Quarenta e quatro alunos da turma são bilíngües (em sua língua materna e em português), mas fazem uso do português em seu ambiente doméstico. Em casa, 74 estudantes bilíngües utilizam tanto uma quanto a outra língua. Há também 49 alunos que podemos considerar bilíngües incipientes, já que utilizam a língua nativa no contexto doméstico e no domínio público interno, mas falam o português nos domínios públicos externos.

Quanto à presença das línguas indígenas nas escolas, obtivemos as seguintes informações: o português é a língua utilizada por quase todos os professores, mesmo quando os alunos só falam a língua indígena; somente 20, dos 114 professores, lecionam na língua materna de seus alunos. Alguns professores disseram lecionar ao mesmo tempo em português e em línguas nativas, mesmo quando os alunos da escola são falantes unicamente dessas últimas, o que resulta em uma situação surreal, mas típica, na qual o professor – que ainda não domina plenamente o português – tenta ensinar a alunos que não falam português a ler e escrever em português.¹⁰

Em suma, usando a classificação em voga, no primeiro curso universitário indígena temos representantes de seis línguas já extintas, de oito línguas em vias de extinção, e

de nove línguas gravemente ameaçadas de extinção, pois apresentam uma típica ruptura entre gerações: a geração dos avós e pais é falante de sua língua nativa, enquanto filhos e netos falam apenas o português, língua que, cada vez mais, vem se tornando dominante, no contexto doméstico. Treze línguas deveriam ser consideradas ameaçadas.¹¹

Pataxó, Tuxa, Uaçucocal, Tapeba, Potiguara e Tupiniquim, cujas línguas originais não mais existem, vêm tentando, dramaticamente, descobrir modos de recuperar uma língua ancestral – virtual, simbólica ou real. Tapeba e Potiguara tentam aprender o Tupinambá – língua da família TupiGuarani que deixou de existir no século XVIII – tomando por base gramáticas e catecismos produzidos pelos jesuítas nos primórdios da colonização.

Alguns Pataxó, após tentativa frustrada de aprender o Maxakali, língua do mesmo tronco (Jê) e ainda falada em Minas Gerais, experimentam a construção de uma língua sua a partir de fragmentos lexicais encontrados em arquivos e documentos históricos. Espontâneas ou induzidas, essas experiências isoladas refletem a busca por um emblema distintivo apresentado como essencial para marcar uma *identidade indígena* no quadro das reivindicações por direitos territoriais, sociais e políticos no Brasil. De maneira geral, o Brasil não tem nenhum projeto consistente e sistemático de revitalização lingüística e tampouco há qualquer investigação das poucas experiências existentes.

Diante do quadro exposto pretendo aqui enfatizar não a necessidade, óbvia, do *salvamento documental*, mas sim a constatação de que não há línguas indígenas a salvo no Brasil: são todas línguas minoritárias e

dominadas, faladas em contextos submetidos a transformações rápidas e profundas. De duas, uma: ou abandonamos o filtro da classificação, um tanto de mau gosto, que distribui as línguas indígenas de *quase extintas* (o último testemunho do último falante) até *a salvo*, ou reconhecemos de cara a diversidade ainda existente e, se não conseguimos mantê-la, pelo menos arregaçamos as mangas para conhecê-la. As situações ideais para empreender alguma forma de intervenção, com vista à preservação lingüística, são aquelas caracterizadas por resistência e vitalidade resistente. Baseada nos resultados preliminares de minha própria experiência, sem querer generalizar indevidamente, entendo por *intervenção* um trabalho de documentação e pesquisa no qual os falantes participem de modo ativo e construtivo, definindo e experimentando caminhos de preservação e inovação.¹² Isto nos remete a uma outra questão: a mudança interna a uma língua é sintoma de vitalidade e não de declínio e deve ser, também, objeto de registro e de análise.

LÍNGUAS COMO PATRIMÔNIO IMATERIAL OU INTANGÍVEL

É comum ouvir e ler expressões como “a diversidade lingüística é patrimônio da humanidade”, ou “as línguas indígenas são patrimônio brasileiro”, ou ainda “a língua X é patrimônio do povo X”, “nossa língua é nosso patrimônio”. A partir da explosão do tema *línguas em perigo*, a idéia de *língua como patrimônio* acabou adquirindo novas conotações, associando de modo explícito e enfatizado *língua* e *cultura*, através das assim

chamadas *tradições orais* (e seus gêneros). É inevitável discorrer em torno da virtual força política destas palavras no atual contexto brasileiro, onde começam a aparecer iniciativas e estratégias que navegam, oportunamente, na corrente de temas que conquistam instâncias internacionais e na direção, provável, de definir formas de reconhecimento formal das *línguas* minoritárias. Trata-se de navegar, contudo, contra a corrente já muito solidificada que vê a unidade lingüística “como signo de modernidade... criada com repetidas ações de violência física e simbólica contra os falantes de outras línguas” (Muller, 2003:8). Citando ainda Muller: “Aceita como pilar da ‘construção da nacionalidade’, a política glotocida, em suas diversas formulações, contou e conta com amplo apoio nos diversos setores do espectro político brasileiro, de direita e de esquerda” (*op.cit.*: 8). Contudo, graças às mudanças na política de integração a partir da Constituição de 1988, cujos artigos 210 e 231 reconhecem aos índios direitos territoriais, culturais e lingüísticos, assistimos à tentativa de construção de uma educação escolar indígena qualificada de “diferenciada, bilíngüe e intercultural”¹³.

Não é raro se fazer um investimento nessa *nova* educação escolar para índios como sendo a solução para a preservação de *patrimônios* e da diversidade, culturais e lingüísticos. Não podemos negar que se trata de uma conquista, como tal reconhecida por parcelas das populações indígenas, e podemos constatar a existência, hoje, de uma interessante diversidade de experiências escolares indígenas. Problemas? Vários e pouco discutidos. De novo, o equívoco da

salvação através da escrita aparece em primeiro plano: escrever, na escola, línguas indígenas, mitos, etnoconhecimentos. Esquece-se de que o modelo dominante da *educação bilíngüe* é, ainda e em muitos casos, e a despeito de suas muitas versões, dependente da matriz missionária com sua ideologia civilizadora. O discurso oficial (muitas vezes apenas retórico) e as práticas locais se contradizem. Se, de um lado, as línguas não dominantes são formalmente protegidas, de outro, há claras diferenças nos contextos de uso da língua oficial ou dominante e das línguas não dominantes (protegidas). Os índios são incentivados a preservar e utilizar suas línguas nativas em seus domínios privados ou em ocasiões cerimoniais, mas esse estímulo não é tão explícito quando se trata de utilizar as línguas nas escolas, e há uma inegável oposição ao seu uso na mídia. Na grande maioria das situações locais – justamente as mais próximas das áreas indígenas –, ainda prevalecem atitudes visando à assimilação, passiva ou ativa.

Em que sentido uma política de *patrimonialização* de línguas, no estilo Unesco, ou seja, línguas como ‘bens/herança imateriais/intangíveis’ (da *humanidade* ou de grupos específicos), poderia incidir nesse quadro complexo e contraditório?

Em primeiro lugar, há que se enfrentar a discussão crítica de noções básicas dadas como indiscutíveis: o que significa afirmar que uma *língua* é patrimônio de X, para além da reificação de algo que em si, não pode ser reificado? Qual a tensão conceitual e política entre as idéias de *patrimônio/herança da humanidade* e *patrimônio/herança de grupos sociais específicos*? Já vimos a não trivialidade do significado da palavra *língua* e a

necessidade de termos consciência dos efeitos dos processos de rotulação, sobretudo quando estes se propõem a cristalizar palavras e seus supostos referentes em documentos e programas oficiais. Resta nos perguntarmos, ainda, se a materialidade sonora é algo *imaterial*?

Em segundo lugar, me parece crucial desvincular políticas linguísticas e políticas educacionais. Se olharmos o documento da Unesco First Proclamation of Masterpieces of the Oral and Intangible Heritage of Humanity¹⁴, onde constam línguas, danças, músicas, festas, *performances* e espaços *rituais*, heranças orais e teatro de



Texto do professor Sepé Kuikuro sobre os cantos da mandioca, com desenho dos troncos do Kwaryp¹. Publicado no livro *Tisügühütu, Kukügühütu, Livro de leitura e atividades de escrita na língua Kuikuro*, São Paulo: ISA, 2002: 37.

[1 a palavra Kwaryp é de origem Kamayurá e esta forma de grafar respeita a escrita indígena. A grafia clássica feita pelos não-índios é Quarup.]

marionetes, entre as 19 *obras-primas intangíveis* reconhecidas, os efeitos desejados do reconhecimento estão, com uma insistência que chama a atenção, bastante circunscritos ao campo da educação formal.

Em terceiro lugar, não sabemos ainda quais são os efeitos locais e supralocais de tal *reconhecimento* seletivo; em princípio, não há como justificar a escolha de propostas de coletivos individuais, nem a lógica do tipo

concurso ou *edital* ou *exemplo*. Se aceitarmos a idéia de que uma *língua* pode ser *registrada* em um livro de tombo, que disto decorra que todas as *línguas* sejam assim *registradas*.

À GUIA DE CONCLUSÃO: NECESSIDADES E ALGUMAS SOLUÇÕES POSSÍVEIS

A Constituição Federal brasileira e outros instrumentos jurídicos correlatos reconhecem, embora de maneira tímida e vaga, que o Brasil é um país multilíngüe e multicultural. Não há, todavia, nenhuma política lingüística explícita e endossada, bem como praticada, no nível nacional. Muito pode ser feito, antes e concomitantemente à *patrimonialização* de línguas; menciono aqui apenas alguns objetivos que me parecem relevantes e em parte já apontados neste artigo.

Em primeiro lugar, nenhuma proposta pode ser apresentada e discutida sem um conhecimento atualizado e sistematizado das *línguas* minoritárias e de suas variantes, através de estudos lingüísticos, etnolingüísticos e sociolingüísticos, não superficiais e articulados entre si, confluindo, por exemplo, na elaboração de um atlas das línguas indígenas no Brasil. Destaca-se, entre as linhas de pesquisa, a documentação lingüística por meio da elaboração de gramáticas e léxicos e do registro e análise de diferentes gêneros e tradições orais. O apoio à pesquisa desenvolvida em universidades e centros de pesquisa, no Brasil e no exterior, desvinculados de instituições missionárias, é uma condição para o empreendimento de qualquer iniciativa. A criação de centros de pesquisa regionais e

locais reforçaria a descentralização e a disseminação da produção de conhecimentos, considerando, inclusive, que a formação de lingüistas indígenas, hoje, é uma possibilidade real, uma vez que sejam a eles garantidos o estudo, a documentação e o arquivamento de materiais de suas próprias línguas. É preciso encontrar soluções que não percam de vista a vastidão territorial do Brasil, sua diversidade étnica, lingüística e social, bem como as experiências históricas diversas, no que diz respeito principalmente às relações entre populações indígenas, não-indígenas e o Estado. Além disso, devem ser divulgados, comparados e discutidos, em fóruns abertos, os conhecimentos e as experiências acumulados no Brasil e em outras partes do mundo, no que concerne, sobretudo, a técnicas e métodos de documentação, com as questões éticas e jurídicas envolvidas, projetos educacionais bem sucedidos, processos de redução à escrita, práticas de transcrição e tradução de gêneros indígenas de artes verbais.

Em segundo lugar, precisamos saber mais sobre casos, no Brasil, de preservação excepcional, de recuperação ou resgate de línguas que pareciam fadadas ao desaparecimento, ou até reinvenção de línguas, todos casos dos quais temos apenas notícias esparsas e vagas. Por outro lado, pouco ou nada se sabe sobre o que significa a hoje tão citada *revitalização lingüística*. Um certo tipo de investigação participativa, em que objetos e sujeitos de pesquisa se confundem ou estabelecem relações de reciprocidade, produzem resultados interessantes quanto ao fortalecimento de línguas que começam a dar sinais de crise e de perdas.

Por último, há duas medidas desejáveis, apesar de politicamente árduas. Falo, de um lado, do reconhecimento formal de todas as línguas minoritárias; para isso, o seu registro como bens ou patrimônio imaterial pode representar um primeiro passo ou uma sinalização importante desse reconhecimento. Por outro lado, penso na garantia da liberdade para criar modos de comunicação oral e escrita que não se limitem a materiais de natureza educacional e local: por que não filmes, documentários e vídeos em língua indígena, e rádios e canais televisivos, quebrando a barreira do monolíngüismo da *soberania nacional*?

REFERÊNCIAS

- AUSTIN, Peter (ed.). *Language Documentation and Description*, Volume 1. London: The Hans Rausing Endangered Languages Project. 2003.
- ADELAAR, Willem F. H. The endangered languages Problem: South America. In: Robins, H. Robert & Uhlenbeck Eugenius M. (eds). *Endangered Languages*. Oxford/New York: Berg, 1991 (45-92).
- ASH Anna, Jessie Little Doe Fermino, Ken Hale. Diversity in Local language Maintenance and Restoration: A Reason for Optimism. In: Hinton, Leanne and Hale, Ken (eds), *The Green Book of Language Revitalization in Practice*. San Diego: Academic Press, 2001.
- BOBALJIK J. D. & Pensalfini R. Introduction. In: J. D. Bobaljik, R. Pensalfini & L. Storto (eds.) *Papers on Language Endagerment and the Maintenance of Linguistic Diversity*. The MIT Working Papers in Linguistics Vol. 28, 1996. pp. 1-24.
- CRYSTAL, D. 2000. *Language Death*. Cambridge: Cambridge University Press.
- DALBY, A. 2002. *Language in Danger*. New York: Columbia University Press.
- DIAMOND & BELLWOOD, *Science*, April 25, 2003: 597-603.
- DIXON, R.M.W. 1997. *The Rise and Fall of Languages*. Cambridge: Cambridge University Press.
- DIXON, Robert M.W. & Aikhenvald, Alexandra Y. Introduction. In: R. M. W. Dixon & A. Y. Aikhenvald (eds.), *The Amazonian Languages*. Cambridge: Cambridge University Press. 1999 (Cambridge Language Surveys).
- DORIAN, N (ed.). 1989. *Investigating Obsolescence: Studies in Language Contraction and Death*. Cambridge: Cambridge University Press.
- EVERETT, Daniel L. Documenting languages: a view from the Brazilian Amazon. In: Austin, Peter (ed.). *Language Documentation and Description*, Volume 1. London: The Hans Rausing Endangered Languages Project. 2003, pp. 140-158.
- FISHMAN, J.A. 1991. *Reversing Language Shift: Theoretical and Empirical Foundation of Assistance to Threatened Languages*. Clevedon: Multilin. Matters.
- FRANCHETTO, Bruna. O conhecimento científico das línguas indígenas da Amazônia no Brasil. In: F. Queixalós and O. Renault-Lescure (orgs), *As línguas amazônicas hoje*. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2000a, pp. 165-182.
- FRANCHETTO, Bruna. O que se sabe sobre línguas indígenas no Brasil. In: C. A. Ricardo (ed.), *Povos Indígenas no Brasil, 1996-2000*. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2000b, pp. 84-88.
- FRANCHETTO, Bruna. Línguas Indígenas no Brasil: Pesquisa e Formação de Pesquisadores. In: L. Donisete Benzi Grupioni, L. Vidal and R. Fischmann (orgs), *Povos Indígenas e Tolerância*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2001a, pp. 133-156.
- FRANCHETTO, Bruna. Línguas e História no Alto Xingu. In: B. Franchetto e M. Heckenberger (orgs.), *Os Povos do Alto Xingu. História e Cultura* (The Upper Xingu Peoples. Hystory and Culture). Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 2001b, pp. 111-156.
- FRANCHETTO, Bruna. Sobre discursos e práticas na educação escolar indígena. In: A. C. de Souza Lima and M. Barroso Hoffmann (orgs.), *Estado e Povos Indígenas: bases para uma nova política indigenista II*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria/LACED, 2002, pp. 95-100.
- FRANCHETTO, Bruna. "Línguas e agricultura". *Ciência Hoje*, vl. 33, no 194, junho de 2003: 8-9.
- FRANÇA, Jaqueline Medeiros de. Yawalapiti (Aruak): uma língua ameaçada de extinção. *Anais da XXII Jornada de Iniciação Científica/Universidade Federal do Rio de Janeiro*, 2000.
- GRENOBLE L.A., Lindsay, JW (eds). 1998. *Endangered Languages: Current Issues and Future prospects*. Cambridge: Cambridge University Press.
- GRIMES, Barbara (ed.). *Ethnologue - languages of the world*. Dallas: Summer Institute of Linguistics, 1992.
- GRINEVALD, Colette. Language endangerment in South America: a programmatic approach. In: L. A. Grenoble & L. J. Whaley (eds.), *Endangered Languages. Language loss and community response*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998, pp. 124- 160.
- GRINEVALD, Colette. Speakers and documentation of endangered languages. In: Austin, Peter (ed.). *Language Documentation and Description*, Volume 1.



*Maluhi Kuikuro
filma uma festa na
sua aldeia Kuikuro,
Mato Grosso, 2003.
Foto: Carlos Fausto,
arquivo pessoal.*

- London: The Hans Rausing Endangered Languages Project, 2003. (52-72)
- GUIRARDELLO, Raquel. “Trumai”. Enciclopédia dos Povos Indígenas no Brasil. São Paulo: Instituto Socioambiental (website), 2002.
- HAGÈGE, C. 1992. *Le Souffle de la Langue*. Paris: Editions Odile Jacob.
- HAGÈGE, C. 2000. *Halte à la Mort des Langues*. Paris: Editions Odile Jacob.
- HALE, Ken. Language endangerment and the human value of linguistic diversity. *Language* 68, 1992: 4-10.
- HALE, Ken. Universal Grammar and the roots of linguistic diversity. In: J. D. Bobaljik, R. Pensalfini & L. Storto (eds.) *Papers on Language Endangerment and the Maintenance of Linguistic Diversity*. The MIT Working Papers in Linguistics Vol. 28, 1996. pp. 137-162.
- HALE, Ken. On endangered languages and the importance of linguistic diversity. In: L. A. Grenoble & L. J. Whaley (eds.), *Endangered Languages. Language loss and community response*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998, pp. 192-216.
- HINTON, Leanne and Hale, Ken (eds). *The Green Book of Language Revitalization in Practice*. São Diego: Academic Press, 2001.
- HINTON, Leanne. “Language Revitalization: an Overview”. In Hinton, Leanne and Hale, Ken. (eds), *The Green Book of Language Revitalization in Practice*. São Diego: Academic Press, 2001 (3-18).
- KRAUSE, Fritz. “Die Yaruma und Arawine Indianer Zentrabramiliens”. Berlin: *Baessler-Archiv* XIX, 1936: 32-44.
- KRAUSS, Michael. *Language* 68, 1992:
- MAFFI, L. (ed.) *On Biocultural Diversity: Linking Language, Knowledge, and the Environment*. Washington, DC: Smithsonian Institute Press, 2001.
- MONOD-BECQUELIN, Aurore and Guirardello, Raquel. Histórias Trumai. In: B. Franchetto and M. Heckenberger (eds.), *Os Povos do Alto Xingu. História e Cultura*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2001, pp. 401-443.
- MOORE, Denny (no prelo). Endangered Languages of Lowland Tropical South America. In: Brezinger M. (ed.), *Language Diversity Endangered*. Berlin: Mouton de Gruyter.
- MOORE, Denny (2005). *The Study of Native Brazilian Languages*. ms
- MUFWENE, Salikoko S. Language Birth and language Death. *Annual Review of Anthropology*, 2004, 33-201-22.
- ROBINS, H. Robert & Uhlenbeck Eugenius M. 1991. *Endangered Languages*. Oxford/New York: Berg
- RODRIGUES, Aryon D. Línguas Indígenas. 500 anos de descobertas e perdas. *Ciência Hoje* 16 (95), 1993.
- SEKI, Lucy. A lingüística indígena no Brasil. *Delta*, v. 15, Número especial. 2000, pp. 257-290.
- STORTO, Luciana 1996. A Report on language endangerment in Brazil. *Papers on Language Endangerment and the Maintenance of Linguistic Diversity*. J. D. Bobaljik, R. Pensalfini & L. Storto (eds.). The MIT Working Papers in Linguistics Vol. 28, 1996. pp. 85-98
- UNESCO Intangible Cultural heritage Unit’s Ad Hoc Expert Group on Endangered Language. *Language Vitality and Endangerment*, 2003. ms.
- Wurm, Stephen A. 1991. Language Death and Desappearance: Causes and Circumstances. In: Robins, H. Robert & Uhlenbeck Eugenius M. *Endangered Languages*. Oxford/New York: Berg (1-18).

NOTAS

1 Vale a pena mencionar o fato de o livro bilingüe (língua indígena e português) *Iku ügühütu. Arte gráfica dos povos karib do Alto Xingu*, publicado em 2004, organizado por mim e escrito por professores falantes da língua karib alto-xinguana, contém mais do que um nível ou domínio de objetificação: de línguas/dialetos transformados em línguas/dialetos escritos; de um repertório de grafismos (desenhados, fotografados, descritos, comentados) comum aos diversos grupos do sistema alto-xinguano e apropriado como uma suposta versão do sub-sistema karib.

2 Uma língua crioula é um dos possíveis resultados do contato entre falantes de línguas distintas, obrigados a uma convivência intensa em uma situação que impossibilita a manutenção das relações destes falantes com suas respectivas línguas maternas. Uma língua crioula é, freqüentemente, uma adaptação recíproca de um nível gramatical herdeiro da língua materna com um nível lexical influenciado por outra língua. Pode ser o desenvolvimento de um sistema de comunicação de contato a partir do momento em que este se torna a língua materna de uma geração e, assim, é transmitida às gerações subseqüentes.

3 Faz-se distinção entre dois modelos históricos de colonização por parte dos europeus: colônias de povoamento (*settlement colonies*) e colônias de extração (de recursos, *exploitation colonies*). Mufwene (2004) observa que, nestas últimas, geralmente consideradas como as mais violentas em termos de espoliação das populações colonizadas, as línguas nativas tendem a se manter mais; também surgem novas línguas (crioulos), frutos do contato entre falantes de línguas distintas que convivem forçadamente como escravos ou mão de obra explorada pelos colonizadores, cujo interesse não é, prioritariamente, a fixação e o povoamento das colônias.

4 Desde 1995, a LSA, em seus encontros sobre *línguas em perigo*, coloca as necessidades científicas como exclusivas na definição de prioridades para obtenção e distribuição de recursos. Lê-se no prefácio de uma das primeiras publicações sobre *línguas em perigo* (Robins & Uhlenbeck, 1991): “The Comité International Permanent de Linguistes (CIPL) is fully aware that as an apolitical organization it is unable to reverse this process of gradual decline of many languages... Nevertheless CIPL cannot remain idle... we have to make an effort at least to Record the languages threatened by extinction, to encourage and to enable linguists to do fieldwork, to write grammars, to compose dictionaries, and to preserve and make accessible their oral and written literature. The extinction of languages seriously affects the empirical basis of linguistics, of general linguistics as well as of historical, comparative and typological studies”. Os estudos descritivos (documentação) são a “ação” para a qual os lingüistas são conclamados e pede-se o urgente apoio da Unesco, no seio da qual, cerca de dez anos depois, será gerada a idéia de ‘línguas e tradições orais como parte do patrimônio intangível”.

5 O livro é extremamente interessante pela documentação cuidadosa de várias experiências de revitalização; seus autores o dedicam “to the brave people who work against all odds to help their endangered languages to survive”. E não esqueçamos que nos Estados Unidos, a *Administration for Native Americans* distribui \$2 milhões por ano para ‘tribos’ desenvolvendo programas de resgate de suas línguas.

6 Para um histórico e um panorama dos estudos sobre línguas indígenas no Brasil, ver Seki, 2000; Moore, 2005 e, no prelo; Franchetto 2000a, 2000b, 2001a, 2001b. Nestes artigos há dados sobre a presença do SIL, missão evangélica norte-americana, no Brasil, e avaliações de seu papel na formação desse campo de pesquisas.

7 O curso em nível universitário teve início no ano de 2000 por iniciativa da Universidade do Estado do Mato Grosso (UNEMAT). Situado no campus de Barra do Bugres, a 170km de Cuiabá, o curso é freqüentado por 200 estudantes indígenas, oriundos de 37 grupos étnicos, falantes de 30 línguas diferentes (www.unemat.br/indigena).

8 O documento foi produzido pelo grupo da Unesco *Intangible Cultural Heritage Unit's Ad Hoc Expert Group on Endangered Languages*. Os nove “fatores de vitalidade lingüística” citados são: 1) transmissão intergeracional; 2) número absoluto de falantes; 3) proporção de falantes no total da população; 4) perda dos domínios

lingüísticos existentes; 5) resposta a novos domínios; 6) material para educação lingüística e alfabetização; 6) políticas governamentais e institucionais no tocante à língua; 7) atitude dos membros da comunidade em relação à sua própria língua; 9) quantidade e qualidade da documentação.

9 Não por acaso se trata dos descendentes de povos que habitavam a costa atlântica na época da conquista, e que sofreram os primeiros, e devastadores, impactos da colonização européia.

10 Vale a pena destacar algumas frases retiradas dos depoimentos, já que elas mostram a variedade de situações, práticas e atitudes que se vêem nas escolas indígenas, mesmo depois de oficializada, e supostamente difundida, a chamada ‘educação bilíngüe’, ‘diferenciada’ ou ‘específica’: “A escola é a única instituição capaz de recuperar nossa língua, que está em vias de desaparecer”; “os alunos aprendem a ler e escrever na nossa língua, mas não a falam em casa”; “a comunidade decidiu que a alfabetização tem que ser apenas em português, porque a escola é o lugar de aprender o conhecimento dos brancos e não aquilo que nós já sabemos”; “a escola ajuda a preservar a língua, quando a política do povo é preservá-la, caso contrário ela pode acabar com a língua mais rapidamente do que a gente imagina”; “quando aprendemos a escrever na nossa própria língua, as crianças começam a valorizá-la mais”; “a escola não tem nada a ver com o problema, a culpa é do professor, que não tem formação adequada, não fala a língua e não sabe como usá-la na escola”; “as coisas mudaram desde que a escola diferenciada começou”.

11 Alguns dos estudantes entrevistados pertencentes a grupos étnicos cujas línguas podem ser consideradas *vitais* argumentaram que os professores, como muita gente de suas comunidades, “têm vergonha de falar sua língua”; que “a maioria das pessoas não falam mais a língua”; e que “em casa as línguas estão acabando/morrendo”.

12 Refiro-me ao projeto “Documentação lingüística, etnográfica e histórica do Karib alto-xinguano/Kuikuro”, parte do programa DOBES já mencionado. O caso Kuikuro é emblemático. A *língua* está ainda em plena vitalidade, mas começa a apresentar os sintomas de um prenúncio de crise, que será, muito provavelmente, irrefreável. Se tomarmos o documento da Unesco (*Vitalidade e Risco de Perda Lingüística*), percebe-se seu afastamento de um estágio *seguro* ou de *uso universal da língua*. A língua indígena vem sendo utilizada em novos domínios, como a educação escolar, *juntamente* com o idioma nacional (dominante), e tornando-se *inativa* (e

obliterada) em outros novos domínios, como a mídia. A maioria dos Kuikuro é favorável e apóia a manutenção da língua. Os mais jovens, porém, vêm considerando, de maneira acentuada, que o português (ou o Inglês) é mais rico e mais poderoso em termos de suas expectativas de futuro: eles pretendem tornar-se advogados, médicos e engenheiros, em vez de chefes, xamãs, narradores ou cantores. Parece ser este o momento ideal para empreender uma documentação lingüística e cultural – trabalho que se envolve em processos de *preservação* lingüística e cultural. É uma situação que pode responder positivamente a um projeto de pesquisa que chamo, mesmo se um tanto retoricamente, de participativo.

13 Segundo dados apresentados pelo Ministério da Educação em 1998 e, evidentemente, já desatualizados, haviam na época 76000 alunos em 1600 escolas localizadas em áreas indígenas no Brasil.

14 O documento, de 18 de maio de 2001, inclui as línguas, e a literatura oral, como formas de expressão popular e tradicional que devem ser preservadas como fator vital da identidade cultural, da promoção da criatividade e da preservação da diversidade cultural. Entre os objetivos da iniciativa está encorajar os países membros a estabelecer inventários nacionais de sua *herança intangível*, providenciando medidas legais e jurídicas para a sua proteção. É neste contexto que foi recentemente *reconhecida*, pela primeira vez, uma manifestação cultural indígena no Brasil: o repertório dos grafismos Wajãpi. É interessante notar que, na proposta Wajãpi, há um certo cuidado em não colapsar preservação cultural e educação escolar.



FAZENDO DAS LÍNGUAS OBJETOS

LÍNGUAS EM PERIGO DE EXTINÇÃO
E DIVERSIDADE CULTURAL

1 INTRODUÇÃO

A expressão *línguas em perigo de extinção* é, hoje, não apenas um termo técnico-científico, como também o cerne de projetos sociais que mais e mais vão solidificando as ligações entre as esferas locais e globais. É nos contextos locais da pedagogia de línguas indígenas, nas publicações científicas, no debate de políticas sociais e no desenvolvimento de programas de financiamento para a pesquisa¹ que o conceito de *línguas em perigo de extinção* se torna um objeto, uma premissa assumida da onda mais recente dos alertas sobre o desaparecimento de povos indígenas. Franz Boas já assumia, no começo do século passado, que os povos indígenas da América do Norte iriam desaparecer dentro de pouco tempo. Seguimos, todavia, a teoria de Boas de que língua e cultura são estruturas distintas, embora se interpenetrem de vários modos. Argumentamos que as descrições etnográficas de línguas em perigo de extinção nos oferecem dados que revelam uma quantidade surpreendente de variação e de continuidade cultural. Segundo Marshall Sahlins, “as maneiras como as sociedades mudam têm a sua própria autenticidade, de modo que a modernidade global é freqüentemente reproduzida como

diversidade local” (Sahlins, 1993). A antropologia lingüística tem tentado demonstrar como as conexões entre a língua e a cultura são criadas, mantidas, transformadas e interpretadas nos contextos complexos de mudança rápida da língua. A idéia de *línguas ameaçadas* ou *línguas em perigo de extinção* é importante e vale a pena considerar como ela cabe num espaço de possíveis conceitualizações sobre as relações entre língua, cultura, propriedade, conhecimento, localidade, etc. Sugerimos que a simples premissa segundo a qual a perda das línguas no mundo causa a perda da diversidade cultural não é analiticamente adequada. Nós nos propomos a explorar as várias formas que o processo de reconhecimento da língua como um tipo específico de patrimônio imaterial assume localmente. Mais especificamente, procuramos discutir as maneiras culturalmente diversas de conceitualizar a perda da língua.

Na primeira parte do artigo, apresentamos o quadro teórico por nós utilizado e argumentamos que o conceito de *línguas em perigo de extinção* deve ser analisado como um conceito ideológico. Na segunda parte do artigo, comparamos os resultados de algumas etnografias da mudança lingüística em comunidades indígenas distintas;

Les Indiens de L'Amazonie Adorant le Dieu Soleil (Os índios da Amazônia adorando o deus sol). Óleo sobre tela, 90,2 x 116,8 cm. Coleção Kugel, Paris, França. Autor: François Auguste Biard. In: O Brasil dos viajantes, vol. III, p. 113. Pesquisa coordenada por Ana Maria de Moraes Belluzzo e publicada pela Editora Metalivros, com patrocínio da Construtora Norberto Odebrecht, 1994.

tentaremos analisar os mecanismos interpretativos presentes nos casos descritos. Na terceira parte, nos voltaremos para o Brasil, tratando dois casos de mudança lingüística com os quais temos alguma familiaridade e apontando direções para pesquisas futuras sobre línguas indígenas amazônicas. Os casos etnográficos mostram a existência de uma diversidade de situações que, embora muitas vezes sutil, questiona o que o senso comum pode nos fazer pensar sobre *línguas em perigo de extinção*. É importante falar dessa diversidade, já que é o que assumimos existir também no Brasil. Na conclusão, retornaremos ao problema da perda lingüística, procurando mostrar que novos usos e novas formas apontam mais para processos de transformação do que de extinção.

2 OBJETIVAÇÃO DA LÍNGUA E IDEOLOGIAS DA PERDA LINGÜÍSTICA.

Começamos apontando dois elementos-chaves na consideração do tema da perda lingüística: propriedade e conhecimento. Vamos explorar o modo como estes conceitos estão ligados a um terceiro conjunto de termos tais como alfabetização, biodiversidade, território, identidade, patrimônio, etc., a fim de produzir maneiras distintas de pensar sobre a perda da língua. Durante a discussão que se segue, nós nos referimos aos regimes de propriedade enquanto socialmente construídos e culturalmente conceitualizados. É importante reconhecer que regimes diferentes tratam a propriedade de maneiras distintas no que diz respeito à alienabilidade

e à não-alienabilidade, aos critérios que definem a posse legítima ou aos conceitos de posse privada ou comum. O discurso da posse e da propriedade da cultura e seus atributos e produtos, inclusive os lingüísticos, tem se tornado cada vez mais poderoso no cenário político internacional. Na academia, fala-se em termos de proteção dos direitos de propriedade intelectual e do conhecimento tradicional dos povos locais (Carneiro da Cunha s/d; Coombe, 1998; Hayden, 2003; Nijar, 1996; Sillitoe, 1998; Strathern et al, 1998).

Na medida em que a língua pode existir como propriedade e, assim, como um objeto em potencial perigo de perda, em muitos casos ela é ligada explicitamente ao conhecimento. O conhecimento pode-se referir ao conteúdo de taxonomias, a narrativas míticas, à ciência ou a outros gêneros de discurso esotérico. Para dar um exemplo geral, nas comunidades que experimentam variedades de mudança lingüística rápida, o conhecimento lingüístico pode ser reconhecido socialmente e constar do conhecimento de tecnologias específicas para a reprodução de formas relativamente descontextualizadas da língua. Distinto da noção chomskiana de *conhecimento lingüístico* como capacidade de geração de infinitos objetos lingüísticos, este tipo de conhecimento consiste no controle sobre os índices remanescentes, muitas vezes escritos, de uma comunidade lingüística anteriormente íntegra. Assim, o acesso a listas, dicionários, gramáticas e textos narrativos produzidos e coletados por lingüistas, antropólogos e missionários de gerações anteriores acaba se tornando fator determinante na formação de uma elite

indígena possuidora de conhecimentos lingüísticos sob a forma de traços materiais de um patrimônio imaterial (Moore, s/d). É assim que categorias de conhecimento e propriedade podem se associar a uma terceira categoria, tal como a escrita, e produzir trajetórias novas de mudança lingüística em situações de transformação das comunidades locais.

Na ciência ocidental, a concepção convencional de *línguas em perigo de extinção* é, há muito tempo, uma metáfora do modelo ecológico da ameaça às espécies e ao meio ambiente. Esta relação metafórica, porém, parece desaparecer em trabalhos recentes sobre a *evolução* e a *extinção* das línguas (Mufwene, 2000; Sutherland, 2003). Neste esquema, os argumentos a favor da preservação da diversidade lingüística são paralelos aos argumentos a favor da preservação da biodiversidade (Hale et al 1992; ver também Grenoble & Whaley, 1998; Nettle & Romaine, 2000; e a crítica de Moore, 2001). Gera-se, assim, um discurso da conservação das línguas baseado em duas considerações. De um lado, o objetivo é guardar as fontes de dados lingüísticos vivos, ou como objeto de descrição ou como possíveis evidências de características da gramática universal. Do outro lado, procura-se preservar conteúdos intelectuais e culturais para a posteridade. O primeiro objetivo é parecido ao desejo de se preservar o genoma em biologia. Neste caso, presume-se que a faculdade inata da linguagem humana é representada igualmente em todos os membros da espécie e focaliza-se o descobrimento das restrições sobre os parâmetros da gramática universal. O segundo objetivo visa à preservação da

beleza ecológica; em lingüística, este argumento pode adotar a retórica da política *verde* ou da política dos direitos humanos. A biodiversidade das espécies é, assim, o terceiro termo operativo que se combina com a propriedade e o conhecimento. O conhecimento lingüístico é concebido como propriedade que deve ser preservada *pro bono publico* ou, problematicamente, como propriedade privada sem a qual uma determinada cultura entraria em falência. Uma das conseqüências mais discutíveis resultantes de argumentos deste tipo, do ponto de vista da antropologia lingüística, é a tendência a se equiparar a língua com a cultura de maneira simplista: quando se perde uma, se perde a outra. Note-se, também, a forte ênfase que é dada à *morte* das línguas, implicada no fato de serem consideradas *em perigo de extinção*.

Sugerimos que o conceito de *línguas em perigo de extinção* vem de uma forma particular da objetivação. O que queremos dizer com objetivação? Em sua discussão do tratamento da posse da terra e de rituais entre os povos aborígenes do deserto do oeste de Austrália, Fred Myers (1986) apresenta a objetivação como um processo que leva à fixação de distinções. Do ponto de vista das pessoas inseridas em sua própria cultura, é como se “essas distinções não fossem assuntos de vontade e rejeição individual, mas acordos já realizados e aceitos: objetivações” (Myers, 1986:295). Outra maneira de se pensar essa questão é nos perguntarmos como estruturas culturais fornecem esquemas já prontos para sustentar idéias sobre a sociedade e os laços que amarram o grupo social: língua, parentesco, localidade, etc. Podemos tirar proveito das

idéias de Gregory Bateson sobre a conexão entre cultura e *o que é dado*. Para Bateson, a maneira como certos fatos aparecem como dados, dentro de uma tradição herdada de idéias e de práticas, forma a base da estrutura cultural. Os fatos assumidos são premissas, ou seja, “afirmações generalizadas de uma assunção ou implicação particular, reconhecíveis em detalhes do comportamento cultural” (Bateson, 1958:25). Bateson deriva disso sua definição de estrutura cultural: “Um termo coletivo para o esquema lógico e coerente que pode ser construído pelo cientista, juntando as várias premissas culturais” (Bateson, 1958:25). É óbvio que Bateson fala, aqui, de como o pesquisador ocidental (re)constrói a estrutura cultural de um outro etnográfico não-ocidental. O conceito analítico de sistemas de premissas culturais serve, contudo, tanto para analisar as idéias reflexivas que o outro etnográfico pode ter, como as idéias que o próprio cientista ocidental pode gerar sobre este outro.

A antropologia lingüística tem trabalhado com o objetivo de formular uma teoria dos processos semióticos através dos quais fenômenos lingüísticos podem ser objetivados ou *ideologizados*. As ideologias lingüísticas são assim definidas na literatura: “Conjuntos de crenças sobre a língua, articulados pelos usuários como racionalização ou justificação da estrutura e do uso da língua” (Silverstein, 1979:193); ou: “Sistemas culturais de idéias sobre relações sociais, junto com os conseqüentes interesses morais e políticos” (Irvine, 1989:255). Este conceito analítico facilita uma visão semiótica da língua e da cultura que coloca eventos de uso da língua no

centro da produção e da reprodução de formas sociais e culturais (Silverstein, 1976). Reconhece-se que além do nível do uso da língua, há um segundo nível (indicado pelo prefixo *meta*); a repetição do uso de formas comunicativas apropriadas ou não apropriadas, nos seus contextos, reforça interpretações do uso nesse segundo nível reflexivo. O sistema implícito e explícito de normas de uso da língua, ou *meta-pragmática*, é a área de maior interesse na localização analítica da interação entre língua e cultura. Como mostra Silverstein (1976, 1979), a meta-pragmática é o nível semiótico que filtra idéias sobre o uso tanto adequado ou apropriado como criativo de formas da língua ou de várias línguas. Ela media o uso da língua e as noções culturais básicas sobre a composição das categorias sociais e as relações apropriadas entre elas. Desse modo, a fenomenologia da língua está relacionada com a ontologia de seus falantes. Tudo isso é explicitamente um problema relacionado ao uso da língua. No que tange à mudança lingüística, essa teoria nos distancia de uma visão da mudança em que a língua é uma força autônoma. Ela nos leva a pensar que o lugar da mudança é a dialética entre as percepções dos falantes e o uso que eles fazem da língua.

3 DIVERSIDADE NAS IDEOLOGIAS DA PERDA LINGÜÍSTICA

Etnografias de comunidades locais, inclusive das que estão experimentando um tipo de mudança lingüística, mostram um *continuum* de modos de pensar e falar sobre a língua e sobre o conhecimento que

incorpora vários tipos de ideologias lingüísticas, tanto *tradicionais* como *modernas* (Silverstein, 1998). Parece existir um processo comum de objetivar a língua e a cultura em diversos lugares, embora o conteúdo semiótico dos processos varie.

Kiksht é um dialeto Wasco-Wishram do Upper Chinookan, do noroeste dos Estados Unidos. O número de falantes nativos da língua na reserva Warm Springs, no estado de Oregon, está atualmente em menos de dez pessoas (Moore, s/d). A comunidade está experimentando uma mudança no uso da língua do Kiksht para o inglês e o Sahaptin. Nesse contexto de obsolescência lingüística há, contudo, um interesse em continuar o ensino da língua nas escolas da comunidade. Os administradores tribais também se interessam cada vez mais pela língua. Silverstein (s/d) descreve como as lideranças políticas do conselho tribal Wasco, que tiveram sua formação nas escolas *do branco*, consideram objetos do patrimônio lingüístico os nomes pessoais tradicionais em Kiksht. As lideranças querem ter novamente de volta os nomes registrados nos cadernos dos antropólogos e levados por eles anos atrás. Tais nomes, no processo de serem objetivados, são considerados propriedade tribal, comum. A consideração dos nomes pessoais como propriedade não é nova na cultura Wasco, nos diz Silverstein. Só que o regime de propriedade tradicional, no qual os nomes circulavam, envolvia uma hierarquia de *status*, pagamento e prestígio, de modo que os nomes pessoais eram secretos e a possibilidade de sua exposição era ritualmente complexa e intensamente discutida. Neste caso, o desejo de tornar certas categorias de *artefatos* lingüísticos

propriedade pública para exposição na esfera comunitária em nome do patrimônio, esafia as noções indígenas relativas ao tipo de propriedade que os nomes pessoais poderiam ser. Tudo isso deriva de uma tendência geral atual na cultura Wasco. A ideologia local ou popular da obsolescência lingüística muitas vezes enfatiza traços lexicais, a perda das palavras, como indicativos da mudança lingüística. Assim, vemos o surgimento de uma ideologia particular a que poderíamos chamar, com Moore, *artefatualização* das palavras em Kiksht (Moore, 1988, 2000). Especialmente no caso de semifalantes mais jovens, as palavras são itens a serem recordados e mostrados com apreciação. As sessões de coleta de dados e as entrevistas com lingüistas se tornaram os únicos contextos de uso de gêneros verbais não mais praticados, como a narrativa mítica. Estes contextos contribuem para a generalização das formas lingüísticas dos gêneros verbais, já que são acessíveis cada vez mais unicamente como *objetos* que podem ser apenas *mencionados*.

Na sua descrição da mudança lingüística em Warm Springs, Moore é cuidadoso ao distinguir os elementos gramaticais, que são o foco dos lingüistas, da ideologia do artefato que caracteriza os discursos populares na comunidade de falantes da língua. Nesta, existe uma distinção entre o Kiksht dito *puro* ou *verdadeiro* e o Kiksht *quebrado*. Gramaticalmente falando, o registro do Kiksht *quebrado* é marcado pela continuação de um processo de lexicalização, incipiente na época em que Edward Sapir pesquisou a língua, no começo do século XX. O registro do Kiksht *quebrado*

apresenta duas características relevantes. Em primeiro lugar, o modo de falar que o marca vem de um processo resultante da situação particular em que a comunidade de fala de Warm Springs se encontrou, facilitando a mistura de elementos morfossintáticos de Kiksht com elementos da língua vizinha, o Sahaptin. Em segundo lugar, a racionalização dos membros da comunidade ignora as transformações no sistema gramatical, já que a formulação da teoria local é que a diferença entre o Kiksht *verdadeiro* e o *quebrado* está apenas na quantidade de palavras, ou seja, na riqueza da coleção de *artefatos* (Moore, 1988).

Moore explica que a divisão na língua Kiksht resulta do processo de obsolescência e que o conceito dum Kiksht *puro* não provém da presença de nenhuma variedade anteriormente mais prestigiada da língua “em termos de um padrão de uso cosmologicamente centrado ou ritualmente autorizado” (Moore, 2000: 150). Outras situações de mudança lingüística mostram diferenças nas bases sócio-históricas das divisões entre variedades *puras* e *quebradas*.

Kroskirty (1993) descreve o caso do Tewa de Arizona, no sudoeste dos Estados Unidos. A distinção contemporânea entre registros do Tewa concebidos como *verdadeiros* e *adulterados* tem como base uma divisão histórica. A presença de diglossia sincrônica é o resultado de uma reavaliação da distinção entre um registro esotérico da língua do *kiva*, a casa cerimonial sagrada, e registros exotéricos, tais como cantos de guerra, por exemplo. Kroskirty detalha como os valores associados à língua Tewa estão ligados a um sistema social centrado no *kiva*, que implica uma hierarquia tradicional e a estratificação

cultural do conhecimento. O inglês, a língua que é cada vez mais o alvo da mudança lingüística na comunidade, está associado a um tipo distinto de prestígio. Os Tewa mais jovens, que falam o inglês e o Tewa, se voltam para a cultura euro-americana *moderna* e para valores como o individualismo (Kroskirty, 1993: 42-43; ver também Silverstein, 1998). Disso vem a desvalorização da fala Tewa dos jovens bilíngües pois, do ponto de vista normativo, o Tewa dos membros *tradicionais* da comunidade ocupa a posição do estilo superior *esotérico*, e o Tewa dos jovens é categorizado como maneira de falar *exotérica*, inferior. A oposição entre um regime que delimitava a distribuição de conhecimentos esotéricos conforme a hierarquia social tradicional e um registro exotérico vai-se transformando numa oposição entre o Tewa *verdadeiro* dos velhos e o Tewa associado à esfera social individualista, *incorreta*, das gerações mais jovens. A interpretação das variedades remanescentes de Tewa no contexto da mudança do Tewa para o inglês reflete mudança na estrutura e na distribuição de conhecimentos na comunidade.

Kulick (1992) descreve a situação da língua Taiap falada na comunidade de Gapun, em Papua, Nova Guiné. Esta pequena língua indígena está sendo substituída por outra, o Tok Pisin. A área em que está localizada é uma área de diversidade lingüística. Kulick apresenta um análise detalhada das maneiras pelas quais a execução (*performance*) lingüística marca valores dentro das dicotomias masculino/feminino, coletivo/individual, moderno/atrasado, bom/mau, etc. Trata-se, de fato, de uma estrutura cultural composta de elementos



opostos organizados em duas linhas paralelas; de um lado, com associações positivas, do outro lado, com associações negativas. Central ao sistema é a oposição entre o estado mental negativo de *hed*, *raiva quente e explosiva*, e o estado mental positivo de *save*, *conhecimento calmo e razoável*.

O Tok Pisin entra na comunidade em conseqüência da migração e do retorno dos homens que trabalham temporariamente fora da comunidade, em lugares onde domina esta língua franca. Tok Pisin, deste modo, tem uma associação com a esfera masculina e, por extensão, chega a ser associado com outros elementos positivos, tais como a educação e a escola, a igreja e o cristianismo, os interesses da coletividade e a modernidade. Antes de tudo, a fala em Tok Pisin tem associações com *save*, o ideal de subjetividade no esquema cultural de Gapun. Por outro lado, a língua Taiap traz todas as associações negativas: o individualismo, a religião pagã, o atraso e a esfera feminina caracterizada pela manifestação de *hed*. A desvalorização da linguagem vernácula não é consciente. Apesar de os adultos quererem que a língua seja transmitida às gerações descendentes e apesar de Kulick ter observado o uso da língua Taiap na socialização de crianças, os residentes adultos da comunidade de Gapun reclamam de que não podem entender os jovens que preferem Tok Pisin e não falam Taiap. Neste caso, a objetivação e a inserção de um novo modo de falar dentro de uma estrutura cultural faz com que a língua indígena seja depreciada. De certo modo, a continuidade cultural assegura a perda da língua. Esta perda, todavia, nada tem a ver, necessariamente, com a perda da estrutura cultural.

Tudo isto nos leva a considerar a questão da identidade e a relação desta com a língua, a propriedade e o conhecimento. Na política indígena, é muitas vezes problemático para um grupo afirmar *autenticidade* cultural quando os diacríticos lingüísticos adequados são vistos em fase de rápido desaparecimento ou já não existem mais. Alan Rumsey (1983) mostra que, em oposição às análises que postulam uma ligação direta entre língua e identidade, nas ideologias lingüísticas das populações aborígenes da Austrália as línguas entram em relação direta com partes de territórios específicos. Os indivíduos derivam a sua identidade enquanto membros de grupos lingüísticos com referência a territórios nos quais as línguas foram miticamente geradas, e não com referência às conexões comunicativas entre os membros de uma comunidade de pessoas. Rumsey diz:

A língua e o território estão diretamente ligados, enquanto a ligação entre a língua e as pessoas é mediada; as pessoas Jawoyn são Jawoyn não porque elas falam Jawoyn, mas porque elas estão ligados aos lugares aos quais a língua Jawoyn está também ligada (Rumsey, 1983). Isso resulta em casos onde uma pessoa não precisa falar uma língua para ser considerada membro de um grupo lingüístico.

Atualmente, essa situação caracteriza não somente a cultura tradicional aborígine, mas está presente nas leis e no cálculo legal que define a identidade grupal. Rumsey relata que, em audiências legais sobre reclamações de terra no *Australian Land Comissioner*, alguns grupos lingüísticos foram oficialmente reconhecidos sem que o critério da

habilidade de falar uma língua aborígene entrasse em jogo. Deste modo, falantes de uma determinada língua que não se identificam com a comunidade reclamante de terra podem ser excluídos mesmo falando a mesma língua dos reclamantes. Da mesma forma, direitos e benefícios atribuídos a determinado grupo lingüístico podem incluir pessoas que não falam a língua daquele grupo. No caso de línguas em perigo de extinção, nas comunidades onde o inglês está se impondo, falantes de inglês monolíngües mais jovens podem ser considerados *donos* legítimos da língua indígena, tanto no regime tradicional como no regime legal. O exemplo citado por Rumsey é o da audiência Finnis River, em 1980, envolvendo as *tribos* Maranunggu, Kungarakany e Warai.

Em certos casos aborígenes, o território também está diretamente ligado ao conhecimento; o fato do indivíduo estar propriamente *situado* é uma condição para ser dono de conhecimentos tradicionais, e vice-versa. Myers (1981) fala de como os Pintupi do deserto oeste da Austrália concebem a posse da terra e o controle sobre os direitos de outros com respeito a ela. O reconhecimento da posse de determinado território por parte de um indivíduo depende do reconhecimento de seu domínio do conhecimento associado ao território: história, mitologia e rituais. Tal conhecimento é inerente à terra e derivado da geração mítica dos sítios particulares. A organização social da transmissão de tais conhecimentos entre os membros da sociedade permite aquilo a que Myers chama “a elaboração do conhecimento esotérico” (Myers, 1986:149). Conseqüência interessante para a hipótese de

que quando morre uma língua morre uma cultura é que, nesses casos, a possibilidade da existência de um sentido íntegro de comunidade, com fortes ligações com uma tradição de patrimônio imaterial, não depende do código lingüístico. Vemos que a língua interpretada como propriedade interage com o conhecimento e a identidade de maneira complexa. É a estrutura cultural que define as relações entre a localidade, a identidade, a língua, a propriedade e o conhecimento, e isso não depende necessariamente da sobrevivência de uma língua ou outra. É muito interessante ver em casos assim, seguindo o excelente trabalho sobre Dyirbal de Schmidt (1985), como a variedade nas práticas lingüísticas, resultante de mudanças lingüísticas, é interpretada como *pertencendo* ou não *pertencendo* a certos grupos ou locais aborígenes.

4 IMPLICAÇÕES PARA A PESQUISA DE LÍNGUAS AMEAÇADAS NO BRASIL

Vejamos agora, brevemente, as implicações de tudo o que foi dito para a análise de línguas ameaçadas no Brasil, tomando os casos da língua Piratapuya, da família Tukano oriental do alto rio Negro e do Yawalapiti, e da língua Arawak do alto Xingu. Em ambos os casos, é preciso reconhecer a importância do contexto multilíngüe no qual essas línguas se encontram. Veremos que as ideologias lingüísticas correntes nas duas regiões, consideradas *áreas culturais*, apresentam respostas distintas ao problema da convivência e da organização social em áreas multilíngües (Franchetto, 2001). Embora sejam as duas regiões, de fato, *multilíngües*, no

alto rio Negro o multilingüismo é uma propriedade individual, enquanto que no alto Xingu domina a presença do indivíduo monolíngüe. Sugerimos que a mudança lingüística, nos dois casos, entra numa relação dialética com as estruturas culturais regionais. De um lado, os padrões de parentesco, aliança, troca, cosmologia e identidade influenciam a (meta) pragmática lingüística; do outro lado, mudanças no comportamento lingüístico criam contextos novos para a avaliação sistemática das premissas culturais em jogo. Deste modo, bases ideológicas lingüísticas distintas contribuem para processos diferentes que geram conceitos diferentes de mudança. Nem toda a perda lingüística indígena no Brasil é culturalmente igual.

Piratapuya é uma língua da subfamília Tukano Oriental. A língua está inserida no sistema de alianças e trocas do Vaupés, composto de grupos lingüísticos organizados em uma rede de exogamia lingüística horizontal e uma hierarquia social vertical.

Neste sistema, o casamento tem restrições em, pelo menos, dois níveis: 1) entre membros do mesmo grupo lingüístico; e 2) entre membros da fratria, conjunto de irmãos metafóricos composto de vários grupos lingüísticos. Todos os homens residentes em uma determinada comunidade são falantes e possuidores da língua de identificação da etnia da comunidade. Todas as mulheres casadas residentes em uma determinada comunidade vêm necessariamente de outras comunidades de onde elas herdaram a língua de uso e de identificação paterna. Isso resulta em um multilingüismo ao nível da comunidade e do indivíduo, já que cada criança, na sua aldeia

natal, adquire a língua do pai, a língua da mãe e possivelmente as línguas das outras mulheres (Jackson, 1983; Sorenson, 1967).

Os Piratapuya estão experimentando a mudança lingüística e as lideranças estão preocupadas com a possibilidade de sua língua vir a ser eventualmente substituída pelas línguas Tukano e português. Tratamos de idéias sobre a perda da língua do ponto de vista das *elites* Piratapuya.² Consideremos, então, a história Piratapuya e a trajetória temporal-espacial da perda cultural, incluindo a lingüística, a partir dos depoimentos orais ouvidos no local. No Vaupés, a língua paterna é um traço central da identidade herdada. Objetos rituais, nomes e conhecimento de histórias e lugares contribuem, também, para a identidade dos grupos exogâmicos. No contexto Piratapuya, o lamento sobre a perda da propriedade e do conhecimento culturais – “nossas culturas” – inclui a destruição das malocas tradicionais pelos missionários salesianos e, crucialmente, a ruptura das linhas de transmissão dos conhecimentos culturais, inclusive o lingüístico, resultante do deslocamento obrigatório das crianças para as escolas Salesianas, nos centros regionais, desde o começo do século passado. As escolas salesianas, onde jovens de várias etnias se encontravam, são, hoje, consideradas os lugares da *mistura* lingüística. A *mistura* é representada enquanto processo de substituição lexical, tendo o Tukano e o português como as línguas mais faladas no contexto escolar e línguas francas regionais. As outras línguas das famílias Tukano e Arawak, representadas por populações menores de falantes nas escolas, foram *corrompidas* pelos efeitos do contato

lingüístico, já que este não era regulado em termos do sistema de casamento e troca.

O panorama lingüístico contemporâneo Piratapuya inclui o território tradicional dos Piratapuya no rio Papuri, onde ficam as aldeias, o próximo centro escolar regional salesiano de Iauaretê, na confluência dos rios Papuri e Vaupés, e o centro administrativo da política indígena e governamental, a cidade de São Gabriel da Cachoeira, no rio Negro. O movimento das gerações mais recentes (nos últimos cem anos) rio abaixo, marca o começo do fim nas narrativas da perda da língua; este movimento está correlacionado com as rupturas na transmissão patrilinear da língua como propriedade e como conhecimento dos nomes dos sítios locais e seus mitos. O movimento espacial representa a inversão da trajetória da cobra-canua ancestral que gerou os povos Tukano, depositando-os na ordem de sua posição social hierárquica. O tema do deslocamento é também ligado à perda, através da história recente, das restrições exogâmicas de casamento. Não obstante as restrições ao nível do grupo lingüístico continuem sendo observadas, os Piratapuya reclamam de que as restrições ao nível da fratria são cada vez menos observadas. Desse modo, a perda da língua devida à mistura lingüística e étnica inapropriada está ligada a casamentos ilícitos, ao deslocamento espacial e à ruptura temporal na transmissão da língua como objeto de propriedade identitária e dos conhecimentos culturais associados. A transformação percebida no sistema exogâmico é sinal de uma transformação na prática lingüística e, tendo-se em vista a ideologia lingüística regional que valoriza repertórios lingüísticos diversos, aliados a

um forte laço com a língua paterna de identidade, a perda da língua é percebida como uma crise imanente para as lideranças Piratapuya, especialmente pelo fato de eles já falarem apenas o português ou o Tukano e o português, até os que se identificam como semifalantes de Piratapuya. Estamos aqui diante de uma reflexão indígena que serve para embasar, entre outras coisas, uma política indigenista recuperadora, incluindo nesta o desejo de se ter algum tipo de documentação lingüística.

Yawalapiti é uma língua Arawak falada (com muita variação em competência) por dez a 15 pessoas em uma aldeia multilíngüe de cerca de 200 habitantes no alto Xingu, Mato Grosso (Mujica, 1990). A fundação da comunidade Yawalapiti contemporânea, em meados do século passado, fez parte do projeto indigenista dos irmãos Villas-Boas de *salvar* os grupos xinguanos (Bastos, 1989). A reconstituição da aldeia Yawalapiti nos anos 50 envolveu um fluxo de falantes de Kamayurá (Tupi-Guarani) e Kuikuro (Carib) de comunidades vizinhas, levando à atual demografia multilíngüe da comunidade Yawalapiti.

Podemos falar de uma objetivação clara da língua no caso do alto Xingu. Na rede regional de trocas de bens, a função da língua é, em parte, reforçar identidades ao nível *tribal*. Assim como os artefatos especializados são diacríticos étnicos, a língua ocupa uma posição paralela nos encontros intergrupais, cada representante ou chefe executando discursos públicos na língua de sua etnia (Franchetto, 2000). Além disso, formas lingüísticas como nomes, cantos, etc. podem ser objetos de transações econômicas entre indivíduos; o aprendizado

xamânico, por exemplo, requer pagamentos custosos (Barcelos Neto, 2002:205). O conceito de *uma língua*, propriedade de um grupo *étnico* específico, é resultado de um processo de objetivação que equipara a língua à *etnicidade* (Franchetto, 1986, 2001). Barcelos Neto diz:

Da perspectiva wauja, os Yawalapiti, enquanto grupo étnico distinto, estão virtualmente extintos, pois em sua aldeia o kuikuru e o kamayura tornam-se os idiomas mais falados. Essa idéia de extinção lingüística associada a idéia de extinção étnica pode parecer muito rigorosa ou até mesmo essencialista; no entanto, para os xinguanos, a língua é considerada a principal fronteira que demarca as distintividades étnicas (Barcelos Neto 2002:55, nota).

A ligação ideológica entre a língua e a *etnicidade* interage com um conjunto de outros ideais sobre a linguagem no alto Xingu. Entre elas, mencionamos a ênfase regional dada ao sujeito monolíngüe e a divisão entre a fala pública e a privada (Basso, 1973, Gregor 1976). Entre os Yawalapiti, em particular, existe um interesse específico a respeito da função classificatória da língua no que concerne à categorização dos seres no mundo, o que representa, em forma lingüística, um ideal do sistema de conhecimentos cosmológicos (Viveiros de Castro, 1977, 200?).

No caso Yawalapiti, observamos a reestruturação do padrão regional alto-xingano de monolingüismo particular e grupal (Franchetto, 2001; Viveiros de Castro, 1977:90-91). Interpretamos esse processo em termos de propriedade. É como se a questão da identidade em relação

ao regime de propriedade lingüística tivesse sido, em parte, suplantada; muitas pessoas que não falam Yawalapiti se identificam como Yawalapiti, embora com complicações intragrupo interessantes (ver Viveiros de Castro, 1977: 89), e a aldeia é Yawalapiti. De fato, no caso em pauta, os últimos falantes da língua são, na maioria, membros de uma família de chefes. Para a *etnia* Yawalapiti, enquanto entidade autônoma, se podemos considerá-la assim, a categoria de propriedade parece não mediar a relação entre a língua e a identidade.

E qual seria a relação entre a língua Yawalapiti e os regimes do conhecimento? É difícil saber, sem mais pesquisa. Em termos de conhecimento lingüístico, temos as observações de Medeiros de França sobre as divisões operadas pelos próprios Yawalapiti entre Yawalapiti *puro, verdadeiro e misturado* (Medeiros de França, s/d). Estas categorias, que pretendem demarcar o grau de conhecimento manifestado em variantes da prática lingüística, são ligadas a divisões sociais que têm como base trajetórias espaçotemporais distintas na medida em que distintos grupos de parentes confluíram para a aldeia Yawalapiti de lugares distintos e em épocas distintas, como parte do processo de povoamento da aldeia (Medeiros de França, cp.). Permanece a questão de saber se essa distinção teria como fundamento a obsolescência, como no caso Kiksht, ou divisões sociolingüísticas anteriores, como no caso Tewa. Em termos da função classificatória cosmológica, seria interessante ver a atitude reflexiva da comunidade, ou a variação nas atitudes reflexivas, sobre a perda potencial das modalidades cognitivas corretas de conceber – no sentido de

apreender e criar – o universo. A perda desse conhecimento classificatório depende de formas lingüísticas específicas em Yawalapiti (Viveiros de Castro, 1977).

Gostaria de reformular as questões colocadas por Franchetto sobre qual seria realmente o conhecimento lingüístico atribuído a, ou existente em falantes dos diferentes níveis ou variantes e sobre a relação entre heterogeneidade interna à aldeia e *identidade sociopolítica coletiva*, diante da necessidade de se ter um diacrítico lingüístico próprio (Franchetto, 2001:146). Dado que a mudança da língua Yawalapiti é de uma língua indígena para outra(s), Kuikuro (Karib) e/ou Kamayurá (Tupi-Guarani), além do português, quais são as diferenças entre o que está em jogo em termos do sistema regional e do sistema supra-regional (Estado, Nação, etc.)? De acordo com a lógica do alto Xingu, os Yawalapiti devem falar sua própria língua; no contexto nacional, no entanto, qualquer língua indígena, seja Kamayurá ou Kuikuro, por exemplo, pode ser valorizado como índice *autêntico* de *indianidade*. A tensão entre escalas é manifestada na forma de uma negociação dentro da comunidade para o controle de vários textos e formas discursivas as regras e artefatos da educação Yawalapiti, a oratória política, etc. A face voltada para fora, porém, não mostra essa diversidade interna. Isto nos leva à questão que é talvez a mais importante: como é que a heterogeneidade interna, o *status* simbólico da aldeia Yawalapiti como ícone microcósmino do macrocosmo do alto Xingu, mostra a indigenização do processo da *superposição de escalas* (Menezes, 1999: 295), tão importante para a construção do território do Parque Indígena do Xingu? A

história dos Yawalapiti pode ser analisada como um processo de espacialização que vai abrindo os limites do alto Xingu para além do Parque, para incorporar escalas socioculturais, econômicas, políticas e lingüísticas supra-regionais. Notamos que qualquer resposta a estas perguntas precisa reconhecer o potencial para objetivação lingüística que existe no alto Xingu. Ironicamente, é exatamente essa potencial objetivação (ideologia lingüística) que serve para manter o padrão geral alto-xinguano da equiparação falante monolíngüe/localidade/etnia particular e, ao mesmo tempo, no caso da ruptura do padrão pelos Yawalapiti, que facilita a sua transformação na equiparação de falante multilíngüe/região/indianidade genérica.

5 CONCLUSÃO

A visão de uma língua ameaçada e de sua morte eventual ou iminente implica, muitas vezes, um processo de simplificação finita e total. Apesar de ser verdade que traços e estruturas lexicais e gramaticais se perdem com a extinção de uma língua, um efeito colateral do discurso que leva a sério a metáfora da *morte* é a falta de atenção aos elementos culturais que estruturam transformações sociolingüísticas. É importante investigar como continuidades e até inovações podem aparecer em situações de perda da língua. Vale a pena perguntar, também, em que ponto de um processo de perda a situação pode se tornar um problema consciente para a reflexão coletiva. Pesquisas concebidas com o objetivo de conhecer esses processos podem servir para desfazer ideologias lingüísticas

ocidentais que apresentam o quadro *línguas em perigo de extinção culminando na morte total da língua e cultura*. Woolard comenta sobre a mudança lingüística em situações de contato:

“Não é a sobrevivência do mais adaptado que vemos acontecer quando há coincidência de convergência e manutenção (de duas línguas ou variantes), mas a adaptação dos sobreviventes; formas (lingüísticas) que estão em jogo nessas circunstâncias sociais chegam a ser considerados apropriadas e adequadas, quaisquer que sejam as suas fontes” (Woolard 1989:361).

Qualquer situação de mudança lingüística em comunidades indígenas resulta de um conjunto de fatores lingüísticos, sociais, culturais e econômicos. A representação ideológica desses fatores no discurso é a chave para entender a mudança no seu contexto. É importante considerar como o conhecimento cultural guia a escolha de formas da língua e as atitudes diante das variedades da língua. Reconhecemos, assim, que os conceitos de *língua* e de seus processos de transformação, em âmbitos tanto científicos quanto locais, são, no fundo, conceitos culturais.

BIBLIOGRAFIA

BARCELOS NETO, Aristóteles. *A arte dos sonhos: uma iconografia ameríndia*. Lisboa: Museu Nacional de Etnologia/ Assírio e Alvim, 2002.

BASSO, Ellen. *The Kalapalo indians of central Brazil*. New York: Holt, Reinhard e Winston, 1973.

BASTOS, Rafael José de Menezes. Exegeses Yawalapiti e Kamayurá da criação do Parque Indígena do Xingu e a invenção da saga dos irmãos Villas Bôas. *Revista de Antropologia*, n. 30, 31, 32, 1989.

BATESON, Gregory. *Naven*. Palo Alto: Stanford University Press, 1958.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. *Culture [sic]: anthropological qualms and indigenous intellectual rights claims* (Manuscrito s./d.).

COOMBE, Rosemary. *The cultural life of intellectual properties: authorship, appropriation, and the law*. Durham: Duke University Press, 1998.

FRANCHETTO, Bruna. *Falar Kuiküro*. Estudo etnolinguístico de um grupo karibe do alto Xingu. Tese do Doutorado em Antropologia Social, Museu Nacional, UFRJ, 1986.

_____. *Rencontres rituelles dans le haut Xingu: la parole du chef*. In: MONOD, Aurore Becquelin e ERIKSON, Philippe (orgs.). *Les Rituels du dialogue*. Promenades ethnolinguistiques en terres amérindiennes. Nanterre: Societé d’Ethnologie, 2000, p. 481-510.

_____. *Línguas e história no alto Xingu*. In: FRANCHETTO, Bruna e GREGOR, Thomas. *Mehinaku: the drama of daily life in a brazilian village*. Chicago: University of Chicago Press, 1977.

HAEBENBERGER, Michael (orgs.). *Os povos do alto Xingu: história e cultura*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 2001.

HALE, Kenneth; KRAUSS, Michael; WATAOMIGIE, Lucille et al. Language endangerment. *Language*, v. 68, 1992, p. 1-42.

CORI, Hayden. *When nature goes public: the making and unmaking of bioprospecting in Mexico*. Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2003.

GRENOBLE, Lenore e WHALEY (eds.). *Endangered languages*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

IRVINE, Judith. When talk isn’t cheap: language and political economy. *American Ethnologist*, n.º 16, 1989, p. 248-67.

JACKSON, Jean. *The fish people: linguistic exogamy and Tukanoan identity in Northwest Amazonia*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

KROSKRITY, Paul V. *Language, history, and identity: ethnolinguistic studies of the Arizona Tewa*. Tucson: University of Arizona Press, 1993.

KULICK, Don. *Language shift and cultural reproduction: socialization, self and syncretism in a Papua New Guinean village*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

MENEZES, Maria Lúcia. *Parque indígena do Xingu: a construção de um território estadual*. Campinas: Editora da Unicamp, 1999.

- MOORE, Robert E. Lexicalization versus lexical loss in Wasco-Wishram language obsolescence. *International Journal of American Linguistics*, n.º 54, 1988, p. 453-68.
- _____. "The people are here now." *The contemporary culture of an ancestral language: studies in obsolescent Kiksh (Wasco-Wishram dialect of Upper Chinookan)*. Ph.D. dissertation. University of Chicago, 2000.
- _____. Memor(al)izing words: ways of writing in the politics of access to "endangered languages" (Manuscrito, s./d.).
- MUFWENE, Salikoko. *The ecology of language evolution*. Cambridge: University of Cambridge Press, 2000.
- MUJICA, Mitzila Isabel Ortega. *Aspectos fonológicos e gramaticais da língua Yawlapiti (Aruak)*. Dissertação de mestrado apresentada à Unicamp, 1990.
- MYERS, Fred. *Pintupi country, Pintupi self*. Berkeley: University of California Press, 1986.
- NETTLE, Daniel e ROMAINE, Susanne. *Vanishing voices: the extinction of the world's languages*. New York: Oxford University Press, 2000.
- NIJAR, Gurdial Singh. In defense of local community knowledge and biodiversity. *ThirdWorld Network Paper*, 1, 1996.
- RUMSEY, Alan. Language and territoriality in aboriginal Australia. In: WALSH, Michael e YALLOP, Colin (eds.). *Language and culture in aboriginal Australia*. Canberra: Aboriginal Studies Press, 1993.
- SAHLINS, Marshall [2000]. *Goodbye to Tristes tropiques: Ethnography in the context of modern world history*. In: *Culture in Practice*. New York: Zone, 1993.
- SCHMIDT, Annette. *Young people's Dyrbal*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.
- SILLITOE, Paul. *The development of indigenous knowledge: a new applied anthropology*. *Current Anthropology*, v. 39, 1998.
- SILVERSTEIN, Michael. Shifters, verbal categories and cultural description. In: BASSO, K. e SELBY, H. (eds.). *Meaning in Anthropology*. Albuquerque: School of American Research Press, 1976.
- _____. Language structure and linguistic ideology. In: *The elements: A parsession on linguistic units and levels*. Chicago: Chicago Linguistic Society, 1979.
- _____. Contemporary transformations of local linguistic communities. *Annual Review of Anthropology*, 27, 1998, p. 401-26.
- _____. From glottoprospecting to antiquarian curating: dilemmas of reflexivity in the linguistics of local language communities. (Manuscrito, s./d.).
- SORENSEN, Arthur. Multilingualism in the Northwest Amazon. *American Anthropologist*, 69, 1967, p. 670-84.
- STRATHERN, Marilyb, CARNEIRO DA CUNHA, Manuela et al. Exploitable knowledge belongs to the creators of it: a debate. *Social Anthropology* v. 6, n. 1, 1998, p. 109-126, s/1.
- SUTHERLAND, William J. Parallel extinction risk and global distribution of language and species. *Nature*, vol. 423, 2003, p. 276-279.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Indivíduo e sociedade no alto Xingu: os Yawalapiti*. Dissertação de mestrado em Antropologia Social. Rio de Janeiro, Museu Nacional da UFRJ, 1977.
- WOOLARD, Kathryn. Language convergence and language death as social processes. In: DORIAN, Nancy (ed.), *Investigating obsolescence: studies in language contraction and death*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

NOTAS

1 A *National Science Foundation* dos Estados Unidos já iniciou um programa de bolsas dedicadas à pesquisa de línguas em perigo de extinção, assim como a Fundação Rausing, na Inglaterra, e o Programa Dobes, na Alemanha, são também novas fontes de financiamento para este tipo de investigação e preservação de línguas nativas ameaçadas.

2 The following account is based on interview data collected by the author with Piratapuya residents of São Gabriel da Cachoeira, representing a cline for fluent to semi to non - speakerhood. The interviews were conducted during a pair of initial two month long field trips in 2002 and 2003 as part of a planned long term linguistic anthropological investigation of the Piratapuya language. This research was cut short by the denial of research authorization by the ministry of defense, in spite of approval and support from FUNAI, CNPq, FOIRN, ISA, a Fundação Fulbright, etc.



Parte III



*Patrimônio imaterial e
suas condições de produção*



“TU ME ENSINA A FAZER RENDA”:

GERAÇÕES E PROCESSOS
DE APRENDIZAGEM
DE OFÍCIOS TRADICIONAIS

Mães e avós ensinando algum ofício a filhas e netas é a visão recorrente que permeia o senso comum e a bibliografia que trata da transmissão de fazeres tradicionais. Nessa formulação, destaca-se o papel da oralidade e das gerações na transmissão informal dos conhecimentos, que fluíram sempre na mesma direção: dos mais velhos para os mais jovens.

Neste artigo pretende-se discutir essa regra apresentada como universal, partindo-se do pressuposto segundo o qual as normas que regem a passagem do saber num sistema de transmissão de trocas sociais devem ser analisadas contextualmente, já que são produzidas dentro do quadro de referências alicerçadas sobre tradições e sobre eventos que marcam a história dos grupos, cujo modo de vida também se modifica, provocando mudanças na forma de transmissão dos saberes.

Adotando uma perspectiva diacrônica e comparativa, procura-se analisar como socialmente é reproduzido o conhecimento sobre o fazer das rendas – atividade complexa – que envolve a confecção dos roteiros (modelos), a escolha e adequada combinação de matérias-primas, o manuseio dos instrumentos, o conhecimento sobre o tecer dos vários pontos e sua combinação de modo a formar

um todo coerente, harmonioso, estético e, ao mesmo tempo, funcional e atrativo para o mercado; e de que maneira diferentes categorias de sujeitos sociais criam e vivem situações de ensinar-aprender, repetindo técnicas e utilizando instrumentos seculares, enquanto as comunidades onde vivem passam por transformações que alteram seu modo de vida e *ressignificam* o produto do seu trabalho; enfim, como diferentes gerações de mulheres vivem sua experiência de aprendizado das rendas, saber tradicional que dialoga com a contemporaneidade.

Geração é termo que tem muitos sentidos. Aqui se adota o que o define como compreendendo “todos os membros de uma sociedade que nasceram aproximadamente na mesma época, aparentados ou não por laços de sangue”.¹ Nesta acepção, o termo é geralmente acompanhado por um esforço para explicar o comportamento dos membros de uma geração pelas condições peculiares à sua época. Pessoas de uma mesma geração têm sensibilidades parecidas, partilham valores e experiências comuns.

As relações entre as gerações formam estruturas fundantes da vida social e estão entre aquelas que emergem ao primeiro plano nos momentos de crise, constituindo-se parte essencial da dinâmica coletiva,

Motivos de flores e muitas sinuosidades são recorrentes na renda irlandesa, 2004. Centros de produção de rendas em Divina Pastora, Zona da Mata, Sergipe, 2004. Foto: Fabrícia de Oliveira Santos

dando margem à continuidade ou descontinuidade. Enfatizando o papel das gerações e pondo em destaque as formas de transmissão cultural, Margaret Mead delineia três tipos de cultura: pós-figurativa, na qual os filhos aprendem primeiramente com seus pais; co-figurativa, em que tanto as crianças quanto os adultos aprendem com os seus iguais; e pré-figurativa, em que os adultos aprendem com seus filhos.²

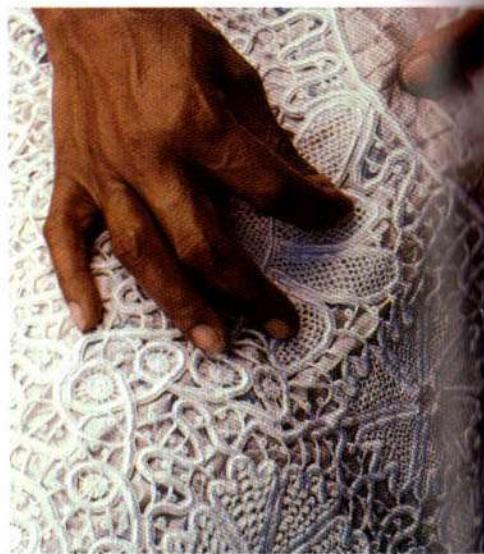
Mais recentemente, estudos centrados nas questões de gênero têm-se detido no par conceitual idade/geração e mostrado, de um lado, sua complexidade analítica, e de outro, sua potencialidade interpretativa, enquanto um dos conjuntos de sistemas de relações que estruturam a vida social.³

No caso das rendeiras, segmento de artesãs que, em umas localidades, envolve mulheres jovens e velhas, e em outras apenas senhoras de idade já avançada, o conceito de geração ganha importância quando se investiga o repasse dos saberes tradicionais no universo feminino. Ele permite introduzir uma perspectiva diacrônica e abordar questões relacionadas com transmissão do conhecimento, continuidade/descontinuidade e preservação/inação, desafios sempre presentes no estudo de processos culturais que envolvem ofícios tradicionais.

Para tratar dessa questão, aqui se tomam como referência pesquisas feitas em duas localidades nordestinas, situadas em áreas geoeconômicas distintas – Sertão do Baixo São Francisco e Zona da Mata –, ambas localizadas no estado de Sergipe, tendo como objeto dois tipos de rendas artesanais: a renda de bilro e a renda irlandesa.⁴

À RENDA IRLANDESA DE DIVINA PASTORA

Divina Pastora é uma pequena cidade localizada na antiga zona açucareira de Sergipe, conhecida como Cotinguiba, onde ruínas de casas-grandes de antigos engenhos remanesçam nos campos hoje semeados de cavalos-de-pau, artefatos que com seus movimentos sincopados anunciam a exploração do petróleo. Situada a 38 quilômetros de Aracaju, a capital do estado, essa pequena cidade cuja população não chega a dois mil habitantes, hoje enfrenta os problemas que a monocultura da cana trouxe à região. Com as atividades econômicas praticamente estagnadas, são os royalties decorrentes da extração do petróleo os principais recursos que fazem da administração pública uma das poucas oportunidades de emprego para a população



As rendeiras de Divina Pastora alinhavam o lacê (cordão de seda industrializado) acompanhando o debuxo fixado sobre papel grosso e preenchem os espaços vazios com pontos tecidos com agulha e linha. Centros de produção de rendas em Divina Pastora, Zona da Mata, Sergipe, 2004. Foto: Marcel Nauer



Centros de produção de rendas em
Sergipe: Divina Pastora, na Zona da Mata

local, ao lado da confecção da renda, que ocupa mais de uma centena de artesãs de diferentes idades e posições sociais.

A renda produzida em Divina Pastora é conhecida como renda irlandesa. Encaixa-se nas classificações dos especialistas como renda de agulha, sendo executada a partir de um suporte de fita presa a um papel grosso que faz a sustentação dos diferentes pontos que compõem o tecido da renda.⁵ Depois de terem experimentado diversos tipos de matérias-primas, as rendeiras locais hoje adotam a linha *mercer crochet* e o lacê, um cordão sedoso industrializado que dá relevo à renda e lhe confere beleza e distinção em relação à renascença. Este é um tipo de renda muito produzida na Bahia e em Pernambuco, e a técnica é a mesma da irlandesa, mas dela se diferencia pelos materiais utilizados e, sobretudo, pela aparência do produto final. Uma das características da renda irlandesa, partilhada com a renascença, é o traçado sinuoso, cheio de florões e volteios a dar-lhe um certo ar barroco.

Introduzida na região no início do século XX, a renda irlandesa tornou-se desde então atividade importante para as mulheres da localidade e suas redondezas.⁶ Houve um tempo em que a renda era muito procurada. Toalhas e colchas, integralmente de renda, eram itens cobiçados nos enxovais das noivas sergipanas. Nas décadas de 1970 e 1980, a renda irlandesa foi beneficiada pelas políticas públicas governamentais de apoio e fomento ao artesanato, sendo *descoberta* pelo público externo. Tornou-se objeto de exposição no Paço das Artes em São Paulo (1979), figurou em Catálogo do Artesanato Sergipano (1983),⁷ e as rendeiras chegaram a ter muitas encomendas de peças destinadas inclusive aos Estados Unidos. Essa abertura de mercados gerou uma euforia que não se manteve na década seguinte: extinguiu-se a Cooperativa e fechou-se a loja que as rendeiras tinham no Centro de Comercialização de Artesanato em Aracaju. Não obstante uma série de ações governamentais ou de particulares visando a

ampliar a geração de renda, as rendeiras chegaram ao final dos anos 90 do século passado em meio a dificuldades resultantes da diminuição das tradicionais encomendas e do difícil acesso ao mercado, que dependia de uma restrita rede de intermediário.⁸

Como isso se reflete sobre o processo de transmissão dos conhecimentos e sobre os grupos, redes e estruturas familiares e comunitárias através das quais flui, aparentemente invisível, mas ativo e operante, o saber das rendeiras?

Em diagnóstico promovido pelo Artesanato Solidário, em 2000, mais de uma centena de mulheres que fazem renda foram cadastradas na cidade. A faixa etária das rendeiras oscila entre 16 e 75 anos, mas a maior incidência de artesãs recai na faixa etária entre 25 e 44 anos, representando esse grupo 57 % das rendeiras locais. Apenas 7% tinham acima de 60 anos, o que quebra a visão que geralmente se tem de rendeiras como sendo mulheres velhas voltadas para fazeres tradicionais. Em Divina Pastora, o perfil das rendeiras inclui alto percentual de mulheres jovens.

Apesar do amplo espectro de idade das artesãs, um dado que chama atenção é que a maioria delas (51%) se iniciou na arte da renda quando tinha aproximadamente dez anos de idade, e somente 27% o fizeram depois dos 20 anos. Aprender a fazer renda é uma alternativa que se coloca muito cedo em suas vidas. É quase um dado que se inscreve naturalmente em suas biografias. Nascerem e crescerem vendo parentes e vizinhos às voltas com a renda e são incentivadas a aprender.

Tradicionalmente, os atos de ensinar e aprender, cujas bases são a transmissão oral, a imitação e o incentivo, dissolvem-se nas

atividades cotidianas do grupo, nas relações que ocorrem no âmbito familiar, de parentesco ou de vizinhança, acopladas às práticas rotineiras das atividades femininas.

Depoimentos das rendeiras mais velhas, de uma geração cuja infância foi marcada pela vinculação de suas famílias aos antigos engenhos que, ao entrarem de *fogo morto*, forçavam a migração para a pequena vila, mostram o trânsito dessas mulheres entre a roça e a renda, entre a perspectiva de trabalhar na enxada ou lidar com agulhas e linhas. Para essa geração de rendeiras, é muito forte o papel das primeiras mestras – três irmãs – que teriam iniciado o ensino dessa arte na localidade depois de tê-la aprendido com senhoras da aristocracia açucareira sergipana.⁹ Esta versão sobre a origem da renda na localidade, ao tempo em que aponta para a circularidade dos saberes entre diferentes segmentos sociais,¹⁰ indica a difusão da arte de rendar entre ricas, pobres e remediadas. Meio de vida para umas, para outras era passatempo ou expressão da moça prendada. A arte de rendar, assim como bordar, costurar, cozinhar, reger casa e saber criar filhos, fazia parte também da formação das moças casadouras, das damas prendadas que os colégios de freiras preparavam ensinando, além do conteúdo das diversas disciplinas, princípios de etiqueta, a arte de receber e as artes manuais.

Para a geração mais antiga das atuais rendeiras, a aprendizagem era longa e difícil, pois, nessa fase inicial, a renda produzida em Divina Pastora era feita a partir de uma rendinha estreita tecida com bilros sobre a almofada. Assim, as artesãs mais antigas aprendiam a trabalhar nas duas tradições de renda: a de bilro e de agulha. Primeiro

batiam bilros fazendo metros e metros de renda estreita como um fitilho, que depois alinhavavam sobre o papel seguindo o desenho ali esboçado, para em seguida tecerem os pontos de agulha com que preenchem os espaços vazios. Algumas das rendeiras mais velhas que aprenderam a trocar bilros apenas para fazer a renda fitilho, acentuam que essa era a forma de trabalho da geração que as precedeu: fazer a renda de bilro para depois agregar a renda de agulha. Esta forma de rendar pode ter sido uma estratégia para tornar o trabalho mais sofisticado, juntando numa mesma peça duas tradições rendíferas diferentes, mas pode ser decorrente da dificuldade de acesso ao lacê industrializado, produto que figura em manuais do século XIX destinado ao público feminino, a exemplo da *Encyclopédie des ouvrages de dames*,¹¹ como matéria-prima básica da renda irlandesa, sendo apresentado como especialidade das manufaturas inglesas.

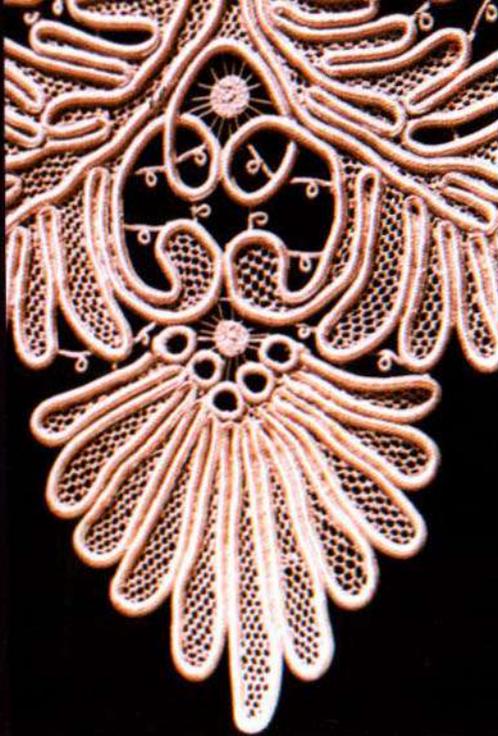
O fato é que as rendeiras mais antigas de Divina Pastora associaram, no passado, o conhecimento das técnicas de renda de agulha e de renda de bilro na feitura de uma mesma peça, ampliando a complexidade dos saberes necessários para transformar uma criança em futura rendeira. Aos poucos, o processo de iniciação na arte da renda irlandesa se tornou mais simples, pois o lacê industrializado foi definitivamente incorporado à produção da renda irlandesa, ocupando o lugar do fitilho de renda de bilro, tradição que terminou desaparecendo da localidade.

Dentre os vários formatos em que o lacê era apresentado para comercialização nas lojas da capital sergipana nos anos 50 do século passado, as rendeiras de Divina

Pastora fazem suas experimentações combinando-as com diversos tipos de linhas e se fixam na forma de lacê, cordão que hoje confere distintividade à renda local. Essas mudanças de matéria-prima também se refletem nos processos de iniciação das jovens na arte de rendar. Por um lado, torna o aprendizado mais rápido porque o restringe à aquisição apenas da técnica de manuseio de agulhas; por outro, mostra que a mesma técnica pode ser aplicada a materiais diversos, o que abre possibilidades de inovações.¹² Cabe lembrar que, nesse processo, articulam-se ações de vários personagens: mulheres especializadas em fazer enxovais, donos de armarinhos, representantes comerciais com seus mostruários de produtos, técnicos do governo, intermediários e comerciantes de renda, os quais mantêm as rendeiras conectadas com o mercado. Eles desempenham importante papel nas motivações das jovens para o aprendizado e exercício da atividade de rendeira.

Os ganhos da renda propiciados pela euforia dos anos 70 e 80 predispueram muitas jovens de Divina Pastora à prática da renda, permitindo-lhes custear seus estudos em cidades vizinhas e tornar-se professoras. Aliaram a nova profissão à arte de rendar e, assim, ao tempo em que melhoravam seu *status* na comunidade, apresentavam uma visão positiva do ofício, cuja origem remetia a senhoras da aristocracia local. Ainda hoje é significativo o número de professoras que também fazem rendas, algumas ocupando lugar de destaque nas cadeias de produção e circulação.

O estudo formal – o domínio de escrita e de códigos do saber letrado – abre-lhes



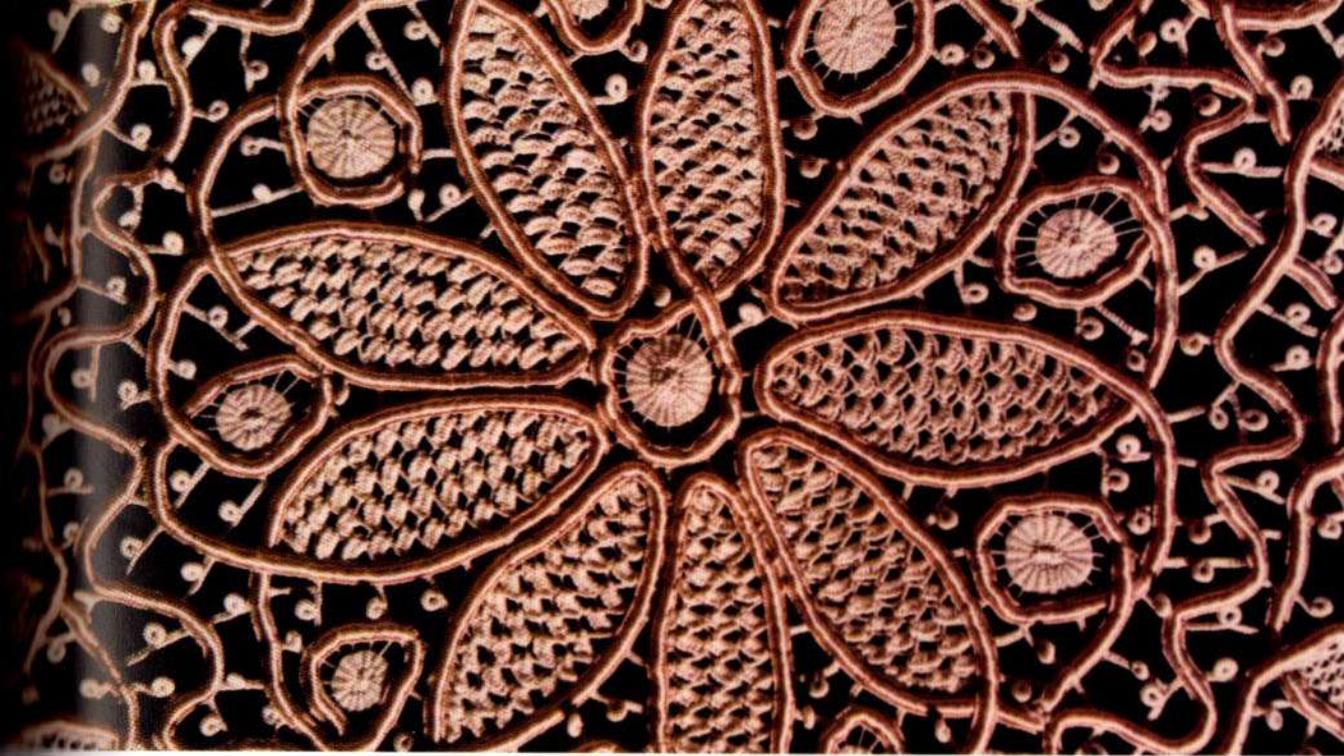
novos horizontes. Como funcionárias públicas, e particularmente como professoras, transitam por espaços diversos e têm acesso à literatura em que o trabalho feito à mão é representado positivamente, o que as torna mais sensíveis aos discursos de valorização do artesanato em geral e da renda em particular. Por outro lado, estabelecem relações sociais que lhes permitem aproveitar melhor as brechas que se abrem através das políticas públicas de fomento e apoio ao artesanato.

Carreiras bem sucedidas de jovens artesãs no final da década de 1970 e início dos anos 80 serviram de incentivo para crianças e jovens aprenderem o ofício. Com o exemplo de amigas, irmãs ou primas que venderam peças de renda de sua lavra, animaram-se a imitá-las e com elas se iniciaram na arte que é valorizada como um item do artesanato sergipano, digno de figurar em catálogo bilingüe destinado a público nacional e

internacional. Hoje, a renda irlandesa é conotada positivamente entre as rendeiras, sejam velhas ou jovens, que dizem gostar do seu trabalho e achar a renda bonita. Aprenderam a rendar e terminaram encantando-se com a beleza das rendas que tecem, fazendo do seu trabalho um ofício prazeroso. Diz uma jovem rendeira:

Eu gosto de fazer renda, acho divertido e bonito. Depois, é um trabalho que não empata a gente de conversar, ver televisão. A gente vai fazendo e vai se distraíndo, além de estar ganhando um dinheirinho, que não dá pra muita coisa, mas é sempre melhor do que nada.

Essa dimensão lúdica do fazer renda é razão apontada por rendeiras de diferentes gerações como um dos motivos que justificam a aprendizagem e a dedicação à arte, a qual pode ser exercida em qualquer espaço, seja dentro ou fora da casa, até



mesmo debaixo de uma árvore na praça central da cidade, onde costumam reunir-se grupos de rendeiras que conversam enquanto trabalham.

Depoimentos das atuais rendeiras permitem sistematizar as redes de sua iniciação na arte e os personagens nela envolvidos: iniciação com familiares (mãe, avós, tias, irmãs, primas e cunhadas); iniciação nos grupos de vizinhança e de amizade; iniciação autodidata: (*fui vendo e fazendo*); e iniciação institucional através de cursos regulares promovidos por entidades públicas e particulares de apoio ao artesanato.

Parentesco e vizinhança ainda hoje, em Divina Pastora, são os suportes mais fortes na relação ensinar-aprender. Tomando-se como referência a iniciação das rendeiras atuais, porém, observa-se uma variação na relação entre as gerações. Dentre os parentes, foram as irmãs e primas que, com maior frequência, ensinaram umas às outras.

Ou seja, a relação ensino-aprendizagem desenvolve-se também no interior de uma mesma geração. As mães, que historicamente eram as principais iniciadoras das filhas, hoje ocupam um discreto terceiro lugar, seguidas pelas tias. Outro dado parece desconcertante na medida em que inverte a lógica esperada: algumas mulheres aprenderam a rendar com suas filhas. Isto relativiza a idéia cristalizada de que os saberes tradicionais fluem, necessariamente, das gerações mais velhas para as mais jovens, seguindo uma linha de iniciação que passa pela avó, mãe, filha e neta. Quebrando essa seqüência na transmissão do saber, o que se observa entre as atuais rendeiras de Divina Pastora em relação ao aprendizado da renda chega a lembrar, sob alguns aspectos, as culturas configurativas de que fala Margaret Mead¹³, em que os jovens aprendem também com outros jovens uma arte tradicional cujo saber é muito difundido na cidade.

A renda irlandesa é uma renda que se faz com muitos pontos e ganhou especificidade em Sergipe, através do uso de novos materiais experimentados pelas rendeiras. Centros de produção de rendas em Divina Pastora, Zona da Mata, Sergipe, 2004. Foto: Fabrícia de Oliveira Santos

Mas não se pense que os velhos perderam de todo sua importância. As mestras mais prestigiadas são, em geral, mulheres mais idosas, experientes, reconhecidas como rendeiras detentoras dos segredos especiais da técnica e da arte de rendar. A renda tem níveis de dificuldade. Há os pontos básicos, sem domínio dos quais não se pode executar uma peça de renda. Estes fazem parte do aprendizado inicial. Mas há uma variedade muito grande de pontos em que o nível de dificuldade na execução se amplia, razão por que integram o repertório de algumas rendeiras apenas, aquelas que fazem rendas mais elaboradas, incorporando uma maior diversidade de recursos estéticos e ornamentais.¹⁴ São as mestras, reconhecidas e nomeadas com respeito, formando cadeias de transmissão de um saber mais avançado, repassado em momentos de execução de um trabalho, ou em situações mais específicas, como os cursos.

Convém lembrar que a situação de ensino-aprendizagem é uma fração inseparável da própria vida social, que se alonga e se recria em diferentes contextos. A execução de uma peça grande como uma toalha de banquete integralmente de renda, por exemplo, pode se transformar em ocasião de aprendizagem. Esta seria uma situação impensável no passado, quando uma única rendeira ficava meses seguidos, às vezes até um ano, tecendo uma toalha de banquete ou uma colcha de casal, feita em geral por encomenda para compor enxovais de noivas. O tempo de duração do noivado permitia que a rendeira sozinha tecesse a peça inteira, obedecendo a seu ritmo normal de trabalho, associando o rendar com as atividades domésticas. Com o aumento das

demandas da renda e sua inclusão em circuitos comerciais de prazos curtos de produção, as rendeiras adotaram a estratégia de partilhar a execução de peças grandes com outras artesãs. Inventaram um modo de fazê-lo cortando o papel onde está fixado o debuxo sobre o qual será tecida a renda e entregando-o a várias rendeiras. Depois de tecidas separadamente, as partes são emendadas, recompondo-se a peça. O perfeito encaixe desse grande quebra-cabeça em que se transformou a peça recortada segundo os meandros do debuxo é um desafio. É deste modo que a mestra que coordena o trabalho, vai exercendo uma supervisão durante sua execução, instruindo as rendeiras sobre a tensão a ser posta nos pontos, sobre o local onde deve figurar a variedade de pontos, e até ensinando estes pontos a quem não os domina, fazendo assim uma transferência de conhecimentos cujo processo não se reduz a uma relação passiva de imitação por parte do aprendiz, mas há também ativa e codificada ação dialogal entre quem ensina e quem aprende. A mestra aponta os erros, sugere as correções, exige maior apuro na execução da tarefa ou mesmo reforça com palavras de elogio o bom desempenho da rendeira. Desse modo, pode-se apreender a dimensão oculta do trabalho de ensinar tal como aparece numa situação de trabalho em que uma rendeira mais experiente vive junto com outras rendeiras, transformadas temporariamente em aprendizes, trajetórias de qualificação profissional não menos complexas, codificadas e difíceis do que as que os professores realizam nas escolas.¹⁵

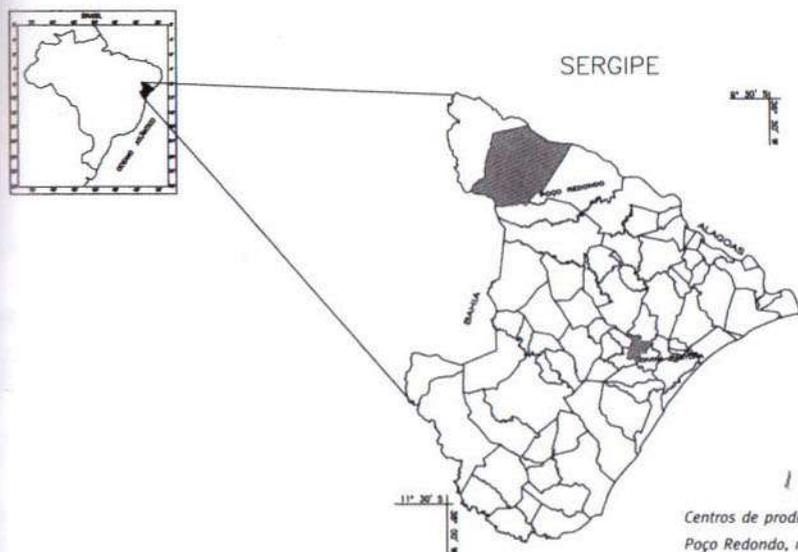
O ensino da renda através de cursos é uma realidade com a qual convivem as

rendeiras há bastante tempo. Patrocinados por entidades diversas, públicas ou privadas, são ministrados por rendeiras mais experientes, remuneradas com essa finalidade. Tornaram-se mais freqüentes a partir da década de 1980, quando agências governamentais passaram a dispensar atenção especial à renda irlandesa. Às vezes ministrados em espaços destinados à educação formal, como uma escola, seguem a mesma metodologia de transmissão informal do saber, com exceção de que são realizados em locais, dias e horários pré-fixados. Não há textos escritos, apenas as demonstrações do fazer e as explicações orais. As alunas, em geral adolescentes, são integrantes dos grupos de parentela e de vizinhança de rendeiras, que incentivam as jovens a freqüentarem os cursos, o que mostra que, mesmo quando se tenta institucionalizar a iniciação, as redes tradicionais de transmissão do saber mostram sua força.

Enfim, em Divina Pastora, aliado a uma certa facilidade no aprendizado da técnica de fazer a renda irlandesa, há um dinamismo interno em que eventos ligados à história da renda na localidade e à valorização promovida por agências governamentais e entidades diversas a transformaram em um produto com uma carga simbólica positiva, que é capaz de mobilizar as jovens para o seu aprendizado sempre que se acena com novas possibilidades de aberturas de mercado. Assim, diferentes gerações de mulheres, diversas também pela sua condição social, sabem fazer renda e exercem a atividade de rendeiras.

A RENDA DE BILRO DE POÇO REDONDO

Poço Redondo situa-se na região semi-árida do baixo São Francisco, constituindo-se no município sergipano de maior extensão territorial e índices de desenvolvimento humano mais baixos. Encravado numa zona



Centros de produção de rendas em Sergipe:
Poço Redondo, no sertão do São Francisco

de antiga pecuária e pequena lavoura de subsistência sujeita aos efeitos das secas periódicas, o município abriga em seu território a gruta de Angicos, local onde foram mortos Lampião e vários integrantes do seu bando, em 1938. Sua vinculação ao movimento social do cangaço se estende à participação de muitos dos filhos da terra nos bandos que, na década de 1930, atuaram intensamente no sertão de Sergipe e estados vizinhos. Nessa cidade, situada a 184 quilômetros da capital, cerca de 20 mulheres, todas com mais de 60 anos, fazem a renda de bilro. Esta forma de artesanato, cujas origens remontam à Europa, tem sua presença documentada em diversas regiões do Brasil desde o século XVIII.¹⁶ Em Porto da Folha, do qual Poço Redondo se desmembrou para constituir-se como município nos meados do século XX, a presença de mulheres rendeiras é registrada em documentos históricos desde a primeira metade do século XIX.

As rendas produzidas em Poço Redondo são tecidas com bilros, pequenos objetos de madeira apoiados sobre grandes almofadas, em razão do que são conhecidas como renda de bilro ou de almofada, a exemplo do que acontece em vários lugares do Nordeste. Elas não dão notoriedade à cidade, como a renda irlandesa o faz com Divina Pastora. No comércio de rendas de Aracaju, o município sergipano produtor de rendas de bilro que aparece referido com maior frequência é Porto da Folha, embora as rendas de Poço Redondo cheguem a Aracaju pelas mãos das intermediárias, dos órgãos governamentais ou das entidades de apoio e compra de artesanato que, desde muito, atuam na região.

Os mitos de origem que entram na construção/expressão da identidade das rendeiras de Poço Redondo são muito menos elaborados do que os de Divina Pastora. Há quase uma ausência de explicações para a presença da renda de bilro entre as rendeiras do sertão. Estas invocam a mãe, a avó, ou outros parentes e amigos no processo de aprendizado e, por essa via, remetem *aos troncos velhos*, mas não expressam discursos que individualizem a prática como uma conquista de alguém. É como se fosse algo próprio do lugar. "É coisa de antigamente. Quando a gente se entendeu por gente isso já era o trabalho das mulheres daqui."

Na busca de marcos temporais para a presença da atividade na região, sempre lembram o tempo de Lampião, figura muito presente no discurso e na memória das mulheres de mais de 60 anos, muitas delas parentes dos cangaceiros. Elas atribuem à atividade da renda de bilro uma antiguidade muito anterior à presença dos bandos de Lampião na região. Nas narrativas sobre o passado, rendeiras, cangaceiros e comerciantes de renda, estes conhecidos como *vendiões*, aparecem com frequência imbricados.

Quando se referem aos *tempos antigos*, acentuam a difusão da atividade entre as mulheres da localidade, insistindo em afirmar que em quase toda casa havia mulher fazendo renda, e numa mesma casa eram muitas as que se dedicavam ao ofício. "Na minha casa, contando com a minha mãe, eram oito mulheres; e tudo fazia renda. A minha mãe ensinou a tudo."

Hoje já não se encontram duas rendeiras numa mesma casa, mas a história de que



Espinhas de mandacaru, planta do semi-árido nordestino, junto com bilros sobre a almofada da rendeira. A simplicidade dos instrumentos valoriza a delicadeza das peças criadas pelas mulheres do sertão. Poço Redondo, sertão da São Francisco, Sergipe, 2001. Foto: Fabrícia de Oliveira Santos. Acervo Cendap.



Mãe rendeira, filhas bordadeiras: sinal da quebra na transmissão do fazer rendas de bilro em Poço Redondo, sertão do São Francisco, Sergipe, 2001. Foto: Fabrícia de Oliveira Santos. Acervo Cendop

aprenderam a arte com a mãe ou com a avó faz parte da biografia de 17 das 20 rendeiras localizadas na cidade.

Nas memórias das artesãs, mulheres cujas idades oscilam entre 61 e 88 anos, as lembranças do processo de iniciação fornecem dados interessantes para se pensar a relação ensino-aprendizagem e suas formas de transformação de crianças em rendeiras. "Aprendi a fazer renda quase brincando. Aí viram que a minha vontade de aprender era grande e me ensinaram". O aprendizado da renda, contudo, reveste-se de muitas formas bem menos agradáveis do que o aprender brincando. Uma das rendeiras relembra os cocorotes e ameaças de apanhar quando se descuidava e errava os pontos da renda ou, seduzida pelos brinquedos, deixava a almofada de lado e entrava na folgança com as companheiras. Desse modo a criança que brincava de trabalhar se iniciava no aprendizado das regras de tecer renda de bilro e na formação de hábitos de trabalho produtivo. Pouco a pouco, o lazer se transforma em trabalho, exigindo-se regularidade e continuidade das ações de modo a gerar produção rentável.

Outra rendeira rememora a dura jornada de trabalho a que eram submetidas as rendeiras ainda adolescentes: "Pegava na almofada com o cantar dos passarinhos, botava a cuia de água de junto e só se levantava pra comer. Era esse o regime."

Mas não havia muitas alternativas de trabalho para as mulheres, nem mesmo possibilidade de freqüentar escolas, situadas à distância. Aprender a fazer renda era quase um destino, e os depoimentos mostram como o faziam cedo, quase sempre antes dos dez anos de idade.

Era através da venda da renda que conseguiam dinheiro para suas despesas; sobretudo para vestes e enfeites. "Nós se vestia era tudo de renda" diz uma rendeira condensando nessa frase múltiplos sentidos. Um deles aponta para o uso da renda no vestuário, coisa que elas conservam até hoje, sobretudo na roupa de baixo de uso diário, como anáguas e combinações adornadas com rendas. Outro indica a importância da renda como atividade econômica para as mulheres, pois era com o dinheiro da renda que compravam as vestes e os adornos com que se embelezavam as mulheres do sertão. Nesse circuito de produção e comercialização das rendas, mulheres e homens tinham funções bem delimitadas.

Até meados da década de 1970, quando, segundo dizem, a renda começou a perder sua importância na localidade, os comerciantes eram figuras nucleares, pois na qualidade de vendedores ambulantes levavam a renda para diversos municípios de Sergipe, Alagoas e Bahia. Outra rota de comércio se abriu em direção ao sul do país, na década de 1940, acompanhando os migrantes que deixavam o sertão em busca de emprego nas

idades de São Paulo e Rio de Janeiro, ou nas áreas agrícolas que avançavam em direção ao sudoeste. Os homens que migravam nos caminhões conhecidos como *paus-de-arara*, deixavam na terra de origem esposas, filhas, mães e irmãs produzindo rendas e bordados que alguns deles comerciavam no sul.¹⁷

As atuais rendeiras de Poço Redondo falam desse tempo com saudade. Hoje, embora muitas reclamem da falta de compradores e dos preços baixos, o que já fez muitas delas abandonarem a atividade, outras consideram que fazer renda é algo de tal forma incorporado ao seu viver que já não seriam capazes de abandonarem a atividade a não ser por incapacidade física. "Enquanto vista eu tiver eu não deixo de fazer minha renda. O meu costume foi tanto de fazer renda que eu não passo um dia sem fazer". A forma como se referem ao seu ofício é indicativo do apego a um modo de trabalhar com o qual se identificam e pelo qual são identificadas. Abrir mão dele é como desfazer-se de suas referências.

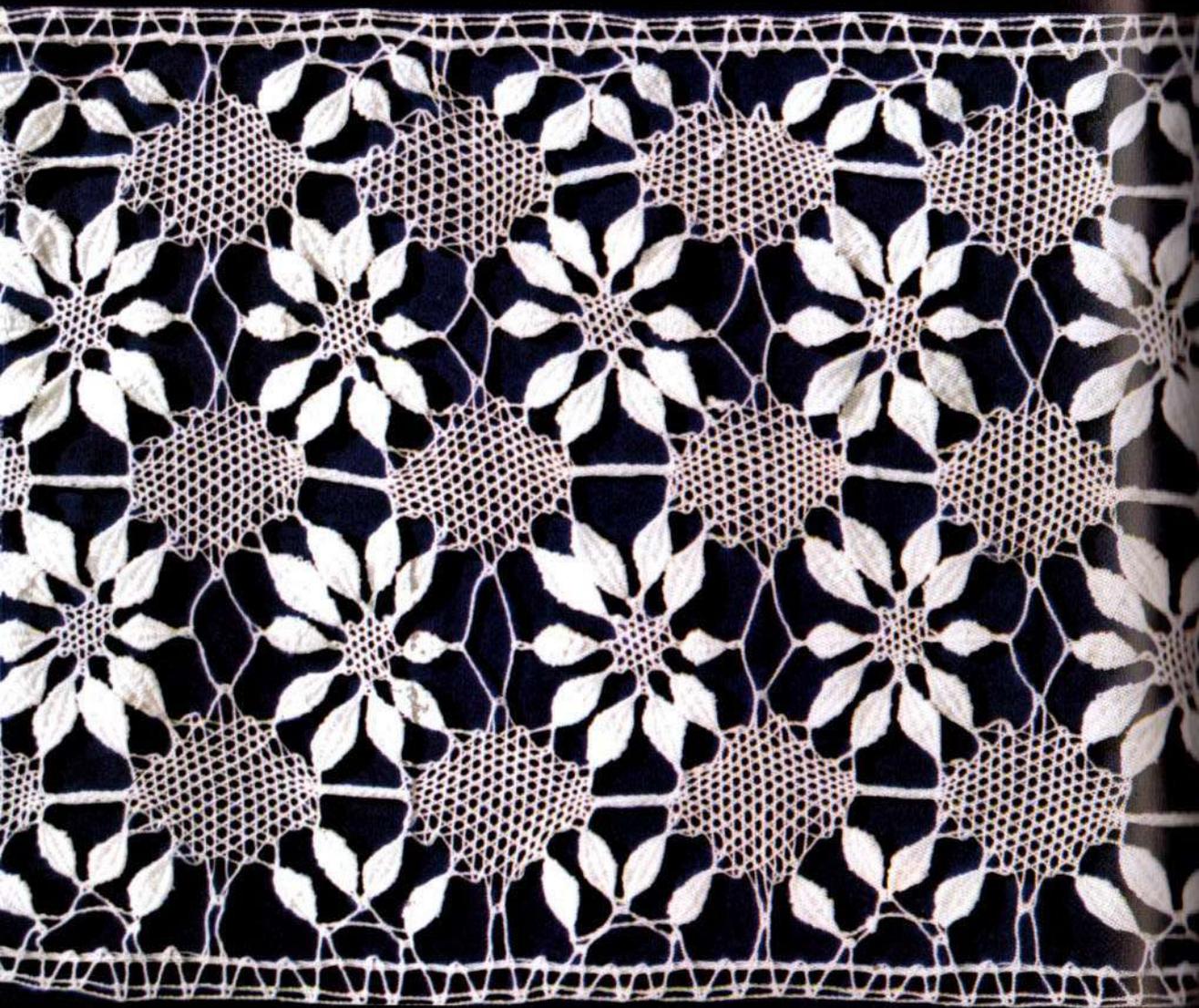
Mas há rendeiras que deixaram a atividade. As mais jovens, sobretudo, foram em busca de fazeres mais lucrativos; outras foram absorvidas pelas tarefas domésticas; outras, ainda, foram cuidar de netos. O pouco ganho e a falta de reconhecimento social pela sua arte também têm sua cota de contribuição no encerramento da carreira de muitas artesãs.

Uma rendeira que abandonou a atividade há dois anos, em face de doença, afirma com convicção: "Se melhorar ainda faço. Viver sem fazer nada é ruim demais". Rendeira antiga, ela expressa e resume nessa sua frase o sentimento de muitas mulheres para quem

o fazer renda é algo mais que um simples meio de vida. É uma forma de ocupar o tempo que não querem ocioso porque desde cedo foram acostumadas ao trabalho. Mas é também um meio opcional de expressar sua capacidade de criar e recrear-se, divertindo-se com o que fazem. É uma terapia ocupacional que exercem no dia a dia, sem instrutores ou elucubrações teóricas, exercitando a mente e as mãos no ritmo cadenciado dos bilros, em busca de satisfação pessoal e de ganhos pouco compensadores.

É nessa linha imprecisa entre trabalho e lazer que se situa a arte das rendas, expressão material e simbólica dessas sertanejas sofridas que enrolam nos bilros a linha comprada nas lojas e, ao desenrolá-las, vão tecendo sobre o *papelão* modelos e roteiros de renda, finos labores que vendem por quase nada, ou deixam amarelecer nas caixas, distante dos mercados onde poderiam fazer sucesso. Mas isso não lhes causa tanta tristeza como a certeza que têm de que o fazer da renda, na localidade, é uma arte que vai desaparecer com a atual geração das velhas artesãs, pois não há rendeiras jovens. Todas têm mais de 60 anos e são pessimistas quanto ao futuro da renda na localidade, pois não encontraram sucessoras nas novas gerações. "Quando morrer as velhas vai se acabar a renda" é o prognóstico sombrio partilhado por quase todas as rendeiras da cidade. Desencantadas com o futuro de sua arte, associam o fim da renda à sua própria morte e, metaforicamente, a anunciam ao reservar rendas por elas tecidas para enfeitar mortaldas.

Não há rendeiras jovens na cidade de Poço Redondo. Algumas, cerca de meia dezena, pelo que se tem notícia, aprenderam



Renda de bilro – uma arte secular com marcante presença no Nordeste. Exemplo executado por Conceição de Laura em Poço Redondo, sertão do São Francisco, Sergipe, 2001. Foto: Fabrícia de Oliveira Santos. Acervo Cendop.

a técnica de rendar, mas não a executam. Limitaram-se ao saber básico dos pontos mais elementares, mas ignoram a ciência do começar e dar continuidade aos modelos mais elaborados, aqueles que exigem dúzias e dúzias de bilros e muita perícia da rendeira em sua feitura. Não sabem *pinicar os papelões* transpondo para o guia roteiro uma amostra de renda executada alhures. Carecem da vontade e disposição de fazer renda. A cadeia de transmissão informal do ofício no interior do círculo familiar – modo secular de perpetuidade desse trabalho artesanal – interrompeu-se, esgarçada pela modernidade, estancada pelas novas formas de viver que a sociedade hoje propõe às mulheres e pela desvalorização da atividade, que se reflete no aviltamento dos preços pagos às rendeiras.

Para as jovens, o saber das rendas aparece como uma herança renegada, “coisa sem futuro, de muito trabalho e pouco ganho”, na expressão com que uma delas se referiu ao ofício de sua mãe, resumindo de forma exemplar o modo como as rendas se apresentam para as novas gerações. Numa perspectiva pragmática, a arte de rendar com bilros é vista como atividade quase maldita. Dá muito trabalho e não rende dinheiro. Exige longo treinamento e concentração até que se adquira destreza no manusear dos bilros e se penetre nos segredos dos *papelões* com seus desenhos esboçados no *pinicado* construído de milhares de pequenos orifícios. Exige tempo e dedicação, investimentos para os quais não se sentem atraídas devido à falta de compensações materiais e simbólicas e às muitas outras solicitações duma sociedade cada vez mais voltada para o efêmero e o descartável.

As jovens de Poço Redondo querem estudar, querem emprego, querem ganhar dinheiro para se sustentar, mas, para isso, têm em mente outras alternativas. O bordado é uma delas, sobretudo o ponto de cruz e o rendendê, muito disseminados na cidade.¹⁸ Estas formas de trabalho feminino ganharam impulso na região do semi-árido sergipano enquanto a renda de bilro perdia mercado e desapareciam os tradicionais *vendiões*. Na década de 1970, o rendendê era conhecido em municípios sergipanos do sertão do São Francisco como *o ponto novo*, por oposição às formas antigas de trabalho feminino, entre as quais a renda de bilro. De aprendizado bem mais fácil, o rendendê, um tipo de bordado de *pontos cortados*, logrou grande difusão em Sergipe. Era conhecido como a *renda sergipana*, apresentado como artesanato característico do estado, sobretudo das populações ribeirinhas do São Francisco.¹⁹ No final dos anos 70, juntamente com a renda irlandesa de Divina Pastora, foi exposto no Paço das Artes em São Paulo e, pouco depois, figurou com destaque no Catálogo do Artesanato Sergipano (1983), apresentado de forma *pura* ou associado ao ponto de cruz.

Contando com o apoio de políticas públicas de incentivo e fomento ao artesanato e uma ampla rede de produção e comercialização gerida por intermediárias, cooperativas ou entidades diversas, o rendendê, junto com os bordados de ponto de cruz, se constitui até hoje numa das atividades que movimenta um número imenso de mulheres das áreas rurais em diversos municípios do sertão do São Francisco, inclusive Poço Redondo.²⁰ Esse contexto ajuda a esclarecer a transformação

de antigas rendeiras em bordadeiras e o desinteresse das jovens em aprender a renda de bilro. O rendê e o ponto de cruz – de aprendizagem e execução muito mais fáceis, instrumental bem mais simples e de fácil locomoção, o que dá grande mobilidade às bordadeiras enquanto trabalham, contando com redes de produção bem articuladas e de comercialização mais ágil – desde muito atraíram as preferências das jovens de Poço Redondo. O ofício da renda de bilro ficou entregue às mais velhas, o que terminou gerando entre as jovens um preconceito difuso e velado contra a arte de rendar, vista como coisa ultrapassada e, como tal, estigmatizada. Não demonstram nenhum orgulho por ter rendeiras na família. Não expressam atitudes positivas em relação à renda enquanto produto, no sentido de considerarem-na como uma arte, e nem mesmo se encantam no sentido de achar bonita a execução do trabalho. Estes são valores que as atuais rendeiras, apesar de todo seu apego às rendas, não conseguiram passar para suas descendentes, conforme se deduz do depoimento de uma delas:

As minhas filhas não aprenderam a fazer renda. Só sabem bordar. As moças daqui não querem aprender [a fazer renda] não. São fidalgas. Só eu vendo uma dessas meninas se sentar e botar uma almofada na frente. Isso é um trabalho que só faz as velhas.

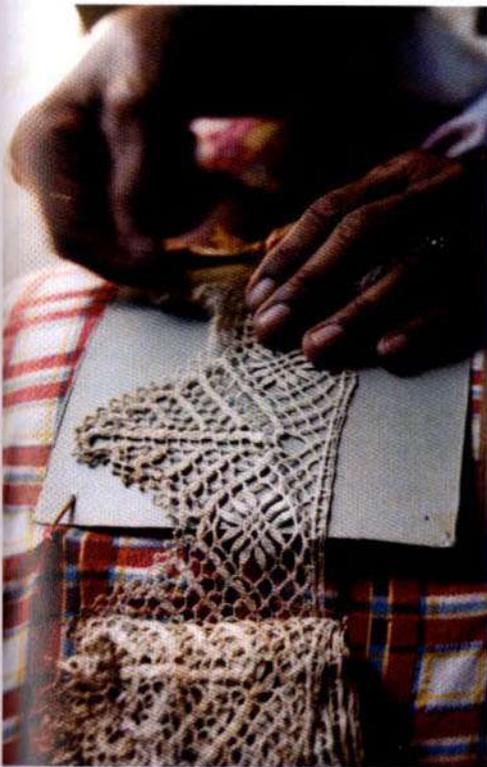
O repasse dos saberes – elemento fundamental no surgimento de novas rendeiras – também não foi implementado a contento pelas ações intervencionistas em relação ao artesanato entre as novas gerações da comunidade. Na década de

1990, cursos de renda de bilro, sob auspícios de entidades governamentais, foram tentados mais de uma vez em Poço Redondo, mas sem resultados positivos. Como uma das queixas das jovens era de que a almofada, sendo de difícil transporte, as impedia de rendar em contato com as companheiras, limitando formas de sociabilidade que muito prezam e são difundidas entre as bordadeiras, os encarregados do curso procuraram adequar o instrumento de trabalho às demandas das jovens. Inspirando-se em modelos portugueses, providenciaram almofadas de tamanho reduzido e vazadas no centro, o que diminuía o peso e facilitava a locomoção para trabalharem em grupos. Mesmo assim, o curso não chegou a bom termo, e não surgiram novas rendeiras a partir daí.²¹

Assegurar a continuidade à produção das rendas de bilro em Poço Redondo é tarefa que envolve outros segmentos sociais e novos incentivos para o repasse do conhecimento de uma arte que deve ser revalorizada no bojo de um processo muito mais abrangente. Este implica uma ressignificação do trabalhar com rendas de bilros como mercadoria num mercado que se globaliza, sem perder de vista, contudo, os vínculos que articulam historicamente esse saber à cultura local.

É nesse encontro de interesses e visões plurais que reside a possibilidade de dar-se continuidade à secular arte das rendeiras de Poço Redondo, englobando, portanto, ações voltadas para organização do trabalho, captação e gerenciamento de capital e ampliação de mercados, mas comportando antes de tudo, uma ação de revalorização da própria atividade de rendar junto à população

infanto-juvenil da cidade, enquanto reduto potencial de recrutamento de novas e futuras rendeiras. Para tanto, é necessário reverter a visão depreciativa que as jovens têm sobre o ser rendeira, hoje uma identidade por elas estigmatizada. É, portanto, tarefa que, ao lado dos aspectos de gerenciamento de produção e comercialização, implica na ampliação de um processo educativo antes circunscrito ao interior da família, que hoje pede o concurso de outras agências da sociedade, podendo ser caracterizado como parte de uma educação patrimonial em que as rendas de bilro, ao lado de muitos outros fazeres e saberes, figuram como bens culturais integrantes do patrimônio local.



Copiando modelo de renda de bilro através da técnica de pinicar o papelão, Poço Redondo, sertão do São Francisco, Sergipe, 2001. Foto: Fabrícia de Oliveira Santos. Acervo Cendop.

Carentes de revitalização e de visibilidade, mas com possibilidades de integração no circuito de atividades geradoras de ocupação e rendas através da sua inscrição no circuito do turismo cultural regional e sua inserção no mercado mais amplo de bens suntuários, a continuidade das rendas de bilro de Poço Redondo coloca-se como um desafio.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A análise comparativa das rendeiras de Divina Pastora e de Poço Redondo evidencia que, ao vivenciarem sua condição de artesãs, elas o fazem em sentido dinâmico, numa interação com vários agentes sociais como pesquisadores, educadores, comerciantes, consumidores e agentes do governo e dos vários programas de artesanato, seja de iniciativa pública ou privada. Não poderia ser diferente, na medida em que seus produtos estão articulados ao mercado e integram agendas de interesses de profissionais de diversos campos, uns ligados ao comércio, outros mais voltados para ações de valorização de produtos e atividades tradicionais. Esses elementos também se refletem na transmissão do saber e na formação de novas rendeiras, indicando que estas estão inseridas na modernidade tanto quanto na tradição. A tradição, para elas, não significa enrijecimento e fechamento em si. Estão atentas às novas demandas e aos novos materiais e têm feito várias substituições em consonância com o mercado e com seus experimentos em busca da matéria-prima que possa se adequar melhor ao seu trabalho. Em Divina Pastora isso é mais evidente. Ao invocar a tradição, fica subjacente a idéia de

pertencimento a uma comunidade onde fazer renda é um dentre outros trabalhos femininos, dos quais se distingue pelo modo de trabalhar, pelas técnicas e pela consciência que têm do seu fazer. Este fazer é o referencial material e simbólico das rendeiras, que as distingue de outras artesãs e lhes confere um sentido próprio.

É nessa perspectiva de uma atividade artesanal como prática do presente que se reproduz no diálogo com a contemporaneidade, que se reelaboram e se recriam as identidades das rendeiras; identidades que, em consonância com os tempos atuais, tendem a ser negociadas, múltiplas e fragmentadas inclusive no vasto campo do artesanato brasileiro, hoje saudado como um dos setores dinâmicos da economia do país e um dos responsáveis pela produção de sentidos do lugar, num mundo cada vez mais globalizado.

BIBLIOGRAFIA

- BECKER, M. Nair. *Rendas: manual de tecnologia*. Rio de Janeiro: MEC, 1956, p.37.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues et al. *Estrutura e processos sociais de reprodução do saber popular: como o povo aprende?* Campinas, 1982. (Relatório de pesquisa mimeografado).
- BURKE, Peter. *Cultura popular na Idade Moderna*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- CEDRAN, Lourdes (coord). *Divina Pastora: renda irlandesa e rendêde*. São Paulo, Secretaria de Cultura do Estado de São Paulo, 1979.
- DANTAS, Beatriz Góis. *Renda de Divina Pastora*. Rio de Janeiro: Funarte / Cnfc, 2001.
- _____. *Rendeiras de Poço Redondo: vida e arte de mulheres que batem bilros nos sertões do São Francisco*. Aracaju, Caderno Cendop, n. 3. Programa Xingó/Chesf/CNPq/Sudene, 2002.
- DICIONÁRIO DE CIÊNCIAS SOCIAIS. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1986.

- DILLMONT, Thérèse de. *Encyclopédie des Ouvrages de Dames*. Mulhouse (Alsace).
- FUNDAÇÃO NACIONAL DE ARTES. *Artesanato brasileiro: rendas*. Rio de Janeiro, FUNARTE, 1981.
- MAIA, Isa. *O artesanato da renda no Brasil*. João Pessoa: Universidade Federal da Paraíba – Editora Universitária, 1980.
- MEAD, Margaret. *O conflito de gerações*. Lisboa: Publicações Dom Quixote [1970].
- MOTTA, Alda Brito da. Gênero e geração: de articulação fundante a *mistura indigesta*. In: FERREIRA, S. L. et al. (org.). *Imagens da mulher na cultura contemporânea*. Salvador, Neim/Uiba, 2002, p. 35-49.
- RAMOS, Luíza e Artur. *A renda de bilros e sua aculturação no Brasil – nota preliminar e roteiro de pesquisa*. Rio de Janeiro, Sociedade Brasileira de Antropologia e Etnologia, 1948.
- SANTOS, Fabricia de Oliveira. *Catálogo de artesãos de Poço Redondo*. Aracaju, Caderno. Cendop, n. 2. Programa Xingó/Chesf/CNPq/Sudene, 2002.
- SECRETARIA DE INDÚSTRIA E COMÉRCIO DE SERGIPE. *Catálogo do Artesanato Sergipano*. Aracaju, 1981.
- SOUZA, Ivanaldo Rodrigues de. *O trabalho das rendeiras de Divina Pastora*. Monografia de conclusão de curso de graduação em Ciências Sociais, apresentada à Universidade Federal de Sergipe. Aracaju, 1996. (Digitada).
- VARGAS, M. Augusta Mundin e ALMEIDA, M. Geralda. *Vale do São Francisco: Região dos Tabuleiros Costeiros e Pediplano Sertanejo*.

NOTAS

- 1 DICIONÁRIO DE CIÊNCIAS SOCIAIS. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1986, p. 514.
- 2 MEAD, [1970], p. 37.
- 3 MOTTA, op. cit., p.3549.
- 4 As pesquisas foram desenvolvidas através de dois projetos diferentes: um vinculado ao Programa Artesanato Solidário (Rendas de Divina Pastora, coordenada por Antônio Arantes e realizado em 2000), o outro realizado no Centro de Documentação e Pesquisa do Baixo São Francisco/Instituto Xingó (Rendeiras de Poço Redondo, coordenado por Verônica Nunes, 2001-2).
- 5 BECKER, 1956.
- 6 Sobre as rendas de Divina Pastora ver: CEDRAN, 1979; DANTAS, 2001; e SOUZA, 1996.

7 CEDRAN, ob. cit., 1983.

8 Nos últimos anos iniciou-se um novo ciclo de visibilidade da renda irlandesa, que inclui a abertura de novos mercados e premiações internacionais, eventos que ficam de fora deste trabalho por serem posteriores ao período aqui enfocado.

9 Além desse mito de origem da renda na cidade, que se encontra registrado em vários autores, há uma outra versão que associa a introdução da renda em Divina Pastora a freiras irlandesas que aí teriam atuado. Ao discorrer sobre seu processo de iniciação, nenhuma das atuais rendeiras fez alusão a freiras, embora a elas se reportem em atividades relacionadas à comercialização.

10 BURKE, 1989.

11 Publicado por Thérèse de Dilmont, com tradução em várias línguas – inglês, alemão, italiano, francês, húngaro –, esse livro circulou no Brasil, inclusive em Sergipe, no final do século XIX, em versão francesa, ensinando as técnicas de bordar e rendar, e divulgando os produtos das manufaturas européias empregadas na execução dessas artes femininas.

12 Além das várias formas de Lacê, produzidos pela fábrica Ypu, utilizaram também outros produtos industrializados, como o sutache e um tipo de cordão sedoso a que chama de rabo de gato, ainda hoje muito usado, sobretudo por rendeiras de Aracaju.

13 MEAD, ob. cit.

14 Ao lado do ponto *redinha*, referido simplesmente como *o ponto*, com que se tecem grandes áreas da renda, há muitos outros cujas denominações evocam o universo cultural das rendeiras, embora alguns deles figurem com nomes diversos em obras eruditas de ensino das rendas. *Abacaxi, aranha, barrete, boca de sapo, caseado, picô, cocada, dente de jegue, ilhós, linha passada, pé-de-galinha, sianinha, tijolinho* figuram no repertório das rendeiras da cidade.

15 Ver BRANDÃO, 1982.

16 FUNDAÇÃO NACIONAL DE ARTES, 1981.

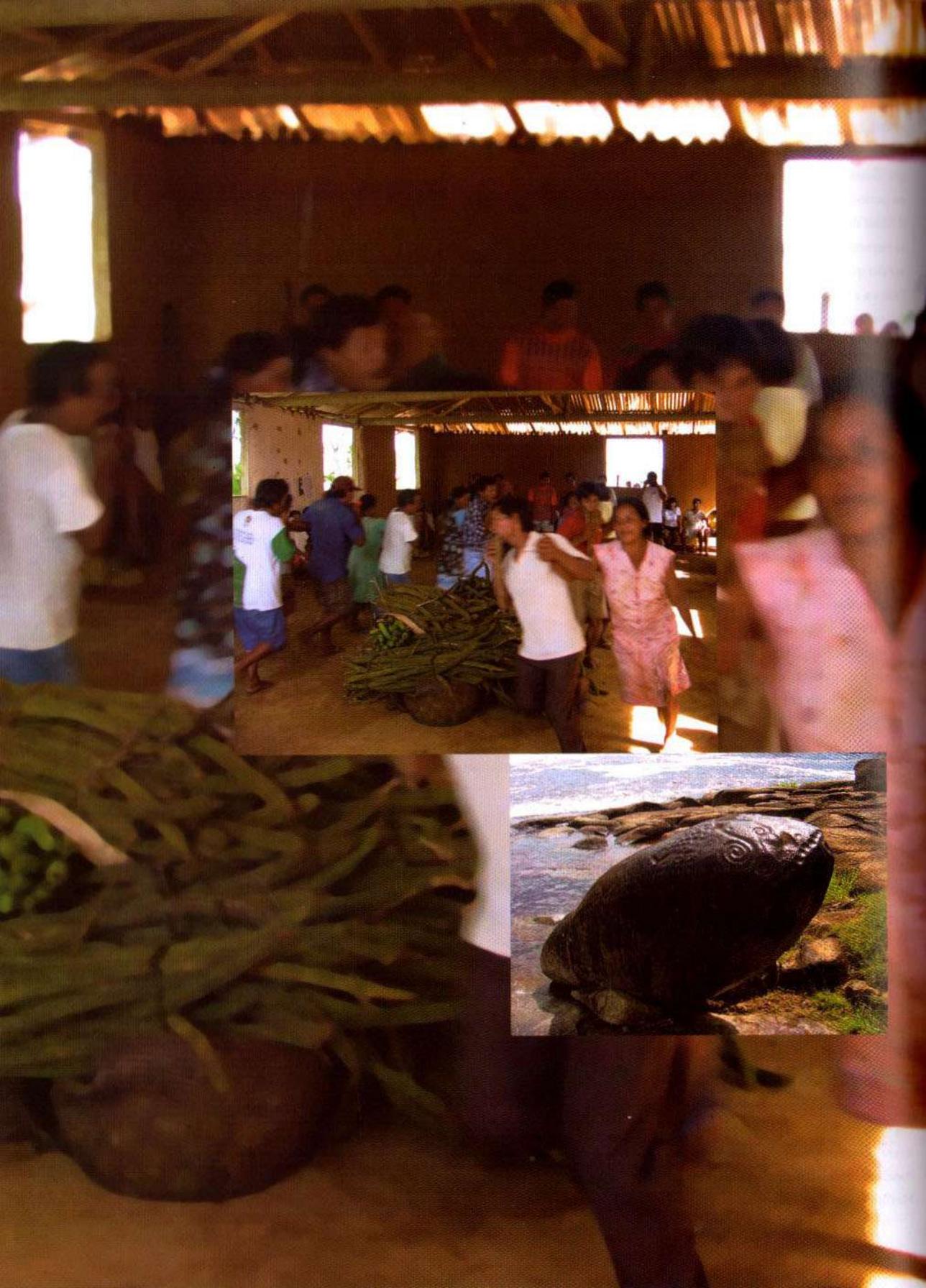
17 DANTAS, 2002.

18 SANTOS, 2002.

19 FUNDAÇÃO NACIONAL DE ARTES, 1981, p.45.

20 VARGAS, 1999.

21 Vários cursos de renda de bilro foram ministrados em diversas localidades de Sergipe. Em algumas delas tiveram sucesso, mas em Poço Redondo não foi concluído por falta de interesse. Entrevista com Marluce Falcão, gravada por Dantas, Aracaju, 2001.



DA ATRIBUIÇÃO DE VALORES ÀS TRADIÇÕES RELIGIOSAS INDÍGENAS

Neste artigo, quero refletir sobre a pesquisa que tenho realizado desde os anos 70 sobre a mitologia e história oral dos índios baniwa, povo de língua aruaque, do Noroeste Amazônico, na fronteira Brasil-Venezuela-Colômbia. Especificamente, quero discutir algumas questões interessantes que surgiram durante o processo de organização de uma coleção de narrativas chamada *Wáferinaipe lanheke. A sabedoria dos nossos antepassados* (Vários, 1999), que fiz em colaboração com uma associação local de comunidades baniwa denominada Associação de Comunidades Indígenas do rio Aiary – Acira. Essas questões são relevantes para o questionamento sobre o modo como textos de narrativas são produzidos, quais os seus contextos políticos e como o mesmo povo constrói, através do tempo, uma diversidade de tradições religiosas. A discussão toca também na questão da transmissão dos conhecimentos míticos e na sua transformação em objetos de valor econômico no mercado crescente de conhecimentos indígenas.

Há vinte e nove anos atrás, quando realizei pela primeira vez pesquisas de campo no Noroeste Amazônico, a região era muito diferente do que é hoje. Por um lado, as missões salesianas, apoiadas

estrategicamente pela Força Aérea Brasileira e, por outro, na área baniwa, as missões evangélicas das Novas Tribos do Brasil, formavam uma poderosa e incontestada estrutura de dominação sobre os povos indígenas. Somente umas poucas vezes tinham a coragem de criticar e enfrentar essa estrutura. Os antropólogos que trabalhavam na região se encontraram numa situação muito delicada ao pesquisar aspectos da cultura (tal como a mitologia, o ritual, e o xamanismo), pesquisas que os missionários não viam com bons olhos ou, no mínimo, consideravam inúteis para o tipo de ideologia de desenvolvimento e progresso forçosamente promovida por eles, principalmente nas escolas, por toda a região (ver Wright, 1998).

A minha pesquisa tinha mitos, histórias orais e especialistas religiosos – chamados *maliiri* – como seu enfoque central (a vida ritual estava extremamente truncada devido à repressão missionária), que era, no início, problemático para os índios. Os *maliiri* receberam o meu projeto de pesquisa com extrema cautela e preferiram não se envolver até que tivessem uma garantia de que o *branco* não era na verdade um outro pastor norte-americano com a intenção de desarraigar o que sobrou das suas tradições, depois de anos de campanhas pelos

*Dança de dabucuri,
ritual de oferecimento
de alimentos,
julho de 2002.*

*Pedra com petroglifos
que fica no porto
da comunidade,
julho de 2002.*

missionários, e de que o que eles iam me contar seria respeitado e compreendido. *Mitos e conhecimentos religiosos tradicionais eram, naquela época como agora, uma questão política.* Não sabendo praticamente nada do contexto político daquele momento, porém, eu escolhi morar numa comunidade onde os *maliiri* e os velhos tinham assumido o papel de guardiões das tradições contra os ataques dos evangélicos e salesianos.

Por motivos que desconheço, os velhos resolveram entre si que iam me permitir gravar as histórias sagradas, os cânticos, as orações e a música; talvez por causa da preocupação, que eles expressaram desde o começo, com o desaparecimento dessas tradições; talvez porque soubessem que, nas comunidades evangélicas, onde as tradições tinham sofrido muito mais perdas e ainda foram condenadas, muitos velhos as tinham esquecido, e que uma tradição evangélica tinha quase completamente substituído os velhos costumes. De qualquer modo, atribuíram a tarefa de me ensinar ao mais velho da comunidade, *ex-capitão* e ainda *maliiri*, que, apesar de certas excentricidades (como um *trickster*, gostava de inserir piadas engraçadas e, muitas vezes, escandalosas nas narrativas), sabia muito. Outro velho com quem trabalhei intensivamente, de uma outra comunidade rio acima, fez questão de ensinar-me de modo ‘certo’, pois os mitos, os Baniwa esclareceram em muitas ocasiões, têm a função pedagógica vital de ensinar sobre as leis da vida e, assim, precisam ser transmitidos com exatidão.

Até o final do meu trabalho com estes e outros velhos, acredito que gravei uma boa parte das narrativas míticas, e comprometi-me com ambas as comunidades a voltar um

dia com um livro de suas tradições. Vinte anos depois, tendo praticamente aprendido todos os mitos (por transcrevê-los na língua Baniwa, traduzir todos em inglês e português, e interpretar uma boa parte deles nas minhas publicações), encontrei-me na posição de poder cumprir a minha promessa e devolver tudo às mesmas comunidades em uma forma acessível. O momento histórico fez esse ato de *devolver* extremamente significativo, pois coincidiu precisamente com a emergência dos Baniwa no movimento político de recuperar as suas tradições religiosas que, por tanto tempo, foram reprimidas.¹ Mais do que nunca, as narrativas míticas e os cânticos eram peças críticas – *novamente, questões políticas* – na afirmação dessa nova identidade; eram instrumentos para a educação das novas gerações, como sempre foram, mas agora no contexto de uma nova configuração. Aos mitos e às cosmologias estão sendo atribuídos novos valores para adaptá-los às necessidades das gerações mais novas de compreender essas tradições como vitais no contexto atual. Do mesmo modo, os rituais de troca e as malocas – tão centrais para a identidade social no passado – estão voltando em muitas comunidades ressurgidos das cinzas de destruição missionária para significar aspectos da nova identidade pan-indígena do Noroeste Amazônico.

Mas o processo de *devolver* as tradições através de um livro não era tão simples como imaginava e envolveu discussões importantes entre os velhos narradores sobre os significados de suas tradições, que não surgiriam caso se tivesse restringido – como muitos antropólogos fazem – o trabalho à gravação e esclarecimento da semântica. Questões vitais foram levantadas

sobre a transmissão do conhecimento dos *maliiri*, da reformulação do saber mítico para se conformar às tradições indígenas cristãs, e do uso do saber mítico como mercadoria. Essas questões estão de fato no centro das discussões atuais sobre a proteção dos conhecimentos dos povos tradicionais.

No Noroeste Amazônico, há uma longa história de publicar coleções de mitos que data do século XIX. Um grande avanço na qualidade dessas coleções se deu no início dos anos 80, com a publicação da primeira edição de *Antes o mundo não existia* (1980; ver Pärökumu E Kehiri, 1995), dos mitos de índios Desana, povo de língua tukana do Rio Tiquié, organizada por dois narradores Desana, com a colaboração e apoio do padre Casemiro Beksta, da antropóloga Berta Ribeiro e do escritor amazonense Márcio Sousa. Essa coleção representou um avanço no sentido de realizar o desejo dos narradores de publicar as tradições de seu povo sem erros nem reelaborações (como no caso da *Leggenda dell'Jurupary*, organizada por índios Tariana e Tukano, no final do século XIX, mas que foi reelaborada de forma lírica e poética pelo viajante Conde Ermanno Stradelli).

Em 1995, a Organização Indígena do Rio Negro – FOIRN, lançou uma série de publicações chamada *Narradores indígenas do rio Negro* com o apoio técnico e colaboração da ONG Instituto Socioambiental (Isa) de São Paulo e do Instituto para Cooperação Internacional da Áustria. O objetivo da coleção é coerente com uma das metas prioritárias da FOIRN: “recuperar, preservar e revitalizar a cultura dos antepassados, em particular através de publicações das narrativas míticas, assegurando que sejam incluídas no currículo escolar da região”.³

Um ano depois, o coordenador da Acira me escreveu:

Estamos ansiosos para receber os resultados do trabalho que foi feito em nossa área, e que ficou guardado por tanto tempo, que ficou guardado e foi trabalhado conforme as histórias contadas pelos nossos velhos, muitos dos quais já se foram deste mundo tão complicado. Então, ficamos satisfeitos com todo esse trabalho e assim planejamos a sua publicação para o ano de 1997...

Depois de traduzir todos os textos do inglês para o português, apresentei uma primeira versão a um grupo de velhos (alguns dos mesmos com quem trabalhei nos anos 70) e, baseado nas suas críticas, fizemos revisões e acréscimos de narrativas, e preparamos uma segunda e terceira versão, que, em seguida, passou por revisões pela equipe do Isa.

Uma das primeiras questões debatidas durante a construção do texto foi o estilo de transcrição. A minha versão preliminar seguiu modelos etnopoéticos, buscando apresentar o texto escrito de tal forma que indicasse elementos estilísticos presentes na versão oral original – onomatopéia, distorções de palavras na fala, quebra de linhas conforme pausas significativas na narração e assim por diante. Essa versão foi rejeitada tanto pela ONG quanto pela organização indígena vinculada à ONG – embora não pela Acira – a favor de um estilo que seria legível para estudantes das escolas primárias; ou seja, pretendia-se usar o livro nas escolas – a meta política da FOIRN – e este deveria seguir o estilo dos textos publicados anteriormente, que os estudantes estavam acostumados a ler.

Outra discussão interessante centrou-se no título do livro. O título que eu havia dado provisoriamente, *lakuthi Oopídali*, literalmente *fala antiga* ou *fala de antigamente*, correspondia à maneira como os velhos se referiam a seus *mitos* ou *histórias sagradas*. Os Baniwa da FOIRN (que pertencem a comunidades de evangélicos, ou crentes) sugeriram, porém, que o título fosse mudado para *Waferinaipe lanheke*, isto é, *A sabedoria dos nossos antepassados*. Argumentavam que *fala antiga* significava que as histórias eram *do passado* quando, para eles, o povo “vive conforme essas histórias, não são do passado, são vivas e funcionam. Mesmo sendo católico ou crente, uma pessoa não abandona essa sabedoria”. Contrastaram o Novo Testamento com a sabedoria dos antepassados, evidentemente porque o Novo Testamento é precisamente uma das coisas que diferenciam um crente de um não-crente; é o ícone da identidade crente e, embora os crentes lembrem da sabedoria dos antepassados, de fato não vivem conforme tudo o que está contido nela. Assim, os seus rituais são cultos semanais e não as festas de troca; ensinam os seus filhos seguindo os modelos bíblicos e não pelos rituais de iniciação antigos, e geralmente não procuram os *maliiri* para tratamentos embora usem orações, cânticos e ervas medicinais. Vivem pelo que ainda tem utilidade para eles na sabedoria dos antepassados: os ciclos meteorológicos presentes nas histórias das origens da agricultura, a pesca, a caça. Isto é, pelo menos em princípio, as relações entre os crentes e os ciclos ecológicos continuam vivas.

Outras discussões surgiram durante a revisão do volume, por exemplo: qual é a

seqüência e a ordem corretas entre as histórias da criação? De fato, um narrador observou, colocar uma ordem nas histórias é muito difícil para eles, pois muitos eventos míticos *aconteceram ao mesmo tempo* e as narrativas mais importantes freqüentemente *contêm outras histórias embutidas na seqüência da narrativa*. Por exemplo, um mito importantíssimo conta sobre a vida do filho do Criador, que foi responsável pela introdução dos primeiros rituais de iniciação no mundo, além de muitas outras coisas. O mito divide-se em episódios, cujos finais são marcados na narrativa por frases do tipo: “É só !!” ou “Acabou-se !!”; daí, um tempo passa (marcado por frases do tipo: “E foi assim, assim, assim...”) antes do começo do próximo episódio. Nos intervalos, os narradores explicam, muitos outros eventos ocorreram que poderiam ser contados como histórias separadas, dependendo do contexto da narração. É como se fossem janelas subsidiárias que compõem um programa maior, que é a história da Criação. Naturalmente, é impossível representar isso em papel.

Pois a Criação foi uma época complexa e não-seqüencial, marcada pelo que podemos chamar politemporalidade asseqüencial. Para os objetivos do livro, porém, os narradores (*maliiri*, devo anotar) refletiam sobre o assunto e, depois de muita discussão, chegaram a um acordo: a primeira história de fato foi aquela sobre *O começo do povo-universo*, seu nome para os criadores primordiais. Em seguida, veio uma série de histórias referindo-se a uma época antes da existência de grupos humanos, episódios que ocorreram no *Outro Mundo* miniatura, uma época de conflitos constantes entre os

criadores e tribos de animais e peixes primordiais, durante a qual o povo-universo obteve os elementos essenciais (poder xamânico, fogo de cozinha, terra para cultivar, peixe, noite, e muitas outras coisas) que eles em seguida *deram* para os grupos humanos, os seus *descendentes* (*walimani*). Em seguida, o ciclo todo-importante sobre a vida do filho do Criador, onde as condições para que a vida e a cultura pudessem ser reproduzidas e transmitidas por todos os tempos foram estabelecidas. O nascimento, a iniciação e a morte foram introduzidos no mundo após o nascimento, a iniciação e a morte do filho do Criador. Tendo acertado todas as coisas, preparado o terreno, por assim dizer, o povo-universo, então, fez surgir os antepassados dos grupos humanos que saíram dos buracos na cachoeira de Hipana, no rio Aiari, e designou os seus lugares (territórios) na terra, deixando-os com o tabaco e a pimenta sagrados para a saúde de seus corpos e almas. Outras histórias completam o cenário. Todas essas histórias pertencem ao que os velhos chamaram do grande ciclo de *histórias verdadeiras*, que são *realmente importantes*, sobre o começo do mundo.

Quando o volume finalmente foi publicado, eu esperava uma reação da parte das comunidades crentes e líderes da FOIRN. A maior preocupação dos velhos narradores foi a de que os crentes *desprezariam* o volume, como os crentes desprezaram todas as tradições no início do movimento evangélico nos anos 50. Mas a crítica que os líderes crentes da organização indígena expressaram foi totalmente inesperada: eles não tinham objeções ao projeto do volume, que apoiaram desde o

começo. O que eles alegaram foi que a história da criação ficou incompleta, pois existia uma outra história que falava de um tempo *antes* do aparecimento primordial do povo-universo (que é a primeira história no volume), e que era um *paraíso*.

Um jovem líder crente fez questão de passar uns dias com um *maliiri* de 98 anos para gravar todas as histórias de criação que ele conhecia (as quais este líder quer eventualmente publicar). Um outro líder, também crente, alegava que seu 'tio', supostamente um *maliiri*, conhecia uma história sobre uma época primordial antes do aparecimento do povo-universo e que era o verdadeiro 'começo do mundo'. A história do povo-universo, argumentava, já se referia a uma época em que existia gente no mundo, e que havia guerras entre tribos diferentes.

Quando perguntei aos velhos e aos *maliiri* com quem tenho trabalhado desde os anos 70 sobre o assunto, responderam que nada sabiam do que os crentes estavam falando. Como explicar essa diferença de pontos de vista sobre a criação? Existe algo mais que nos ajude a entender a diferença? Sugiro que sim, e que estamos diante de duas tradições elaboradas separadamente e que deveriam ser reconhecidas como duas tradições religiosas – uma tradição evangélica indigenizada da criação; e uma tradição profética da criação.

Começemos pela tradição evangélica indigenizada. Acredito que estejamos lidando com uma reformulação pelos crentes da criação adaptada à sua crença na existência de um paraíso primordial e não de um primórdio violento e caótico como é contada pelos não-crentes, ou católicos. O mundo de perfeição onde o Mal não existe é o mundo anteprimordial, antes da criação do

povo-universo e das diferenças entre parentes consangüíneos e afins. Para os crentes, na época de sua conversão ao evangelismo – na verdade, cada vez que eles celebram uma Santa Ceia ou Conferência, as assembléias envolvem, às vezes, centenas de participantes – retornou-se a este mundo anteprimordial que abole todas as diferenças.

Pedi a um crente (o mesmo cujo *tio* supostamente é *maliiri*) que me contasse a seqüência correta das histórias de criação e ele me respondeu da seguinte maneira: a história do Universo pode ser dividida em três períodos. No primeiro, somente existia um ser, chamado Eeko, sobre o qual sabe-se muito pouco, mas que vivia num *paraíso* onde tudo era possível – as roças cresciam por si mesmas, sempre tinha comida disponível, e assim por diante. Este mundo chegou ao fim quando uma árvore primordial, chamada a Grande Árvore de Kaali (a divindade que introduziu os cultivos na terra, e que, aliás, ainda é uma figura importante para os crentes, já que foi essa divindade que estabeleceu o calendário agrícola), foi cortada e as plantas cultivadas foram distribuídas pela terra. O segundo período coincidiu com a época em que o povo-universo andava na terra transformando as coisas, preparando a vida para os *Walimanai*, seus descendentes, aqueles que iam nascer. Este período encerrou-se quando, no final do primeiro ritual de iniciação, o filho do Criador (que ensinou à Humanidade os segredos da iniciação) foi morto num grande fogaréu. Das cinzas do fogo, uma árvore enorme estourou da terra até o céu, e era o corpo transformado do filho do Criador. O Criador cortou a árvore, e dos pedaços

fabricou as flautas sagradas com as quais ele e seus irmãos fizeram surgir os antepassados dos grupos humanos. Os grupos humanos viveram por muito tempo no terceiro período. Pouco antes de aparecer a primeira missionária evangélica entre os Baniwa, os *maliiri* previam grandes mudanças, transformações que iam ocorrer, como aconteceram nos períodos anteriores. Muitos *maliiri*, de fato, interpretavam a chegada da primeira missionária evangélica na área – uma mulher extraordinária chamada Sofia Muller (nativa de Nova Iorque) – como sinal da transformação cósmica iminente. Foi naquela época que eles resolveram queimar todas as flautas sagradas e jogar no rio os seus instrumentos rituais para se tornarem crentes. Ainda acreditavam que, com a transformação, a Humanidade ia recuperar a sua unidade primordial – ou melhor, a unidade anteprimordial.

A segunda tradição – a que chamo de profética – data de pelo menos metade do século XIX (ver Wright, 2005) e tem as suas raízes no saber dos *maliiri*, cujas funções se intensificaram ou se aqueceram diante das circunstâncias históricas, sendo uma das manifestações desse aquecimento a adoção pelos *maliiri*-profetas das vestimentas de padres católicos. Mas a transformação que essas figuras proféticas introduziram foi mais eficaz do que a mera incorporação de rituais e apetrechos do catolicismo e reformas no convívio. De fato, chegaram a entender muito bem a hierarquia da Igreja católica; e o poder dos padres foi acrescentado ao seu poder, enquanto *maliiri*. Mais do que isso, após décadas de observação e reflexão sobre a Igreja, os descendentes dos antigos profetas concluíram que as suas divindades ainda têm

poder superior ao do Papa em Roma. Na minha última pesquisa de campo com os *maliiri*, em 2001, entrevistei o filho de um profeta que pertence a uma longa linha que começou com o primeiro profeta Kamiko, no século XIX. Já que é considerado o *maliiri* mais sábio hoje, pedi-lhe para falar sobre os diversos níveis do cosmos baniwa e ele elaborou o esquema mais complexo que já vi, consistindo de 25 camadas – ou mundos –, 12 acima do nosso mundo, e 12 abaixo, cada um habitado por uma tribo diferente de *gente*. Somente os *maliiri*, considerados do mais alto grau de poder, conhecem e têm visitado em suas viagens extáticas todos esses níveis. O nível mais alto é o mundo do Criador/Transformador, cujo nome é *Nhiäperikuli*, que os *maliiri* também chamam de Dio. Embora *Nhiäperikuli* seja uma divindade personificada, Ele é identificado com o universo em geral e há também uma noção d'Ele como uma *Luz Resplendente*, que mora numa casa de espelhos, onde a luz se reflete por toda parte, a luz brilhante do Sol. Embora nenhum Baniwa tenha lido Santo Agostinho, falam, no entanto, da Cidade de Deus, mais bela do que qualquer cidade dos brancos.

Os *maliiri* da tradição profética, como os seus antepassados, afirmam que ainda há uma hierarquia de saber e poder entre a sua tradição e a religião católica, embora estejam evidentemente misturadas. Pois, segundo eles, imediatamente abaixo do mundo do Criador está o mundo do *maliiri* primordial, seu irmão, uma divindade muito antiga chamada *Dzuli*, que é a fonte de todo poder e saber xamânico. Esta divindade tem múltiplas manifestações, uma das quais é um homem branco. *Dzuli/Homem Branco*, diz-

se, transmite instruções constantemente para o Papa em Roma através de mensagens escritas em papel (devem ser os encíclicos), as quais, para os Baniwa, são equivalentes à alma do branco (para os Baniwa, a palavra falada, não escrita, é o veículo para a transmissão espiritual). Assim, para os *maliiri* da tradição profética, a fonte de todo o poder espiritual ainda é indígena, efetivamente invertendo a estrutura da hierarquia e poder imposta neles pelos missionários e pela Igreja católica.

Além disso, a tradição profética contém uma visão muito distinta sobre este mundo e as qualidades positivas e negativas (*gente boa* ou *gente ruim*) associadas aos diferentes níveis do cosmos. O tema é complexo demais para apresentar aqui; basta dizer que a visão utópica dos profetas se diferencia completamente da dos crentes, da mesma maneira que divergem as suas visões sobre a natureza do mundo primordial e a sua salvação.

Concluindo, em muitas ocasiões, as coleções publicadas de mitos dizem pouco ou às vezes sequer mencionam qualquer coisa sobre como os textos foram colhidos, organizados, ou retrabalhados em peças literárias. Simplesmente são apresentados ao público, prontos, com muito pouca discussão. Espero ter mostrado como o processo de produzir a coleção de mitos baniwa envolveu negociação dos textos em quase todas as suas etapas. Talvez a característica mais marcante do projeto inteiro de produzir a coletânea tenha sido a sua natureza política. O momento de recolher e gravar os textos, no contexto político de repressão cultural e divisão interna entre os Baniwa; o momento de *devolver* o material em forma acessível às comunidades baniwa, cumprindo com o

dever do antropólogo diante das expectativas indígenas; o momento de reapresentar a coletânea ao público, no contexto político de revitalização cultural e unificação interna – todos eram momentos definidos pela política de identidades religiosas. Mitos, enquanto expressões fundamentais de identidade, são intimamente vinculados aos contextos políticos e interagem com eles; apresentar uma coleção de mitos *como se* estivesse divorciada de seus contextos essencializa as tradições, o que poderá satisfazer alguns públicos, mas nada tem a ver com a sua função.

Espero também ter mostrado como duas tradições distintas têm sido desenvolvidas por meio da indigenização de, primeiro, o catolicismo, através das tradições proféticas mais antigas do século XIX, e, segundo, através do movimento evangélico, o qual em grande parte derivou da tradição profética, embora transformando-a de maneira fundamental. O livro *Waferinaipe Janheke*, eu diria, está mais na linha da tradição profética, embora hajam divergências que são parcialmente representadas entre os narradores. Isto porque sempre fiz questão, no campo, de gravar mitos e outras tradições tanto das comunidades católicas quanto das evangélicas. Duas tradições históricas distintas surgiram da mesma fonte essencial e consolidaram-se através do tempo. Naturalmente, ambas as tradições deveriam ser representadas em qualquer publicação referente às histórias de criação.

Gostaria também de mencionar um fato que tem, infelizmente, complicado toda a questão de recuperar ou revitalizar as tradições, inclusive os mitos, as práticas de

cura dos especialistas e mesmo as danças. É que, como resultado do crescente interesse nos mitos e saberes indígenas pela sociedade não-indígena, os velhos narradores percebem que podem explorar o mercado para obterem recursos financeiros aos quais eles, de outra forma, não teriam acesso. Assim, qualquer forasteiro que visita uma comunidade e liga o seu gravador pedindo para um velho contar uma história, agora tem que pagar um preço em dinheiro. E, dependendo da tradição – mito, canto – o preço pode ser bem alto.

Justificar a pesquisa dizendo que vai produzir um livro só faz sentido se os próprios indígenas tiverem interesse em colocar as tradições no papel. Raramente, explicam eles, e com razão, os resultados da pesquisa antropológica foram devolvidos às comunidades de uma forma útil. Assim, penso que a única maneira de reverter essa situação é, primeiro, proteger todas as formas de saber religioso indígena (inclusive o dos especialistas religiosos, os mitos, cantos, e o dos que forjaram tradições cristãs indígenas através de leis nacionais e internacionais) e, segundo, fornecer a capacitação e os recursos para que os próprios povos possam conduzir a sua pesquisa sobre essas tradições, se assim quiserem. A pesquisa em colaboração com especialistas não-indígenas (antropólogos, historiadores, ecólogos, botânicos, entre outros) também pode ser muito útil. Obviamente, qualquer pesquisador deveria obter a autorização da comunidade indígena ou – como acontece no Brasil, hoje – de um Conselho Nacional que emite parecer sobre todos os projetos de pesquisa entre os grupos indígenas isolados.

BIBLIOGRAFIA

- AZEVEDO, Miguel (Nahuri) e AZEVEDO, Antenor (Kumarō). *Dahsea Hausirō Porã uku`sheWiophesase merã bueri turi*. Mitologia Sagrada dos Tukano Hausirō Porã. São Gabriel da Cachoeira: Unirt/ Foirn, 2003. (Narradores Indígenas do Rio Negro, v. 5).
- BARBOSA, Manuel Marcos e GARCIA, Adriano Manuel et al. *Upiperi Kalisi: histórias de antigamente – histórias dos antigos Taliáseri – Phukurana* (versão do clã Kahana – idakena-yanapera). São Gabriel da Cachoeira: Foirn; Iauaretê: Uniwa, 2000. (Narradores Indígenas do Rio Negro, v. 4).
- CORNÉLIO, José Marcelino e FONTES, Ricardo et al. *Wafarinaipe lanheke. A sabedoria dos nossos antepassados*. São Gabriel da Cachoeira: Acira/Foirn, 1999. (Narradores Indígenas do rio Negro, v. 3).
- FERNANDES, Américo Castro (Diakuru) e FERNANDES, Dorvalino Moura (Kisibi). *A mitologia sagrada dos antigos Desana grupo Wari Dihputiro Pôrã*. São Gabriel da Cachoeira: Unirt/Foirn, 1996. (Narradores Indígenas do Rio Negro, v. 2).
- MAIA, Moisés (Akito) e MAIA, Tiago (Ki`mãro). *Îsã yêkis-im-ia Masike'. O conhecimento de nossos antepassados. Uma narrativa Oyê*. São Gabriel da Cachoeira: Foirn; Iauaretê: Coide, 2004. (Narradores Indígenas do Rio Negro, v. 6).
- PĀRŌKUMU, Umusi` (Lana, Firmiano Arantes) e KĒHĪRI, Tōrāmū (Lana, Luis Gomes). *Antes o mundo não existia*. Mitologia dos antigos Desana – Kēhīripōrã. São João Batista do Rio Tiquié: Unirt; São Gabriel da Cachoeira: Foirn, 1995. (Narradores Indígenas do Rio Negro, v. 1).
- WRIGHT, Robin. *Cosmos, self and history in Baniwa religion*. For those unborn. Austin: University of Texas Press, 1998.
- _____. *História indígena e do indigenismo no alto rio Negro*. Campinas: Mercado das Letras, 2005.
- Nota da redação: cf. bibliografia do artigo do prof. Geraldo Andreello, na p. 142

NOTAS

1 No final dos anos 80 e início dos 90, desenvolveu-se um movimento político e cultural da maior importância entre os povos indígenas do Noroeste Amazônico. Não é um exagero dizer que este movimento, coordenado pela Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro – que atualmente tem mais de 50 associações indígenas locais afiliadas a ela –, transformou profundamente a situação dos povos indígenas desta região. De uma

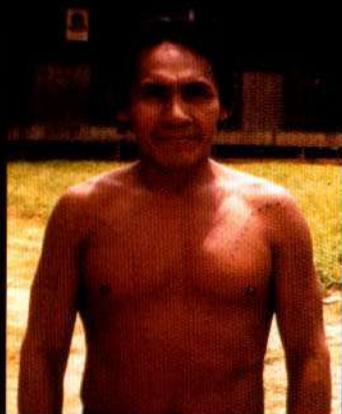
dependência quase total aos missionários e outros agentes de contato até os anos 70 passaram a uma autonomia e autodeterminação no século XXI. Outro fator importante foi a substituição dos missionários evangélicos americanos por brasileiros. Os missionários americanos nos anos 50 e 60 foram em grande medida responsáveis pelos conflitos dentre e entre as comunidades baniwa sobre questões de lealdade religiosa. Os evangélicos criaram comunidades separatistas que, além de condenar os católicos, tinham uma postura de evitar os brancos em geral (menos os missionários e os comerciantes). Com a criação da Federação e das associações locais, os evangélicos inicialmente mantiveram a sua postura separatista, tratando o novo movimento político como “algo dos católicos, coisa do CIMI” [o Conselho Indigenista Missionário, associação de missionários mais vinculados ao movimento indígena]. Com o advento de pastores evangélicos brasileiros e a influência crescente do movimento político em geral na região, o discurso separatista foi aos poucos substituído pelo estabelecimento de uma relação relativamente pacífica entre católicos e crentes, e a sua participação na criação de associações políticas locais. Estas são compostas tanto por católicos quanto por crentes, embora algumas associações bem-sucedidas estejam completamente controladas por crentes e outras por não-crentes, reproduzindo assim a antiga divisão religiosa. A história dos conflitos religiosos deixou marcas indelévels nas relações atuais entre as diversas sub-regiões do povo Baniwa, e ainda há muitas questões a serem trabalhadas.

2 As primeiras duas publicações de mitos eram dos Desana, da família lingüística tukana, que representa um terço da população indígena da região do Noroeste Amazônico. Para o povo Baniwa, de língua aruak – que representa uma parte importante da população total (cerca de 6 mil pessoas só no lado brasileiro) –, até o ano de 1997, as únicas coleções de seus mitos, publicadas em alemão e inglês, lhes eram inacessíveis.

Nota: as imagens que ilustram este artigo são de Beto Ricardo e pertencem ao acervo do Instituto Socioambiental/Isa.



Pátio da comunidade de Uapuí-Cachoeira, julho de 2002.



no alto e à direita

As imagens mostram o Kampo (*Phyllomedusa bicolor*) após a coleta, janeiro de 2005. Fotos e acervo: Bruno Filizola.

embaixo

Caçador Katukina (João, Rird) com marcas recentes de kampo nos braços e peito. Terra indígena do rio Campinas, aldeia Martins, 1997. Foto e acervo: Edilene Coffaci de Lima.

KAMPU, KAMPO, KAMBÔ:

O USO DO SAPO-VERDE ENTRE OS KATUKINA¹

Os Katukina, falantes de uma língua pano, chamam de *kampo* o anfíbio *Phyllomedusa bicolor* e outras espécies do gênero *Phyllomedusa*, da qual usam a secreção principalmente como um estimulante cinérgico, capaz de aguçar os sentidos do caçador e de livrá-lo da desconfortável condição de panema (*yupa*), uma pessoa azarada na caça. Com igual finalidade, vários outros grupos indígenas moradores do sudoeste amazônico, a maior parte deles da mesma família lingüística, fazem uso do *kampo*, que acabou se difundindo entre os seringueiros que se estabeleceram na região a partir do final do século XIX, e entre os quais as aplicações do *kampo* são conhecidas como *injeções de sapo*, *vacina do sapo* ou como *kambô*, na forma como os brancos passaram recentemente a designar essa rã. Para terem mais sorte na caça, índios e seringueiros usam também aplicar a secreção do *kampo* em seus cachorros.

Neste artigo, pretendo oferecer uma descrição do uso do *kampo* pelos Katukina, chamando a atenção para as práticas tradicionais que têm constituídas e, ao mesmo tempo, refletir sobre as implicações da difusão recente do uso do *kampo* entre populações não-índias, especialmente no meio urbano. Ao final, concluo que, embora de forma não totalmente desprovida de

prejuízos, é possível dizer que a demanda urbana pelo *kampo* acabou por incrementar a demanda dos próprios Katukina, presentemente preocupados em firmarem-se regional e nacionalmente como tradicionais usuários e conhecedores do uso da secreção do sapo-verde.

Antes de continuar, é preciso dizer que as informações sobre o *kampo* aqui apresentadas foram recolhidas entre os Katukina², fazem parte do conhecimento tradicional associado do grupo e, por isso mesmo, não podem ser utilizadas sem a prévia anuência desse mesmo grupo.

Os Katukina somam hoje uma população de aproximadamente 500 pessoas, distribuídas em duas Terras Indígenas, no rio Campinas e no rio Gregório. A TI do rio Gregório foi a primeira a ser demarcada no Acre e tem quase 93 mil hectares (área que, neste momento, está em vias de ser ampliada), que os Katukina dividem com os Yawanawa, grupo indígena que também fala uma língua pano e com o qual têm estabelecida uma longa história de contato e parentesco, dado que uma parte significativa da população yawanawa atual é aparentada a uma mulher katukina que se casou com um antigo chefe político do grupo.

Atualmente mora na TI do rio Gregório a menor parte da população katukina, não mais que 70 pessoas, reunidas em uma única aldeia. Todas as demais estão estabelecidas na TI do rio Campinas, com 32.624 hectares, que se localiza a cerca de 60 quilômetros de Cruzeiro do Sul – a segunda maior cidade do Acre. A TI do rio Campinas é cortada no sentido leste-oeste pela BR-364, que liga Cruzeiro do Sul a Rio Branco. Na TI do rio Campinas os Katukina se distribuem em quatro aldeias (Campinas, Martins, Samaúma e Bananeira), localizadas às margens da rodovia.

Os Katukina, nos primeiros anos da década de 70, participaram das obras de abertura da rodovia e, após sua conclusão, estabeleceram-se no local, onde a maior parte de sua população reside atualmente. De 1972, quando se concluiu a obra de abertura da BR-364, até 2000, todo o tráfego de veículos era feito na estrada de terra e, por essa razão, dependia das condições climáticas. O tráfego só era possível nos meses de *verão* – o período de estiagem, que vai de junho a outubro. Nos demais meses do ano, a rodovia era intransitável, dadas as chuvas que quase diariamente caem na região. A sazonalidade do funcionamento da rodovia garantiu por vários anos certa redução dos impactos da estrada na vida dos Katukina e das demais etnias indígenas localizadas na região.

Durante quase três décadas, a rodovia funcionou sazonalmente, dadas as interrupções anuais do tráfego de veículos logo que se iniciavam as chuvas. Contudo, no final da década de 90, este quadro foi completamente alterado, pois iniciaram-se as obras de asfaltamento da rodovia. Em 1998 teve início o asfaltamento da rodovia nas

proximidades de Cruzeiro do Sul. Em 2002 e 2003 as obras de pavimentação avançaram sobre o território katukina e se estenderam até o riozinho da Liberdade. A cada ano as obras de asfaltamento que garantirão a ligação da capital do Acre ao vale do Juruaí avançam algumas dezenas de quilômetros. A pavimentação de toda a extensão que separa Cruzeiro do Sul de Rio Branco parece que demandará ainda vários anos. Seja como for, o trajeto que separa Cruzeiro do Sul da capital tem agora vários quilômetros asfaltados, ainda que descontinuamente, o que fez aumentar em muito o tráfego de veículos nos meses de *verão*. Além disso, a pavimentação da rodovia de Cruzeiro do Sul até o riozinho da Liberdade faz com que, ao menos neste trecho, o tráfego de veículos seja contínuo durante todo o ano, mesmo que de forma reduzida. Os impactos sociais e ambientais do início da pavimentação da rodovia já são evidentes na região. Entre outras coisas que não cabe serem descritas detalhadamente aqui, o aumento do número de veículos transitando na rodovia levou muitas pessoas estranhas para dentro da Terra Indígena, afugentou os animais de caça e comprometeu significativamente a dieta alimentar dos Katukina. O impacto sobre o estoque faunístico da TI do rio Campinas terá repercussões, que abordarei ao final, também no uso que os Katukina fazem da secreção do *kampo*.

Como veremos adiante, apenas nos últimos anos o *kampo* ganhou alguma notoriedade. Contudo, em 1925, o padre espiritualista Constantin Tastevin havia

registrado seu uso entre populações indígenas do alto Juruá.³

O exército de batráquios é incontável. O mais digno de ser notado é o campon dos Kachinaua. (...) Quando um indígena fica doente, se torna magro, pálido e inchado; quando ele tem azar na caça é porque ele tem no corpo um mau princípio que é preciso expulsar. De madrugada, antes da aurora, estando ainda de jejum, o doente e o azarado produzem-se pequenas cicatrizes no braço ou no ventre com a ponta de um tição vermelho, depois se vacinam com o leite de sapo, como dizem. Logo são tomados de náuseas violentas e de diarreia; o mau princípio deixa o seu corpo por todas as saídas: o doente volta a ser grande e gordo e recobra as suas cores, o azarado encontra mais caça do que pode trazer de volta; nenhum animal escapa da sua vista aguda, o seu ouvido percebe os menores barulhos, e a sua arma não erra o alvo.

A vívida descrição do padre francês, elaborada a partir de aplicações a que assistiu entre os índios Kulina, adianta que a secreção do *kampo* é usada, como dito acima, primeiramente como estimulante cinegético.

Voltando aos Katukina, a quantidade de aplicações que costumam fazer varia bastante, não só entre eles próprios, como entre eles e os demais grupos indígenas da região. Dos registros existentes sobre o uso do *kampo*, não há dúvida de que os Katukina são, hoje, de fato, os seus maiores usuários.⁴ Seus vizinhos no rio Gregório, os Yawanawá, parecem ser os mais próximos de igualá-los na utilização da secreção.⁵ Outros grupos indígenas, como os Kaxinawá e Marubo, fazem um uso bem mais moderado do *kampo*.⁶

Os Katukina reconhecem a existência de pelo menos quatro espécies de *kampo*, mas encontram com mais facilidade, e por isso

mesmo dela fazem uso mais freqüente, aquela que chamam apenas de *kampo* ou de *awa kampo*, que é a *Phyllomedusa bicolor*. Coletar o *kampo* não envolve quase nenhuma dificuldade, pois a espécie é relativamente fácil de ser encontrada na beira dos igapós e desloca-se, se for adequado dizer assim, de modo suave e muito lentamente – como se estivesse em câmara lenta. Assim, basta durante a madrugada, próximo do amanhecer, orientar-se pelo som do *kampo* e pegá-lo. Para coletá-lo, os Katukina não o tocam diretamente, mas recolhem-no quebrando o galho de alguma ramagem e aguardando que ele se segure nela – possivelmente fazem assim porque se o tocarem, ele deve começar a expelir sua secreção.

Levado para casa, logo depois de capturado o *kampo* deve ser amarrado, para que se proceda à retirada da secreção de sua pele. Os Katukina esticam o animal e prendem-no, amarrando cada uma das patas em dois pedaços de pau posicionados na vertical e paralelamente alinhados. Já amarrado, o *kampo* deve ser irritado, o que se faz normalmente cuspidando sobre ele, para que comece a expelir a sua secreção – claramente um recurso de defesa. Então, raspa-se a pele do animal com uma pequena espátula de madeira.

Embora também não envolva qualquer dificuldade, a coleta da secreção do *kampo* deve ser feita com delicadeza, para não feri-lo. Esse cuidado tem que ser tomado não só para preservar o espécime que poderá ser coletado outras vezes para ter extraída sua secreção, mas também porque se acredita que algumas cobras – entre elas, a surucucu – se servem da secreção do *kampo* para produzir o

seu próprio veneno⁷. Caso o *kampo* seja machucado durante a coleta da secreção, a pessoa que o machucou passa a correr o risco de ser picada pelas cobras, irritadas com o dano causado àquele que lhe oferece a *matéria-prima* para a produção de seu veneno. Encerrada a retirada da secreção⁸, o *kampo* é desamarrado e solto na floresta.

A APLICAÇÃO DO KAMPO

Entre os Katukina, o uso em grandes quantidades do *kampo* é feito exclusivamente pelos jovens; homens mais velhos, mulheres e crianças utilizam-no em dosagens menores. A aplicação é feita queimando superficialmente a pele com um pedaço de cipó titica e, em seguida, depositando na queimadura (chamada de *ponto*) a secreção do *kampo* – diluída em água ou saliva para desfazer a cristalização. Para eliminar algum mal-estar físico ou indisposições difusas, as mulheres e homens velhos aplicam na perna, na panturrilha, de dois a cinco *pontos*.

Diferentemente, se o objetivo é aguçar os sentidos para empreender uma caçada, um rapaz pode chegar a receber mais de cem *pontos* de *kampo* – alguns velhos dizem hoje que chegaram a receber trezentos *pontos* quando ainda eram jovens –, que formam uma fileira que se inicia no pulso de um dos braços e percorre o peito até alcançar o umbigo, donde segue, no lado contrário, até alcançar a extremidade do outro braço. Mesmo que seja corrente a idéia de que essa superdosagem é a mais indicada para tornar um homem um exímio caçador ou para retirar-lhe a panema (*yupa*), a prática evidentemente responde a idiosincrasias pessoais. Há um homem que nunca

experimentou *kampo* como estimulante cinegético, o que quer dizer que o usou apenas em doses menores. Ele também nunca caçou e supre sua família com peixes. Há outros homens que fizeram a superaplicação do *kampo* uma única vez, logo que iniciaram suas atividades como caçador, ainda jovens. Depois disso, limitaram-se a receber as dosagens menores. Por último, existe um grupo que de tempos em tempos recorre ao *kampo* para garantir uma performance mais vantajosa na caça, recebendo entre 20 e 100 *pontos*. Nos intervalos entre as aplicações esses homens recebem também as dosagens menores. Os homens que periodicamente recebem aplicações de *kampo* exibem em seus braços e peito pequenos círculos esbranquiçados, simetricamente alinhados, marcas evidentes das queimaduras feitas para aplicarem a secreção do sapo-verde.

A resistência de alguns homens à aplicação da super-dosagem do *kampo* deve ser creditada, sobretudo, aos efeitos que têm de suportar: por volta do décimo *ponto*, a boca fica amarga, uma sensação de calor invade o corpo e os olhos e a boca começam a inchar. Cheguei a ver certa vez mais de noventa aplicações no peito e nos braços de um homem, mas ele mesmo admitia que seria possível dobrar este número, se suportasse fazer duas fileiras de aplicações. Ele só havia feito uma – o que, aos olhos de alguns, já era um exagero.

Sempre que se faz um grande número de *pontos*, os homens desmaiam por volta do vigésimo e os demais são feitos enquanto eles estão inconscientes. São seus parentes e o próprio aplicador as pessoas que, um pouco mais tarde, lhes acodem, levando-os para banharem-se no igarapé mais próximo,

e suspendendo assim os efeitos tóxicos da secreção do *kampo*. Contam os mais velhos que antigamente os homens faziam as queimaduras em seus braços e peitos e tinham o *kampo* esfregado diretamente sobre elas.⁹ O efeito era imediato e eles tombavam no chão inconscientes. Acordavam já dentro do igarapé, socorridos por seus parentes.

Independentemente da quantidade de pontos, o efeito desagradável mais comum promovido pela entrada da secreção do *kampo* na corrente sanguínea é o vômito. Mesmo a aplicação de poucos pontos induz os vômitos, que servem, dizem os Katukina, para eliminar as impurezas que se acumulam no corpo. Para não tornar os vômitos ainda mais desagradáveis, as aplicações de *kampo* devem ser feitas ao alvorecer, quando a temperatura ainda é amena, e após a ingestão de grande quantidade de caiçuma (bebida de macaxeira, que os Katukina consomem sem deixar fermentar) ou, na falta desta, de água. O líquido ingerido imediatamente antes das aplicações será rapidamente expelido. Para suspender os efeitos indesejáveis que as aplicações proporcionam, o mais indicado é banhar-se.

Fora do contexto da caça, com maior ou menor frequência, homens e mulheres fazem uso do *kampo*. Desde muito cedo, entre o primeiro e segundo ano de vida uma criança começa a receber o *kampo*, quase sempre por iniciativa dos avós. Nesta idade, a criança recebe apenas um ou dois pontos. A partir,

Kampo pronto para ter a secreção coletada. Terra indígena do rio Campinas, aldeia Campinas, janeiro de 2005.

Foto e acervo: Edilene Coffaci de Lima.

Coleta da secreção do Kampo, Terra indígena do rio Campinas, aldeia Campinas, janeiro de 2005.

Foto e acervo: Edilene Coffaci de Lima.





aproximadamente, dos seis anos de idade as crianças podem receber de dois a cinco pontos nos braços ou nas pernas. Este uso moderado do *kampo* é feito para aliviar indisposições e *fraquezas* diversas, que tiram o ânimo das pessoas para o desempenho das atividades mais simples, e que os Katukina conceituam como *tikish*, palavra traduzida como *preguiça*. Ainda que se queira debelar o incômodo físico que tais indisposições causam, o uso do *kampo* é determinado muito mais pela avaliação moral que se faz do desânimo que proporcionam.

A preguiça tem para os Katukina uma significação extremamente negativa. Afinal de contas, o comportamento preguiçoso é, antes de tudo, anti-social. Ao se deixar dominar pela prostração, importa menos o fato de o preguiçoso não cumprir as tarefas que lhe seriam cabíveis do que o fato de que ele não se engajou na teia social que une as pessoas residentes numa mesma localidade. A avaliação sumamente negativa que os Katukina fazem da preguiça foi já identificada em outros grupos de língua pano. Como Erikson bem observou entre os Matis,

*a falta de zelo característica do estado de chekeshek (preguiça) é percebida como uma ausência de reação ao estímulo social, uma resposta negativa ao imperativo social, antes que como um torpor sui generis*¹⁰. Tanto mais válida será essa afirmação se considerarmos que, entre os Katukina, homens e mulheres aplicam o *kampo* como antídoto antipreguiça, em distintas partes do corpo: os homens

Alfredo Jaqueiro (Kako) coleta a secreção do *Kampo*. Terra indígena do rio Campinas, aldeia Campinas, janeiro de 2005. Foto e acervo: Edilene Coffaci de Lima e Bruno Filizola.

aplicam-no nos braços e no tronco e as mulheres, nas pernas. A derrubada de grandes árvores para o preparo do roçado exige braços fortes e a rotina quase diária da colheita e, sobretudo, do transporte da macaxeira (às vezes também dos filhos) requer força nas pernas.

OS APLICADORES DE KAMPO

Como estimulante cinagético ou como antídoto antipreguiça, o *kampo* deve ser aplicado por uma segunda pessoa, por alguém que não padeça do mal que se quer debelar. Assim, não é qualquer homem que pode aplicar o *kampo* num caçador *empanemado*. Deve ser um caçador bem-sucedido; como se o caçador trouxesse inscrito em seu próprio corpo a sua condição, a sua boa sorte, e pudesse transferi-la para outros. Ni'i, filho de um rezador, sempre procurou Kene para *tomar kampo*, preterindo o seu próprio pai, um rezador experiente que, comenta-se, jamais tocou numa espingarda e, portanto, jamais matou qualquer bicho. Do mesmo modo, uma mulher tida como trabalhadeira – que zela por sua casa e pelo terreiro que a cerca, cuida bem dos filhos e sempre tem caçuma para servir aos visitantes, entre outras coisas – é quem deverá fazer a aplicação do emético numa jovem *preguiçosa*. Existe a possibilidade de autoaplicação, mas é reservada apenas às pessoas mais velhas. Para os Katukina, o *kampo* está situado em um sistema maior, que vincula a eficácia da substância às qualidades morais do seu aplicador.

O elo que se estabelece entre aquele que aplica a substância do *kampo*, o aplicador, e

aquele que a recebe, deve ser duradouro, e o desejável é que seja definitivo. Assim, de uma perspectiva masculina, um jovem rapaz quando vai receber, como caçador, sua primeira aplicação de *kampo*, deve escolher quem será seu aplicador – como indicado acima, um homem que se destaca nesta atividade, quase sempre de uma geração acima da sua. Caso a aplicação lhe traga boa sorte, voltará a procurar o mesmo aplicador outras vezes, possivelmente por toda a vida. Ainda que não haja uma formalização desta relação – entre aquele que aplica o *kampo* e aquele que recebe a aplicação –, muitas vezes os homens me falaram dela como se fosse definitiva. Ao contrário, caso a aplicação não traga a boa sorte esperada, o jovem caçador continuará tentando encontrar o seu aplicador ideal, aquele capaz de lhe transferir todas as qualidades cobijadas para a prática da caça. A escolha do aplicador ideal faz-se pelo teste empírico: o sucesso na caçada logo após a aplicação é que vai indicar o futuro retorno ao mesmo aplicador. Não é raro que um jovem caçador tenha mais de um aplicador de *kampo* a quem recorrer de tempos em tempos.

Não há exatamente especialistas na aplicação da secreção do *kampo* entre os Katukina. Do que foi exposto acima, é evidente que os caçadores mais bem-sucedidos são os mais requisitados como aplicadores e acabam, de fato, sendo reconhecidos também como tais. De todo modo, o conhecimento acerca do *kampo* (seus hábitos, comportamento, a técnica de coleta da secreção, da aplicação, etc) é público, não se concentra nas mãos de uns poucos. /

De certa forma, é possível dizer que os bons caçadores do passado são os aplicadores

de *kampo* do presente e, por sua vez, os atuais caçadores serão no futuro os mais requisitados aplicadores de *kampo*. Dos atuais aplicadores de *kampo* que conheci, todos foram unânimes em apontar os seus próprios aplicadores como as pessoas que lhes transmitiram os conhecimentos necessários para aprenderem a fazer a aplicação em outras pessoas.

O KAMPO HOJE

O pouco segredo que se faz do *kampo* provavelmente explica a difusão de seu uso entre os não-índios – entre os seringueiros ao longo do século passado e entre a população urbana, nacionalmente, no início deste século.¹¹ Nos últimos cinco anos, o uso do *kampo* ganhou as páginas de vários jornais e revistas de circulação regional e nacional – sendo que outrora as informações sobre a *Phyllomedusa sp.* estiveram restritas às publicações acadêmicas. Em 2003, uma reportagem publicada numa revista editada pelo governo do Acre, a *Outras Palavras*,¹² detalhadamente descrevia seu uso entre os índios, particularmente entre os Katukina, e seringueiros. Na seqüência, em 2002, o uso do *kampo* foi divulgado em um programa de reportagens de uma grande emissora de televisão nacional. Em 2003, um renomado jornalista carioca publicou um livro sobre Chico Mendes (e sobre o Acre, 15 anos após a morte do líder-seringueiro) em que um dos capítulos sugestivamente intitulava-se “O quente agora é o kambô”,¹³ no qual descrevia o uso da secreção do sapo-verde na cidade de Rio Branco. Pode-se dizer que aquele foi mesmo o ano do *kampo*, pois pelo menos treze matérias sobre ele foram publicadas em jornais de circulação diária na capital do

Acre.¹⁴ Em abril de 2004, o uso crescente e indiscriminado do *kampo* para diversas finalidades, tido como uma substância particularmente eficaz na cura de enfermidades para as quais a medicina ocidental não tem tido sucesso em tratar, levou a Agência Nacional de Vigilância Sanitária (Anvisa) a proibir a propaganda do *kampo*, que vinha sendo feita principalmente a partir de um domínio eletrônico registrado na *internet*. Em 2004, o *kampo* continuou a ser notícia nos jornais acreanos e, em outubro do mesmo ano, foi a vez de uma revista de circulação nacional¹⁵ estampar em sua capa a foto de um *kampo* nas mãos de um índio katukina. A matéria de capa trazia uma extensa descrição do uso tradicional e efeitos da aplicação do *kampo* entre os índios, e denunciava a biopirataria na Amazônia. Em abril de 2005, o *kampo* foi notícia em um dos maiores jornais do país,¹⁶ mas o foco da matéria agora era outro: tratou-se do uso crescente da secreção do sapo-verde em clínicas de terapias alternativas – frequentadas, segundo a matéria, principalmente por estudantes, profissionais liberais e artistas – da capital paulistana.

Com bastante freqüência, os Katukina apareciam como protagonistas destas reportagens. Da Amazônia à maior metrópole brasileira, o *kampo*, junto com os Katukina, ganhou fama nos primeiros anos do século XXI.

Antes disso, desde a década de 40, um farmacologista italiano, Vittorio Erspamer, liderava uma equipe de pesquisadores dedicados ao estudo de peles de anfíbios e dos peptídeos que nelas se encontram. Em 1985 Erspamer publicou um estudo sobre as peles das espécies de *Phyllomedusa* e concluiu

que elas eram abundantes em peptídeos, especialmente a pele da *Phyllomedusa bicolor*, que apresentava uma elevada concentração de peptídeos ativos. A partir de 1989 multiplicam-se os estudos sobre esses peptídeos e aparecem as primeiras patentes.¹⁷

Voltando aos Katukina, em abril de 2003 – ano em que se publicaram pelo menos 13 matérias sobre o *kampo* em jornais acreanos – os Katukina encaminharam à ministra Marina Silva uma carta solicitando que o Ministério do Meio Ambiente (MMA) coordenasse um estudo sobre o *sapo-verde*. A ministra acolheu a demanda dos Katukina e, no momento, está em curso no MMA a elaboração de um projeto de pesquisa envolvendo antropólogos, biólogos moleculares, médicos e herpetólogos, entre outros profissionais. A expectativa de índios e pesquisadores é que tais estudos possam contribuir para regulamentar o uso do *kampo* por não-índios e, ao mesmo tempo, assegurar benefícios econômicos para seus usuários tradicionais. Dado que outras populações indígenas também usam o *kampo*, o projeto demandado pelos Katukina ao MMA será desenvolvido entre eles próprios e entre os Yawanawa e Kaxinawá.

Como não poderia deixar de ser, tamanha divulgação das propriedades, benefícios e vantagens, reais ou imaginárias, das aplicações do *kampo* entre os não-índios ricocheteou entre os Katukina. Agora há brancos, muitos deles, interessados em experimentar, usar e comercializar o *kampo*.

No cenário regional, repercussões sociais e políticas desse protagonismo dos Katukina no que diz respeito ao *kampo* já aparecem e afetam as relações interétnicas e também as relações dos Katukina com membros de

agências governamentais e não-governamentais. Em Rio Branco, em janeiro de 2005, não foram poucas as vezes em que ouvi, de primeira ou segunda mão, que lideranças de outros grupos indígenas estariam contrariadas com os Katukina pelo fato deles estarem se firmando, na região e nacionalmente, como os legítimos conhecedores do *kampo*. Havia, inclusive, a desconfiança (e a previsível insatisfação) de que o MMA desenvolveria o projeto exclusivamente entre eles. Talvez não seja excessivo dizer que, furtivamente, havia uma crítica ao *monopólio* do *kampo* pelos Katukina. *Monopólio*, diga-se de passagem, que os Katukina não exercem, visto que o primeiro a aplicar *kampo* em paulistanos foi um seringueiro, Francisco Gomes, que viveu entre os Katukina na década de 60, entre os quais aprendeu a fazer uso da secreção da rã. Hoje um de seus filhos faz aplicações em Brasília, mas diz ter clientes em várias capitais brasileiras.¹⁸ No mais, além dos Katukina, há índios de outras etnias, também oriundas do Acre – como os Kaxinawá –, aplicando *kampo* em moradores da cidade de São Paulo.

O suposto monopólio katukina é ainda menos exercido no Acre, onde a comercialização da aplicação de *kampo* tem envolvido menos os índios – que, localmente, parecem não ter tanto espaço para comercializar a aplicação da secreção – e muito mais os brancos. Além disso, até onde pude saber, os adeptos de religiões que utilizam a ayahuasca, como é o caso do Santo Daime, têm feito amplo uso e divulgação do *kampo* – dentro e fora do Acre.

De volta às aldeias, uma das primeiras repercussões que a fama do *kampo* entre os

não-índios acabou promovendo foi justamente em torno da existência de especialistas katukina na aplicação da secreção. Inicialmente jovens foram requisitados para fazerem aplicações em não-índios que os visitavam nas aldeias da TI do rio Campinas ou na cidade de Cruzeiro do Sul, da qual é bastante próxima, e mesmo em lugares mais distantes, como em São Paulo. A concepção katukina de que a secreção do *kampo* veicula não apenas suas propriedades bioquímicas *per se*, mas também as qualidades morais daquele que o aplica, escapou completamente aos usuários não-índios e facilitou a difusão da aplicação, não é difícil imaginar. Afinal, qualquer katukina, independentemente de seus atributos morais, tornou-se então habilitado a aplicá-lo, pois passou a ser requisitado para tanto – ao menos entre os não-índios, pois entre os Katukina o regime de aplicação tradicional permanece em vigor.

Ao mesmo tempo, a demanda urbana, sobretudo aquela vinda dos grandes centros, pela secreção do sapo-verde aproximou o *kampo* do xamanismo. Uma tentativa recente (feita em 2003) de levar um velho rezador¹⁹ katukina para São Paulo, para aplicar *kampo* em clientes de uma clínica de terapias alternativas, fracassou, mas dá uma idéia das transformações que o uso do *kampo* por não-índios acabou promovendo. Em março de 2005 um katukina, filho do rezador mencionado acima, apresentou uma palestra sobre o *kampo* no I Encontro Brasileiro de Xamanismo, realizado na cidade de São Paulo. Na seqüência, no mês de abril, proferiu a mesma palestra em pelo menos quatro clínicas de terapias alternativas na capital paulistana e também na capital

mineira. Após as palestras, eram feitas aplicações nos interessados em conhecer o *kampo*. No material de divulgação das aplicações de *kampo* em São Paulo consta que a secreção do sapo-verde atua “sobre a intuição, os sonhos, a terceira visão, o inconsciente e os bloqueios que impedem o fluxo de energia vital”. O vocabulário usado sugere claramente que o *kampo* passa por um processo de *xamanização* no meio urbano.

Entre os Katukina, ao contrário do que ocorre entre outros grupos de língua pano que também usam a secreção do sapo verde, como é o caso dos Yaminawa²⁰, os especialistas xamânicos não são mais habilitados do que outras pessoas a aplicarem o *kampo*. Se eventualmente o aplicam, fazem-no muito mais por seus atributos morais, como foi exposto acima, do que por quaisquer credenciais xamânicas que ostentem. O exemplo das transformações recentes no uso da secreção da *Phyllomedusa* fica ainda mais ilustrativo quando se sabe que o rezador que iria a São Paulo fazer as aplicações é o mesmo homem sobre o qual escrevi acima, que nunca tomou *kampo* e, portanto, nunca frequentou a floresta em busca de caça.

Voluntária ou involuntariamente, a valorização estrangeira do *kampo* acabou promovendo alguns jovens katukina à condição de especialistas na aplicação da secreção e xamanizando-a. Isso, de uma certa maneira, subverte a forma tradicional de aplicação, pois o que chancela um homem a ser um aplicador de *kampo* é seu desempenho como caçador, não como mero manipulador da secreção do sapo-verde. Igualmente, o que chancela uma mulher como aplicadora é seu bom desempenho nas atividades que são próprias de seu gênero. Seja como for, entre

os próprios Katukina, nem os jovens recém-alçados à condição de especialistas em *kampo* nem a xamanização da aplicação causam maiores impactos ou transtornos, pelo menos por enquanto. O que parece ser um descompasso entre a forma nativa de uso da secreção do *kampo* e a demanda vinda dos grandes centros urbanos, particularmente dos grupos de medicina alternativa ou de grupos neoxamânicos, tem entre os Katukina outras repercussões, possivelmente tão surpreendentes quanto as já descritas.

Uma delas é que o uso do *kampo*, nos últimos anos, aumentou muitas vezes não só entre os brancos, mas entre os próprios Katukina. Em minha última permanência em campo, muitas pessoas, jovens e adultos, exibiam em seus braços cicatrizes recentes das aplicações. Não que em anos anteriores o uso do *kampo* estivesse em decadência, mas era feito com mais discrição e com maior intervalo entre as aplicações. De certa forma, parece-me bastante possível que a cobiça dos brancos pelo *kampo*, à parte os problemas político-econômicos que encerra, elevou a auto-estima dos Katukina. Agora eles exibem em seus corpos as queimaduras, nas quais foram depositadas a secreção do *kampo*, como quem exhibe parte de seu próprio conhecimento. A euforia chegou ao ponto de um homem de aproximadamente 35 anos, que nunca havia tomado o *kampo* (o único que conheci), criar coragem e receber algumas aplicações do emético, apesar de seus fortes efeitos colaterais. O rapaz foi o único que conheci que nunca caçou e nem pretende iniciar-se agora nesta atividade. Ele tomou o *kampo* para experimentar o bem-estar que as pessoas relatam após a aplicação e que tanto tem atraído os brancos. A

curiosidade dos brancos pelo *kampo* acabou por despertar sua própria curiosidade.

Não resta dúvida de que está em curso entre os Katukina a elevação do *kampo* à condição de *sinál diacrítico* – um marcador vistoso da identidade do grupo. Mais que uma substância capaz de livrar homens e mulheres de condições negativas, como o azar na caça ou indisposições e *fraquezas* diversas (entendidas como *preguiça*), o *kampo* tem facilitado aos Katukina a afirmação positiva de sua identidade.

O aumento do uso do *kampo* entre os Katukina nos últimos anos torna-se ainda mais surpreendente quando se sabe que coincide com a diminuição da atividade de caça. Se *kampo* e caça sempre andaram juntos, como agora tomam rumos distintos? Os últimos cinco anos, nos quais o *kampo* ganhou notoriedade nacional, coincidem com o início das obras de asfaltamento da BR-364 no trecho que separa Rio Branco de Cruzeiro do Sul. A rodovia atravessa por dezoito quilômetros, de leste a oeste, a TI do rio Campinas. Como escrito no início, dos grupos indígenas da região, os Katukina foram seguramente os que mais sofreram o impacto pela pavimentação da rodovia, que teve início no final da década de 1990, e viu decrescer vertiginosamente seu estoque de caça. Hoje os homens se dispõem a receber aplicações de *kampo* para aliviarem indisposições diversas, para se sentirem vigorosos, não necessariamente para se embrenharem na mata à procura de caça. Foi preciso certa revisão das formas tradicionais do uso do *kampo* para adequá-las às condições atuais. As aplicações do *kampo* persistem, porém em menor número – agora, mais condizentes com suas atuais

condições ecológicas. Qualquer pessoa admite que nem trezentas aplicações de *kampo* fariam nos dias de hoje um homem ser bem sucedido em suas expedições de caça como foram outros caçadores em tempos passados. O *kampo* outrora os ajudava a obter uma percepção mais fina do ambiente: a ouvir o mínimo ruído do animais deslocando-se na floresta, a farejá-los à distância, a enxergarem-nos camuflados entre arbustos e ramagens, além de permitir uma visão precisa para não errarem a mira de suas armas – como há 80 anos havia registrado o missionário francês citado no início. Para que tal percepção tão acurada dos mínimos sinais deixados pelos bichos possa, de fato, persistir é preciso antes que eles existam na mata. Se eles não existem, há pouco a fazer. A possibilidade de os Katukina continuarem a fazer suas superaplicações de *kampo* para empreender caçadas só se dá na Terra Indígena do rio Gregório, distante de centros urbanos e apenas indiretamente afetada pelas obras de pavimentação da rodovia que corta toda a TI do rio Campinas.

Como espero ter deixado claro, a observação anterior não encerra, contudo, qualquer nota pessimista sobre a persistência do uso do *kampo* entre os Katukina. As atuais condições ecológicas fizeram decrescer o número de *pontos* que cada pessoa se dispõe a receber de uma única vez, visto que os animais de caça rareiam atualmente na TI do rio Campinas. De todo modo, a existência da TI do rio Gregório atualmente assegura não só uma reserva de estoque faunístico, à qual os Katukina de fato recorrem em suas visitas de verão aos parentes, mas também, indiretamente, como uma reserva de uso do *kampo* como estimulante cinegético. Além

disso, não há qualquer dúvida de que a valorização do *kampo* pelos brancos, moradores de cidades próximas ou de distantes centros urbanos, acabou por incrementar o uso feito pelos próprios Katukina, para não falar de outros grupos indígenas da região.²¹ O número de *pontos* feitos a cada aplicação decresceu, mas a frequência das aplicações aumentou. Agora os Katukina têm as marcas das aplicações em seus corpos também como *provas*

NOTAS

1 O título pretende dar conta tanto das diferentes formas de falar e grafar o nome da *Phyllomedusa sp.* quanto da diversidade dos usos que, contemporaneamente, se têm feito da sua secreção. A grafia como *kampu* corresponde ao modo kaxinawá de designar as espécies de *Phyllomedusa*. Aos Katukina corresponde a grafia *kampo*, com acento tônico na última sílaba. Nenhum dos dois grupos tem ainda padronizada sua grafia (um trabalho que os grupos indígenas começaram a fazer há pouco tempo com o apoio da Comissão Pró-Índio do Acre), de modo que podem estar grafando diferentemente um mesmo som. No que diz respeito à forma *kambô*, entendia-a, até pouco tempo, como uma tentativa de aportuguesamento da palavra katukina por parte dos brancos que agora estão usando e divulgando a secreção do sapo-verde. Contudo, o antropólogo Terri Valle de Aquino (com. pessoal) ouviu de Raimundo Luiz (um velho Yawanawa) que *kambô* seria a forma antiga como os Katukina designavam as espécies de *Phyllomedusa*. A palavra, inclusive, constaria de antigas músicas katukina – que eu desconheço, mas evidentemente não duvido que existam. Isso torna os fatos ainda mais interessantes, pois, neste caso, os brancos estariam retomando a forma *arcaica* como os Katukina designavam o sapo-verde. Agradeço – evidentemente sem responsabilizá-los pelos erros e imperfeições – a Bia Labate e Terri Valle de Aquino a leitura de uma versão anterior e a disponibilização de informações. A Manuela Carneiro da Cunha agradeço o convite para colaborar neste número da Revista do Patrimônio e a leitura cuidadosa da versão original deste artigo.

- 2 Iniciei minha pesquisa com os Katukina, das Terras Indígenas do rio Campinas e do rio Gregório, no Acre, em 1991 e, desde então, passei diversas temporadas em campo. (1925)
- 3 TASTEVIN, Constantin. Le fleuve Muru, *La Géographie*, t. XLIII & XLIV: 403-422 e 14-35. Paris: Société de Géographie, 1925.
- 4 Cf. SOUZA, Moisés Barbosa et al. (2002). *Anfibios*. In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela e ALMEIDA, Mauro. *Enciclopédia da Floresta*. O alto Juruá: práticas e conhecimentos das populações. São Paulo, Cia das Letras. p. 601-614.
- 5 Cf. PEREZ GIL, Laura (1999). *Pelos caminhos de Yuve: conhecimento, cura e poder no xamanismo yawanawa*. Dissertação de Mestrado, UFSC.
- 6 Sobre o uso do *kampo* que fazem os Kaxinawá e os Marubo, consultar respectivamente AQUINO, Terri & Marcelo P. IGLESIAS. (1994). *Kaxinawá do rio Jordão. História, território, economia e desenvolvimento sustentado*. Rio Branco, Comissão Pró-Índio e; MONTAGNER MELATTI, Delvaír. (1985). *O mundo dos espíritos: estudo etnográfico dos ritos de cura Marubo*. Tese de Doutorado, UnB.
- 7 Uma evidência deste consórcio entre o *kampo* e as cobras peçonhentas seria o fato de que, ao contrário do que fazem com outros anfíbios, as cobras cospem o *kampo*, ao invés de engoli-lo.
- 8 Dada a fragilidade da legislação brasileira no que se refere à proteção dos conhecimentos tradicionais – como, aliás, analisam Cristina Maria do Amaral Azevedo e Tereza Cristina Moreira neste volume –, optei por omitir detalhes técnicos da coleta da secreção do *kampo*. O que foi aqui publicado está amplamente difundido em outras publicações.
- 9 Os Katukina mencionam ainda duas outras formas de uso do *kampo*. Uma delas incluía aspirar a secreção cristalizada. Trituravam-na e aspiravam-na, como se fosse rapé – mas sem misturá-la com tabaco. Os Katukina podiam também ingeri-la. Neste caso, o *kampo* era colocado dentro de um recipiente com água e agitado. Ele expelia sua secreção dentro d'água. Então era retirado dali e a secreção diluída em água era bebida. Atualmente, as duas formas de uso do *kampo*, que atendem exclusivamente a fins cinegéticos, foram abandonadas. Velhos katukina ainda vivos dizem que chegaram a cheirar a secreção do *kampo*, mas não a ingeriram. Esta última forma teria entrado em decadência há mais tempo. Os Yawanawá também usavam cheirar e beber da secreção do *kampo*, conforme PEREZ GIL, Laura. *op. cit.* p. 93-94.
- 10 ERIKSON, Philippe (1996). *La griffe des aïeux. Marquage du corps et démarquages ethniques chez les Matis d'Amazonie*. Paris, CNRS/Peeters.
- 11 Para maiores informações sobre o início da difusão do uso do *kampo* em grandes centros urbanos, ver LOPES, Leandro Altheman (2000). *Kambô, a medicina da floresta (experiência narrativa)*. Trabalho de conclusão de curso (Comunicação Social / habilitação Jornalismo e Editoração): ECA/USP.
- 12 *Outras Palavras*, Rio Branco, Número 13, 2001.
- 13 VENTURA, Zuenir (2003). *Chico Mendes. Crime e castigo*. São Paulo, Companhia das Letras.
- 14 Agradeço ao antropólogo Marcelo Piedrafita Iglesias a gentileza de ter me cedido seu arquivo sobre a presença do *kampo* na imprensa.
- 15 Revista *Globo Rural*, n. 228, out. 2004.
- 16 *Folha de São Paulo*, 12 de abril de 2005, página C3.
- 17 Este parágrafo resume de modo bastante breve os estudos farmacológicos feitos sobre as propriedades das peles das espécies do gênero *Phyllomedusa* e reproduz as informações contidas em Carneiro da Cunha, Manuela (2005). “Des grenouilles et des hommes”, *Télérama hors série, Les Indiens du Brésil*, mars 2005, pp. 80-83.
- 18 Conforme consta na matéria intitulada “Cobiçado veneno” publicada no site “O Eco” em 03 de abril de 05: <http://arruda.rits.org.br/>.
- 19 Os Katukina diferenciam seus especialistas xamânicos: existem aqueles que eles traduzem como rezadores (*shoitiya*) e pajés (*romeya*). Para maiores detalhes sobre a atuação de ambos, ver LIMA, Edilene Coffacci de (2000). *A pedra da serpente. Saber e classificação da natureza entre os katukina*. Tese de Doutorado, USP.
- 20 Os Yaminawa recebem aplicações de *kampo* das mãos do *koshuiti*, cf. CALÁVIA, Oscar (1995). *O nome e o tempo dos Yaminawa*. Tese de Doutorado, USP
- 21 Em minha última viagem a campo fui informada, em Cruzeiro do Sul, de que outros grupos indígenas da família lingüística pano que moram na região, como os Nuquini, os Poyanawa e os Arara, estão retomando o uso do *kampo* que haviam abandonado há décadas.



Maloca da aldeia Paraná. Terra indígena Vale do Javari, alto Ituí, abril de 2005.

DE CANTOS-SUJEITO

A PATRIMÔNIO IMATERIAL

A TRADIÇÃO ORAL MARUBO

Este ensaio é uma reflexão sobre as tradições orais dos Marubos, povo falante de língua Pano e habitante do Vale do Javari (sudoeste da Amazônia brasileira).¹ Dedicado ao xamanismo e a uma espécie de canto a ele vinculado, o presente texto não oferece um levantamento de gêneros ou categorias de tal tradição oral. Voltado antes para as linhas de tensão que correm por trás de classificações e documentações de artes verbais, aqui nos perguntaremos o que pode significar cantar em uma sociedade como a Marubo ou, ainda, o que significa gravar, escrever e documentar cantos por nós considerados como exemplares de tradições capazes de compor algum patrimônio imaterial. Assim sendo, acabaremos também por nos perguntar até que ponto a idéia de um patrimônio é pertinente para se pensar a oralidade Marubo e suas particularidades cosmológicas. Resultado de uma atividade ainda em andamento de pesquisa e de educação nas escolas indígenas Marubo, as presentes considerações têm o caráter provisório de uma apresentação, não apenas dos dados aqui expostos, mas também de uma determinada forma de pensá-los, familiar a determinada vertente da etnologia americanista recente.²

I.

Uma apresentação das tradições orais Marubo seria falha se não começasse por seus cantadores. Destes, há dois tipos (ambos podendo ser tratados por xamãs ou pajés, segundo nosso jargão): são eles os *kêchitxo* e os *romëya*. Os primeiros são os cantadores por excelência das grandes narrativas míticas, os *saiti*, e rezadores dos igualmente longos cantos de cura, os *shôki*. Dominam ainda outros gêneros, tais como os *tsâiki*, longas falas cantadas de chefes (os *kakaya*) efetuadas por ocasião de determinadas festas (*saiki*), o longo *Vëi Vai Yoia*, o canto do caminho dos mortos, e as narrativas míticas simplesmente contadas (*yoã vaná*). Os segundos, os *romëya*, são por sua vez – e exclusivamente – os cantadores de *iniki*, os cantos dos *yovë* e dos *yochi*, os *espíritos* ou *peçoas outras* que vêm visitar ou invadir o corpo do *romëya* durante sonhos, momentos de crise e sessões noturnas de pajelança. Todas essas modalidades de cantos se referem àquilo a que os Marubos chamam *yorã ësë vaná* (a nossa fala respeitosa ou sabida), ou *nokë shenirasî yoã vaná* (as histórias de nossos antigos).

A isso devo acrescentar um dado fundamental: o *yorã* da expressão acima, nasalizado, é o caso genitivo (possessivo) do

termo *yora* (*nós*), um pronome dêitico utilizado pelos Marubos em sua autodesignação, por oposição ao termo *nawa* (neste contexto de contraste querendo dizer *os brancos* ou *os não-yora*). Os *yora*, isto é, *nós*, *a gente*, são porém subdivididos e chamados de Shawānawavo (Povo da Arara), Iskonawavo (Povo do Japó), Kamānawavo (Povo da Onça), Ninawavo (Povo da Floresta), entre diversas outras *nações* ligadas por relações de parentesco, que hoje chamamos em conjunto de Marubo.³ A consideração é importante e nos leva de volta à distinção entre os dois tipos de cantadores. Os *romëya*, por definição, são aqueles cujo *vaká* (*alma, parte* ou *duplo* de sua pessoa) sai de seu corpo (*yora*) considerado como uma maloca ou casa comunal (*shovo*). Seu *vaká* vai então visitar as *gentes/espíritos*, os *yovë*, entrando em suas casas e convidando-os a cantar *aqui*, isto é, no corpo/maloca do *romëya* (pajé), para que *nós*, sentados em uma dada maloca, os escutemos. Em outros termos: o *romëya* tem em seu corpo uma maloca com seus diversos habitantes, entre os quais os seus próprios duplos, seus *vaká*. Estes muitos *vaká*, estas pessoas-almas-duplos, são passíveis de serem extraviados da pessoa, ou mesmo de sair de sua maloca para visitar gentes outras. O *vaká* do *romëya* daí sai, portanto, como quem sai de casa para passear, e irá procurar os *vaká* de outras gentes, os *yovë*, convidando-os a visitar o seu corpo-maloca que aqui ficou sem seu dono. Ao chegar *aqui*, isto é, no corpo-maloca do *romëya* (pajé), o *yovë* cantará uma seqüências de cantos *iniki*, conversará com os presentes e realizará eventuais curas por sucção e extração de objetos patogênicos (*romë*), causadores de doenças.⁴

E quem são estes *yovë*? São justamente *yora*, *gente como a gente*, digamos assim. Tal como os Marubos, eles são Shanenawavo, Iskonawavo, Kamānawavo, entre tantos, vivendo em suas malocas por trás de céus, terras, rios, árvores, astros celestes, objetos e animais. Mas estes *yora*, estas pessoas que vêm cantar na casa/corpo do *romëya*, são também eles *romëya*, assim como um eventual *romëya* cujo *corpo* aqui vemos cantar, mas cujo *duplo/alma* está alhures, visitando os parentes nas malocas das copas das árvores ou nas camadas celestes.

O *vaká* (duplo/alma) dos *kēchĩtxo* (a outra espécie de pajé), por sua vez, não sai de seu corpo para visitar os *yovë*: pelo contrário, o que os *kēchĩtxo* fazem é resgatar os *vaká* dos parentes doentes, que foram roubadas pelos *yochĩ* e que se encontram vagando por aí, assim causando enfermidades. Os *kēchĩtxo*, muitas vezes em grupos de cinco ou seis (antigamente, dizem, chegavam a cerca de vinte), cantarão então os cantos *shōki*, com os quais procuram pelos *vaká* perdidos do doente, através de seus auxiliares Vento (*Wë*), Fogo (*Txi*) e Onça (*Kamā*), assustando, matando e espantando o *yochĩ* que roubou o *vaká* do enfermo.

A diferença, pois, entre um *romëya* e um *kēchĩtxo* gira em torno disso: há *romëyas* que não são *kēchĩtxo* e outros que o são. Um *kēchĩtxo* desde cedo aprende com um especialista mais velho a cantar os longos *shōki*, bem como os longos cantos míticos *saiti*, e a conhecer toda a farmacopéia marubo (*mani pëi rao*). Um *romëya*, porém, não aprende a cantar *iniki*, já que os *iniki* são sempre cantos dos *outros*, os *yovë*, aos quais o *romëya* apenas empresta sua casa-corpo. Os *romëyas*, digamos, *surgem* ou eclodem,

enquanto os *kēchĩtxo* mais propriamente se formam por um longo processo de aprendizagem e transmissão do que podemos chamar um conhecimento tradicional.

Uma pessoa que começa a sonhar com os *yovë*, ou que passa por momentos de crise tais como doenças e picadas de cobras, pode vir a tornar-se *romëya*. Deixará de comer (ou terá muito cuidado com) a comida preparada pelas mulheres e praticamente só dormirá um pouco pela manhã: durante toda a noite, do entardecer até o amanhecer seguinte, se alimentará apenas de *oni* (*ayahuasca*, *Banisteriopsis caapi*) e *romë* (rapé de tabaco), os alimentos dos *yovë*. Emagrecerá muito e ficará fraco. “O *romëya* é assim mesmo”, dizem-me. Está sempre doente porque seu *vaká* passa muito tempo fora do corpo, a visitar os *yovë*. Entre eles acaba por arrumar mulher e comer apenas *nāko*, fruto doce, brilhante e perfumado, do qual os *yovë* se saciam. Aqui sua carne está magra e seu corpo-maloca é freqüentemente deixado de lado por seu *vaká*; poderá então ser invadido pelos *yochĩ*, os agressivos duplos dos mortos que fazem o *romëya* adoecer. Cabe aos *kēchĩtxo*, com a ajuda de alguns *yovë*, restaurar a ordem no corpo-maloca do *romëya* quando este está doente. Um *romëya*, sempre sujeito a enfermidades, pode, portanto, morrer logo, ou apenas deixar de ser *romëya*, isto é, deixar de cantar *iniki*.

Panĩpapa, um velho *kēchĩtxo* habitante do alto Ituí, foi *romëya* apenas por dois anos. Depois parou de cantar. Cherõpapa, outro velho *kēchĩtxo* que mora no mesmo rio, tornou-se, por sua vez, *romëya* apenas há cerca de três anos. O jovem Mana sempre foi *romëya*, mas não sabe tudo dos cantos *shõki* e *saiti*: está aprendendo com seu tio

paterno (*epa*), Cherõpapa, e portanto não é ainda um *kēchĩtxo* ‘formado’ ou ‘maduro’ (*tsasia*). Todavia, nas longas pajelanças noturnas em que cantam os dois *romëya* (Cherõpapa e Mana), os *yovë* que vêm visitar o *romëya* mais jovem, se forem de povos similares, cantarão melodias e letras muito parecidas com às cantadas pelos que vêm visitar Cherõpapa. Conclusão: os *iniki* não são propriamente transmitidos ou aprendidos e, a rigor, independem da idade ou saber do cantador. São antes citados ou transportados pelos *romëya*, para depois circularem entre os demais ouvintes, até o limite do esquecimento.⁵

Não há qualquer restrição ou espécie de cuidado com algo como *palavras sagradas e secretas*, no tocante aos *iniki*. Dóceis ao gravador – cujas fitas depois serão sempre solicitadas pelas pessoas que querem escutar os cantos dos *yovë* –, tais cantos não aglomeram em torno de si a mesma tensão que costumam trazer os cantos *shõki*. Um *kēchĩtxo* pode ser cioso com seus *shõki* e recusar pedidos de gravação, sob o pretexto de que outras pessoas (isto é, outros parentes mais distantes) possam roubar ou falar mal de seus cantos. Mas os *iniki* são justamente os cantos dos outros: nada mais natural, portanto, que sejam escutados e repetidos por toda parte.

Um *kēchĩtxo* costuma ensinar apenas aos parentes próximos, e não a pessoa com laços de parentesco mais distantes (*yora wetsa*). O longo aprendizado a que se submetem os aspirantes a *kēchĩtxo* se dá, portanto, com os parentes mais velhos freqüentadores dos *kenã* (os bancos paralelos dispostos na entrada das malocas onde se realizam refeições, reuniões e pajelanças) de uma determinada maloca,

ou de outras ligadas por laços próximos de parentesco. Assim como uma mulher aprenderá com a mãe os padrões geométricos de pintura (*kënë*), bem como os diversos outros saberes do universo feminino, também os homens aprenderão com parentes mais próximos a cantar, a produzir remédios e a preparar as substâncias envolvidas nas atividades xamanísticas, tais como *oni* (ayahuasca) e *romë* (rapé de tabaco).

II.

Assim, brevemente apresentados os cantadores, vejamos os próprios cantos um pouco mais de perto, bem como alguns dilemas envolvidos no trabalho de registrá-los. Os *iniki* são cantos relativamente curtos (transcritos, variam de cinco a 150 versos) e com melodias variadas, carregados de metáforas, léxico próprio, fórmulas⁶ e estruturas paralelísticas (isto é, compostos por estruturas formais que jogam com as repetições e reiterações de sentidos, sons, palavras, versos e estrofes). Muito embora lancem mão de estruturas (formulaicas, paralelísticas) comuns ao estoque da tradição oral Marubo, os *iniki* não constituem um repertório fechado: há tantos cantos, e tão diversos, quanto há *yovës* para cantar, o que equivale a dizer que são incontáveis. Há, sem dúvida, aqueles preferidos pelos marubos: são os *iniki* de determinados *yovë*, tais como o *Chichi yovë* (*yovë* Quati) ou o *yovë Mīshō* (o dono dos animais, próximo à figura regional do curupira). Estes não são indivíduos isolados, mas membros de povos de espíritos especialistas em enxergar e extrair doenças, e seus cantos são identificados tanto pelo

conteúdo razoavelmente fixo de suas letras quanto por seus contornos melódicos e pelas coreografias de suas danças. Ainda assim, diversos outros *yovë* e diversos outros *vaká* de parentes mortos que nunca antes foram escutados (e talvez nunca venham a ser novamente) aparecem, também, em uma pajelança.

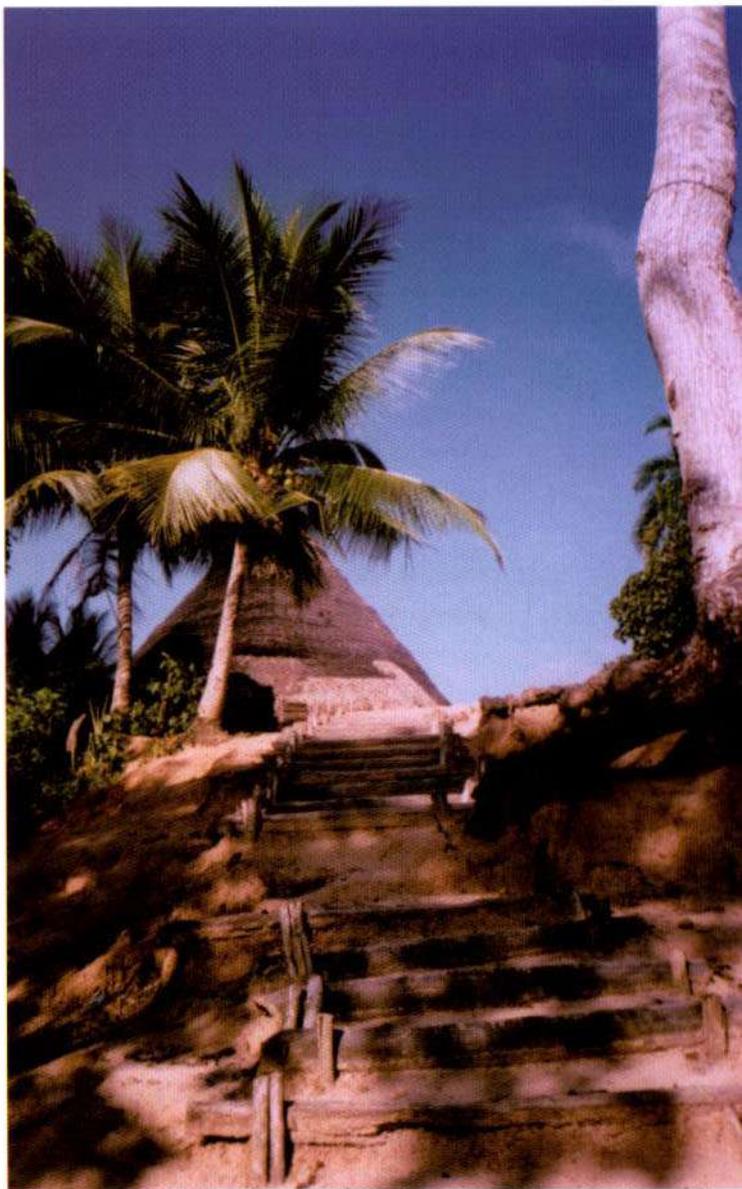
Os cantos *shōki*, por sua vez, têm melodias mais repetitivas, são longos e marcados por uma cadência encantatória, prolongando as estruturas paralelísticas e combinações de fórmulas durante toda a noite, na qual um ou mais *ke~chi~txo* rezarão o doente em busca de seu *vaká*. O repertório dos *shōki*, porém, é fixo: para cada doença ou crise da pessoa, há um determinado canto, por vezes acompanhado de outros tratamentos auxiliares (banhos, pinturas, remédios).

A uma estrutura formulaica muito similar à presente nos *iniki* e nos *shōki*, os *kēchītxo* irão adicionar o conteúdo específico de cada canto *saiti*, isto é, as informações particulares de cada episódio mítico. Também marcados pelo uso de paralelismos e linguagem metafórica, os *saiti* constituem propriamente o *corpus* das histórias e mitologias. Parecem ser cerca de cinquenta ou sessenta cantos, e podem durar de vinte minutos a três dias (isto é, de um mínimo aproximado de cem versos a um máximo desconhecido), de acordo com o canto, o cantador, a circunstância, a audiência e o propósito do cantar. Há cantos que se referem a curtos episódios míticos, bem como aqueles que tratam dos longos cantos de origem, os *Wenía*, que narram os surgimentos e transformações das pessoas, animais, espíritos, pajés e do próprio cosmo Marubo.⁷

Em que variam, porém, os cantos? Um *saiti* cantado nunca parece estar completo, sobretudo, evidentemente, quando escutado (em gravações ou em performances) por um outro que não o próprio cantador. “Fulano não sabe cantar tudo, está errado, não é assim”, dirá um ouvinte. As comparações valem principalmente para os longos *Wenia* que, dizem, nenhum velho sabe ou consegue cantar por inteiro nos dias de hoje. Isso porque demandam noites de esforço e concentração ininterruptos, regados a muito rapé e ayahuasca. Os cantadores de agora ficam cansados, dispersos ou com preguiça, e não terminam o canto.

Partes de cantos – sobretudo as primeiras estrofes cantadas, sem letra, que indicam a melodia – podem ser cantadas à noite, depois das refeições, para que os parceiros de uma conversa se lembrem de como é esta ou aquela história. Mas um velho, deitado na rede depois do jantar, pode também cantar cantos inteiros (ou partes dos mais longos), iniciando-se ou não uma escuta e conversas mais profundas pelos homens mais jovens, que podem ou não sentar-se nos bancos para escutar com mais atenção o *saiti*. Em certas festas, os velhos *kēchĩtxo* puxarão as danças e cantarão cerca de dez *saiti* noite adentro, sempre (insatisfatoriamente) repetidos em coro pelos jovens, que nessa circunstância deveriam aprendê-los. É o instante em que parentes de diversas malocas se encontram reunidos, e que a cantoria assume sua função didática mais explícita, estando no dia-a-dia concentrada nas conversas noturnas dos bancos paralelos das malocas.

Costumo gravar os cantos *saiti* quando são executados à noite na maloca, tendo o cantador já previamente decidido por conta



Maloca da aldeia Alegria. Terra indígena Vale do Javari, alto Ituí, abril de 2005.

própria o que cantará naquela noite. Conforme meu trabalho começava a ser mais compreendido e valorizado nas comunidades, um cantador se dispôs a cantar diretamente para as gravações. O *contexto*, pois, se transporta: não apenas o rapé e a ayahuasca saem da casa comunal e vão para minha casa (as casas individuais que circundam a maloca), onde estão as redes e os gravadores armados, como também os ouvintes mudam de posição. Não há ninguém ali durante o dia para escutar os cantos, exceto eu e mais um ou outro velho, pois todos trabalham ou caçam ou pescam. Todavia, o velho cantador sabe que, mais adiante, os cantos poderão ser *lidos* pelos jovens no papel, e *escutados* nas fitas. Sabe que isso é algo de *bom*, embora talvez não saiba qual é o *algo* desse bom. Não por acaso, os velhos se interessam muito mais pelas gravações do que pelo resultado escrito: o gravador como extensão da oralidade, não apenas como forma de suprimir as distâncias que os contextos usuais (do parentesco, da geografia, das políticas) impõem à audição do repertório dos cantos, mas também como modo de marcar a reflexividade da performance (o cantador escutando a si mesmo).

Quando trago de volta uma versão de algum canto transcrito, e já transformado em bonecas de livros bilíngües para serem usados nas escolas indígenas, o interesse despertado na maioria dos jovens professores também não é muito grande. Um computador, um vídeo de lutas marciais, um jogo de futebol cativariam mais. Admiram, valorizam, ajudam e revêem o trabalho, mas têm nele tanto prazer quanto em sentar à noite nos duros bancos e escutar a fala baixa

e sonolenta dos velhos. O jovem Txano, uma vez tendo escutado o *Inka RoeYōka*, um *saiti* que eu gravava à noite na maloca, quis depois ajudar na transcrição. Pudera: o canto, que narra a epopéia dos antigos para conseguir machados de pedra junto ao *Inka*, é cercado de malícias. Antes de chegar ao *Inka*, os homens têm de atravessar a terra das *Aivo Nawa*, povo só de mulheres, que os matarão se não fizerem sexo com elas ininterruptamente, durante a noite inteira. O canto, recheado de metáforas sexuais e comentários das mulheres míticas sobre o desempenho de seus parceiros, interessou a Txano. “Vou escrever e aprender para cantar na festa”, disse, cativado que ficou pela licenciosidade da história.

Alguns jovens agora aprendem os *saiti* pela escrita: copiando de nossas gravações, ou em versões anotadas que trazem em seus cadernos. É um modo de contornar a tripla distância existente nas dinâmicas de transmissão oral: a distância espacial (entre aldeias situadas muito longe das aldeias em que estão bons cantadores); a distância de parentesco (entre parentes que não podem aprender com cantadores reputados, seus afins); e a distância de gerações (entre velhos e jovens, apartados pelas atuais situações de transformação social). O estabelecimento de versões escritas de cantos serve, pois, não apenas às maneiras de se lidar com tais distâncias internas entre os próprios Marubos, mas também com as distâncias *externas*, isto é, com as informações que chegam do mundo de fora pelo papel e pelos brancos.

Foi o que pude perceber quando observavam um exemplar da *Enciclopédia da floresta*, organizada por M. Almeida e M.

Carneiro da Cunha (2002), que levei para compor o acervo da escola da aldeia. Entre os diversos materiais referentes ao patrimônio imaterial de povos do alto Juruá, lá estava um desenho Katukina⁸ (*idem*: 559) da *ponte-jacaré* (*kapë tapa*, em marubo), figura também de um episódio do longo mito de origem marubo (*Wenía*), em que um jacaré gigantesco, cheio de alimentos plantados em suas costas, auxilia os antigos a atravessarem um rio. O velho *romëya* Cherôpapa comentou que “estava errado”: os *mokanawa* (designação dos Marubos para seus vizinhos e inimigos, literalmente querendo dizer *o povo do veneno*) não podem evidentemente saber desenhar bem um episódio do *nosso* (*yorã*) surgimento. Mãos à obra: vamos nós então desenhar direito isso. Alguns dias depois, entregaram-me cerca de dez desenhos do episódio, para integrar um outro livro a ser feito, igual ao dos *mokanawa*, mas com a ‘nossa história’ (*yorã vaná*). Ai está a escrita estimulando respostas dos Marubos a seus vizinhos *mokanawa* — acabará também por preencher, no futuro, o espaço outrora restrito aos bancos paralelos e à transmissão oral?

III.

Conflitos de gerações, início de introdução da escrita e sistematização da oralidade, sem mencionar as transformações regionais e contatos intensos com as cidades próximas: são estes fatores suficientes para que possamos considerar a tradição oral Marubo como algo em vias de extinção? Ao desaparecerem cantadores, desaparece também algo como a *cultura* Marubo? Ou ainda: ao fixarmos versões orais na escrita,

acaso estamos dilacerando o processo tradicional da memória e da transmissão oral? Tão antigas quanto complexas,⁹ tais questões estão também mal colocadas. Vejamos por que, embora apenas por um viés, o das dinâmicas xamanísticas. Muitos Marubos, por exemplo, sabem de cor cânticos outrora compostos pelos missionários da missão Novas Tribos do Brasil, e distribuídos em pequenos livretos por toda a área. Mas saber cantos cristãos não torna crente um Marubo, assim como cantar letras do *brega* (ritmo popular da Amazônia) não os faz brasileiros. Tampouco a iniciante prática da escrita (por meio de bilhetes, cartas e fragmentos de cantos transcritos) faz desaparecer a relação de um jovem Marubo com o oral: pelo contrário, ocorre algo como uma adaptação ou *subversão* da escrita aos critérios da própria oralidade.¹⁰

Ademais, o que é uma *tradição oral*? Se, por um lado, os cantos diretamente relacionados com os processos de transmissão (os *shōki* e os *saiti*) são afetados pelos conflitos de mudança, o mesmo não podemos dizer dos *iniki*. Considerar tais cantos como pertencentes a algum *arcabouço tradicional*, a um repertório de cantos do grupo ou algo que o valha, não é a melhor maneira de pensá-los. Assim sendo, também não podem estar sujeitos aos mesmos riscos de *desaparecimento* que estaria um repertório de tradições ameaçado pelos riscos de alguma *desaculturação*. Se todos os livros de Nelson Rodrigues fossem queimados, os dilemas da classe média carioca não desapareceriam. Seria, ademais, muito ingênuo pensar que, no meio da Amazônia, os Marubos se concebem enquanto tais por deterem um patrimônio, um *corpus* ou

arcabouço de tradições, tal como imagina nosso romantismo tardio.

Um jovem professor indígena, morador de uma aldeia afastada das malocas onde atuam os pajés, interessado no trabalho de transcrição e tradução dos cantos *iniki*, fez o seguinte comentário, quando trabalhávamos em um canto do povo *yovë* das flores de tabaco: “Esse canto é triste! É igual ao Amado Batista [cantor popular]! Vou copiar para levar à minha aldeia”. Os *iniki* são cantos aprendidos dos outros: copiar a letra de uma música sentimental dos brasileiros é, portanto, algo similar a copiar a letra de um canto das mulheres do povo *yovë* da flor de tabaco, que se lamentam por estarem distantes de seus parentes.

Mesmo os dilemas que afetam a transmissão de repertórios dependentes da mnemotécnica e formação (os cantos míticos *saiti*, os cantos de cura *shōki*) não são suficientes para fazer desaparecer, digamos, na falta de uma expressão melhor, o *substrato mítico* que os permeia. Figuras míticas presentes nos *saiti* são também *yovë*. Tome-se o exemplo de Oni Wëstí, o *primeiro* ou o *único* homem (*oni* – homem; *wëstí* – um, único), que se diz ter, nos tempos míticos, sobrevivido a uma matança e ensinado aos *yorã* o plantio dos alimentos cultiváveis. Oni Wëstí reaparece nos cantos *iniki*: como *yovë*, ele vem cantar e zombar dos presentes que, preguiçosos, cochilam deitados nos bancos paralelos e não escutam com atenção a fala dos antigos, isto é, dos *yovë* que vêm aqui cantar. Como dizíamos, os *yovë* são também pajés (*romëya* e *këchĩtxo*) e cantadores, portanto, de *iniki*. O patrimônio imaterial do xamanismo Marubo não se encontra nas mãos de um ou outro cantador das aldeias

do alto Ituí, mas sim multiplicado por todas as inumeráveis gentes que habitam os patamares celestes e terrestres, árvores, arbustos, vegetais, animais, astros celestes, rios e objetos rituais.¹¹ E Oni Wëstí não é apenas um personagem de alguma epopéia mítica, prestes a desaparecer quando seu último e raro exemplar apodrecer em alguma biblioteca ou quando matarem o último dos rapsodos.

A rede de onde surge os *iniki* está portanto aí e, a rigor, independe de seus cantadores *daqui*. Quando um *romëya* se dispõe a cantar, o faz justamente por isso: para movimentar e pôr em relação com os ouvintes tal rede de pessoas e socialidades replicadas. Em outras palavras, o faz para que as pessoas *aqui* escutem os duplos/almas de seus parentes mortos cantando e trazendo notícias de si; para que os jovens escutem os cantos e falas de figuras como Oni Westí; para que os *yovë* venham curar as pessoas, ou simplesmente para que escutem e desfrutem de seus cantos, tal como o fazem com os de Amado Batista.

As idéias de *perda* e *tradição* podem assim dificultar a percepção das questões complexas que, em uma sociedade tal como a Marubo, o cantar traz consigo. Por que o pajé canta *iniki*? Não o faz exatamente para manter viva a memória coletiva. Algo próximo disso, entretanto, é o propósito de certas cantorias e ensinamentos dos *shōki* e dos *saiti*, ainda que sempre permeados pelas dinâmicas e políticas da transmissão e do parentesco. Todavia, cantos como os *iniki* nos obrigam a olhar para outra problemática: a de estar o evento do cantar – e também as suas motivações – estendido para além da esfera imediata, isto é, para além da relação

entre *estes* emissores e destinatários que vemos sentados aqui, escutando e cantando. Devemos, então, atribuir ao xamanismo Marubo – e a tantos outros – uma *mística do invisível*, uma *relação sagrada com o sobrenatural*, ou algo do gênero? Os problemas são outros. Embora esteja o *vaká* (o *duplo/alma*) do pajé deslocada para as moradas de gentes *yovë*, os dilemas envolvidos nas cantorias dos *iniki* são, todavia, muito próximos dos visíveis aqui, ou seja, *nesta terra*:¹² as relações que os Marubos entretêm com os *yovë* e os *yorã vaká* (as *nossas almas/duplos*) são, sobretudo, *relações sociais*, e não *religiosas*, ao menos nos sentidos mais imediatos da palavra. A cantoria dos *iniki* é, portanto, como um espelho *daqui*, mesmo que com o reflexo ligeiramente modificado: os *yovë* são considerados imortais, melhores, mais fortes, mais saudáveis e mais inteligentes do que os Marubos. Ainda assim, são seus parentes: e parentes querem se conhecer, conversar ou pedir auxílio, tal como nos momentos de cura.

Quando gravamos, transcrevemos, traduzimos e documentamos cantos indígenas, tais como os *iniki*, os *shōki* e os *saiti*, não sabemos, evidentemente, muito bem o que estamos fazendo. Melhor dizendo: não se pode refletir (ainda) sobre o impacto interno da introdução da escrita ou, antes, da introdução da documentação e fixação de exemplares orais no papel.¹³ Não deveríamos esperar, evidentemente, que após tal registro os Marubos virassem românticos, reivindicando com sua tradição documentada a autenticidade e particularidade de sua cultura. Muito menos que, munidos de tais livros, passassem a sustentar a existência de uma versão original (análoga a nosso Livro)

de seus mitos e histórias. Não que os Marubos não se reconheçam como tais por cantarem este ou aquele canto, desta ou daquela maneira; não que não existam competições entre eles (e entre seus vizinhos *mokanawa*) pela história mais bem contada/cantada.

Longe de pretender, aqui, apresentar um juízo sobre tais espinhosos temas, apenas noto que dilemas aparentemente semelhantes aos nossos (dinâmicas da identidade, polêmicas sobre versões, entre tantos outros) escondem motivos de fundo radicalmente distintos, como vemos no caso do xamanismo e dos cantos *iniki*. É o que nos diz este caso? Diz que cantos *iniki* não se comportam como objetos de uma coleção cercada por vitrinas. Os *iniki*, modos de relações sócio-cósmicas manipuladas por sujeitos, são, no limite, eles mesmos *sujeitos*, isto é, vozes de pessoas outras citadas pelos pajés. E sujeitos não são exatamente o tipo de coisa que se enterra em tradições¹⁴ – ao menos naquelas boas para figurarem em coleções taxonômicas.

Ainda que a preocupação com o resguardo, manutenção e documentação das artes verbais indígenas seja sobretudo nosso (e válido) problema, não se pode porém conceber a oralidade como algo passivo, desprovido de suas próprias lógicas para traduzir o novo e acomodá-lo segundo sua maneira específica de pensar situações de transformação e contato.¹⁵ Cuidados com patrimônios imateriais indígenas são louváveis – louável é, em suma, a tentativa de preservar a diversidade dos conhecimentos tradicionais. Mais ainda, porém, se tal esforço for unido à pesquisa e reflexão dedicadas não apenas aos modos pelos quais os Marubos (entre tantos)

pensam a si e a seus outros, mas também aos híbridos que surgem de nossa relação e interferência em contextos orais. Os processos de objetificação resultantes de tal relação, responsáveis por transformar cantos em coisas tão diversas quanto peças literárias escritas, objetos de estudo científico, itens de coleções ou mesmo matéria para o pensamento, devem ser acompanhados do exercício de traduzir (na letra e no conceito) algo das concepções locais sobre o cantar, como no caso dos “cantos-sujeito” *iniki*. A atividade de tradução de artes verbais, mais do que instrumento para se chegar a uma versão escrita de um canto x ou y, se constitui propriamente no fim ou na finalidade de um processo que não tem resposta quanto a seus resultados e que, na medida do possível, deve mediar a relação entre nossos pressupostos (sobre cantos e patrimônios imateriais, por exemplo) e os de outrem.

BIBLIOGRAFIA

- ALMEIDA, Mauro Barbosa de., e CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (orgs.). *Enciclopédia da Floresta*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.
- BOYER, Pascal. *Tradition as truth and communication*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- COSTA, Raquel Guimarães. *Aspectos da fonologia Marubo (Pano): uma visão não-linear*. Tese de doutorado apresentada à Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2000.
- DETIENNE, Marcel. *L'Invention de la mythologie*. Paris: Gallimard, 1981.
- FRANCHETTO, Bruna. Assessor, pesquisador: reflexões em torno de uma experiência em 'educação indígena'. In: SILVA, A. Lopes da., e FERREIRA, M. Leal. (orgs.). *Práticas pedagógicas na escola indígena*. São Paulo: Fapesp/Global/Mari, 2001, p. 70-87.
- GOODY, Jack. *Entre l'oralité et l'écriture*. Paris: PUF, 1993.

- LADEIRA, Maria Elisa. De bilhetes e diários: oralidade e escrita entre os Timbira. In: SILVA A. Lopes da., e FERREIRA M. Leal (orgs.). *Antropologia, história e educação*. São Paulo: Fapesp/Global/Mari, 2001, p. 303-331.
- LORD, Albert. *The singer of tales*. New York: Atheneum, 1986.
- MELATTI, Júlio César. *Mitologia marubo* (edição para trabalho) 1999.
- MONTAGNER, Delvaire. *A morada das almas*. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, 1996.
- _____. *O mundo dos espíritos: estudo etnográfico dos ritos de cura Marubo*. Tese de doutorado apresentada à Universidade de Brasília, 1985.
- NU TI (PRONEX). *Programa*. http://br.groups.yahoo.com/group/nuti_pronex/
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Araweté: os deuses canibais*. Rio de Janeiro: Zahar, 1986.
- _____. *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.
- _____. *The forest of mirrors: a few notes on the ontology of Amazonian spirits* (Texto manuscrito, 2004).
- WERLANG, Guilherme. *Emerging peoples: Marubo myth-chants*. Phd thesis, University of Saint Andrews, 2001

NOTAS

1 A ortografia aqui utilizada para os termos em marubo segue o estudo de Costa (2000). Adapto, porém, a ortografia fonética para a convencional, a fim de facilitar a leitura a não especializados. Cabem assim algumas breves observações: *ē* é uma vogal central alta não-arredondada, vogais acentuadas com til (~) são nasalizadas, *r* é um tap, *sh* é uma fricativa alveopalatal, *v* é uma fricativa labial, *tx* é uma africada alveopalatal, *w* é uma aproximante labial, *y* é uma aproximante palatal.

2 Esta pesquisa está vinculada ao Núcleo Transformações Indígenas (Faperj/CNPq/Pronex) sediado no Museu Nacional e coordenado por Eduardo Viveiros de Castro. As atividades de educação realizadas por mim na área indígena Marubo, por sua vez, estão vinculadas ao programa de educação do Centro de Trabalho Indigenista (CTI), coordenado por Maria Elisa Ladeira e Gilberto Azanha. Destas duas atividades resultam meus trabalhos de documentação e tradução das artes verbais dos Marubos, aqui comentados. Agradeço a Bruna Franchetto, Eduardo

Viveiros de Castro, Christopher Ball e Manuela Carneiro da Cunha pelas sugestões este texto.

3 A organização social dos Marubos é objeto de pesquisa de Elena Monteiro Welper, colega e parceira de trabalho do CTI e do Museu Nacional/UFRJ junto aos Marubos.

4 Não posso aqui detalhar o xamanismo marubo, nem mesmo a complexa teoria da pessoa e suas múltiplas almas envolvidas. O leitor interessado deve consultar o trabalho de Montagner (1985, 1996). O trabalho de Werlang (2001) sobre os cantos míticos *saiti* é também uma referência.

5 Tais polifonias são comuns a outras artes verbais xamanísticas. O estudo de Viveiros de Castro (1986) sobre os Araweté é exemplar. No que diz respeito ao xamanismo marubo, cabe porém uma ressalva: não se trata exatamente de dizer que não há processo de transmissão em sessões xamanísticas (isto é, a transmissão de conhecimento entre os homens daqui e os *yovë* de lá). Um *yovë* pode ensinar determinadas técnicas de cura ou mesmo cantos *shōki* para os *kēchĩtxo* presentes, assim como pode os *romë*, dardos mágicos que um *tomëya* contém em seu corpo, e que compõem sua pessoa e suas habilidades especiais (ver Montagner 1985: 565, 566). No que se refere aos cantos *iniki*, a transmissão não é, porém, a questão pertinente: tais cantos não formam um repertório e não pressupõem algum processo ostensivo, como no caso dos *shōki* (seja o ensinador um 'humano' ou um *yovë*). O que marca os *iniki*, portanto, é antes a livre repetição de melodias e trechos de letras que, aliás, tendem a desaparecer da memória conforme vai se distanciando o evento de uma determinada pajelança.

6 Sigo aqui o trabalho clássico de Lord (1986) sobre a composição formulaica dos poemas homéricos e iugoslavos. Uma rápida definição talvez auxilie o leitor. Fórmulas são padrões rítmicos e sintáticos utilizados em composições e performances orais; são "frases, cláusulas e sentenças da gramática poética especializada" (*idem*: 36) que o cantor lança mão para a composição ou transmissão de suas peças verbais, a partir de estruturas poéticas pertencentes a um repertório tradicional.

7 Ver Melatti (1999) para uma coletânea de mitos marubo.

8 Os Katukinas, habitantes do alto Juruá (Acre), são também falantes de língua Pano e um dos povos lingüística e culturalmente mais próximos aos Marubos.

9 Para considerá-las com a devida profundidade, deveríamos não apenas recapitular os antecedentes e os processos atuais de estabelecimento da escrita em

sociedades ameríndias, como também algo dos dilemas ocidentais da relação entre escrita, pensamento sistemático, ciência, mito e oralidade. Os estudos clássicos de Goody (1993) e Detienne (1981) são referências.

10 Um exemplo disso pode ser encontrado em um estudo de Ladeira (2001) sobre o impacto da escrita entre os Timbiras.

11 Neste ponto, a cosmologia Marubo revela seu traço infinitista, na direção do que recentemente apontou Viveiros de Castro acerca de outras cosmologias ameríndias (Viveiros de Castro, 2004).

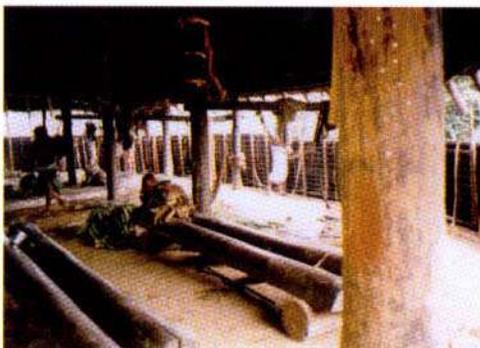
12 Refiro-me por esta terra ou aqui ao patamar terrestre *vêi mai shavaia*, a morada da terra dos mortos, que é o meio (*naki*) do cosmos Marubo, composto por diversos outros patamares celestes e terrestres.

13 O desconforto de Franchetto (2001) vai nessa direção.

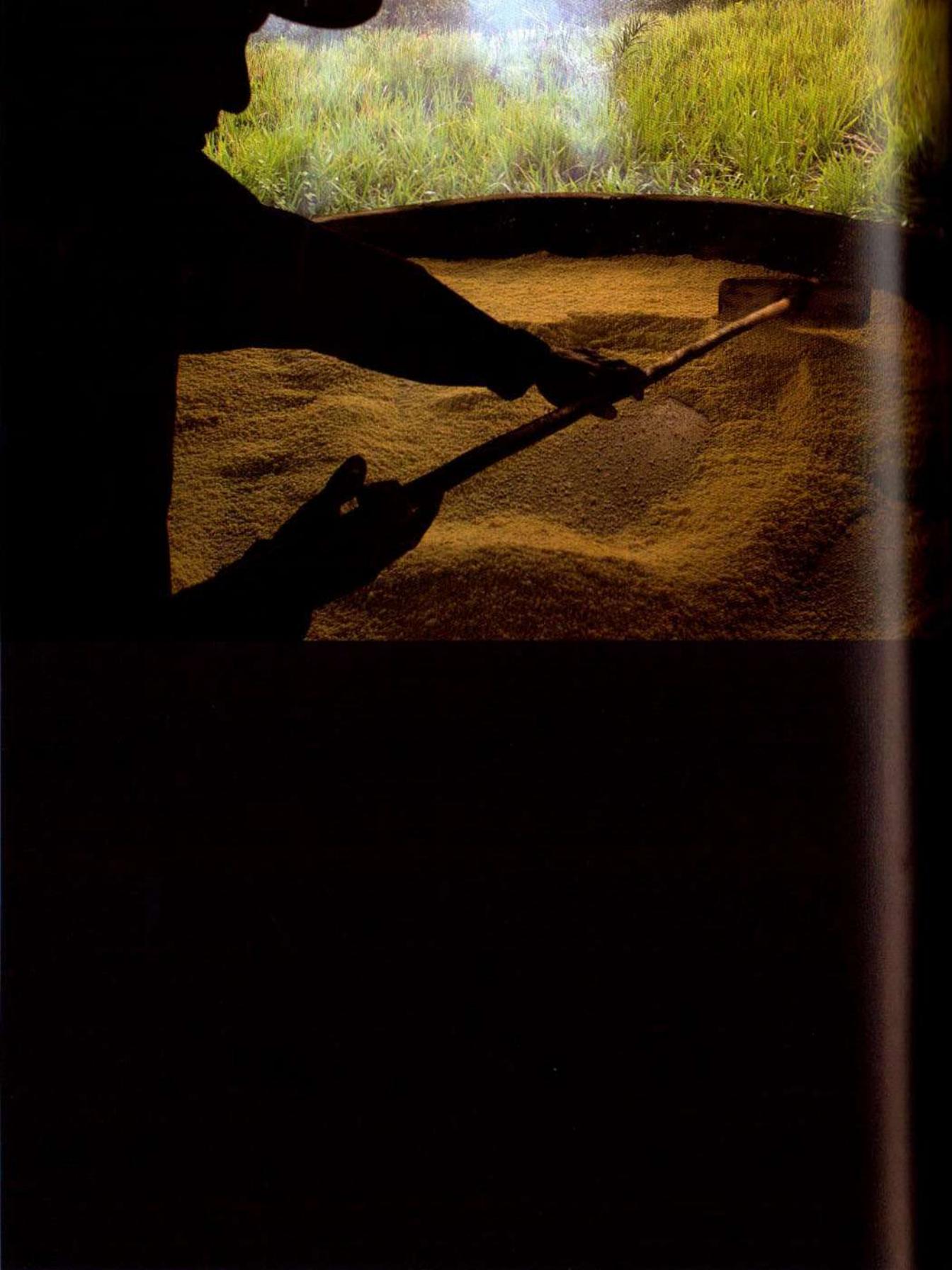
14 Não pretendo aqui discutir o conceito de tradição, em suas diversas e controversas acepções. Um estudo recente sobre o assunto é o de Boyer (1990).

15 Essa tem sido a direção adotada pelos trabalhos de Viveiros de Castro (2002) e do Núcleo Transformações Indígenas (PRONEX), cujo programa pode ser encontrado em www.nuti.scire.coppe.ufrj.br

Nota: as imagens que ilustram este artigo foram tiradas por Pedro Cesarino e pertencem a seu acervo pessoal.



Maloca em reforma, mostrando os bancos paralelos kênã. Aldeia Alegria, terra indígena Vale do Javari, alto Ituí, abril de 2005.



SABORES E SABERES DA CASA DE MANI'

A MANDIOCA NOS SISTEMAS CULINÁRIOS

"A mandioca que Tomê sagrado/ Deu ao gentio amado, / Tem nas raízes a farinha oculta/ Que sempre o que é feliz se dificulta/ E parece que a terra amorosa/ se abraça com seu fruto deleitosa;/ Dela se faz com tanta atividade/ A farinha, que em fácil brevidade/ Se arranca, se desfaz, se coze o fruto;/ Dela se faz também com mais cuidado / O beiju regalado / Que feito tenro por curioso amigo / Grande vantagem leva ao pão de trigo. / Os aipins se apresentam / Co'a mandioca, e tal favor alentam/ Que tem qualquer, cozido, ou seja assado, / Das castanhas da Europa o mesmo agrado". (Manuel Botelho de Oliveira, 1636-1777. In Cascudo, 1983, p.121)

"A farinha... a gente gosta tanto dela!...mas ela tem um sabor!... a farinha tem um sabor!... (...) Eu, pessoalmente, muitas coisas eu como / com farinha, se eu vou comer uma banana, eu como com farinha (...) é pra almoçar com peixe, feijão, galinha... fui criado com farinha, né?!" (Raicleis Queirós, agricultor no Pará)

Como resultado da confluência dos vários grupos étnicos, portadores de diferentes saberes e tradições, a sociedade brasileira caracteriza-se pela pluralidade de manifestações culturais. Para reconhecer a riqueza e a diversidade dessas manifestações como patrimônio cultural, o Ministério da Cultura criou o Programa Nacional do Patrimônio Imaterial e instituiu, através do decreto 3551/2000, o Registro de Bens Culturais de Natureza Imaterial. Para identificar e documentar o chamado patrimônio *imaterial* foi criado o Inventário Nacional de Referências Culturais (Londres, 2004).

O reconhecimento desses bens como patrimônio deverá ter como consequência não apenas a sua preservação, mas a valorização e a proteção dos indivíduos e/ou comunidades detentoras dos saberes que mantêm vivas tradições seculares, cujas práticas são parte constitutiva de sua vida cotidiana. Nesse sentido, o Inventário Nacional de Referências Culturais – INRC poderá ser um dos instrumentos de suporte da elaboração de políticas públicas destinadas à proteção dos portadores de conhecimentos tradicionais. Tais políticas também estão previstas no *Anteprojeto de Acesso ao Material Genético e seus Produtos, de Proteção aos Conhecimentos Tradicionais Associados e Repartição de Benefícios Derivados de seu Uso*, elaborado em 2003 pelo Conselho de Gestão do Patrimônio Genético e que dispõe sobre a “integridade dos conhecimentos tradicionais associados detidos pelos povos indígenas, comunidades locais e quilombolas, garantindo-lhes o reconhecimento, a proteção à repartição justa e equitativa dos benefícios advindos de seu uso e a liberação de intercâmbio entre seus

detentores” (artigo 4, inciso v, p.3). No entanto, como assinala Letícia Vianna, o INRC “não basta para garantir proteção ao patrimônio imaterial”, pois esses bens culturais, por sua própria natureza dinâmicos e mutáveis, apresentam questões complexas “que precisam ser amadurecidas e desenvolvidas para aprimoramento da compreensão e do alargamento das possibilidades de salvaguarda dos direitos, tradições e saberes populares” (Vianna, 2004).

Como projeto-piloto para testar a metodologia do INRC e com o objetivo de inventariar bens que expressam a unidade e a diversidade cultural que caracteriza o Brasil, o Centro Nacional de Folclore e Cultura Popular elaborou o *Projeto Implantação de Inventários: Celebrações e Saberes da Cultura Popular*. Esse projeto foi dividido em diferentes linhas temáticas, uma das quais diz respeito aos sistemas culinários.

Nos inventários relacionados aos sistemas culinários, privilegiaram-se o feijão e a mandioca, dois itens básicos da alimentação brasileira, consumidos no país inteiro e que ocupam uma posição de destaque neste sistema.

No que diz respeito aos conhecimentos tradicionais, à unidade e à diversidade cultural, a mandioca apresenta um universo de relevo, uma vez que, situada no espaço de confluência entre a natureza e a cultura, articula biodiversidade, sistemas culturais e tradições étnicas, apresentando-se como modelo emblemático da pluralidade cultural que caracteriza o Brasil.

Os múltiplos e variados aspectos que envolvem o seu cultivo e transformação em alimento conferem-lhe considerável importância histórica, econômica e social.

Da produção ao consumo final, um conjunto de práticas, relações sociais, cosmologias e representações simbólicas expressam significados que caracterizam o modo de vida das comunidades produtoras.

Planta nativa da América, provavelmente da região amazônica, seu cultivo milenar era o principal produto agrícola das populações indígenas quando os colonizadores aqui aportaram. A farinha, seu principal derivado, chamada pelo padre Antônio Vieira Anchieta de “pão da terra”, foi o alimento básico da população colonial e ainda hoje é o produto mais popular da alimentação brasileira. Preparada de diferentes formas, é usada por todas as camadas da população e está presente tanto nos pratos cotidianos mais simples quanto em outros mais finos e elaborados. Como diz Câmara Cascudo (1983), “sem ela a refeição estará incompleta e falha, (...) sem farinha o homem não vive”. Além disso, em algumas regiões, principalmente na região Amazônica, desempenha papel relevante na construção de identidades regionais. Embora produzida e consumida de norte a sul e fortemente presente no imaginário popular, é na Amazônia que se encontra a maior diversidade de espécies, os mais variados tipos de farinha, os seus mais diversos usos culinários, o maior aproveitamento de todos os elementos que fazem parte do seu processo de produção. Aqui, a mandioca compreende um complexo sistema que, abrangendo várias dimensões da vida social, se apresenta como relevante referência cultural.

Por esse motivo, o levantamento preliminar para o inventário concentrou-se, inicialmente no Pará, uma vez que esse estado representava um espaço privilegiado no qual poderiam ser encontrados todos os elementos que compõem o complexo da mandioca e da farinha, dos modos de produção, comercialização e consumo aos saberes, práticas, relações sociais e representações simbólicas.

No entanto à medida que o trabalho de campo foi revelando a enorme potencialidade deste bem em todas as regiões do país, o universo da pesquisa foi ampliado. Para apreender a diversidade de modos de fazer, tecnologias utilizadas, diferentes usos culinários, etc., adotou-se como critério investigar dois estados em cada região. Deste modo, selecionaram-se no Norte, além do Pará, o estado do Acre; no sul, Paraná e Santa Catarina; no Nordeste, Bahia e Pernambuco; no Centro-Oeste, Mato Grosso e Mato Grosso do Sul, e no Sudeste, Rio de Janeiro e Minas Gerais. Dentre estes, já foram visitados os estados do Pará, Paraná, Santa Catarina, Bahia e Rio de Janeiro, o que permitiu visualizar um amplo panorama da importância da mandioca e seus derivados na economia familiar de subsistência assim como dos universos simbólicos que envolvem o processo de sua produção e consumo.

O objeto do inventário foi definido como ofícios e modos de fazer, uma das categorias destacadas no INRC², que compreende “as atividades desenvolvidas por atores sociais (especialistas) reconhecidos como conhecedores de técnicas e matérias-primas que identifiquem um grupo social ou uma localidade” (Arantes, 2000). Porém, a

amplitude do universo da mandioca e de seus derivados permite que outras categorias, como *lugares*, *celebrações* e *formas de expressão*, sejam incorporadas ao inventário, pois, além dos *ofícios e modos de fazer*, cujos saberes e práticas estão enraizados no cotidiano das comunidades produtoras, outros elementos, por sua relevância nesse processo, merecem igual destaque. Assim, as casas de farinha, as feiras e mercados, que não representam apenas espaços de trabalho e de trocas econômicas, mas também de sociabilidade, integração social e cultural e, em algumas regiões, como no sul, também espaços de memória, deverão ser pensadas na categoria *lugares*. Festividades nas quais a comida, preparada com derivados da mandioca, desempenha significativo papel de agregação familiar, confraternização e reforço das relações de parentesco e amizade e demais ritos associados, merecem destaque na categoria *celebrações*.³ Os mitos, as lendas, os ditados e modinhas populares, as músicas etc., oferecem um variado repertório que deverá ser contemplado nas *formas de expressão*.⁴

Como se vê, trata-se de um inventário complexo, paradigma de um *bem* que, por sua abrangência, configura-se como um “fato social total” (Mauss, 2003).

Para dar conta da complexidade do universo da mandioca e apreender as suas várias dimensões, optou-se por adotar como eixo condutor da pesquisa a categoria *sistema culinário*. Esta categoria, por apresentar de modo estruturado os itens constitutivos da alimentação, permite que se apreendam as

várias etapas de um mesmo processo, abrangendo tanto a transformação dos produtos quanto os universos simbólicos e as cosmologias a eles articulados. Dessa maneira, os *modos de fazer*, os *lugares*, as *celebrações*, e as *formas de expressão*, são também parte integrante desse sistema.

A noção de *sistema culinário* desloca o tema da alimentação do ponto de vista biológico da nutrição e da satisfação das necessidades básicas, para o “conjunto de práticas e representações” (Gonçalves, 2002) que revelam as maneiras de ser, agir e pensar de grupos humanos singulares.

A transformação de produtos da natureza em alimentos, e a transformação dos alimentos em comida, opera a passagem do natural ao cultural, do biológico ao social, a ligação do indivíduo à sociedade, assim como a passagem do alimento à comida. Ao tornar-se comida, o alimento deixa de ser considerado em si mesmo, passando, então, a integrar um sistema culinário, ou seja, torna-se “parte inseparável de um sistema articulado de relações sociais e de significados coletivamente partilhados” (idem) cujos códigos reproduzem valores fundamentais da sociedade.

Roberto Da Mata (1988) diz que um valor fundamental da sociedade brasileira é o de querer unir e relacionar coisas diferentes e que a culinária, ao articular natureza e cultura, universal e particular, casa e rua, salgado e doce, simples e elaborado, etc., expressa de modo claro a possibilidade de relacionar aquilo que é percebido como separado. Diz ainda que o código culinário brasileiro é relacional e intermediário, marcado pela ligação.

“Tal como somos ligados à idéia de sermos um país de três raças, um país mestiço e mulato, onde tudo que é contrário lá fora aqui dentro fica combinado, nossa comida revela essa mesma lógica. Temos, então, uma culinária relacional que expressa de modo privilegiado uma sociedade igualmente relacional” (1989).

A farinha é um ingrediente culinário que muito bem expressa esse código, pois, ao misturar e relacionar coisas antes separadas relaciona também as diferentes tradições culturais constitutivas da nação, apresentando-se como metáfora da sociedade brasileira, fundada na crença da mistura de raças.

Pensar a posição da farinha e demais derivados da mandioca nos sistemas culinários permite a apreensão de uma

totalidade articulada de práticas e saberes que compreendem modos de seleção das diferentes variedades de mandioca (biodiversidade), sistemas fundiários (propriedade da terra de pequenos agricultores e produção familiar de subsistência), propriedade dos lugares de transformação e instrumentos de trabalho (casas de farinha), relações de trabalho, produção de excedente, relações de troca, comercialização e, finalmente, o consumo culinário. Fazem também parte desse conjunto os objetos artesanais usados na fabricação da farinha (tipitis, peneiras, paneiros, etc. confeccionados com fibras da flora local) assim como as representações simbólicas que recobrem todas as etapas do processo de transformação da mandioca em alimento próprio para o consumo.⁵



Roça de mandioca em Patalino, município de Bragança, Pará, 2004.



Folhas de mandioca (manívas) numa roça em Patalino, município de Bragança, Pará, 2004.

A enorme diversidade de variedades da mandioca, cuja seleção faz parte do estoque de conhecimentos das populações tradicionais, coloca-se como ponto de partida para a apreensão desse complexo universo. A classificação das espécies, seu reconhecimento pela cor do tronco, recortes da folha, cor e conformação da raiz, assim como a escolha de uma ou de outra variedade para produzir determinados tipos de farinha e demais derivados, expressam saberes transmitidos através das gerações e que fazem parte do patrimônio cultural das comunidades produtoras, detentoras desses saberes. Como diz Raicleis da Conceição Queirós, agricultor paraense:

“As folhas dela são diferentes, o talo delas também são diferentes, a pretinha, ela tem um talo escuro, a inha, tem o talo já meio creme, assim, a folha da pretinha é bem verde, já tem a batatinha, é uma marca de mandioca que o talo dela já é meio vermelhinho; agora a manteiguinha, ela tem a folha assim... o talo bem amarelinho; tem diferença, não são todas iguais”.

A biodiversidade, como mostram Emperaire (2002) e Souza (2003), revela uma complexa relação entre natureza e cultura, já que o modo como os grupos sociais classificam, selecionam e utilizam as diferentes variedades mostra uma forte correlação entre a diversidade biológica e as identidades culturais.

“(...) os recursos domesticados ou cultivados resultam, em essência, de interações entre as características biológicas das espécies, as condições

ecológicas e os conhecimentos, representações e práticas agrícolas de diversos grupos humanos. Espécies e variedades cultivadas foram paulatinamente selecionadas e conservadas por agricultores, que transmitiram os saberes e as práticas sobre essas plantas por gerações” (Emperaire, 2002, p. 28).

“A diversidade genética, manejada por comunidades tradicionais e pequenos agricultores, [é] fruto de um longo e diversificado processo de seleção (...). Em uma infinidade de cultivares tradicionais de mandioca (...) são encontradas múltiplas adaptações às mais diferentes condições ambientais (solos e climas) e culturais. (...) Por trás deste rico material genético, encontra-se muito mais do que só uma diversidade de produtos: segurança alimentar, autonomia, práticas e costumes estão em jogo. (...) A biodiversidade é construída e apropriada material e simbolicamente pelas populações tradicionais” (Souza, 2003).

A seleção das variedades pelos pequenos agricultores está associada às suas condições de vida, à adequação de certas variedades a determinados tipos de solo e de farinha, e a preferências pessoais de qualidade e sabor dos diferentes derivados da mandioca. Diz Raicleis Queirós:

“Olha, eu, eu planto pretinha, na minha roça, pretinha, brandão amarelo, meriti... (...) Esta farinha que eu estou fazendo aqui é inha, ela é meio amarela [a farinha], é esta qualidade de mandioca aqui, porque também é conforme a terra, tem terra que não se dá com a pretinha, porque a pretinha, ela é uma mandioca que ela é miudinha, mas ela rende mais, devido ela ser miudinha ela é seca, e a inha, ela é uma mandioca graúda, tem que ser uma terra meia

mole pra ela; acho que devido às variedades de maniva, existe essa coisa certa, que serve pra cada terra uma qualidade de maniva; não é toda maniva que se dá no solo que a gente às vezes quer plantar ela, porque a gente acha ela bonita, às vezes ela é bonita na folha, no tamanho, mas, em matéria de mandioca, produção, ela dá pouca”.

Cláudio Andrade, proprietário de antigo engenho de farinha na Ilha de Santa Catarina fala também das diferentes variedades cultivadas na região:

“eu não lembro de todas, tem pessoas que, se fizer essa pergunta, vai responder com mais... mas aqui nós temos a azulinha, sete casta, a vassourinha, tem a mandioca roxa, que muitos chamavam por outro nome mas nós conhecíamos como a roxa, a saracuram, tínhamos as que se podiam comer cozidas, que era o aipim, o aipim pêssago, o aipim branco, o aipim amarelo, o aipim cacau, que é um rosado, tem a casca rosa, é uma infinidade de espécies”.

Joselito Motta,⁶ pesquisador da Embrapa, diz que “a pesquisa pode pôr à disposição do produtor material genético de qualidade melhor”; no entanto, deve-se levar em conta a lógica do agricultor, que nem sempre coincide com a lógica da pesquisa, já que eles identificam e selecionam o que é importante e o que não é de acordo com variáveis próprias.

“A ótica do pesquisador é a ótica da produtividade, quando pra eles muitas vezes não é isso, porque a mandioca, ela tem um sentido muito de segurança alimentar, então o agricultor, o pequeno lavrador, nem sempre o que ele quer é volume de produção. Às vezes, você desenvolve uma

variedade que produza muito, mas ela tem um ciclo definido, se passou daquele momento e não colheu, perde. A lógica do pequeno agricultor não é a lógica da produção, é a lógica da segurança. As variedades, embora não sejam tão produtivas, mas se elas permanecem no solo por mais meses mais segurança ele tem, então ele tem aquela reserva. E também, o mercado da farinha flutua, se chega a época de produção de uma variedade definida e ele colhe tudo, ele pode ficar rico ou ficar na miséria, pode ganhar muito ou num ganhar nada, tomar um prejuízo enorme, aí ele opta pela segurança, por quê? porque na segurança, embora ele num ganhe muito, mas ele tem aquilo seguro, chegou o momento mais favorável e ele diz: eu vou colher mais, porque além da minha produção pra consumo eu tenho um excedente pra mercado, que está sendo favorável. (...) tem variedades que produzem mais cedo, às vezes eles querem uma variedade que produza mais tarde; tem época que um ciclo de mandioca ocupa dois períodos de chuva e ele quer uma variedade que produza mais cedo pra ele aproveitar o segundo período pra poder plantar e não ir pra 18 meses e ficar seis meses esperando pra plantar de novo. Então, são aspectos, no lance da geração de tecnologia, importantes pra se conceber junto com eles, com os agricultores” (Entrevista para o INRC/CNFCP em 01/05).

Caracterizada na maior parte do país como agricultura familiar de subsistência, cultivada por pequenos produtores rurais, muitas vezes à lógica da segurança sobrepõe-se a lógica de sobrevivência. É muito comum o agricultor, diante de uma necessidade emergente, fazer farinha para troca imediata por moeda com a mandioca arrancada da terra antes do tempo necessário à sua maturação. Nestes casos,

não só o rendimento é menor como a farinha, com qualidade inferior, alcança um baixo preço de mercado. Como diz Almir da Luz Araújo, proprietário de uma pequena fábrica de farinha em Castanhal, no Pará, “quem mexe com roça verde nunca troca de camisa”. E Rosalina dos Santos, agricultora paraense:

“Não... aí é com uns oito meses, dez meses, tem gente que deixa até um ano, mas quando a gente precisa da farinha, aí com dez meses já começa a tirar”.

Às diferentes variedades corresponde também, principalmente na região amazônica, uma enorme variedade de farinhas. Além dos três tipos – seca, d’água e mista – como é genericamente classificada, outros tipos, cada um com características próprias de textura, cheiro, cor e sabor, técnicas próprias de produção e usos culinários específicos, são produzidos e encontrados nas feiras e mercados.

Um feirante do mercado Ver-o-Peso, em Belém, cuja barraca expunha 12 diferentes variedades de farinha, especifica cada uma delas dizendo:

“Essas são as divisões da farinha. Ela é preparada de várias formas: tem a farinha de farofa, tem a farinha fina, tem a farinha grossa, principalmente a tipo seca ... esta aqui... ela é mais aproveitada pra fazer a nossa farofa; ela é muito consumida em época de festas. A fina branca também. Esta aqui é a suruí, como ela é chamada, é pra fazer o caruru; o nosso caruru é todo preparado com a suruí. (...) Esta aqui, branquinha

e fininha, é a carimã. A carimã é muito boa pra fazer mingau pra bebê, pra criança, porque ela é muito forte, ela é uma massa consistente, é muito boa também pra pessoas idosas (...) Este é o reinado da farinha”.

O professor Paes Loureiro, também de Belém, diz:

“Essa diversidade mostra técnicas diferentes dentro daquela maneira básica de fazer farinha: o enxarcamento da mandioca, o tempo que eles deixam para secar, o tempo para torrar, para esfregar ali naquele tacho enorme onde eles fazem a farinha... quer dizer, nesse processo, seguramente, no tratamento do material, é que vai dar essa diversidade: a farinha branca, a farinha amarela, a farinha de caroço maior, a farinha que é mais mole, aquela que é finíssima, aquela que tem um caroço crocante, e assim por diante”
(Entrevista para o INRC/INFCP, em 1/3).

A preferência por um ou outro tipo de farinha, assim como pelo paladar de cada uma, está arraigada nas tradições de cada região e é usada como afirmação de identidades locais. Nos estados visitados, por exemplo, observou-se que a população acredita que a sua farinha é superior às demais, destacando-se um forte componente afetivo quando se referem a ela. Assim, no Acre tem a famosa farinha de Cruzeiro do Sul, na Bahia, a farinha de copioaba e em Parati, no Rio de Janeiro, a *farinha da terra*. Em Santa Catarina, apesar de não ter um nome específico, é assim descrita pelo diretor do Museu da UFSC, Gelci Coelho: “no Brasil inteiro se faz farinha de mandioca, mas só aqui, no litoral, eles fazem uma que parece trigo, ela é alvíssima, fina e torrada

MARELA
BISCOITO
1,00

FAROFA
AMARELA

1,00

AMARELA
GROSSA
1,00

ÁGUA
DE
RAGANÇA
1,20

BISCOITO
ESPECIAL
1,00

GROSSA
ESPECIAL
1,00

FINA
1,00



ao mesmo tempo”. No Pará, dada a diversidade de farinhas, a melhor é sempre a da localidade de origem do consumidor.

Falando desse componente afetivo relacionado à farinha, diz Paes Loureiro:⁷

“Quando se fala em farinha, parece que é tudo igual. E nisso você tem também um aspecto muito comum nessas situações, que é aquela vaidade, aquele orgulho de produzir aquele tipo de farinha, que é especial, que é melhor que a do outro. Você tem sempre uma referência às origens: de tal lugar de Bragança, de tal lugar de Abaetetuba, de Vigia... É interessante essa relação com as origens. O lugar de onde provém mostra um certo estilo de fabricação daquela região e uma diversidade dentro de algo que parece igual... Há também aí um certo componente, que eu não diria de identidade, mas de afetividade: quer dizer, uma pessoa comer farinha do seu lugar... quem é da terra sabe a diferença do torrado, do paladar até, de todas essas farinhas... então, é uma emoção maior do que comer uma farinha qualquer. Então há esse acréscimo de afetividade na questão da farinha” (idem).

Apesar da variedade das farinhas e da diversidade de saberes e sabores, as técnicas de cultivo e produção artesanal permanecem ainda muito rudimentares na maior parte das regiões do país, observando-se, porém, diferenças significativas entre o norte e o sul do país.⁸

Embora a mandioca seja cultivada no país inteiro e a farinha esteja presente em praticamente todas as mesas brasileiras, cada região apresenta especificidades que as singularizam, todas elas, no entanto,

arraigadas em tradições e saberes herdados dos ancestrais. O contraste entre o norte e o sul, por exemplo, é significativamente marcante, podendo apresentar-se como modelo emblemático da relação entre diferentes tradições étnicas. Assim, enquanto no Pará a tradição indígena está fortemente presente nos modos de cultivo, na estrutura das casas de farinha, nos modos de fazer, na variedade das farinhas e nos diferentes usos culinários, no Paraná e em Santa Catarina destaca-se a influência açoriana, cujos imigrantes aprenderam a cultivar mandioca e produzir farinha com a população nativa, porém adaptaram a tecnologia usada nos moinhos e prensas dos lagares portugueses, que conheciam em sua região de origem, aos modos de fabricar a farinha. Não só os *engenhos de farinha*, como aqui são chamadas as casas de farinha, são radicalmente diferentes das casas de farinha de outras regiões, mas outras diferenças são também significativas, configurando-se dois extremos não apenas geográficos mas também de tradições na produção e consumo de um mesmo produto.

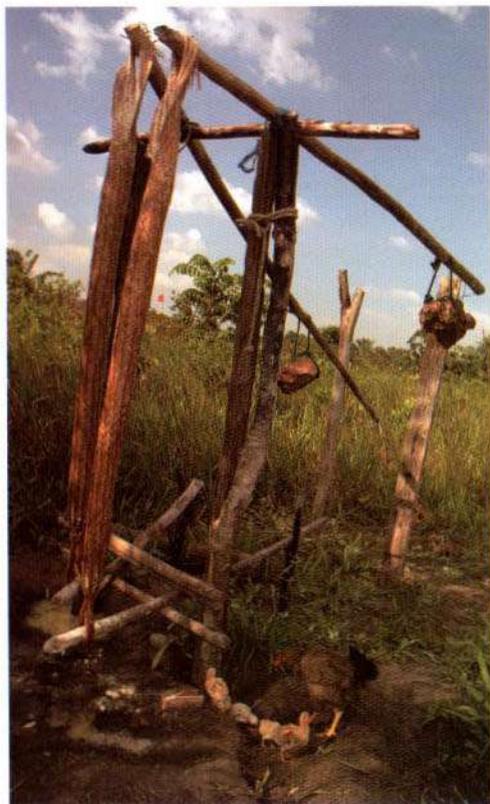
No Pará, as casas de farinha, ou *retiro*, como também são chamadas, são muito simples. Localizadas nos quintais, no fundo ou ao lado das residências, são pequenas construções em forma retangular, cobertas com telhado de palha trançada sustentado por estacas de madeira, abertas de todos os lados e com chão de terra batida. Os equipamentos muito rústicos – fazem uso ainda do tipiti como prensa para extrair o líquido da mandioca – são praticamente os mesmos usados pelas comunidades indígenas antes da chegada dos colonizadores. Poucas fazem uso de algum tipo de tecnologia mecanizada.

página anterior
Sacos de farinha à venda
no Mercado Ver-o-Peso
em Belém do Pará, 2004.

Massa de mandioca sendo prensada no tipiti, numa casa de farinha em Vila dos Remédios, município de Santo Antônio de Tauá, Pará, 2004.

Casa de farinha do Sr. Manuel Costa, Patalino, município de Bragança, Pará, 2004.

página seguinte
Massa de mandioca sendo retirada do tipiti. Casa de farinha em Vila dos Remédios, município de Santo Antônio de Tauá, Pará, 2004.



“Nós temos a roça, nós plantamos a mandioca lá, e nós prestemos aqui no retiro dele, e nós paga a conga, é três litros por cada fornada, porque nós não tem retiro, dependendo do retiro de outra pessoa; (...) porque aqui todo mundo tem roça, mas tem muita gente que num tem retiro, (...) aqui nós num temos como fazer, num temos retiro comunitário, a gente faz com ajuda de outra pessoa”.



Observa-se aqui um contraste profundo entre a simplicidade dos *retiros* e a sofisticação das farinhas no que diz respeito à variedade de tipos, à diversidade de sabores e aos saberes e habilidades exigidos para uma produção de qualidade.

Nos engenhos de farinha do sul, ao contrário, o contraste se dá entre o uso de uma tecnologia mais complexa para a produção de um único tipo de farinha. Cláudio Andrade, proprietário de um engenho tradicional, explica os três tipos de engenho característicos da região:

“Tínhamos aqui três tipos de engenho, que era o engenho pouca-prensa, que é um engenho onde a força motriz era o homem, depois o engenho de cangalha, o engenho de roleta, que é este, cangalha e roleta, o de mastro ou rolete, este é o de cangalha”.

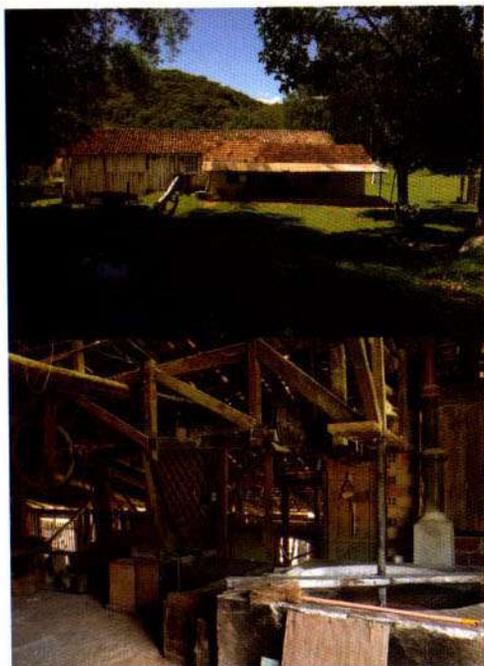
Outra diferença marcante diz respeito ao estrato social dos agricultores. No Pará, os agricultores são pequenos produtores rurais cuja produção se caracteriza como economia familiar de subsistência. No sul, como o engenho é um investimento caro, seus proprietários são, em sua maioria, descendentes de famílias tradicionais e representantes do que se poderia chamar de



Massa de mandioca sendo esfarelada, farinha sendo torrada no forno e farinha peneirada no cocho. Casa de farinha em Vila dos Remédios, município de Santa Antônio de Iauã, Pará, 2004.

uma classe média rural, sendo alguns engenhos remanescentes de antigas fazendas.

É interessante também observar os universos simbólicos e os discursos referentes à farinha nesses estados que, embora distintos, são igualmente carregados de sentido e significação. No Pará, a produção de farinha faz parte do modo de vida dos habitantes das zonas rurais e o seu consumo está presente em todas as refeições, sendo a base da alimentação



Engenho de farinha em Morro Azul, município de Paranaguá, Paraná, 2004.

cotidiana. Nas entrevistas, as referências aos modos de fazer, momento em que o produtor imprime sua marca pessoal, singularizando a sua farinha, e ao consumo, momento em que o produto do trabalho é saboreado, são carregadas de emoção e afeto. Comentário de Raicleis Queirós:

“A farinha, ela só é mesmo pra fazer o complemento da comida que a gente vai comer,

mas ela não tem assim, nenhuma nutrição, se tiver algum tipo de nutriente nela é pouco, agora, ela é quase que uma bucha, mas a gente gosta tanto dela!... mas ela tem um sabor!... a farinha tem um sabor!... eu, particularmente, eu gosto de fazer só farinha pura, num gosto de fazer farinha com mistura, porque a farinha d’água, que é a pura, ela é mais gostosa, a farinha, quando ela tem mistura, ela tem um sabor meio doce”.

No Paraná e em Santa Catarina, a produção industrial em grande escala vem diminuindo a produção artesanal que, no imaginário da população, está correndo o risco de acabar. A preocupação com a possibilidade de desaparecimento de uma tradição que remonta às origens étnicas faz com que os engenhos sejam vistos como lugares de memória e algumas de suas peças usadas como objetos decorativos nas residências. Diz Dona Ivete (Paraná):

“Queremos manter aquela parte da roda d’água, que aquilo ali é uma relíquia, que hoje ninguém mais faz, num tem mais as pessoas... as pessoas antigas, que faziam a roda d’água, elas já faleceram, então hoje ninguém mais faz, esta é a única da região, então a gente quer manter isto aqui, sabe? então a gente cuida, a gente dá... de vez em quando faz uma reformazinha, e a gente quer manter pra mostrar, porque estas novas gerações que estão vindo aí, muitas coisas eles não vão conhecer se a gente não manter isto de pé, né?”.

Entre estes dois extremos, pode-se dizer que a Bahia ocupa uma posição intermediária. O estado é o segundo maior produtor (o primeiro é o Pará), e a farinha ocupa também lugar de destaque nas atividades cotidianas dos produtores rurais.



Engenho de farinha de Cláudio Andrade (tombado pelo Patrimônio Histórico Estadual). Santo Antônio de Lisboa, Ilha de Florianópolis, Santa Catarina, 2004.

De modo semelhante ao Pará, a produção de mandioca e farinha caracteriza-se como economia familiar de subsistência. As casas de farinha, porém, pelo menos no Recôncavo Baiano, região visitada para a pesquisa do inventário, possuem instalações mais modernas e fazem uso de tecnologia mecanizada, ainda que com máquinas bastante rudimentares. Outro ponto de comparação entre estes dois estados é a produção de diferentes tipos de farinha no Pará e a produção de diferentes tipos de beijos na Bahia, onde muitas casas de farinha são especializadas apenas na produção de beijos.

Como parte componente do sistema culinário, as feiras merecem destaque, pois, além de lugares de trocas econômicas, representam também importantes espaços de sociabilidade e de trocas afetivas, expressando hábitos culturais característicos de cada região.

No Pará, as diferentes farinhas ficam expostas em sacos abertos e as pessoas têm o hábito de experimentar o paladar de cada uma provando-as com a mão; este gesto não é visto como falta de higiene nem as pessoas se sentem ameaçadas por riscos de contaminação.

Referindo-se a esse hábito dos paraenses, o professor Paes Loureiro diz que certos alimentos parecem imunes à poeira e à contaminação e que o pão e a farinha se parecem nesse ponto. Em suas palavras:

“O pão e a farinha, nesse ponto, se parecem, há muita semelhança entre os dois. (...) O pão, você vê

no balcão, nas lojas, naqueles cestos, e as pessoas levam segurando (...) Parece que o alimento está infenso a qualquer tipo de contaminação. A farinha também é assim; a farinha, você vai notar, você vai ver os sacos na feira, colocados ali, e as pessoas metem a mão e provam, para testar o gosto e comer. É em algumas festas do interior, quando tem muita gente comendo, numa mesa grande, num casamento, a farinha é colocada em monte, assim ao lado do prato, na própria mesa. Em vez de vir numa tigela... não... fica aquele monte de farinha na própria mesa (...) Neste sentido, parece que são imunes a qualquer coisa” (idem).

Os consumidores também, segundo dizem, preferem a farinha da feira à do supermercado, pois, na feira, conversam com o vendedor, escutam suas sugestões, experimentam o sabor das farinhas, verificam se está fresca e bem torrada e, finalmente, escolhem a que mais agrada ao seu paladar. José Tavares Serrão, comerciante de farinha do Mercado Ver-o-Peso, comenta:

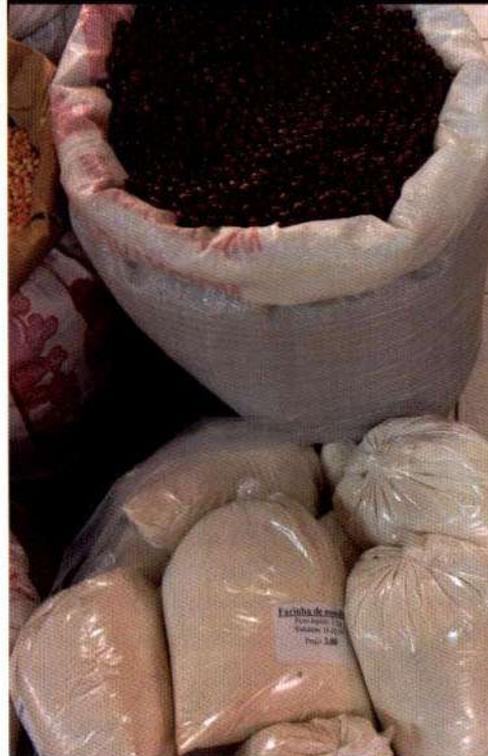
“As pessoas preferem vir comprar aqui na feira porque aqui elas provam, elas provam a mercadoria, o paladar que elas gostam, e se ela levar farinha d’água, se ela levar farinha seca, se a farinha de tapioca está bem torradinha (...) porque ela tem que estar com o paladar bem gostoso. O paraense tem o hábito de pegar um pouquinho de farinha e jogar na boca... isso aí é um hábito do paraense, é um hábito nosso aqui (...). Tem até aquela frase, farinha de feira, que é passar a mão na farinha (...). Aqui nós temos assim, esse tipo feito um privilégio, de você chegar e provar uma qualidade de farinha boa”.

Nos mercados da Bahia ela também é exposta em sacos abertos, mas alguns

vendedores, por orientação da Embrapa, cobrem os sacos com plástico transparente e, com uma vasilha própria, servem a farinha na mão dos fregueses para que possam prová-la. Aqui, por uma orientação externa aos hábitos de vendedores e consumidores, predomina uma preocupação com a higiene.

Nos mercados do Paraná e de Santa Catarina a farinha é vendida empacotada, não oferecendo ao consumidor a oportunidade de sentir o sabor e escolher a que mais lhe agrada. Como nestes lugares ela não apresenta grande diversidade, a escolha da qualidade recai nas características particulares que o produtor imprime na sua farinha e na confiança entre comprador e vendedor.

A presença da farinha e demais derivados da mandioca – goma, polvilho, tucupi, etc. – na culinária nacional expressa tradição, identidade e rotina. Receitas tradicionais como pato no tucupi, tacacá e maniçoba, no Pará, pão de queijo em Minas Gerais, pirão d'água no Paraná e Santa Catarina, farofas, em todas as regiões do país, o bolo Sousa Leão em Pernambuco, etc., fazem parte das tradições culinárias locais, desempenhando em muitos casos importante papel na construção de identidades regionais. O tacacá, em Belém, e o pão de queijo, em Minas, são exemplos emblemáticos de identificações locais. Além do papel identitário, é importante frisar a importância da farinha na alimentação cotidiana, pois ela está presente como acompanhamento das refeições diárias de praticamente toda a população e em muitas



Sacos de farinha à venda no Mercado Municipal de Bragança, Pará, 2004.

Pacotes de farinha à venda no Mercado Municipal de Curitiba, Paraná, 2004.

regiões do país constitui a alimentação básica da população mais pobre.

Como base da alimentação cotidiana ou como acompanhamento indispensável das principais refeições, seu consumo é diferenciado de acordo com a posição social dos consumidores, tendo cada família um variado receituário pessoal. Diz Roberto Da Matta (1989):

“Comida é tudo que se come com prazer, de acordo com as regras mais sagradas de comunhão e comensalidade. Em outras palavras (...) a comida é (...) aquilo que foi valorizado e escolhido dentre os alimentos; aquilo que deve ser visto e saboreado com os olhos e depois com a boca, o nariz, a boa companhia e, finalmente, a barriga”.

No sistema culinário paraense, a farinha ocupa papel privilegiado entre os demais alimentos. Como dizem os próprios paraenses – “no Pará tudo se come com farinha”. Por ser considerada portadora de antigas tradições indígenas, a cozinha amazônica, em particular a do Pará, é descrita por autores locais como a mais genuína e autêntica do país (ver Orico, 1972):

“Então a cozinha amazônica – especialmente a paraense – se destaca pela autenticidade, pela sua índole nativa, pelo fato de seus elementos e condimentos serem autóctones e por conta do que têm de mais selvagem: o picante e os aromas. (...) Ela é tudo que nos resta de nossas origens tribais”.

Sem preocupação com a suposta autenticidade, os produtores/consumidores falam do modo como usam cotidianamente a farinha que eles próprios produzem. Segundo Rosalina Ferreira dos Santos,

agricultora dona de uma casa de farinha em Tracuateua/ Santo Antônio de Tauá:

“A gente faz mingau, da farinha, né... a gente lava bem a farinha, põe a vasilha no fogo pra ferver a água, lava bem a farinha, põe dentro e faz o mingau, às vezes põe manteiga, põe um leite... às vezes põe um abacate; abacate, ainda hoje eu fiz, a gente corta o abacate assim, em fatias, e aí vai comendo com o mingau. (...) O chibê? O chibê é só a água, a gente faz com água gelada, bota a farinha e... tem gente que toma chibê com açúcar... mas a gente toma só com água mesmo. (...) O beijú, a gente tira a goma... raspa, bota pra cevar, no ralador elétrico e tira a tapioca — tira o tucupi, aí quando tira o tucupi fica é a goma, aí vai... deixa secar um pouco, pra não ficar muito molhada e quando estiver um pouco seca aí cõa no crivo, aí vai fazer o beiju... põe na frigideira, aí passa manteiga... aí... fica uma delícia!... É a mesma coisa [que tapioca], só que aqui a gente chama beiju, é a mesma coisa, se quiser fazer com côco faz, e a gente ainda faz a farinha de tapioca também, faz tapioca com côco dentro... fica uma delícia... oh!... tapioca com côco... Tem gente que faz assado, beiju no forno, numa folha de banana, da massa, quando ela está bem amarela”.

E conforme Eliana Lisboa da Costa, agricultora e produtora de farinha em Montenegro/Bragança:

“Farinha? A gente come; faz pirão... bota o caldo num prato e bota a farinha pra fazer o pirão, a gente come mais farinha do que arroz, tendo a farinha... tem tudo, a farinha, come com arroz, com macarrão, com feijão, assim todo o tipo de comer, faz chibê, com fruta...”

No sul, a farinha também faz parte das

tradições culinárias, e os comentários revelam o lugar de destaque que ocupa tanto na memória quanto no consumo cotidiano. “Nós não conseguimos almoçar se não tiver farinha, nem que seja como ritual, mas tem que ter farinha, se não tiver... isso é um hábito cultural”, dizem Gelci Coelho⁹ e Cláudio Andrade, proprietário de engenho de farinha em Santo Antônio de Lisboa/Ilha de Santa Catarina.

“A farinha, ela... a gente se alimentava muito com pirão, pirão de feijão e pirão d’água... depois de ser farinha era praticamente só essas duas coisas, mas antes, na preparação da massa, se fazia cuscutz, beiju, manepança, toda uma infinidade de bolos e de comidas que... [era o] aproveitamento da massa antes da farinha”.

Hábito tradicional da alimentação brasileira, a mandioca e seus derivados, particularmente a farinha, representa, como se vê, uma importante referência cultural. Como componente fundamental dos sistemas culinários, produz e reforça identidades culturais de grupos sociais cujas práticas e representações simbólicas “articulam espaço e tempo, passado e presente, tradição e memória, sagrado e profano, razão prática e razão simbólica” (Nogueira e Mendonça, 2004).

O Inventário de Referências Culturais, ao identificar e documentar as especificidades desse universo, tão rico e complexo, pode constituir-se em instrumento útil para a orientação de políticas públicas voltadas para a salvaguarda dos saberes tradicionais a ele associados, assim como para a proteção aos detentores desses saberes pois, como diz Eunice Maciel (2002),

“O patrimônio cultural popular, no qual está inserido o saber [das] pessoas (...) implica vivências, memórias, visões de mundo, crenças, valores, maneiras de viver, estilos de vida. Estudar e agir no sentido de preservar esse saber vai muito além de efetuar um inventário sistematizado de elementos culturais (...). É colocar essas pessoas em posições centrais, sujeitos da vida social que produzem essas manifestações culturais e, no caso, portadores de saberes e produtores de sabores”.

NOTAS

1 A lenda mais citada e que dá origem ao nome *mandioca* é a que conta a história de uma filha de um chefe selvagem que ficou grávida, apesar de afirmar que não tinha tido relação com homem algum. O pai iria matá-la, mas, em sonho, recebeu aviso de que a moça era inocente. Nasceu uma criança de nome Mani, que falou e andou precocemente, mas morreu ao cabo de um ano, sem ter adoecido. Foi, então, enterrada na própria casa e de sua cova brotou uma planta que, por ser desconhecida, deixaram de arrancar. Cresceu e deu frutos. Os pássaros que comeram os frutos se embriagaram, e este fenômeno aumentou a superstição. A terra fendeu-se, cavaram-na e julgaram reconhecer no fruto o corpo de Mani. Comeram-no e aprenderam a usar a mandioca: *Mani Oca* quer dizer *casa* ou *transformação* de Mani.

2 As categorias de bens culturais definidas pelo INRC são: Saberes e fazeres enraizados no cotidiano das comunidades; Celebrações, festas e folguedos que marcam espiritualmente a vivência do trabalho, da religiosidade, do entretenimento e da vida cotidiana; Linguagens musicais, iconográficas e performativas; Espaços em que se produzem as práticas culturais.

3 Entre as celebrações em que as comidas preparadas com derivados da mandioca desempenham papel importante de agregação familiar e reforço de relações afetivas, destaca-se o Círio de Nazaré, em Belém, cujo almoço ritual, com pato no tucupi e maniçoba, representa o ponto culminante da festa. Merecem ser mencionadas também as festas da mandioca, muito comuns na Amazônia, como a festa de São Tomé e o Festival da Farinha de Tapioca de Americano, ambas no Pará. A festa de São Tomé, padroeiro dos agricultores, é celebrada anualmente

na Vila Diamorim, no Tapajós e atualmente também em Santarém, em agradecimento pela recuperação das roças de mandioca, ameaçadas por uma praga de gafanhotos. O Festival da farinha de Tapioca, realizada em Americano, localidade próxima de Belém, é também uma festa anual que congrega boa parte da população de todo o nordeste paraense.

4 No sistema de representações simbólicas, a mandioca desempenha também papel relevante na construção de cosmologias e na reelaboração de tradições e valores culturais. Os mitos de origem, embora apresentem variações, já que cada grupo os constrói de acordo com suas próprias tradições e concepções de mundo, têm em comum a origem sagrada, relacionada à figura feminina. Além das explicações míticas, na linguagem popular um grande número de ditados e modinhas expressam o papel da mandioca no imaginário coletivo. “A farinha serve pra três coisas: engrossa o fino, esfria o quente e aumenta o pouco, “enquanto houver mandioca e milho, cada um cria seu filho”, “farinha pouca, meu pirão primeiro”, “A mandioca mata a fome, mas seu álcool mata a revolta da fome e miséria.” “aquilo é farinha ruim”, etc.

*“Raspa, raspa a mandioca / Bota no banco pra cevar
Depois de cevada, a massa / bota no pano pra lavar
E tira o tucupi da massa / Pra goma poder sentar*
(Letra da dança da farinha de tapioca, citada por Ponte, 2000).

*“O engenho de farinha / merece três cantador
Um na prensa / outro no forno / e o melhor no cevador*
(Modinha Popular em Santa Catarina, recolhida por Franklin Cascaes).

5 A receita do pirão d’água é mencionada na entrevista referida e consta também de um folheto elaborado pelo diretor do Museu Universitário da UFSC, Gelci Coelho, para divulgação dos produtos da mandioca, cedido pelo autor para o acervo do Inventário. “Receita do Pirão D’Água: Prepare uma coivara no mês de outubro em terreno arenoso. Três dias da lua nova plante ramas da mandioca brava. Depois de dois anos, arranque as raízes e leve para o engenho de fabricar farinha de mandioca. Chame todos os vizinhos para um serão no engenho a fim de fazerem o jogo para tirar o capote [cascas] das raízes de mandioca. Todos terão direito a uma boa pinga com beiju, café cabeludo e muita cantoria de

ratoeira, além da quantidade de alqueire merecido de acordo com a dedicação ao trabalho de cada participante na produção da esplendorosa farinha de mandioca. Num prato fundo, coloque farinha fina de mandioca, produzida nos engenhos movidos com a força de um boi jugido a canga de uma almanjarra, impulsionado o pião grande, que movimenta a roda cevadeira recoberta por um ralador feito a partir de uma folha de flandres bem perfurada, possibilitando refinar as raízes de mandioca. Raladas, a massa úmida é colocada dentro de cestos chamados tipitins, levados para uma prensa a fim de extrair a umidade excessiva, que é recolhida em um cocho, deixando o sumo da mandioca decantar. Um fino pó vai-se acumulando no fundo do cocho. É o polvilho do qual broas e formidáveis roscas são preparadas. A água que fica é venenosa e não é aproveitada. Ao mesmo tempo em que o pião grande, através de engrenagens dentadas, todas feitas de madeira de lei, movimenta a roda cevadeira, também faz girar as pás da hélice do forno, garantindo uma farinha bem torrada, mas extremamente alva. Num prato fundo, forme um pequeno monte de farinha de mandioca fina e alva. No cume, abra uma cratera, como a de um vulcão. Ponha água pra ferver. Enquanto isso [prepare os condutos, peixe, camarão carne de sol, ou lingüiça]. Recolha colheradas de óleo da fritura ou do molho do ensopado de sua opção. Coloque na cratera feita no monte de farinha fina de mandioca. Mexa com uma colher de pau, até ficar uma massa consistente e macia. Decore com rodela de lingüiça. (...) Comer pirão de farinha de mandioca com berbigão ensopado, é impossível descrever o paladar”.

6 Entrevista concedida à autora e a Elizabete Mendonça, na sede da Embrapa Mandioca e Fruticultura, Cruz das Almas/BA, em 24 jan. 2005, para o Inventário Nacional de Referências Culturais: Farinha de Mandioca.

7 Entrevista concedida à autora, em Belém, em 24 jan. 2003, para o Inventário Nacional de Referências Culturais: Farinha de Mandioca.

8 O Sudeste e o Sul, principalmente o Paraná e Santa Catarina, combinam a produção artesanal com a produção industrial em grande escala, o que confere à farinha artesanal um significativo valor simbólico.

9 Diretor do Museu de Antropologia da Universidade Federal de Santa Catarina, Entrevista concedida à autora e a Guacira Waldek, em Florianópolis, em 24 nov. 2004, para o Inventário Nacional de Referências Culturais: Farinha de Mandioca.

Observação: todas as entrevistas fazem parte do acervo áudio-visual do Centro Nacional de Folclore e Cultura Popular – CNFCP

Agradeço a Letícia Vianna e Elizabete Mendonça pela colaboração e sugestões na elaboração deste texto.

BIBLIOGRAFIA

ANTEPROJETO de acesso ao material genético e seus produtos, de proteção aos conhecimentos tradicionais associados e repartição de benefícios derivados de seu uso. Brasília, Conselho de Gestão do Patrimônio Genético, 2003.

CASCUDO, Luís Câmara. *História da alimentação no Brasil*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1983.

Da MATTÁ, Roberto. Notas sobre el simbolismo de la comida en Brasil. *América Indígena* n. 33, México, 1988.

_____. *O que faz o Brasil, Brasil*. Rio de Janeiro: Rocco, 1989.

EMPERAIRE, Laure. A agrobiodiversidade em risco: o exemplo das mandiocas na Amazônia. *Revista Ciência Hoje*, out. 2002.

GONÇALVES, José Reginaldo. A fome e o paladar: uma perspectiva antropológica. *Encontros e Estudos* n. 5. Rio de Janeiro: Centro Nacional de Folclore e Cultura Popular/Iphan, 2002.

LONDRES, Cecília. Os inventários nas políticas do patrimônio imaterial. *Encontros e Estudos* n. 5. Rio de Janeiro: Centro Nacional de Folclore e Cultura Popular/Iphan, 2004.

MACIEL, Eunice. A culinária e a tradição. *Encontros e Estudos* n. 5. Rio de Janeiro: Centro Nacional de Folclore e Cultura Popular/Iphan, 2002.

MAUSS, Marcel. *Sociologia e antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.

MENDONÇA, Elizabete e PINTO, Maria Dina Nogueira. Sistema culinário e patrimônios culturais: variações sobre o mesmo tema. *Encontros e Estudos* n. 5. Rio de Janeiro: Centro Nacional de Folclore e Cultura Popular/Iphan, 2002.

NOGUEIRA, Maria Dina e MENDONÇA, Elizabete. Feiras e comidas: espaço e tempo em movimento. *Encontros e Estudos* n. 5. Rio de Janeiro: Centro Nacional de Folclore e Cultura Popular/Iphan, 2004.

ORICO, Osvaldo. *A cozinha amazônica*. Belém: Universidade Federal do Pará, 1972.

PINTO, Maria Dina Nogueira. Mandioca e farinha:

subsistência e tradições culturais. *Encontros e Estudos* n. 5. Rio de Janeiro: Centro Nacional de Folclore e Cultura Popular/Iphan, 2002.

PONTES, Laura A. S. X. *Tradição e mercado — os produtores de farinha de tapioca do Distrito de Americano-PA: suas representações e identidades*. Dissertação de mestrado em Antropologia Social apresentada à Universidade Federal do Pará, Belém, 2000.

SOUZA, Hécio Marcelo. Subsídios sobre: articulação entre agrobiodiversidade e diversidade cultural e instrumentos de conservação do material genético e de preservação do patrimônio cultural. (Trabalho apresentado no Encontro Nacional de Agrobiodiversidade, Brasília, nov. 2003).

VIANNA, Letícia. Patrimônio Imaterial: legislação e inventários culturais. A experiência do projeto Celebrações e Saberes da Cultura Popular. *Encontros e Estudos* n. 5. Rio de Janeiro: Centro Nacional de Folclore e Cultura Popular/Iphan, 2004.

Nota: as imagens que ilustram este artigo são de autoria do fotógrafo Francisco Costa e pertencem ao acervo da Biblioteca Amadeu Amaral, CNFCP/Iphan.



Pacotes de farinha à venda no Mercado Municipal de Florianópolis, Santa Catarina, 2004.



Moçambique, Goíds, s/d.

TRADIÇÃO DA MUDANÇA

A REDE DAS FESTAS POPULARES BRASILEIRAS

Há mais de 500 grupos de ciranda em Manaus. Em 1998 o número oficial era de 632. Apesar dessa quantia espantosa – e quase inacreditável, pois nunca foi notícia nos cadernos culturais dos jornais brasileiros de circulação nacional –, não se trata de uma tradição antiga na cidade. A popularidade é fenômeno recente e não pára de crescer.

Não conheço trabalhos que revelem a história de como tudo aconteceu, como o número de grupos foi aumentando. Entrevistei pessoas que fazem parte de cirandas, como dançarinos, músicos e até mesmo diretores/organizadores. As informações são vagas e por vezes parecem adquirir um tom lendário. Dizem que a ciranda chegou a Manaus vinda de Belém, via cidade de Tefé, na região do alto Solimões, trazida por um tal professor Silvestre. Começou a ser apresentada nos primeiros festivais folclóricos organizados pela prefeitura nos anos 50. Hoje é formada sobretudo por jovens da *periferia* da cidade, mais conhecidos na mídia pelo seu amor pelo forró eletrônico ou pela música brega.

Essa garotada aproveitou as brechas dos regulamentos dos concursos folclóricos – são muitos em Manaus, realizados principalmente no período das festas juninas, contando com grupos de dança de diferentes estilos, mais ou menos *tradicionais* (na

verdade, como vamos ver, colocam o tempo todo em questão a própria definição do que é folclore e tradição) – e foram modificando a ciranda a seu gosto. As meninas subiram radicalmente a altura das saias, dançando atualmente com as calcinhas totalmente à mostra, detalhe que se tornou uma das características *definidoras* das cirandas atuais. As bandas dispensaram os instrumentos artesanais, criando uma nova música *pop* para a cidade de Manaus, talvez o único estilo local capaz – junto com o forró – de competir com as toadas dos bois de Parintins.

Marco na história desse nascente folclore *pop-urbano* manauara foi o lançamento, em 1998, do CD da Ciranda do Amor, a *mais querida* das casas de palafitas do bairro-favela Cachoeirinha. Com guitarra, baixo, bateria e uma percussão que mistura pagode com outros ritmos populares nas rádios, seu estilo *jovem* já é copiado por todas as outras cirandas, criando uma rede de inovações que ainda pode virar grande sucesso de vendas nos camelódromos ribeirinhos da floresta amazônica.

Do outro lado do rio Negro, na cidade de Manacapuru, a paixão pela ciranda teve outro desenvolvimento. No lugar das centenas de grupos de Manaus, encontramos apenas três cirandas – Flor Matizada (cores lilás e branco), Tradicional (vermelho,

dourado e branco) e Guerreiros Mura (azul, vermelho e branco) –, que todo ano se apresentam no cirandódromo, especialmente construído para o evento, diante de cerca de 35 mil espectadores divididos em torcidas animadíssimas (aliás, a torcida mais animada ganha prêmio em dinheiro da prefeitura).

A história da ciranda de Manacapuru também precisa ser pesquisada e escrita. Sua introdução na cidade também foi trabalho de professores da rede pública, que ensinavam brincadeiras de roda para seus alunos. Mas foi o sucesso do boi-bumbá de Parintins que serviu de inspiração para o desenvolvimento de um festival próprio e que logo adquiriu tamanho para grande estádio. Artistas que fazem fantasias e alegorias para os bois de Parintins (e outros que trabalham em escolas de samba) foram contratados para dar dimensões espetaculares às apresentações das três cirandas que hoje atraem torcedores e dançarinos de várias cidades da região. Em pouco tempo o festival de Manacapuru se transformou num dos grandes eventos do calendário turístico do Amazonas.

O enredo da apresentação das cirandas, tanto as de Manaus quanto as de Manacapuru, é uma *obra aberta*. Grupos diferentes sempre incluem novidades, que podem ou não vir a ser adotadas por todos os concorrentes e virar uma regra para o festival ou o concurso. Há vários momentos em que determinados personagens fazem suas danças solos, e muitas dessas aparições contam ponto para a avaliação geral das cirandas pelos jurados. O seu Manelinho é uma espécie de regatão que viaja pelos rios da Amazônia. A cirandeira Bela ocupa o lugar da Cunhã Poranga de Parintins, ou da rainha

da bateria do sambódromo carioca. O seu Honorato é um curandeiro. O Carão é um pássaro que assusta o público e por isso é perseguido pelo Caçador. Há também o Cupido, o Puxa Roda, o Galo Bonito e muitos outros destaques, com danças e músicas especiais para suas entradas na cena da *brincadeira*. Novas personagens podem aparecer a cada ano (mais em Manaus, pois em Manacapuru as regras do espetáculo – que também é transmitido regionalmente pela TV – foram definidas pelos criadores do festival e se tornaram mais rígidas, como as da escola de samba).

Em Parintins, antes da consolidação do modelo atual, com o bumbódromo e várias categorias de jurados, também era possível a introdução de novidades que vieram modificar a brincadeira e foram diretamente responsáveis pela sua nova grande popularidade. Nos anos 80, o núcleo *tradicional* do enredo do boi – o drama da Mãe Catirina que queria comer a carne do boi mais querido do patrão do seu marido – passou quase para os bastidores e agora o momento principal do festival é o Ritual, com seus pajés em luta contra monstros da mitologia amazônica. Com a construção do bumbódromo, essas novidades viraram regras. Assim tem acontecido com outras festas de municípios que copiam o exemplo de Parintins. É o caso, por exemplo (além do de Manacapuru, citado acima), de Barcelos, com seu festival do Peixe Ornamental (a região exporta muitos peixes para aquários de todo o mundo, e foi essa atividade econômica que serviu de inspiração para a festa local), onde os peixes Cardinal e Acará-Disco, agremiações de centenas de dançarinos, competem no *piabódromo*.

É – sem dúvida nenhuma – interessante a maneira decidida e ousada, sem hesitação nem pudor, que o povo do Amazonas (tanto nas periferias quanto nos órgãos do poder público) cria e recria suas festas, ao mesmo tempo em que, no discurso oficial e no senso comum, legitima o que faz como se estivesse apenas seguindo uma tradição secular, do mais puro folclore. Nos festivais de folclore de Manaus conheci os criadores das Dança do Seringueiro e da Dança do Beija-Flor, que tinham plena convicção de estar inventando algo totalmente autêntico, não fazendo nenhuma distinção entre criações coletivas, *que vêm de longe do passado*, e criações individuais. É como se a idéia de folclore tivesse sido democratizada e individualizada. Não conheço outra região brasileira onde as pessoas tenham tanto interesse em afirmar o que inventam para se divertir através do discurso folclórico.

Muitos folcloristas tradicionalistas ou mesmo jornalistas apaixonados por “raízes”, os que levam ao pé-da-letra – simplificando – a primeira frase da definição de folclore do *Dicionário de folclore brasileiro*, de Câmara Cascudo (“É a cultura do popular, tornada normativa pela tradição”), olham com horror para essas novas festas amazônicas, considerando-as apenas uma deturpação da verdadeira cultura tradicional local, da verdadeira ciranda, do verdadeiro boi, e assim por diante. Muitas vezes seria até uma perversão, imposta pela indústria cultural (as minissaias das paquitas da Xuxa que reaparecem nas cirandas de Manaus; o espetáculo do boi planejado para as câmaras de TV...), para destruir aquilo que o povo deveria cultivar como verdadeiro, tendo uma atitude de respeito diante de regras passadas

há tanto tempo de geração para geração. Seria então necessário *preservar* o verdadeiro tradicional, indefeso diante da avalanche dessas novas tradições bastardas, que não podem de maneira alguma ser consideradas verdadeiramente tradicionais. Afinal de contas, os indivíduos e as prefeituras não podem sair por aí inventando folclores novos todos os anos... Alguém deveria pôr ordem nesta festa!

Continuando a leitura da definição de folclore, proposta por Câmara Cascudo, chegamos rápido a uma visão menos normativa – e devo acrescentar como valor pessoal: mais generosa – da tradição. São belas palavras, que deveriam ser lidas e relidas por quem condena as novas festas populares brasileiras (do baile *funk* do Rio de Janeiro à ciranda de Manacapuru) em nome de verdades pré-definidas da brasilidade, ou mesmo para quem põe em debate políticas públicas de patrimônio imaterial condizentes com a complexidade do assunto:

A mentalidade, móbil e plástica, torna tradicional os dados recentes, integrando-os na mecânica assimiladora do fato coletivo, como a imóvel enseada dá ilusão da permanência estática, embora renovada na dinâmica das águas-vivas.

Ou ainda:

Não apenas conserva, depende e mantém os padrões imperturbáveis do entendimento e ação, mas remodela, refaz ou abandona elementos que se esvaziaram de motivos ou finalidades indispensáveis a determinadas seqüências ou presença grupal.



Alguém pode retrucar: “Mas Parintins não pode ser pensada como uma imóvel enseada – a cidade foi sim submersa por um tsunami de inovação, ainda por cima patrocinado pela Coca-Cola, que descaracteriza de uma vez por todas o sentido da festa do boi original.” A discussão passa a girar em torno da gradação da mudança, do que pode ser remodelado ou abandonado sem perturbar os *padrões imperturbáveis*? Quem tem a régua para medir a mudança e determinar quando ela realmente se torna perturbadora? E por que o pessoal de Parintins faz questão de continuar a chamar sua megabrincadeira de boi, ou o pessoal de Manacapuru continua achando que está dançando uma ciranda tradicional? Quem pode dizer que não está? Quem pode tirar dos brincantes dessas festas a vontade que eles têm (e que parece aumentar a satisfação que encontram ao

participar de suas brincadeiras) de classificá-las de tradicionais, mesmo sabendo que são tão novas? Câmara Cascudo não disse também que o folclore “torna tradicional os dados recentes”?

A questão central, então, para o debate sobre a *preservação* do patrimônio imaterial seria esquecer a *enseada* (até porque sua permanência é ilusória) e incentivar a *dinâmica das águas-vivas*? Ou trabalhar na corda bamba sempre traiçoeira entre a permanência e o que não pára nunca de mudar? A opção pela segunda pergunta como método pode parecer óbvia e pós-modernamente correta, mas não nos deixa exatamente tranquilos, ou com a segurança de saber o que fazer, ou o que *preservar* sem destruir a possibilidade que as novidades que se vão tornar as mais populares e tradicionais (no futuro) possam ter para surgir. Como estará a festa de Manacapuru



Dança dos Velhos, São Paulo, SP, c. 1957-1960.

daqui a cem anos? Se continuar a existir, será inquestionavelmente tradicional? E terá adquirido a pátina de respeitabilidade que as coisas antigas – qualquer coisa antiga –, ganham?

Quando faço todas essas perguntas (para as quais certamente não tenho respostas), sempre penso na chegada de Hilário Jovino Ferreira, negro baiano, ao Rio de Janeiro, em 1872, quando passou a morar no até hoje existente *becco João Ignácio*, no bairro da Saúde, centro da cidade, perto do cais do porto e da atual Praça Mauá. Hilário era folião dos ranchos que desfilavam pelas ruas de Salvador no dia dos Reis Magos. No Rio, não teve dúvida, mudou a data do desfile:

Fundei o Rei de Ouro que deixou de sair no dia apropriado, isto é, a 6 de janeiro, porque o povo não estava acostumado com isto. Resolvi transferir a saída para o Carnaval.

Uma declaração como esta daria arrepios de terror em defensores ortodoxos da tradição. Ainda bem que Hilário não respeitou as regras, e que naquela época não havia uma patrulha tradicionalista dizendo o que podia ou não ser feito com os ranchos. Se tivesse respeitado essas hipotéticas regras, provavelmente não teríamos as escolas de samba que encantam o Brasil e o mundo nos dias de hoje (mesmo sendo também vítimas de ataques contra sua *comercialização e descaracterização*). Um elemento de uma festa, a de Reis, migrou para a outra, o Carnaval, e inventou um popularíssimo futuro para essa outra, contribuindo fundamentalmente para situar a folia de Momo no centro do mais animado calendário festivo nacional.

Sabemos muito bem que o Brasil nem sempre teve samba. A maior festa popular brasileira nem sempre foi o carnaval. Até a metade do século XIX, quando o país já havia sido *descoberto* havia 350 anos, nem samba nem carnaval eram marcas fortes da brasilidade, ou da imagem da nação. Muito mais conhecida que o Carnaval era a Festa do Divino, realizada durante um mês inteiro no Campo de Santana do Rio de Janeiro. Essa festa acabou (e naquele tempo ninguém podia pôr a culpa nos meios eletrônicos de comunicação de massa, em Hollywood, na globalização)... Deixamos de ser brasileiros por causa disso? Acho que não. Ganhamos o samba, ganhamos o Carnaval (não estou dizendo que esses ganhos tenham sido conseqüências da decadência da Festa do Divino)... E se o samba e o Carnaval acabarem certamente perderemos importantes tradições, mas o que realmente se perde quando esse tipo de tradição desaparece? Identidade? Diversidade?

Complexidade? O que queremos preservar quando falamos em *preservação das tradições*? Preservar o quê, para quê, para quem, por quê? As perguntas continuam ingênuas...

Imaginemos então – para um exercício ainda assumidamente ingênuo e certamente carnavalesco – um passado alternativo para a história da cultura popular carioca: na época da decadência da Festa do Divino do Campo de Santana já era cultuada no alto escalão do Império a idéia de salvaguarda (com toda sua complexidade, que certamente também leva em conta que as tradições sempre mudam) do patrimônio imaterial. O que faria o governo? Entraria em pânico diante da possibilidade da perda de uma tradição tão importante para a vida cultural da cidade e injetaria verbas na festa, para que permanecesse viva? Ou apenas registraria a festa, para conhecimento das futuras gerações (Realmente seria ótimo ter bons registros dessa festa – mas podemos registrar tudo? Onde guardar tanto registro? Muitas vezes, diante de pilhas de documentos, sinto inveja de certos índios que não registravam nada... Mas essa não é inveja que se confesse em público... Não está mais aqui quem falou nisso...)?

Sendo bem cínico: digamos que uma política de preservação intervencionista tivesse sido vitoriosa, e até hoje houvesse o Divino como a festa mais popular da cidade... O que a cidade do Rio de Janeiro, ou o Brasil, teria ganhado ou perdido com isso? Como fazer a contabilidade certa para esse tipo de perdas e ganhos? Quem pode decidir que o que está em decadência não deve ser abandonado, para o bem do povo ou da identidade brasileira? Como determinar o que precisa ser preservado (ou

mesmo *engessado* – por que ser sempre contra o *gesso*)? O desinteresse do povo por determinadas tradições, fazendo com que elas entrem em decadência, tem que ser visto sempre como um engano, uma manipulação, uma agressão externa? Ou as pessoas podem simplesmente se cansar de umas brincadeiras, para inventar outras?

Em 1998/1999, durante dez meses, viajei quase sem parar por 82 municípios brasileiros, em todas as regiões do Brasil, registrando festas populares (começando pelo marabaixo, realizado durante a época do Divino, em Macapá, Amapá, e terminando no Carnaval de cururu e siriri da Varginha, localidade do município de Santo Antônio do Leverger, Mato Grosso) para o projeto Música do Brasil, que resultou numa série de 15 programas para televisão (exibida na MTV e na TVE), numa caixa com 4 CDs e num livro com fotografias e textos. O objetivo, bem consciente, não era aprofundar o registro de cada uma das festas, mas documentar – mesmo superficialmente – o maior número delas, em período curto de tempo, para privilegiar a visão de conjunto. Essa rara oportunidade, de viver praticamente um ano indo a festas diferentes quase todos os dias (algumas dessas festas em *decadência*, outras em plena *revitalização* – foi nessa viagem que vi pela primeira vez, por exemplo, as cirandas de Manaus, das quais nunca tinha ouvido falar antes), talvez tenha me forçado a enxergar em seu conjunto não aquilo que separa e diferencia uma festa da outra, mas aquilo que liga todas elas em algo que passei a chamar *grande rede das brincadeiras brasileiras*.

Durante a viagem, tornou-se uma brincadeira da equipe de registro (em cima

da brincadeira que estava sendo registrada – portanto metabrincaadeira...) adivinhar o momento em que determinados elementos iriam reaparecer em cada uma das festas. Eles sempre reapareciam, das formas mais surpreendentes, nas horas mais *inapropriadas*. Por exemplo: escutamos o verso “onde mora o cálice bento e a hóstia consagrada” sendo cantado numa ladainha do Curiaú de Dentro, no Amapá, no meio da dança do samba de parêlha da Mussuca, no Sergipe, ou na marujada de Montes Claros, Minas Gerais, para citar apenas três lugares. Era assim possível perceber a existência de um repertório de elementos que podiam ser combinados de formas diferentes, em momentos diferentes, com funções diferentes, pelos brincantes de cada festa.

Tudo circula entre as festas, na rede das festas: pedaços de melodias; versos; instrumentos musicais; detalhes de indumentária; falas de encenações teatrais. Danças de bumba-meu-boi migram para o reisado; melodias dos reisados são absorvidas pelas congadas; letras das congadas são reinterpretadas pelas marujadas; trechos de música *pop-sertaneja* entram para o repertório do siriri; e assim por diante, num processo que não tem fim, e que nenhum *preservacionista*, por mais bem intencionado que seja, vai conseguir ordenar ou (totalmente) estancar.

Cada mestre de brincadeira, ou cada brincante, não atua como o espectador passivo de uma tradição secular sobre a qual não tem nenhum controle e só pode *preservar*. Seu papel é mais de um DJ, ou qualquer outro produtor musical cibernético, que faz suas próprias colagens a partir de determinado conjunto de elementos: o gigantesco e multi-



Caboclinhos, Recife, PE, s/d.

forme banco de dados da biodiversidade brincante brasileira. Cada mestre recombina os *retalhos* de várias outras brincadeiras.

Mais do que isso, e em parte justamente por isso: as brincadeiras estão em permanente transformação, confusão. E certamente não estão isoladas, num mundo fora da mídia ou das intrigas políticas que marcam o cotidiano de cada secretaria municipal de cultura e de outros órgãos públicos, ou ONGs, ou empresas privadas que propagandeiam *patrocinar ou apoiar a cultura e a tradição*. Muitas vezes os brincantes usam essas intrigas, e manipulam o discurso da preservação, em seu benefício. E suas músicas dialogam com as outras músicas que trafegam por todas as mídias, por todas as redes de comunicação, absorvendo elementos, mas também exportando idéias, células rítmicas, melodias. Nesse sentido é que elas estão

ligadas em redes, umas com as outras, e com o mundo chamado *pop*, aquele que também circula na indústria cultural (e não estou pondo aqui em dúvida o poder que a indústria cultural tem de fazer circular seus produtos, mas questiono seu poder para impor qualquer produto a qualquer público, em qualquer situação).

O projeto Música do Brasil pretendia ser um retrato das mais diversas atividades musicais, sem uma idéia preconcebida sobre o seu modo *correto*: se ao chegar em São Brás, região do *autêntico* samba-de-roda do Recôncavo Baiano, encontramos uma guitarra elétrica animando os dançarinos, a novidade não podia deixar de ser documentada. É essa a nova *autenticidade* do samba-de-roda? Torno explícita a pergunta que faço desde o início deste texto: em nome de que devemos lamentar a transformação? Não é a primeira vez que o samba-de-roda se transforma. O samba-de-roda, como qualquer outro estilo musical brasileiro, tem uma longa história de mudanças, propostas ou impostas pelo mundo de fora ou de dentro da *roda*.

Volto então à minha idéia, feita inicialmente em tom de provocação, da existência de um *espaço da brincadeira* no Brasil. Esse espaço tem a estrutura de uma rede, uma rede interbrincadeiras. Cada brincadeira é um nó da rede, estando assim interligada a todas as outras brincadeiras. Seria um erro como reconhecer todos os documentos da Unesco ou do Iphan sobre o assunto, achar que para salvar um folgado da ameaça de desaparecimento é necessário isolá-lo do resto do mundo, mantendo à força sua *verdade* ou *autenticidade* (idéia geralmente avessa à mistura e à *circulação*). Acrescento:

como os militares estrategistas que tiveram papel decisivo na invenção da internet perceberam, o que é preciso *preservar* é a rede, a capacidade de informações circularem dentro da rede, e não um seu nó específico. Numa rede *saudável*, a destruição de um nó não é ameaça para o todo: as informações encontram logo outros caminhos para fazer novas parcerias, novas brincadeiras.

Optar por pensar o *espaço da brincadeira* como uma rede, é também fazer um esforço para encarar o problema da identidade em outros termos, fora da procura de *raízes*. No documento Recomendação sobre a Salvaguarda da Cultura Tradicional e Popular, adotado pela Unesco em 1989, lemos a seguinte definição:

A cultura tradicional e popular é o conjunto de criações que emanam de uma comunidade cultural fundadas na tradição, expressas por um grupo ou por indivíduos e que reconhecidamente respondem às expectativas da comunidade enquanto expressão de sua identidade cultural e social.

Na maioria dos textos que tratam do patrimônio imaterial encontramos essa idéia de que a cultura tradicional e popular seria um elemento essencial na construção ou valorização da identidade, mas poucas vezes o próprio conceito de identidade posto também em discussão. Como essas identidades culturais definem suas fronteiras, como elas separam o que pertence a cada uma delas, quais são as suas *raízes*?

Todo o mundo sabe: faz-se cada vez mais necessária uma crítica da maneira como os discursos sobre a identidade – sobretudo aqueles usados por políticas públicas – têm pensado o próprio conceito de cultura.

Muitos trabalhos de antropologia das sociedades complexas nos revelam que as culturas não obedecem ao rigor de um sistema que estaria fundamentado num conjunto de regras estáticas, comuns a todos os indivíduos que vivem *nessa* cultura. Além disso, esses estudos também nos mostram que cada indivíduo participa de vários códigos culturais simultaneamente, freqüentemente códigos contraditórios entre si.

Não é preciso muito esforço para perceber que estamos longe das visões mais difundidas no senso comum, inclusive pelo senso comum (cada vez mais comum) multiculturalista, sobre o que vem a ser uma cultura. Para citar uma crítica dura, mas muito elucidativa, de Eduardo Viveiros de Castro, podemos afirmar que nessas visões

Entendemos que toda sociedade tende a perseverar no seu próprio ser, e que a cultura é a forma reflexiva deste ser; pensamos que é necessário uma pressão violenta, maciça, para que ela se deforme e transforme. Mas, sobretudo, cremos que o ser de uma sociedade é o seu perseverar: a memória e a tradição são o mármore identitário de que é feita a cultura. Estimamos, por fim, que, uma vez convertidas em outras que si mesmas, as sociedades que perderam suas tradições não têm volta. Não há como retroceder, a forma anterior foi ferida de morte; o máximo que se pode esperar é a emergência de um simulacro inautêntico de memória, onde a etnicidade e a má consciência partilham o espaço da cultura extinta. (Viveiros de Castro, 2002: 195).

Certamente – com esse culto simplista da tradição convertido em dogma de autenticidade – estamos bem distantes de uma outra definição de cultura, como aquela

defendida por Gilberto Velho (ver, por exemplo, Velho, 1994), para a qual *a essência cultural é a permanente transformação*. Estamos então, quando enfatizamos ou transformação constante ou perseverança *autêntica*, falando da mesma coisa, e podemos denominar essa coisa com a palavra cultura? (Voltamos certamente à enseada de Câmara Cascudo...) E será que a noção de cultura não estará para sempre marcada pelo peso marmóreo daquilo que não deve mudar *tanto assim* para não perder sua identidade? E ainda: quanto é esse *tanto assim* que uma cultura pode se transformar sem deixar de ser *ela mesma*? E quanto valeria esse *tanto assim* quando levamos em consideração que todas as culturas põem em jogo múltiplos estilos de vida e visões de mundo, sendo que a diferença está também dentro e não apenas fora de cada uma delas, já que não existe cultura totalmente homogênea, dentro da qual todos os indivíduos participariam dos mesmos códigos, todos os códigos iguais para todos os indivíduos?

Outras noções, como a de grupo social ou grupo étnico, que também integram mandamentos capitais da cartilha da diversidade, precisam do mesmo modo ser redefinidas se quiserem dar conta da complexidade evidente de uma política de salvaguarda do patrimônio imaterial. Os ataques vêm de todas as frentes e não apenas da reflexão sobre os caminhos e descaminhos da globalização, ou da heterogeneidade cultural de nossas megalópoles. Um autor como Graham Townsley resume posição cada vez mais comum entre os estudiosos dos povos indígenas sul-americanos ao dizer: “Nós interpretamos mal a natureza desses

sistemas sociais se insistimos na idéia implícita ou explícita de que eles são grupos étnicos com fronteiras claras e sem ambigüidade” (Townsend, 1988:5). Da trincheira africanista, um território ocupado pelas idéias da permanência do mesmo e de linhagens mais ou menos eternas, Marc Augé declara que “ninguém nunca ignorou a realidade dos outros grupos, e assim também de outros deuses, nem a necessidade de começar ou ir tomar mulheres fora” (Augé, 1992: 62); Isto é, nenhuma *tribo*, mesmo a de aparência a mais *primitiva*, viveu isolada culturalmente, e nunca proporcionou aos seus membros a segurança cômoda (ou sufocante) de um sistema cultural sem saídas (totalmente coerente), ou sem um mínimo de diversidade interna que poderia ser usado de maneiras também diversas por cada cérebro humano.

Mudou o mundo ou mudou a nossa visão de mundo? Se tudo mudou (e descobrimos que o mundo sempre e em todos os lugares foi multicultural ou transcultural ou sincrético), como insistir na idéia de que as culturas devem ser preservadas, ou que as diferenças culturais pré-definidas devem ser mantidas, se já não conseguimos dizer com precisão onde começa uma cultura e outra acaba, ou mesmo não sabemos como identificar diferenças entre culturas assim problemáticamente definidas?

Lévi-Strauss, em seu clássico *Raça e história*, já afirmava que “de nada adiantaria defender a originalidade das culturas humanas contra elas mesmas” (Lévi-Strauss, 1975: 350). (Imagine: se os cariocas quiserem algum dia parar de brincar o Carnaval: devemos obrigá-los a continuar a

brincar contra a sua vontade, em nome do bem da diversidade cultural da Humanidade?) O que teria que ser preservado não seriam as peculiaridades de cada cultura, mas sim o *afastamento diferencial* entre elas (a rede...). O que deveria ser combatido é a ameaça de entropia contida na profecia da homogeneização cultural planetária (que, aqui entre nós, não parece ter grande força, vide o número de novas diferenças – funk carioca na Filadélfia, *hip hop* paulistano em Fortaleza, *reggae* nigeriano em Paris, etc – que surgem todos os dias...). O homogêneo seria sinônimo de petrificado ou morto. O equilíbrio seria a impossibilidade de saltos evolutivos da Humanidade. Estaríamos condenados, se quisermos manter-nos vivos, a ser diferentes e a conviver com a diferença.

Mas é claro, também para Lévi-Strauss, que o salto evolutivo seria produto do encontro entre vários sistemas culturais diferentes – só a diferença não basta: é preciso haver troca entre elas. Um povo inventa uma coisa aqui, e outro inventa uma coisa diferente ali (e só inventam coisas diferentes porque são diferentes, ou estão situados em ambientes diferentes). O encontro entre essas coisas diferentes produz uma novidade importante para toda a Humanidade. Mas a troca certamente modifica cada cultura, fazendo-a diferente do que era antes e algumas vezes questionando os fundamentos de todo(s) seu(s) sistema(s) de crenças. A diversidade se mantém assim, na transformação produzida por misturas de todos os tipos – feitas por culturas que não têm medo da mistura transformadora (porque elas mesmas são misturadas e heterogêneas) – e



Guerreiros, Maceió, AL, c. 1943.

não pelo estabelecimento de um regime de manutenção das diferenças a todo custo (com o combate à mistura e ao novo).

É preciso, então, circular, fazer circular, inventar novas conexões. Possibilitar encontros interbrincadeiras, para que novas brincadeiras possam surgir, e não cultivar a mentalidade que trata os brincantes (os populares) como *coitadinhos*, indefesos, extremamente vulneráveis a qualquer ameaça externa, só podendo sobreviver com a ajuda de *nossas* políticas culturais de proteção.

Como já disse, muitas brincadeiras novas estão surgindo a partir de reapropriações de mensagens captadas nos meios eletrônicos de comunicação de massa. Muitas brincadeiras antigas estão sendo revitalizadas também com a contribuição da chamada indústria cultural (vide a importância do movimento *pop mangue-bit* para o fortalecimento do maracatu rural entre a juventude pernambucana). As festas populares se alimentam de inovações há muito tempo. Ninguém pode controlar sua constante folia.



Folclore brasileiro.

Termino este texto com dois exemplos de inovações em culturas tradicionais encontrados na viagem do projeto Música do Brasil. O primeiro exemplo vem de Oeiras, que já foi capital do Piauí. Os habitantes da cidade contam que os congos apareceram por lá com os escravos trazidos do Pará pelo primeiro governador daquela capitania, e que foram dançados por séculos afora, até 1937. Quase cinquenta anos depois de seu *desaparecimento*, essa brincadeira foi recriada por uma nova geração de negros e mestiços (que também atuam no grupo Meninos do Pagode, fazendo uma música que os defensores do *samba de raiz* abominam), incentivados por uma política local de preservação das tradições da cidade, que se valoriza por ser histórica. Na falta dos instrumentos antigos, que ninguém mais tinha nem sabia construir, passaram a usar atabaque, contra-surdo, pandeiro, reco-reco,

triângulo. A festa ressurge com força total, incentivada também pela música que se ouve no rádio. Os jovens *resgataram* letras antigas, mas criaram uma forma nova de acompanhamento musical (já que ninguém poderia ensinar-lhes as sonoridades antigas) para manter viva a tradição.

O outro exemplo vem de Aguadas, pequena vila do município de Carmópolis, no Sergipe. Assim me foi contada a história do samba de aboio, tradição local: no século passado, uma menina chamada Benedita, brincando na mata, encontrou uma pedra que aos seus olhos tinha a forma de boneca. Quando mostrou o achado para Tamashalim (ou Tamataline) Ecuobaner, sua avó angolana (mas que tinha conhecimentos nagôs), a brincadeira que mal havia começado terminou: a pedra-boneca, na verdade um corisco (meteorito), foi identificada como Iansã, ou santa Bárbara, e logo passou a ser cultuada num altar de onde até hoje só sai, todos os anos, no dia de sua festa, comemorada no sábado de Aleluia.

Segundo *seu Zé Francisco*, bisneto de Tamashalim e mestre atual do samba de aboio, naquele tempo seus antepassados não conheciam outra festa além da que os negros fizeram ao receber a notícia da abolição da escravatura, quando dançaram o samba de aboio durante três noites e três dias seguidos. Por isso, resolveram incluir essa dança na festa de santa Bárbara, depois do sacrifício de vários carneiros e frangos (“tudo macho, não tem nada de coisa fêmea”) que derramam seu sangue sobre a Santa, um ritual para ele puramente católico (“aqui não tem nada de Xangô”).

Nos mais de cem anos de sua existência, a festa foi incorporando elementos de

várias procedências – a comemoração do sábado de Aleluia, os rituais para orixás do candomblé, o samba, a dança que inclui pungadas e pernadas (semelhantes às da capoeira). Mas tudo isso é entendido como *puramente católico*.

Para provar o Catolicismo fiel, *seu Zé Francisco* me disse: “Eu canto o Pai Nosso. As pessoas respondem ‘sou eu, sou eu o amor de mamãe’. Afinal, quem é o filho que não tem amor por sua mãe?” Depois dessa pergunta, começou imediatamente a rezar o Pai Nosso como se fosse uma canção, e a cada *verso* todos os componentes do seu samba de santa Bárbara respondiam dizendo serem todos eles o amor de mamãe.

Quem sou eu, quem somos nós (se não somos padres), para dizer que o grupo de samba de aboio de *seu Zé Francisco* não pode cantar o Pai Nosso assim, em nome da *tradição*, católica ou não, seja lá qual ela for?

BIBLIOGRAFIA CITADA

- AUGÉ, Marc. *Non-lieux*. Paris: Seuil, 1992.
- CÂMARA CASCUDO, Luís da. *Dicionário do folclore brasileiro*. Belo Horizonte/São Paulo: Itatiaia/USP, 1988.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. Raça e história. In: *Antropologia estrutural dois*. Rio de Janeiro: Ed. Tempo Brasileiro, p.328-66, 1975.
- TOWNSLEY, Graham. 1988. *Ideas of order and patterns of change in Yaminahua society*. Tese de Doutorado. Cambridge, 1988.
- VELHO, Gilberto. Unidade e fragmentação em sociedades complexas. In: *Projeto e metamorfose: antropologia das sociedades complexas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, p.11-30, 1994.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem. In: *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac & Naif, p.181-264, 2002.

Nota: todas as imagens que ilustram este artigo, são fotos de Marcel Gautherot e pertencem ao acervo do Instituto Moreira Salles.



Duas figuras com máscaras. Desenho aquarelado, 26,5 x 17 cm. Do manuscrito de Alexandre Rodrigues Ferreira "Desenhos de Gêntios"...II. XVII, Museu Bocage, Lisboa, Portugal. Autor: Joaquim José Codina. In: O Brasil dos viajantes, vol. II, p. 67. Pesquisa coordenada por Ana Maria de Moraes Belluzzo e publicada pela Editora Metalivros, com patrocínio da Construtora Norberto Odebrecht, 1994.

AS PROPRIEDADES DA CULTURA NO BRASIL CENTRAL INDÍGENA

The logic of a society where "culture" is a conscious and deliberate thing, where life subserves some purpose, rather than the reverse, and where every fact or proposition is required to have a reason, creates a strangely surrealistic effect when applied to tribal peoples. (Roy Wagner, The Invention of Culture, p. 29).¹

INTRODUÇÃO

A antropologia vem, há algum tempo, diligentemente procurando controlar os efeitos surrealistas de suas descrições da vida alheia, submetendo seu conceito de cultura a um escrutínio minucioso e a uma crítica nem sempre piedosa. Qualquer que venha a ser o resultado desse esforço, o fato é que hoje a disciplina se vê crescentemente obrigada a negociar o uso do conceito, talvez o mais pirateado de seu patrimônio de termos e idéias, com outros agentes, na academia e fora dela — entre eles, alguns que se costuma contar entre seus objetos. Ao paradoxo criado pelo esforço de “imaginar uma cultura para pessoas que não a imaginam para si mesmas” (Wagner, 1981:27) se soma ou sobrepõe àquele gerado pelo fato de que todos parecem agora ocupados em fazê-lo e enfatizando muitas vezes aquelas propriedades que para os antropólogos se tornaram anátema: fronteiras, permanência, pureza, fixidez...

Mas o entusiasmo interpretativo da antropologia não é facilmente vencido, e os fenômenos de *reflexividade*, *objetificação* e *metaforização* da cultura têm capturado o interesse de inúmeros antropólogos e gerado uma intensa atividade no campo. Sem esquecer o primeiro paradoxo, porém, vale perguntar qual, afinal, é o objeto de toda essa “*reflexivização*”, *objetificação* e *metaforização* e colocar a pergunta nos termos que fazem a diferença da antropologia: etnograficamente.

Este artigo é uma tentativa de lançar as bases para uma reflexão sobre certos experimentos em curso entre diversos povos indígenas, envolvendo relações de propriedade e apropriações da (noção de) cultura, concernentes à questão da *propriedade intelectual* e ao campo do que se tem denominado *conhecimentos tradicionais*, *patrimônio imaterial* ou cultural. Procuo aqui mostrar como, a partir da etnografia de uma sociedade jê do Brasil Central e no caso, os Kisêdjê (Suyá), se pode mobilizar o debate antropológico contemporâneo em torno das noções de cultura e de propriedade para dar continuidade a uma reflexão anterior sobre os temas clássicos do parentesco e da organização social entre esses povos (Coelho de Souza, 2002),² bem como, reciprocamente, intervir de uma perspectiva etnográfica sobre esse debate.

Acompanhando um movimento interno às sociedades estudadas (os processos de auto-objetivação cultural que marcam sua experiência presente), trata-se, de fato, de tomar como objeto um problema que está — sempre esteve — no centro mesmo da prática antropológica: o da propriedade (em um duplo sentido) da (noção de) cultura.

CULTURA: APROPRIAÇÕES INDÍGENAS

Existe, entre os povos de língua jê, um conceito que tanto antropólogos como nativos têm freqüentemente traduzido por *cultura* ou *tradição*, e que envolve diretamente certas noções muito definidas de *propriedade*. *Kukràdjà* [*kukràdzà*, *kukrodjo*],³ em mebêngôkre (Kayapó), designa, em primeiro lugar, os “conhecimentos” que, transmitidos ao longo de relações específicas, constituem a pessoa humana (mebêngôkre). Esses conhecimentos referem-se aos códigos de comportamento, ao cerimonial, à mitologia, e materializam-se em cantos (de cura e proteção), narrativas, remédios, ornamentos.⁴ A palavra pode ser usada no singular e no plural. Uma glosa mais abstrata proposta por Vanessa Lea (1986:64) é “parte de um todo” — “pieces stuff”, no dizer de Fisher (1991:313) —, seja este, diz ela, “um corpo orgânico [...] ou um *corpus* de conhecimento e tradições”. Mas *kukràdjà* pode também se referir a esse mesmo todo, como quando os índios empregam o termo para designar seu “modo de vida” ou para traduzir a palavra “cultura” (ver Bamberger 1967; Vidal 1977; Fisher 1991; 2001; 2003; Lea 1986; Turner 1991; Gordon 2003).

Essa noção está intimamente imbricada em um outro conceito-chave da sociológica mebengokre, o de *nekrêtech* [*nêkrêjx*, *nekrêts*].⁵ Esse conceito foi primeiro tratado por Lea (1986), figurando no centro da análise que esta autora propõe da organização social metyktire (Kayapó do Xingu). Segundo ela, o termo designaria, ali, os objetos (ornamentos) e prerrogativas cerimoniais que, juntamente com os nomes pessoais, constituem propriedade das Casas, grupos corporados fundados em um princípio de descendência uterina em que se dividiria cada comunidade. Transmitida ao longo de relações determinadas, essa forma de riqueza fundaria assim a particularidade e continuidade temporal dos grupos sociais que constituem a sociedade mebêngokre; partida, ou partível, ela está na base da existência dessa sociedade como uma *totalidade*, tal como se manifesta, sobretudo, no momento das cerimônias (Lea, 1986; 1992; 1993; 1995). Mesmo que aspectos dessa interpretação possam ser discutidos (Gordon, 1995; Coelho de Souza, 2002), a importância do sistema dos *nekrêtech* e da noção de riqueza implicada é confirmada por várias outras etnografias de povos kayapó; a extensão da palavra para designar os objetos de origem não-indígena, em particular, foi igualmente descrita e comentada por vários autores (p.ex., Lea, 1986; Turner, 1993; Verswijver, 1992; Gordon, 2003). O nexo aqui é a continuidade entre a concepção de riqueza tal como objetificada no sistema dos *nekrêtech* — objetos e prerrogativas rituais entre cujos atributos se destacam sua potência diferenciadora (distinguem categorias e grupos no interior da comunidade) e sua origem alienígena (são

sempre apropriados do exterior, muitas vezes pela guerra) — e certos aspectos do modo como os bens ocidentais têm sido incorporados na *economia* indígena.⁶

Pareceria existir, de um grupo mebêngokre a outro, um certo deslizamento no uso desses dois termos. Os objetos, ornamentos e prerrogativas cerimoniais que os Kayapó chamam *nekêrêtx* e *kukràdjà*. Para os Xikrin, segundo Gordon, a palavra *kukràdjà* englobaria o termo *nêkrêjx*: “todo *nêkrêjx* é *kukràdjà* mas o inverso não se aplica” (Gordon, 2003). Pode ser, por outro lado, que isso se aplique também aos demais Mebêngrokre. *Kukràdjà*, de modo geral, parece ser um termo mais abstrato, que aponta não tanto, ou não apenas, para objetos e produtos, mas sobretudo para as capacidades e conhecimentos necessários à sua produção — capacidades e conhecimentos vistos como condição para o fabrico de coisas boas ou belas (Gordon, 2003). Seja como for, um aspecto saliente do campo semântico coberto por esses termos é a articulação que implica conhecimento e riqueza — e o modo como essas duas coisas envolvem um regime específico de diferenciação e identificação das pessoas e dos coletivos entre os quais circulam esses objetos e essas capacidades.

Cabe aqui uma palavra sobre a necessidade e as formas de incorporação de elementos do exterior para a (re)produção das formas sociais em questão, e para sua (re)produção como *culturas* particulares — um ponto exhaustivamente ilustrado pela etnografia dos povos indígenas sul-americanos. De modo geral, a mitologia dos Jê setentrionais corrobora fartamente a idéia de que a

constituição da sociedade humana dependeu da aquisição de elementos no *exterior*, isto é, originalmente possuídos por não-humanos: assim, o fogo roubado do jaguar, as plantas cultivadas doadas pela mulher-estrela, o milho revelado pelo rato, os nomes trazidos por um xamã que foi viver com os peixes, ou obtidos de canibais... Isso se aplica igualmente às cerimônias, sendo que, neste caso, o processo de aquisição está longe de encerrado e, como no terreno da cultura material, novos itens não só foram apenas recentemente incorporados, como continuam a sê-lo. Essa incorporação ao repertório cerimonial de coisas alheias estende-se também a objetos e costumes não-indígenas. Matérias-primas, bens/objetos, cantos e “cerimônias” inteiras podem ser assim adotados (ver, por exemplo, Vidal 1997; Seeger 1993; Verswijver 1992:156; Crocker 1990; Cohn 2004).

A etnologia americanista das últimas décadas tem demonstrado, à exaustão, o papel constitutivo da alteridade, manifesto nos processos, onipresentes na Amazônia indígena, de apropriação de potências exteriores (ao grupo local, ao universo dos parentes, ao corpo da pessoa), visto como movimento essencial ao modo de constituição e diferenciação de entidades e identidades. Essa idéia de apropriação remete a um amplo conjunto de problemas etnográficos — canibalismos, práticas guerreiras e xamânicas, onomásticas, exonímicas, aquisição de ornamentos e matérias-primas, *difusão* de rituais, sistemas de troca de técnicas, itens de cultura material, etc. — e, de modo geral, ao tema mítico da aquisição da própria *cultura*, isto é, do aparato e das práticas que definem a vida propriamente humana, como a

cozinha, os nomes pessoais, as plantas cultivadas, etc., junto a outros seres (animais, espíritos). Sob o termo *apropriação* reúne-se assim uma quantidade de processos e modalidades de aquisição de itens (materiais e imateriais) que aparecem como veículos (objetificações) de propriedades, atributos e potências alógenas. É o sentido destes processos e práticas que boa parte da etnologia recente se ocupou em determinar, tomando a *apropriação* como noção que, para além da mera aquisição, se refere aos processos de *ressignificação* aí envolvidos.

Um alerta: esta última sentença, na realidade, não descreve senão muito desajeitadamente o modo como os fenômenos de apropriação mencionados foram conceituados pelos antropólogos americanistas. Ela permite porém, por outro lado, aproximar essa problemática das *guerras de signos* (Brown, 2004) que, nos quatro cantos do globo, vêm explodindo em torno dos usos e abusos que uns, *consumidores*, fazem das produções culturais, convertidas neste processo em emblemas identitários, de outros, *autores, criadores ou produtores* (Coombe 1998). Mas, justamente, produção, consumo e identidade são noções que se comportam de maneira bastante peculiar em solo amazônico, onde toda *produção* é via de regra uma *aquisição*, o resultado de uma *troca*, mais ou menos violenta (*roubo*), mais ou menos cordata, e de onde está ausente a idéia de uma criação *ex nihilo* e aqui, toda criação é uma transformação. E um dos meios favoritos dessa transformação é o consumo, não tanto das produções dos outros, mas dos outros mesmos, de partes suas que só são exteriorizadas, objetificadas, feitas *produto* e

signo, por meio de tal transformação. Toda a complexidade da reflexão aqui proposta e dos processos que ela se propõe iluminar e remete ao problema de *como tornar conceitualmente produtiva a diferença entre essas duas modalidades de apropriação*.

Trata-se de uma diferença profunda, que mobiliza contrastes fundadores e contestados da disciplina antropológica e como aquele entre o (mundo do) dom e (o da) mercadoria e que põe em questão noções-chaves igualmente (diferentemente) fundadoras e contestadas, como a categoria de *identidade*. A reconhecida centralidade da relação de alteridade no pensamento ameríndio⁷ tem constituído um ponto de partida para a crítica etnográfica da noção, mas o lema da alteridade constitutiva continua a pedir um comentário no sentido de melhor expressar o modo como a *perspectiva do Outro* constitui uma *relação interna*, uma “determinação imanente dos dispositivos de subjetivação nativos” (Viveiros de Castro, et al, 2003:21).⁸ A integração de novos objetos etnográficos pode ao mesmo tempo enriquecer tal comentário e servir-se dele. A extensão da perspectiva desenvolvida no estudo das práticas aquisitivas características dos grupos amazônicos às transformações envolvidas na apropriação e absorção crescente de objetos-potências não-indígenas, sob as mais diversas modalidades, representa um passo nesse sentido. Um outro movimento fundamental, e este o foco da reflexão proposta aqui, seria pensar os processos, em certo sentido inversos, de objetivação, na forma de *cultura nativa*, das práticas que constituem a vida indígena mesma, convertida, na relação com o mundo não-indígena, em “patrimônio”.

PROPRIEDADE INTELECTUAL

O ponto de partida dessa reflexão é, pois, um conceito jê que tem sido aproximado, por índios ou antropólogos, de nossa polissêmica, contestada, mas dificilmente dispensável noção de cultura. E, com efeito, o conceito indígena se articula a partir de certas tensões específicas, mas de uma maneira que pode ser posta em paralelo com a economia desta noção e, em particular, com as tensões que nela se revelam no contexto dos processos de *patrimonialização* da cultura e do debate sobre sua *propriedade*. Enumeremos:

1) A tensão *entre o material e o imaterial*: no caso jê, esta tensão se exprime, como foi visto, no desdobramento do conceito em uma noção mais concreta, que aponta para os produtos/objetos (*nekrêch*), e em uma outra, que se refere mais abstratamente a capacidades e conhecimentos criativos (*kukràdjà*). Ambas submetem-se a regimes de propriedade e transmissão determinados. O estatuto e a trajetória de cada *nekrêch* e cada *kukràdjà*, entretanto, estão longe de fixos: eles podem mudar de mãos, cair em domínio público, ou simplesmente em desuso. A maneira como essas histórias se articulam com as vicissitudes da materialização do imaterial em contextos concretos (notadamente, rituais) é ainda algo que merece maior investigação.

2) A tensão *entre o singular e o plural*: a articulação complexa com a questão da totalidade e da parcialidade, do coletivo(/izante) e do individual(izante), é central do ponto de vista da descrição das formas sociais centro-brasileiras, visto que os ornamentos e prerrogativas designados como *nekrêch* e

considerados *kukràdjà* são, por um lado, propriedade exclusiva de segmentos sociais determinados quando considerados separadamente e, por outro, só desempenham a função diferenciante que lhes é própria no contexto eminentemente coletivo do ritual, isto é, por meio da combinação harmônica que realiza a *beleza* como valor associado à completude e à totalidade (como argumenta Turner 1984, por exemplo; mas ver também Lea 1986, 1993).

3) A tensão *entre a identidade e a alteridade*: assim como está implicada na dialética de diferenciação/identificação que opera *internamente* às comunidades jê, a cultura constituída pelos *nekrêch* e *kukràdjà* está também envolvida na forma que esta dialética toma nos contextos intercomunitários e sobretudo inter-étnicos. Aqui se situa a problemática da aquisição no exterior de potências e objetos culturais e da *abertura para o Outro* de sociedades cuja auto-suficiência e fechamento (relativos, é claro) estimularam historicamente um contraste com a cosmopraxis predatória dos grupos amazônicos (tupi, paradigmaticamente). Um dos problemas fundamentais postos pelo estudo dos povos jê, aliás, é precisamente o de como pensar a passagem entre o externo e o *interno* do ponto de vista das formas que tomam aqui os processos de diferenciação/identificação pessoais e coletivas.

Encontramos tensões análogas a estas no debate concernente à propriedade intelectual e ao patrimônio cultural. Em primeiro lugar, a objetificação de idéias, capacidades, conhecimentos e intenções por meio da extensão de sistemas de propriedade intelectual,⁹ atualizando novas e

variadas potências criativas na forma de direitos legais sobre os produtos criados, bem como a extensão de políticas de proteção e conservação do patrimônio histórico e cultural a bens imateriais, tende a pôr em xeque a própria relevância da distinção entre o material e o imaterial — e a pô-la em xeque, paradoxalmente, por meio da aplicação de instrumentos políticos e legais que dependem, de maneira crucial, da sustentação desta distinção e de distinções derivadas (como aquela entre uma idéia e sua expressão, no caso do direito autoral). Em segundo lugar, há ressonâncias (e implicações concretas a serem exploradas) entre a tensão entre o singular e o plural, o individual e o coletivo, no caso jê, e a questão dos direitos *coletivos* de propriedade intelectual, posta pelo debate em torno dos conhecimentos tradicionais e da circulação de expressões culturais indígenas (e complicada pela perspectiva antropológica e nativa).¹⁰ Por fim, a dinâmica de diferenciação e identificação, não é preciso insistir, está no centro das batalhas culturais em torno da ressignificação (ou de seu bloqueio) de signos identitários (nacionais, étnicos, corporativos, etc; ver, por exemplo, Coombe, 1998) — batalhas que muitas vezes extrapolam dramaticamente o plano da cultura e do(s) direito(s) (Harrison 1999; Stolcke 1993).

Enfim: em torno de expressões como conhecimentos tradicionais, propriedade intelectual, patrimônio cultural ou imaterial travam-se hoje debates intensos e plenos de implicações políticas, jurídicas, econômicas e sociais. Esses debates se enquadram, via de regra, em dois registros principais, segundo uma divisão sintomática: de um lado, o que

se descreve como conhecimentos ou saberes, referentes, tipicamente, a plantas e a outros recursos passíveis de utilização farmacêutica, cosmética, química e agrícola; de outro lado, o que se apreende como sendo manifestações culturais dos povos indígenas, isto é, expressões de sua identidade. Embates políticos e econômicos florescem de ambos os lados da velha fronteira entre natureza e cultura, sob formas entretanto distintas. De toda maneira, para que esta repartição seja praticável é preciso, antes de mais nada, dar a esses objetos, práticas e idéias, uma forma social que possibilite sua circulação (para o bem ou para o mal) no mundo do capital. O modelo dos direitos de propriedade intelectual, referente aos direitos legais que indivíduos ou corporações têm sobre os produtos de sua criatividade e inventividade nesse mundo, tem sido proposto em ambos os casos (ver Greaves, 1994; Posey, 1990).¹¹

O modelo da propriedade intelectual, com seu aparato de conceitos como *copyright*, patente, marca registrada, etc., tem também exercido um certo apelo na antropologia. Pode-se vê-lo mobilizado para pensar os regimes de produção e circulação de certos objetos culturais, tangíveis e intangíveis, incluindo alguns dos mais caros à nossa disciplina: conchas, mitos e encantamentos em Trobriand, nomes e prerrogativas rituais na Costa Noroeste norte-americana... Os trabalhos de Harrison (1992, 1993, 1999, 2002), por exemplo, articulam uma tal estratégia com um argumento referente às práticas simbólicas pelas quais grupos e categorias representam suas identidades, no sentido de tomar sua diferenciação menos como efeito

de identidades culturais previamente distintas e mais como resultado de um esforço deliberado de distinção — ícones de uma identidade vista como *recurso escasso*, o *patrimônio cultural* se constitui já objeto de disputas intensas. Finalmente, experiências cada vez mais frequentes de diferentes grupos com processos (legais ou não) envolvendo esse conceito impõem-se à atenção dos antropólogos (ver, entre outros: Leach, 2001, 2003; Weiner 1999 e os textos reunidos em Hirsh e Strathern 2004 e Kalinoe e Leach 2004).

Os potenciais efeitos e conseqüências sobre o conceito de cultura, dentro e fora da antropologia, das analogias e extensões assim propostas, têm inquietado os praticantes da disciplina (Strathern *et al.* 1998; Carneiro da Cunha *s/d*; Handler, 2002, 2003; Brown, 2003; Strathern, 1996, 1999; 2001; Coombe, 1998). O tema articula-se a um interesse renovado sobre a cultura material, de um lado, e sobre as relações de propriedade, de outro, e desdobra-se em um debate de grande amplitude.

Aqui, cabe enfatizar o investimento específico dos antropólogos enquanto profissionais que fazem, ou procuram fazer, um uso muito particular dos *conhecimentos tradicionais* e do *patrimônio cultural/imaterial* das populações que estudam. É esse uso particular que a antropologia faz da *cultura indígena* — o esforço de imaginar as relações constituídas por aqueles que ela toma como objeto por meio e nos termos da relação que ela estabelece com este objeto (Viveiros de Castro, 2002b) — que se trata de capitalizar, acreditamos, no contexto desses debates. Debates que giram, afinal, não apenas em torno da relação, digamos, entre uma cultura

indígena preexistente e os usos a que pode servir no mundo do capital, mas em torno da cultura indígena que emerge já como produto desta relação, das noções de tradição acionadas de um lado e de outro e das políticas identitárias que suscita (Weiner, 1999). Esse produto relacional vê-se assim informado, entre outras coisas, pela ênfase identitária das comunidades indígenas, envolvidas em confrontos com forças exteriores, na significância e autenticidade de sua *cultura*, pelo desejo de seus advogados e aliados (antropólogos incluídos) de autenticar essas versões, e pelos próprios termos da legislação nos quais se dão os embates. Mas se a descrição antropológica não pode ser, igualmente, senão um produto relacional, ela não precisa situar-se neste mesmo campo, informar-se pelas mesmas forças — melhor ainda, ela não deve fazê-lo, sob pena de, elidindo a especificidade das formas da criatividade e da imaginação ameríndias, deixar justamente de ser antropológica. É preciso sustentar a diferença entre a *cultura indígena* tal como emerge da prática antropológica e tal como emerge dos embates identitários em jogo na política da propriedade intelectual. É preciso confrontar o modelo da *propriedade intelectual* que orienta os debates em torno dos *conhecimentos tradicionais* e do *patrimônio imaterial* com o significado que essas produções têm em seus contextos nativos, com as práticas e relações de que são fruto e que elas vêm incorporar. É preciso também, em segundo lugar, acompanhar o modo como se constituem, em confronto com os modelos de *propriedade intelectual*, novos contextos, práticas e relações, do ponto de vista do significado que lhes atribuem os índios.

TRANSFORMAÇÕES RITUAIS

No caso das sociedades indígenas centro-brasileiras, estes significados, e toda a problemática da *propriedade da cultura*, estão diretamente associados ao ritual.

O aspecto mais saliente das sociedades jê, enfatizado desde os primeiros estudos etnográficos sobre elas, é sem dúvida a complexidade de sua vida cerimonial (com a pletora característica de metades e suas subdivisões, classes e categorias de idade), e o modo como esta se inscreve na organização espacial das aldeias e, deste modo, na vida cotidiana. Boa parte da reflexão antropológica sobre esses povos gira, assim, em torno do problema da relação entre domínios sociais espacialmente definidos: o círculo periférico das casas (uxorilocais), espaço feminino, *locus* da vida diária e das relações de parentesco, de um lado, e o centro, espaço masculino, onde se dá o debate político, onde evoluem os grupos cerimoniais e onde transcorrem os principais momentos das cerimônias. Público/privado, natureza/cultura, homens/mulheres, cotidiano/ritual, corpo/nome, são algumas das oposições tradicionalmente associadas a esses dois *domínios*. Por meio desse dualismo, foi possível articular uma resposta especificamente centro-brasileira para um antigo problema antropológico: o de como a dinâmica segmentar característica de tantas das velhas sociedades primitivas lograva produzir algo como *uma* sociedade (sem que para tal viesse concorrer a providencial assistência de um Estado). Tomemos uma passagem onde esta problemática é exposta por meio de uma aproximação direta entre cultura e patrimônio:

As casas são privadas, não somente porque o acesso a elas é restrito a indivíduos específicos, mas também porque constituem o domínio das particularidades — bens simbólicos, interesses políticos, dever masculino de vingar homicídios praticados contra seus membros... O patrimônio cultural da sociedade Mëbengôkre é segmentado pelas Casas cujo conjunto forma uma totalidade. Esta idéia é exemplificada [sic] pela associação de cada porção da carne de anta [...] a uma determinada Casa, cujos membros detêm o direito de consumi-la. A soma de porções produz uma totalidade — o corpo da anta ou a soma das Casas que constituem a sociedade Mëbengokre (Lea, 1993:275 — ênfase minha).

Há na literatura formulações diferentes desse mesmo problema: os escritos de Turner (p.ex., 1979, 1984, 1995, 2003), em particular, consistem em uma elaboração especialmente refinada da questão, que enfatiza, porém, aspectos diferentes daqueles focalizados por Lea, cujos trabalhos (juntamente com os de Verswijver [p.ex., 1984, 1992]) primeiro chamaram a atenção para a significância, nesse contexto, do *patrimônio cultural* dos segmentos sociais e especificamente, para os nomes e para os ornamentos e prerrogativas cerimoniais (ie, *nekrêitch*) a eles associados.¹² Entretanto, a despeito das importantes diferenças entre os estudiosos, a maioria das descrições têm em comum uma mesma ressonância fortesiana, manifesta no modo como postulam a totalidade de uma ordem qualitativamente distinta das suas *partes*, sejam estas caracterizadas como *segmentos residenciais*¹³ ou como (matri-)Casas. Pois, ainda que se afirme insistentemente o caráter plenamente *social* desses *segmentos*, por um lado, e o

caráter incompleto de cada comunidade (como instanciação parcial de uma aldeia ideal), como faz Lea (1986), os horizontes continuam sendo, de um lado, as *corporações* intrinsecamente parciais em que se retalha o círculo da aldeia e, de outro, a totalidade constituída por sua reunião ideal (entre as tentativas recentes de construir descrições alternativas estão notadamente Fisher 1991, 2003 e Ewart 2000; 2003).

O problema verdadeiramente importante, contudo, está no fato de que essa *totalização* é, num certo sentido pelo menos, *real*: pois essas comunidades parecem efetivamente representar-se ostensivamente como constituídas de partes cuja diferença é ritualmente reiterada em momentos evidentemente cruciais do processo de sua reprodução. Não é possível ignorar o plano circular e a inscrição espacial dos significados e relações, o cerimonialismo e a proliferação dos dualismos institucionais que tornaram célebres essas sociedades. O modo e a extensão em que as diferenças cósmico-míticas são aqui introjetadas na forma de uma plêiade de grupos e categorias sociais fortemente ciosos do *patrimônio* que os particulariza faz dos cerrados centro-brasileiros uma paisagem de outro tipo que a das florestas amazônicas.

E aqui entra a questão do ritual, a forma particular que toma no Brasil Central a dinâmica transformacional ameríndia. Sugerir alhures (Coelho de Souza 2002) que se as diferenças que outros povos têm continuamente de ir buscar *fora* nos aparecem aqui como *introjetadas*, isso não se deve a serem os Jê mais auto-suficientes (e conservadores). Como os demais povos indígenas sul-americanos, eles também estão

virando Outros o tempo todo, através de uma contínua diferenciação. Pois os grupos e categorias que se exibem na praça em festa não são simplesmente distintos: eles estão ali justamente *para* distinguir-se, ativa, deliberada e trabalhosa; e, para distinguirem-se uns dos outros, eles têm antes de mais nada de diferenciar-se *de si mesmos* enquanto coletivos humanos. Por isso, para reproduzir um processo *natural* sob uma forma plenamente social, reproduzindo assim a *sociedade* (o modelo de Turner, 1995), o ritual faz mais ou outra coisa do que repetir ou continuar o processo do parentesco em uma outra escala,; em vez de fabricar parentes e humanos, o que visaria todo esse aparato cerimonial seria possibilitar *metamorfoses*.¹⁴

O que acontece, então, quando esses rituais não apenas incorporam elementos exógenos, ou são eles mesmos adotados enquanto exógenos, mas, inversamente, se voltam *para fora*, não para produzir alterações mas para celebrar ostensivamente identidades æ quando o que era um produto não-intencional da atividade ritual torna-se, aparentemente pelo menos, seu foco?

Este é um problema para a investigação etnográfica. Passo então aos Kisêdjê, de modo a sugerir caminhos possíveis para uma tal investigação.

KISÊDJÊ

Os Kisêdjê (conhecidos como Suyá) são um grupo falante de língua da família jê (ramo setentrional), com uma população de cerca de 300 pessoas, distribuídas em quatro comunidades e um posto indígena situados na Terra Indígena Wawi, adjacente ao Parque

Indígena do Xingu Pix, Mato Grosso. A primeira notícia sobre eles deve-se a Karl von den Steinen (1842[1886]), que os encontrou em 1884 no alto curso do rio Xingu (onde hoje fica o P.I. Diauarum); seu contato regular com a sociedade nacional, entretanto, data apenas de 1959, quando recebem a primeira visita dos irmãos Villas-Bôas.¹⁵

Estima-se que a migração dos Kisêdjê para a bacia do Xingu remonte a pelo menos 200 anos.¹⁶ Ao longo desse período, suas relações com os grupos do alto Xingu e com os demais povos reunidos no Parque foram intensas e instáveis. O processo de sua instalação na embocadura do Suyá-Missu envolveu a incorporação de cativos e sobreviventes de grupos hoje extintos (Manitsaua, Iarumá). No caso dos Juruna (que penetraram a região pelo norte, no fim do século XIX), a amizade e intercassamento iniciais desembocaram em conflitos de grave impacto para os Kisêdjê, como também o foram os ataques que sofreram dos Kayapó — episódios que parecem ter motivado, entre a visita de von den Steinen e a chegada dos Villas-Bôas, seu movimento para o leste, ao longo do Suyá-Missu. Relações muito complexas os ligavam aos alto-xinguanos, envolvendo trocas, casamentos e conflitos letais, especialmente com os Trumai, Waurá e Kamayurá. A convivência no interior do Pix resultou também em laços importantes com os Panara e Kayabi. Todas essas relações se manifestam na ascendência mista de vários indivíduos e na presença, hoje, de pessoas de outras etnias casadas nas comunidades kisêdjê.

O mais importante efeito dessas relações, porém, foi o que se pode chamar de *xinguanização* dos Kisêdjê. No plano da tecnologia e da cultura material, a adoção de

tecnologias xinguanas seria vista por eles como melhorias em relação à sua situação anterior. Descrevem seu passado pré-xinguanos com expressões como “quando bebíamos somente água” (em lugar da mistura de água e beiju ou do *kwârâ kangô*, um mingau de mandioca derivado das técnicas de preparação xinguanas, hoje preferidos); “quando viajavamos em terra seca” (e não em canoas); ou “quando dormíamos no chão” (e não em redes). A moradia e os artefatos também assumiram em parte o estilo xinguanos. A ornamentação corporal, por sua vez, manifesta um dos aspectos mais interessantes dessa aculturação: sua incidência diferencial sobre os dois sexos. Isso se liga, pelo menos parcialmente, à captura de mulheres dos povos *do Alto*. Os Kisêdjê dizem inclusive ter simplificado sua fala para facilitar a compreensão pelas mulheres capturadas. As influências xinguanas mais importantes concentram-se, com efeito, na esfera feminina: é o caso da tecnologia e dos modos de aproveitamento da mandioca, mas sobretudo da ornamentação corporal das mulheres, que adotaram das xinguanas o corte de cabelo, o cinto de corda de buriti (o célebre *uluri*) e abandonaram o uso dos discos auriculares; assumiram também práticas e cerimoniais xinguanos, como os longos períodos de reclusão para as moças e festas como a do Yamurikuma (sobre tudo isso, ver Seeger, 1980a).

Os homens continuaram, por seu lado, em um primeiro momento, a perfurar lábios e orelhas para uso de discos, e a manter os cabelos longos; aprenderam também festas xinguanas, mas não deixaram de realizar suas cerimônias originais, centradas em ritos de

passagem masculinos e na nominação — os rapazes não ficavam reclusos ao modo xinguano. Em 1959, diz Seeger, os Suyá se apresentavam como “uma sociedade em que os homens se pareciam e agiam como os homens jê, e as mulheres igualmente se pareciam, agiam e, em alguns casos, realmente eram mulheres do alto Xingu” (1980a:170). A morte dos velhos, entretanto, e o estreitamento de laços matrimoniais com outros grupos do Parque, com homens estrangeiros vindo morar com suas esposas, acarretaram transformações mais visíveis também na esfera masculina: o corte de cabelo, o abandono dos batoques labiais e o estilo das perfurações auriculares aproximaram os homens de seus afins e aprofundaram assim a xinguanização.

A adoção de elementos da cultura xinguaniana dependia de uma apreciação de sua *beleza* ou utilidade, sendo esse equipamento cultural concebido pelos Kisêdjê, em um espírito *difusionista*, como um conjunto de traços a serem separadamente tomados ou rejeitados. Essa seletividade é apontada por Seeger como um aspecto chave da percepção indígena de todo o processo, cujo modelo estaria na própria mitologia — um relato de como, pela adoção de recursos e técnicas de outros povos e seres, “os Suyá se tornaram eles mesmos verdadeiros seres humanos. Nada foi preestabelecido por um herói cultural; tudo foi adotado porque era *bom* ou ‘bonito’” (1980a:169). É interessante observar como esse modelo de *aculturação*, partilhado pelos outros jê, opera no caso em pauta, que tem uma dupla particularidade: em primeiro lugar, o tipo de *pressão aculturativa* a que foram submetidos (a capacidade dos xinguanos de pacificar,

assemelhar e assimilar vizinhos e antigos inimigos de variadas origens, línguas e tradições o que é, sem dúvida, um dos aspectos mais notáveis de seu sistema regional); em segundo lugar, a circunstância histórica ímpar em que consistiu a reunião dos Suyá orientais a seus congêneres tapayuna, que não haviam vivido a mesma experiência e pareciam, aos olhos dos primeiros, encarnações vivas de seus ancestrais (Seeger, 1980a:165).

A chegada dos 41 sobreviventes tapayuna em 1969 provocou uma espécie de renascimento da cultura kisêdjê pré-xinguanização. A atitude dos Kisêdjê diante dos recém-chegados era, conta Seeger, ambígua: ao mesmo tempo que eles eram autênticos Suyá, eram considerados incivilizados: eles não sabiam como processar a mandioca no estilo xinguano, nem como fazer ou remar canoas, ou nem mesmo como nadar. Eles falavam de maneira estranha e algumas vezes incompreensivelmente. Eram tratados com considerável humor e lhes eram ensinadas as novas tecnologias. Os Suyá frequentemente dizem: ‘Nós também éramos assim, mas mudamos. Eles também aprenderão’ (1980a:166).

Certamente; mas os Suyá orientais também iriam reaprender muitas coisas de seus parentes reencontrados. Reconstruíram com eles uma aldeia circular em torno de uma praça onde ergueram uma casa dos homens, e realizaram cerimônias jê (pré-xinguanas); confrontaram seus mitos e rituais e passaram a distinguir claramente os elementos culturais que remontavam ao *velho Suyá* (expressão referente a um período subsequente ao tempo dos mitos, mas

anterior à xinguanização) daqueles provenientes do *povo do alto* (alto xinguanos). Essa revitalização dos aspectos jê de sua cultura resistiu mesmo aos esforços dos administradores do Parque para fortalecer a unidade dos povos ali abrigados por meio da difusão do ritual xinguanos.

Concomitantemente, no contexto do Parque, outro problema que passou a se apresentar de forma premente para os Kisêdjê foi, além do problema da *aculturação inter-tribal*, o da relação com a sociedade dos brancos e seus objetos. As circunstâncias particulares da história do PiX podem ter permitido que mantivessem o contato com esses poderosos estrangeiros dentro de certos limites, apropriando-se do que achavam *bom e bonito* dentre os objetos alienígenas, mas sem expor-se demasiadamente aos efeitos destrutivos desse contato sobre as relações econômico-políticas e concepções cosmológicas nativas. Poder-se-ia talvez dizer que lograram com isso manter a dinâmica aculturativa bem próxima do modelo nativo; nas palavras de Seeger (1980a:172): Acréscimo de itens tecnológicos e culturais sem perder uma essência Suyá”.

Essas circunstâncias, porém, modificaram-se, e continuam a se modificar significativamente. Para além do acesso a itens não-indígenas, que se tornaram não apenas desejáveis mas praticamente indispensáveis à manutenção de seu presente modo de vida, novos desafios e experiências colocam os Kisêdjê diante da possibilidade — que recebem, rejeitam, mas reconhecem — de virarem brancos (Seeger, 1980a). Os programas de saúde, saneamento e educação, envolvendo a formação de agentes

indígenas com habilidades, atribuições e recursos específicos; as novas atividades (*alternativas*) econômicas, como a apicultura, a piscicultura e a criação de gado;¹⁷ a gestão política de relações com outros grupos nos quadros da administração do PiX e das associações indígenas, e com agentes não-indígenas nos contextos da convivência com as fazendas em suas diversas instâncias (proprietários, gerentes, peões) e dos enfrentamentos e negociações com o Estado (incluindo agências federais, autoridades municipais e estaduais) — tudo isso implica o desenvolvimento de todo um conjunto de práticas, idéias e relações cujo impacto é ainda difícil de avaliar. O momento é de intensa experimentação.

O projeto de *virar branco*, em todo caso, não é um que os Kisêdjê estejam dispostos a abraçar. Alguns deles manifestam, por outro lado, preocupações com a possibilidade de *perder a cultura* — “nossa cultura”, dizem, traduzida em sua língua pela expressão *anhi kukrâtá*, um claro cognato do *kukrâdjâ mebêngôkre*. O foco desses receios — que, é preciso dizer, parece mais forte justamente entre aqueles que se encontram na linha de frente das novas relações com o mundo não-indígena — é, principalmente, a vida ritual, a integridade do conhecimento das festas e cantos.

A centralidade do ritual (as *festas*) e, especialmente, da música (canto/dança), na vida dos Kisêdjê e na constituição de sua *identidade* é um dos principais temas dos trabalhos de Seeger sobre eles. Vale notar que, nesse campo, esse povo foi protagonista de incursões pioneiras na área dos direitos autorais — trata-se, possivelmente, de um dos primeiros grupos indígenas a fazer uma

gravação comercial de sua música o LP *Música indígena: a arte vocal dos Suyá* (Seeger e a comunidade, Suyá 1982) —, acompanhados por um antropólogo-etnomusicólogo igualmente pioneiro no ato de chamar a atenção e refletir sobre as implicações deste tipo de iniciativa e sobre o problema da propriedade intelectual da música indígena (ver também. Seeger, 1991, 1994, 1997a, 1997b, 2004b). Essa não foi a única experiência de auto-objetivação cultural por meio da música e da performance que tiveram os Kisêdjê; e essas experiências tendem a se multiplicar. O lugar de processos desse tipo na luta (vitoriosa) que este povo travou pela reconquista de seu território, e em seus presentes esforços para defendê-lo e continuar vivendo o que consideram uma vida propriamente humana é, por exemplo, algo que merece maior investigação; uma investigação, sobretudo, que não perca de vista o fato de que essas experiências se dão a partir de noções de propriedade, sistemas de relações, práticas e concepções culturalmente específicas. A etnografia de Seeger oferece um sólido ponto de partida para uma reflexão nesse espírito. Os conceitos kisêdjê concernentes a relações de posse e propriedade (em particular no que diz respeito à importante relação de *dono/mestre/controlador*, aplicável a vários tipos de objetos, potências sócio-cósmicas e recursos econômicos), foram finamente discutidos por este autor (Seeger, 1981; 1993), que acaba de retornar ao tema de sua incidência sobre o campo, justamente, desse *patrimônio* privilegiado constituído pelos cantos (Seeger, 2004a: 144ss). Mas há ainda muito a fazer. Voltando a nossas analogias:

a) *O material e o imaterial*. É preciso investigar o estatuto dos objetos nos regimes de apropriação e sistemas de troca ameríndios: o modo como emergem enquanto destacáveis das pessoas e se constituem como *objetos* em função de suas relações; o estatuto de itens *imateriais* como rituais, cantos, nomes, a extensão em que (assim como os itens *materiais*) emergem como *eventos* ou como coisas e se estabilizam ou não em elementos passíveis de transmissão, de disputa, etc. No caso dos Kisêdjê, os objetos em foco são, além dos cantos e outros componentes do equipamento básico de sua vida cerimonial (nomes, padrões de pintura, prerrogativas rituais, etc.), as habilidades e conhecimentos emergentes, com toda a bateria de recursos materiais a eles associados (incluindo-se recursos financeiros), em novos contextos relacionais. É preciso pensar conjuntamente esses dois tipos de *intangíveis* — e as *transações* no curso das quais ganham tangibilidade —, pondo lado a lado as eventuais alterações que as novas relações estejam produzindo sobre os sistemas de *propriedade intelectual tradicional*, e os regimes específicos associados aos *bens imateriais* emergentes. O quanto a forma social desses objetos e as relações de propriedade que os constituem fazem deles algo que seja útil chamar um *patrimônio imaterial*, e em que sentido, é evidentemente uma questão em aberto.

b) *O singular e o plural*. De um lado, há o problema da segmentação interna da sociedade — a natureza dos grupos sociais constituídos pelas *casas*, aqui aliás nomeadas —, que pode ainda beneficiar-se de maior investigação. De outro, nas novas circunstâncias com que têm se defrontado

os Kisêdjê, incluindo as oportunidades abertas pela recuperação de seu território, há o recrudescimento de uma dinâmica centrífuga que tende a fazer multiplicar o número de comunidades e a complicar consideravelmente a constituição dos sujeitos coletivos pressupostos pelos eventuais processos de auto-objetivação cultural. Processos que, por outro lado, e assim como as transações em que os conhecimentos tradicionais e o *patrimônio imaterial* indígenas se constituem como tais e produzem, com seus contratos e acordos, aquilo que implicitamente pressupõem (como nos lembra Carneiro da Cunha, s/d:3); isto é, novos sujeitos (jurídicos, certamente, mas não só...).

c) *Identidade e alteridade*. Por fim, há a complexa relação dos Kisêdjê com a cultura alto-xinguana e, de modo mais geral, com a dos demais povos que vivem no PiX — e atuam na arena política da qual participam a administração do Parque (dirigida por um representante indígena da área), as diversas associações indígenas existentes e em formação,¹⁸ uma quantidade de agências e organizações governamentais e não-governamentais, além de indivíduos com as mais diversas inserções e interesses (entre eles, os antropólogos). Menciono essa *arena* porque — como vimos ter sido o caso ao longo de toda a sua história nos últimos duzentos anos — as relações com esses vizinhos foram sempre cruciais para os Kisêdjê do ponto de vista da sua auto-representação, constituída sempre na tensão entre uma admitida *xinguanização* e uma identidade pré-xinguana. Essa tensão continua a operar no contexto proporcionado pelas relações e embates

políticos de que hoje participam¹⁹. Isso tem repercussões sobre o que ocorre em outras *arenas*: contra o fundo, acima delineado, de uma xinguanização histórica, os Kisêdjê parecem hoje preocupados em afirmar de maneira geral sua diferença em face dos demais povos do PiX.²⁰ Se isso sempre foi uma componente da situação (e, é certo, se aplica também aos próprios alto-xinguanos, igualmente ciosos de suas diferenças *internas*), é o modo particular que essa preocupação toma em relação aos processos de auto-objetivação agora em curso que interessa investigar: o quanto, e de que modo, esses processos mobilizam a linguagem do *patrimônio* e da *cultura*, e o quanto, e de que modo, são condicionados por ela?

Isto nos leva ao tema das intervenções indígenas no debate sobre a *proteção* dos *conhecimentos tradicionais* e do *patrimônio imaterial* ou *cultural*, e ao lugar dos modelos de *propriedade intelectual* nesse debate. Embora a experiência dos Kisêdjê com a indústria fonográfica não tenha, salvo engano, feito dessa questão um foco saliente de suas preocupações, modelos de propriedade intelectual e patrimonialização cultural, cada vez mais evidentes no espaço dos movimentos indígenas de que os Kisêdjê participam, estão claramente disponíveis para eles. O papel que esses modelos virão, direta ou indiretamente, a desempenhar (ou não) nos processos referidos acima — de incorporação dos novos conhecimentos e capacidades como recursos *intangíveis*, e de objetivação da cultura *tradicional* para consumo externo — não está em absoluto decidido: é apenas enquanto capturados em redes muito específicas de relações de propriedade que os conhecimentos, idéias e

práticas irão objetificar-se sob a forma de um *patrimônio*.

No centro de tudo isso, enfim, está o conceito de propriedade — e seu “vasto poder no mundo contemporâneo” —, hoje sob renovado escrutínio antropológico (ver, p.ex., as coletâneas organizadas por Verdery e Humphrey, 2004; Kalinoy e Leach, 2004; Hirsch e Strathern, 2004; Hann, 1998). Como outros autores, pretendo contribuir para a problematização desse conceito *tomando-o como um objeto etnográfico*. No caso dos Kisêdjê, trata-se de um objeto que permite forçar o cruzamento de duas linhas de investigação em geral trilhadas separadamente: a do problema arqui-clássico da *organização social* centro-brasileira (com seu exótico repertório de noções como *organização dualista*, *descendência*, *aliança matrimonial*...) e a das novas questões da *propriedade intelectual* e do *patrimônio imaterial*. A aposta é de que esse cruzamento permita renovar os termos daquele velho problema e enraizar etnograficamente a reflexão antropológica em torno dessas novas questões — adicionando ingredientes de alguma serventia ao perene debate em torno da propriedade — como *property & propriety* — da (noção de) cultura.

BIBLIOGRAFIA

BAMBENGER, Joan. *Environment and cultural classification: a study of the Northern Kayapó*. Ph.D. dissertation. Harvard University Press, 1967.

BROWN, Michael. *Who owns native culture?* Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2003.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. *'Culture' and culture: traditional knowledge and intellectual rights*. (Manuscrito, s/d).

COELHO DE SOUZA, Marcela S. *O traço e o círculo: o conceito de parentesco entre os Jê e seus antropólogos*. Tese de

doutorado, apresentada ao Programa de pós-graduação do Museu Nacional, UFRJ. Rio de Janeiro, 2002.

COHN, Clarice. Uma revisão do fechamento jê: o caso Mebêngôkre. (Comunicação apresentada ao seminário temático Transformações Ameríndias: os regimes de subjetivação indígenas à prova da história; 23 p, 2004).

COOMBE, Rosemary J. *The cultural life of intellectual properties: authorship, appropriation, and the law*. Durham & London: Duke University Press, 1998.

CROCKER, William H. *The Canela (Eastern Timbira)*. I. An ethnographic introduction. Washington: Smithsonian Institution, 1990.

DEAN, Bartholomew. Digitizing indigenous sounds: cultural activists & local music in the age of Memorex. *Cultural Survival Quarterly*, 24, n.4, 2001. s/l.

EWART, Elizabeth. *Living with each other: selves and alters amongst the Panara of Central Brazil*. Thesis submitted for the degree of Doctor of Philosophy, Department of Anthropology, The London School of Economics and Political Science, London, 2000.

FISHER, William. Dualism and its discontents: social process and village fissioning among the Xicrin-Kayapó of Central Brazil. Ph.D. thesis, Cornell University, 1991.

_____. Age-based genders among the Kayapó. In: GREGOR Thomas e TUZIN, Ronald (orgs.). *Gender in Amazonia and Melanesia: an exploration of the comparative method*, Berkeley: University of California Press, p. 115-140, 2001.

_____. Name, rituals and acts of feeling among the Kayapó (Mebêngôkre). *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, v. 9, p. 117-135, 2003. s/l.

FRIKEL, P. Migração, guerra e sobrevivência suyá. *Revista de Antropologia*, v. 17, n. 20, p. 105-136. 1969-1972. s/l.

GIANNINI, Isabelle. *A ave resgatada: a impossibilidade da leveza do ser*. Dissertação de mestrado apresentada à Universidade de São Paulo, 1991.

GORDON, Cesar. *Folhas pálidas. A incorporação Xicrin (Mebêngôkre) do dinheiro e das mercadorias*. Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-graduação do Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2003.

HANDLER, Richard. Culture theory in history today. *American Historical Review*, v. 107, p. 1512-1520, 2002.

_____. Cultural property and culture theory. *Journal of Social Archaeology*, v. 3, n. 3, p. 353-365, 2003. s/l.

HAAN, Chris. *Property relations*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

HARRISON, Simon. Ritual as intellectual property. *Man*, v. 27, n.2, p. 225-244, 1992.

- _____. The commerce of cultures in Melanesia. *Man*, v. 28, n.1, p. 139-158, 1993.
- _____. Identity as a scarce resource. *Social Anthropology*, v. 7, n. 3, p. 239-251, 1999.
- _____. The politics of resemblance: ethnicity, trademarks, head-hunting. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, v. 8, n. 2, p. 211-232, 2002. s/l.
- HIRSCH, Eric e STRATHERN, Marilyn (eds.). *Transactions and creations: property debates and the stimulus of Melanesia*. New York: Berghahn Books, 2004.
- KALINOE, Lawrence e LEACH, James (eds.). *Rationales of ownership: transactions and claims to ownership in contemporary Papua New Guinea*. Sean Kingston Publishing, 2004.
- LANNA, Amadeu Duarte 1967. La division sexuelle du travail chez les Suyá du Brésil central. *L'Homme*, v. 7, n. 1, p. 67-72, 1967.
- _____. Aspectos econômicos da organização social dos Suyá. *Revista de Antropologia*, v. 15/16, p. 35-68, 1967/1968. s/l.
- LEA, Vanessa. *Nomes e nekrets Kayapó: uma concepção de riqueza*. Tese de Doutorado apresentada ao Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro. 1986.
- _____. Mebengokre (Kayapó) onomastics: a facet of houses as total social facts in Central Brazil. *Man*, v. 27, n. 1, p. 129-153, 1992.
- _____. Casas e casas mebengokre (Jê). In: CARNEIRO DA CUNHA, M. e VIVEIROS DE CASTRO, E. B. (orgs.). *Amazônia: Etnologia e História Indígena*. São Paulo: Núcleo de História Indígena e do Indigenismo da USP/Fapesp, 1993.
- LEACH, James. Situated connections. Rights and intellectual resources in a Rai Coast society. *Social Anthropology*, v. 8, n. 2, p. 163-179, 2000. s/l.
- _____. Owning creativity: cultural property and the efficacy of custom on the Rai coast of Papua New Guinea. *Journal of Material Culture*, v. 8, n. 2, p. 123-143, 2003. s/l.
- LIMA, André e BENSUSAN, Nurit (orgs.). *Quem cala consente?* Subsídios para a proteção aos conhecimentos tradicionais. São Paulo: ISA, 2003.
- LONDRES, Cecília et. Al. *Tempo Brasileiro*, n. 147 (número temático dedicado ao Patrimônio Imaterial). Rio de Janeiro, out./dez., 2001.
- LUKESH, A. *Mito e vida dos índios Cayapós*. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1976.
- POSEY, Darrell. Intellectual property rights and just compensation for indigenous knowledge. *Anthropology Today*, v. 6, n. 4, p. 13-16, 1990.
- RICARDO, Carlos Alberto (ed.). *Povos Indígenas no Brasil, 1996-2000*. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2000.
- SCHULTZ, Harald. Informações etnográficas sobre os índios Suyá. *Revista do Museu Paulista; Nova Série*, v. 13, p. 325-332, 1960/1961.
- SEEGER, Anthony e A Comunidade Suyá 1992. *Música indígena: a arte vocal dos Suyá*. LP. São João Del-Rei: Tacape 007. (Replicado em CD como v. 75 da coleção Music of the Earth: Fieldworkers's Sound Collection, Tokyo: JVC Video Software Division, 1992).
- _____. Por que os índios Suyá cantam para as suas irmãs? In: VELHO, Gilberto. (org.). *Arte e sociedade*. Rio de Janeiro: Zahar 1977.
- _____. A identidade étnica como processo: os índios suyá e as sociedades do alto Xingu. *Anuário Antropológico*, v. 78, p. 156-175, 1980a. s/l.
- _____. *Os índios e nós: Estudos sobre sociedades tribais brasileiras*. Rio de Janeiro: Editora Campus. p. 83-104, 1980b.
- _____. *Nature and society in Central Brazil: the Suyá Indians of Mato Grosso*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1981.
- _____. Identidade Suyá. *Anuário Antropológico*, v. 82, p. 194-199, 1984. s/l.
- _____. *Why Suyá sing: a musical anthropology of an Amazonian people*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
- _____. Singing other peoples songs. *Cultural Survival Quarterly*, v. 15, n. 3, p. 36-39, 1991. s/l.
- _____. Ladrões, mitos e história: Karl von den Steinen entre os Suyá: 3 a 6 de setembro de 1884. In: COELHO, V. P. (org.). *Karl von den Steinen: Um século de antropologia no Xingu*. São Paulo: Edusp, p. 431-443, 1993.
- _____. A quem pertence a música tradicional? O desafio da propriedade cultural intangível. *Comunicações do Programa de Pós-graduação em Antropologia Social do Museu Nacional*, v. 10, p. 5-14, 1994.
- _____. The sound of music: Suyá song structure and experience. *Cultural Survival Quarterly*, v. 4, n.10, p. 23-28, 1997a. s/l.
- _____. Traditional music in community life: aspects of performance, recordings and preservation. *Cultural Survival Quarterly*, v. 20, n. 4, p. 1997b. s/l.
- _____. Chanter l'identité: musique et organisation sociale chez les Indiens Suyá du Mato Grosso (Brésil). *L'Homme*, p. 135-150; 171-172, 2004a. S/l.
- _____. The selective protection of musical ideas: the 'creators' and the dispossessed. In: VERDERY, K. e HUMPHREY C. (orgs.). *Property in question: value transformation in the global economy*. Oxford: Berg, p. 69-84, 2004b.

- SILLITOE, Paul. The development of indigenous knowledge: a new applied anthropology. *Current Anthropology*, v. 39, n. 2, p. 223-252, 1998. s/l.
- STOLCKE, Verena. Talking culture: new boundaries, new rhetorics of exclusion in Europe. *Current Anthropology*, v. 36, n. 1, p. 1-24, 1995. s/l.
- STRATHERN, Marilyn; CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. Exploitable knowledge belongs to the creators of it: a debate. *Social Anthropology*, v. 6, n. 1, p. 109-126, 1998. s/l.
- STRATHERN, Marilyn. Potential property: intellectual rights and property in persons. *Social Anthropology*, v. 4, n. 1, p. 17-32, 1996. s/l.
- _____. *Property, substance and effect: anthropological essays on persons and things*. London: The Athlone Press, p. 1999.
- _____. The patent and the Malanggan. *Theory, Culture and Society*, v. 18, n. 4, p. 1-26, 2001. s/l.
- _____. Introduction: rationales of ownership. In: KALINOE, L. e LEACH, J. (orgs.), *Rationales of ownership: transactions and claims to ownership in contemporary Papua New Guinea*. Sean Kingston Publishing, p. 1-12, 2004.
- TURNER, Terence. Kinship, household, and community structure among the Kayapó. In: MAYBURY-LEWIS, David (org.) *Dialectical societies: The Gê and Bororo of Central Brazil*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, p. 179-217, 1979.
- _____. Dual opposition, hierarchy and value: moitey structure and symbolic polarity in Central Brazil and elsewhere. In : GALEY, J. C. (ed.). *Différences, valeurs, hiérarchies: textes offerts à Louis Dumont*. Paris: EHESS, p. 335-370, 1984.
- _____. History, myth, and social consciousness among the Kayapó of Central Brazil. In: HILL, Jonathan (ed.). *Rethinking history and myth: indigenous South American perspectives on the past*. Urbana: University of Illinois Press, 1988, p. 195-213.
- _____. Representing, resisting, rethinking: historical transformations of Kayapo culture and anthropological consciousness. In: STOCKING, George (ed.). *Colonial situations: essays on the contextualization of ethnographic knowledge*. Série History of Anthropology, n. 7. Winsconsin: University of Winsconsin Press, 1991, p. 285-313.
- _____. Da cosmologia à história: resistência, adaptação e consciência social entre os Kayapó. In: CARNEIRO DA CUNHA, M. e VIVEIROS DE CASTRO (orgs.) *Amazônia: Etnologia e história indígena*. São Paulo: Núcleo de História Indígena e do Indigenismo da USP/Fapesp, 1993, p. 431.
- _____. Social body and embodied subject: bodiliness, subjectivity and sociality among the Kayapo. *Cultural Anthropology*, v. 10, n. 2, p. 143-170, 1995. s/l.
- _____. The beautiful and the common: inequalities of value and revolving hierarchy among the Kayapó. *Tipiti*, v.1, n. 1, p. 11-26, 2003. s/l.
- VERDERY, Katherine e HUMPHREY, Caroline (eds.). *Property in question: value transformation in the global economy*. Oxford: Berg, 2004.
- VERSWIJVER, Gustaaf. Ciclos e práticas de nomeação Kaiapó. *Revista do Museu Paulista*, Nova Série, v. 29, p. 97-123, 1984.
- _____. *The club-fighters of the Amazon. Warfare among the Kayapo Indians of Central Brazil*. Gent: Rijksuniversiteit te Gent, 1992.
- VIDAL, Lux. *Morte e vida de uma sociedade indígena brasileira*. São Paulo: Hucitec/Edusp, 1977.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo (com Oscar CALAVIA, Pedro CESARINO, Marcela COELHO DE SOUZA, Carlos FAUSTO, Bruna FRANCHETTO, Cesar GORDON, e Cristiane LASMAR). *Transformações Indígenas: os regimes de subjetivação ameríndios à prova da história*. Projeto de pesquisa apoiado pelo PRONEX-CNPq/FAPERJ, 2003.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. "A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia e Outros Ensaios de Antropologia". São Paulo: Cosac & Naify, 2002a.
- _____. *O nativo relativo. Mana*, Estudo de Antropologia Social, v. 8, n.1, p. 113-148, 2002b.
- WEINER, James F. Culture in a sealed envelope: the concealment of Australian Aboriginal heritage and tradition in the Hindmarsh Island Bridge affair. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, v. 5, n. 2, p. 10, 1999. s/l.

NOTAS

- 1 A lógica de uma sociedade onde a cultura é uma coisa deliberada e consciente, onde a vida serve algum propósito, mais do que o inverso, e onde se requer que cada fato ou proposição tenha um propósito, cria um efeito estranhamente surrealista quando aplicada a povos tribais.
- 2 A família linguística jê divide-se em três ramos: os Jê do Norte (os vários grupos timbira, os Apinajé, os vários grupos Kayapó, os Panara e os Kisédjê ou Suyá); os Jê Centrais (Xavante e Xerente); e os Jê do Sul (Kaingang e Xokleng). Encontrada exclusivamente no Brasil, do Maranhão ao Rio Grande do Sul, reúne povos associados por sua cultura e história aos cerrados

centro-brasileiros. Foram tradicionalmente contrastados, na etnologia sul-americana, aos povos amazônicos, da floresta, do ponto de vista de sua organização social, ecologia e cultura. Aqui, refiro-me alternativamente a povos jê ou centro-brasileiros, ainda que essas categorias não se recubram perfeitamente.

3 Há múltiplos sistemas de grafia em uso para estas línguas, entre os vários grupos assim como entre seus estudiosos; em alguns casos, estes sistemas refletem variações dialetais. Falando dos Kisêdjê, adoto aquele que eles próprios hoje utilizam em suas escolas; para os demais grupos, registro as principais variantes encontradas nas fontes citadas, selecionando arbitrariamente uma dessas formas que passo a empregar no restante da exposição.

4 Turner (1988:198) traduz a palavra, que se referiria a “qualquer tipo de conhecimento, de cantos cerimoniais a instruções para ligar um motor de barco”, com a expressão “thing which takes a long time to tell”. Gordon (2003) observa que a tradução “algo que permanece no tempo”, “algo que perdura, fica ou demora” æ “enduring stuff” (Fisher, 2003) æ é bem próxima ao sentido etimológico do termo (*kukrà* = verbo *demorar*, deixar-se ficar; e *djà* = nominalizador de instrumento, tempo ou lugar).

5 Traduzível como ‘riqueza, propriedade, mercadoria, enfeite, privilégio, prerrogativa’ André Salanova, apud Gordon, 2003.

6 Ver Gordon, 2003, especialmente cap. 5, para uma discussão deste ponto para o caso dos Xikrin. Segundo este autor, os Xikrin, ao contrário de outros grupos Mebêngôkre, não parecem utilizar correntemente o termo *nêkrêjx* para se referir aos produtos industrializados, a não ser quando induzidos.

Preferem, em geral, a expressão *kuben nhô môja*, que significa *coisas de branco*. Gordon remete à indicação de Lukesch (1976:1) de que, para os Kayapó, “a palavra *moia* [sic] (coisa), pode ser tanto um valor mental, quanto físico”, de modo que “sob a designação genérica de ‘coisas de índio’ [*Mebêngôkre nhô môja*] entendem a soma de sua civilização moral e material”. Nesse sentido, conclui Gordon, “o termo *môja* poderia ser usado, ao que parece, de maneira alternativa à palavra *kukràdjá*”.

7 “Entendemos que se a ‘identidade’ é o nome de uma das formas assumidas pelo fato absoluto da relação — a forma culturalmente privilegiada na tradição ocidental, a forma prototípica da relação na tradição ameríndia, por seu lado, é o que chamamos de ‘alteridade’.” (Castro et al., 2003).

8 Ver também Castro, 2002a (principalmente caps. 2, 3, 4, 7 e 8).

9 Adentrando inclusive o domínio das relações interpessoais de parentesco e das relações intrapessoais envolvendo os corpos dos indivíduos (penso aqui nas Novas Tecnologias Reprodutivas e na pesquisa genética em geral).

10 Ver p.ex., Strathern 2004:3-6; o comentário de Descola em Brown, 1998:209; a intervenção de Harvey, em Strathern et al 1998:124; ou a Intervenção de Maximiliano C. de M. Tukano, no Seminário Proteção aos Conhecimentos Tradicionais: Conhecimento Prévio e Informado (Lima e Bensusan 2003, p. 156).

11 No Brasil, essa bifurcação do debate reflete-se nas trajetórias paralelas da legislação (e do debate suscitado em torno desta) referente, por um lado, ao acesso aos recursos genéticos, com a promulgação da medida provisória 2186-16 de 23 de agosto de 2001, “que dispõe sobre o acesso ao patrimônio genético, a proteção e acesso ao conhecimento tradicional associado, a repartição de benefícios e o acesso à tecnologia e transferência de tecnologia para sua conservação e utilização” (ver Lima e Bensusan, 2003); e, por outro, à proteção do Patrimônio Imaterial, com a edição do Decreto 3551, de 4 de agosto de 2001, que institui o Registro de Bens Culturais de Natureza Imaterial e cria o Programa Nacional do Patrimônio Imaterial (ver Londres et al., 2001).

12 Essa significância é, talvez, ainda mais saliente no caso de outros jê setentrionais (os vários grupos timbira, os Apinajé, e os Kisêdjê), entre os quais nomes, ornamentos e prerrogativas, transmitidos ao longo de relações de parentesco análogas aquelas operantes no caso kayapó, estão diretamente ligados às metades cerimoniais e suas subdivisões.

13 Ou *grupos domésticos*, ou *famílias extensas*. Certos aspectos do funcionamento das Casas sublinhados por Lea, como exogamia, unidade cerimonial e/ou política, foram também notados por outros pesquisadores (p.ex. Melatti, 1979, p. 51; Crocker 1990, p. 240-Seg. DaMatta 1982: cap.5), mas o reconhecimento da realidade dessas unidades, para além de sua mera existência transitória como grupo de co-residentes, esteve sempre marcado pelo signo do periférico, do parcial, do doméstico-familiar, e do feminino, como indicam todas as expressões cunhadas para designá-los. Entendo que a reforma terminológica proposta por Lea, por meio da apropriação do conceito levistraussiano de *Maison*, visa justamente exorcizar essas conotações æ falhando, todavia, pelos motivos que discuto em seguida.

14 Adoto aqui, como chave para a conceitualização do ritual, a idéia de que se, por um lado, a *vida cotidiana*

se define pelo investimento social nos processos de extração da alteridade que permitem diferenciar os corpos sociais e coletivos, e portanto conferir a eles *identidade*, por outro lado esse movimento de atualização da alteridade jamais esgota a virtualidade relacional que o possibilita. O retorno ao virtual é, se descontrolado, um perigo constante — o da metamorfose involuntária — e uma condição de toda essa dinâmica. Condição que, esta a hipótese, o ritual — “inversão da invenção”, “invenção deliberada do dado” (Wagner, 1981) — viria deliberadamente reinventar (sobre tudo isso, ver Viveiros de Castro, 2002a, 452-53, e Viveiros de Castro et al., 2003).

15 Viviam então em duas aldeias situada no Rio Pacas, na porção oriental de seu território, a bacia do Suyá-Missu, um afluente do Xingu; os Villas Boas os convencem a transferir-se no ano seguinte para o sítio de uma antiga aldeia, mais próxima ao Diauarum (no interior da área que viria a ser demarcada como Parque Nacional do Xingu em 1961). Embora jamais tenham deixado de explorar seu território tradicional, cuja maior parte ficou fora da área do Parque, é apenas depois de 1994, com o processo de recuperação de suas terras, que voltam a viver ali: a Terra Indígena Wawi foi homologada em 1998. Sua hoje maior aldeia, Ngôjhwêrê, fica no mesmo sítio de uma das aldeias de 1959. A literatura antropológica sobre eles consiste principalmente nos trabalhos de Harald Schultz (1960-1961), Protásio Frikel (1969-1972) Amadeu Lanna (1967; 1967-1968), e, sobretudo, Anthony Seeger (ver principalmente 1980a; 1980b; 1981; 1984; 1987; 1989; 1993; 2004a).

16 Existem dois grupos falantes de variantes da mesma língua, os Kisêdjê (Suyá orientais) e aqueles que ficaram conhecidos como Tapayuna (Suyá ocidentais, Suyá Novos ou Beiços de Pau), que mantêm todavia a memória de um passado similar. Oriundos do norte de Goiás ou Maranhão, teriam se dividido após atravessar o Xingu (entre 150 e 200 anos atrás): os Suyá orientais penetraram então a bacia deste rio pelo Ronuro e integraram-se parcialmente ao sistema xinguno. Os Tapayuna se fixaram nas proximidades do Arinos, onde após décadas de conflito procuraram estabelecer contato pacífico com os brasileiros, com resultados desastrosos. Reduzidos a 41 sobreviventes, foram transportados em 1969 ao Parque do Xingu para serem ali reunidos aos Suyá orientais (Seeger 1980:160; 1981:49-55). Alguns permanecem hoje entre estes últimos; os demais residem com os Kayapó Metyktire na Terra Indígena Kapôt/Jarina (quando me refiro aos Kisêdjê, estou me referindo aos Suyá orientais).

17 A apicultura vem sendo desenvolvida nos quadros de um projeto implementado pela Associação Terra Indígena do Isa, do qual fazem parte, com assessoria do Isa; um projeto visando a piscicultura foi elaborado e enviado ao Programa Demonstrativo dos Povos Indígenas (PDPI), estando no momento em julgamento; a criação de gado é uma possibilidade que vem sendo discutida por eles a partir do rebanho (hoje com cerca de 80 cabeças) obtido em acordo com fazendeiros durante o processo de retomada do território.

18 Além da Associação Terra Indígena do Xingu [Atix], nominalmente pan-xinguna, a tendência hoje é a de constituição de associações separadas para cada povo, e os Kisêdjê estão em vias de formar a sua.

19 Um exemplo recente que testemunhei foi a performance de suas lideranças e grupo de guerreiros, devidamente paramentados, em reunião dos povos do Parque com o governador do estado do Mato Grosso a propósito da construção de uma barragem no rio Culucne, em novembro de 2004. O contraste entre essa performance e a dos demais grupos presentes — a começar pelo próprio número (dos cerca de 200 índios, mais de 50 eram Kisêdjê) — era óbvio: embora todos ostentassem as insígnias de sua indianidade/xingunidade, e muitos evocassem, mais ou menos claramente, a figura do guerreiro, eram os Kisêdjê que (se) representavam ali (como) os guerreiros indígenas (um papel que os alto-xingunos não costumam nem parecem querer desempenhar).

20 Examinando motivos gráficos que, em uma seção de desenho com as crianças, eu tinha rabiscado em um papel, o principal líder kisêdjê veio perguntar se eu pretendia utilizá-los em alguma publicação ou trabalho meu. Antecipando preocupações de propriedade intelectual, apressei-me a tranquilizá-lo, mas sua resposta foi algo como: “se você quiser usar desenhos nossos, não pode usar esses, que são do pessoal do Alto; a gente usava, mas agora que sabemos que são deles, não usamos mais. Pergunte ao meu filho quais são os desenhos kisêdjê”.

Nota biográfica dos autores

ANA GITA DE OLIVEIRA

Doutora em Antropologia Social, Universidade de Brasília. Pesquisadora da Fundação Nacional Pró-Memória. Coordenadora geral do Patrimônio Imaterial/MinC. Membro do Grupo de Trabalho do Patrimônio Imaterial. Gerente de identificação/Departamento do Patrimônio Imaterial/Iphan.

BEATRIZ GÓIS DANTAS

Mestre em Antropologia Social pela Unicamp/SP. Professora emérita da Universidade Federal de Sergipe, instituição em que lecionou durante quase trinta anos. Pesquisa cultos afro-brasileiros, etno-história indígena, folclore e artesanato. É autora de *Ivová nagô e papai branco: usos e abusos da África no Brasil* (Rio de Janeiro: Graal, 1988); *Terra dos índios Xocó* (São Paulo, 1980); e *Tateira de Sergipe* (Rio de Janeiro, 1972). Publicou capítulos de livros em obras coletivas e artigos em revistas especializadas.

BEATRIZ MUNIZ FREIRE

Graduada em História pela Universidade Federal Fluminense/RJ e mestre em Educação pela PUC/RJ. Trabalhou no Museu do Índio e no Centro Nacional de Cultura Popular do Rio de Janeiro, desenvolvendo projetos educativos voltados para o público estudantil e para o professorado. Na 12ª Superintendência Regional do IPHAN é responsável pela implantação do Programa de Patrimônio Imaterial, acompanhando duas experiências de aplicação do Inventário Nacional de Referências Culturais.

BRUNA FRANCHETTO

Bacharel em Filosofia pela Università La Sapienza de Roma, Itália, e doutora em Antropologia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Professora adjunta da UFRJ, atua como docente no Programa de Pós-graduação em Antropologia Social e colabora com a pós-graduação em linguística da mesma universidade. Pesquisadora do CNPq, realiza pesquisas sobre línguas e tradições orais de sociedades indígenas no Brasil. Participa de projetos de formação de professores indígenas em nível de magistério e universitário. É co-organizadora do livro *Os Povos do Alto Xingu: História e cultura* (UFRJ, 2001) e co-autora do livro *Origens da Linguagem* (Jorge Zahar, 2004).

CRISTIANO LIMA BRAGA

Economista, responsável pelos programas de cultura, cara brasileira e indústrias criativas da Unidade de Desenvolvimento Setorial do Sebrae Nacional.

CRISTINA MARIA DO AMARAL AZEVEDO

Bióloga e mestre em ciência ambiental pela USP. Desde 1997, vem atuando na área de acesso a recursos genéticos e repartição de benefícios. Até 2002, foi coordenadora do grupo de trabalho sobre acesso a recursos genéticos da Secretaria Estadual de Meio Ambiente do Estado de São Paulo. Em 2002, assumiu a coordenação técnica do Departamento do Patrimônio Genético, do Ministério do Meio Ambiente, no qual exerce a função de Secretária Executiva do CGEN – Conselho de Gestão do Patrimônio Genético. Foi membro do corpo docente do curso e responsável por um dos módulos do Curso sobre a Regulamentação do Acesso aos Recursos Genéticos e Biodiversidade, promovido pelo Global Biodiversity Institute na Nigéria. Tem proferido palestras e organizado cursos sobre o tema no Brasil, por meio do Ministério do Meio Ambiente.

CHRISTOPHER BALL

Antropólogo especializado em linguística. É doutorando da Universidade de Chicago (EUA), onde desenvolve pesquisa com o objetivo de descrever os vários aspectos da gramática da língua Wauja e uma análise sociolinguística de mudanças nas formas discursivas na comunidade, em conexão com as transformações socioculturais na espacialização dos Wauja. Atualmente realiza trabalho de campo no Parque Indígena do Alto Xingu. Autor de: *Repertoires of registers: dialect in Japanese discourse*. In: *Language and Communication* 24 p. 355-380, Elsevier Press, 2004; e de: *An Automodular Approach to Calsifiers in Piratapuya (Eastern Tukanoan)*. Proceedings of the Berkeley Linguistics Society, Berkeley, California, 2005.

DOMINIQUE TILKIN GALLOIS

Antropóloga belga, vive no Brasil desde 1975. Docente do Departamento de Antropologia da Universidade de São Paulo e coordenadora do Núcleo de História Indígena e do Indigenismo (NHII-USP). Desde 1977, acompanha a trajetória dos Wajãpi, assim como de outros grupos indígenas que vivem no Amapá e norte do Pará, tendo publicado livros e artigos sobre sua história, tradição oral e cosmologia. Coordena, através do Instituto de Pesquisa e Formação em Educação Indígena – Iepê, um programa de múltiplas ações de caráter educativo desenvolvidas em parceria com os Wajãpi, com especial enfoque no fortalecimento de suas formas de expressão cultural.

EDILENE COFFACI DE LIMA

Mestre e doutora em Antropologia Social pela Universidade de São Paulo (USP), pesquisa entre os

Katukina desde 1991. É professora de Antropologia da Universidade Federal do Paraná (UFPR) e colaborou no livro *Enciclopédia da Floresta. O alto Juruá: práticas e conhecimentos das populações*, organizado por Manuela Carneiro da Cunha e Mauro Almeida (Companhia das Letras, 2002).

GERALDO ANDRELLO

Mestre e doutor em antropologia pela UNICAMP, Coordenador Adjunto do Programa Rio Negro do Instituto Socioambiental – ISA, desenvolve pesquisas e assessoria projetos junto aos grupos indígenas do alto rio Negro.

HERMANO VIANNA

Antropólogo. Publicou os livros: *O mundo funk carioca* (Zahar) e *O mistério do samba* (Zahar/Ed.UFRJ). Participou da criação de programas de televisão (*Programa Legal*, na TV Globo; *Além-Mar*, na GNT/TVE; e *Música do Brasil*, na MTV/TVE). Coordena o projeto Brasil Total, da TV Globo.

JULIANA SANTILLI

Promotora de Justiça do Ministério Público do Distrito Federal, mestre em Direito pela Universidade de Brasília, sócia fundadora do Instituto Socioambiental (ISA) e sócia do Instituto Internacional de Educação do Brasil (IEB).

LAURE EMPERAIRE

Botânica, trabalha desde 1990 com o manejo tradicional da biodiversidade na Amazônia. Participou de programas interdisciplinares sobre o extrativismo na Amazônia central (INPA/IRD), o manejo da seringa e o saber botânico dos seringueiros na Reserva Extrativista do Alto Juruá (Unicamp/USP), e o manejo da mandioca (IRD/ISA). Está atualmente desenvolvendo um programa sobre manejo da agrobiodiversidade na Amazônia (Unicamp/IRD). É pesquisadora do IRD (Instituto de Pesquisa para o Desenvolvimento – França). Organizou o livro *A floresta em jogo: o extrativismo na Amazônia central*.

LAURENCE BÉRARD E PHILIPPE MARCHENAY

Pesquisadores da Unité mixte de recherche eco-anthropologie et ethnobiologie (CNRS et Muséum national d'histoire culturelle), Laurence Bérard e Philippe Marchenay dirigem o pólo "Ressources des terroirs – Cultures, usages, sociétés", implantado em Bourg-en-Bresse, sur Alimentec. Suas pesquisas dizem respeito à dimensão etnológica das produções agrícolas

e alimentares locais. Ambos trabalham sobre a evidênciação, a caracterização e a análise de sua especificidade cultural. É dada ênfase aos saberes, às práticas e às representações realizadas na elaboração, conservação e uso destes recursos. Tais reflexões são perspectivadas relativamente aos processos de regulamentação relativos à proteção desses produtos. Desde 2000, PM e LB animam, no centro deste pólo, atividades de estudo e documentação, em conjunto com as coletividades locais (Região Rhône-Alpes, Departamento de l'Ain e Comunidade d'agglomération de Bourg-en-Bresse).

MAÍRA SANTI BÜHLER

Bacharelou-se em Ciências Sociais pela USP em 2002 e é atualmente mestranda no Programa de Pós-graduação em Antropologia Social desta mesma universidade. Desenvolve pesquisa entre as artesãs que vivem na zona rural de Turmalina, no Vale do Jequitinhonha – MG desde 1999. É pesquisadora do GrÁvi – grupo de Antropologia Visual. Publicou recentemente o ensaio fotográfico "A Aranha Vive Daquilo que Tece" no livro *Escrituras da Imagem*, uma coletânea de artigos editada pela FAPESP, 2004.

MARCELA S. COELHO DE SOUZA

Doutora em antropologia social pelo Programa de Pós-graduação em Antropologia Social do Museu Nacional/UFRJ (com a tese *O traço e o círculo: o conceito de parentesco entre os Jê e seus antropólogos*, 2002), premiada pela Anpocs (segundo lugar) em 2003. Publicou artigos sobre sociedades centro-brasileiras e teoria do parentesco, em diversas revistas especializadas. Atualmente pesquisadora do Núcleo Transformações Indígenas (NuTI)/Museu Nacional/UFRJ, desenvolve pesquisa junto aos Kisêdjê (Suyá) do Mato Grosso (Parque Indígena do Xingu/Terra Indígena Wawí), em torno das apropriações e transformações indígenas da noção de "cultura" e suas relações com os temas do patrimônio imaterial e da propriedade intelectual.

MARIA DINA NOGUEIRA PINTO

Mestre em Sociologia pelo Instituto Universitário de Pesquisas do Rio de Janeiro – IUPERJ. Professora aposentada do Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Pesquisadora do projeto Celebrações e Saberes da Cultura Popular – Inventário e Registro do Patrimônio Imaterial, do Centro Nacional de Folclore e Cultura Popular/Iphan/Ministério da Cultura. Autora (com Elizabete Mendonça) de: *Feiras e comidas:*

espaço e tempo em movimento, Encontros e Estudos n.º 5, Centro Nacional de Folclore e Cultura Popular/Iphan, 2004. Escreveu também: *No Rastro dos Tambores: Tradição e Identidade em Chapada do Norte*. Catálogo para a exposição de artesanato de Chapada do Norte na Sala do Artista Popular, Centro Nacional de Folclore e Cultura Popular/Funarte, 2003; *Mandioca e Farinha: subsistência e tradição cultural. Encontros e Estudos n.º 4*, Centro Nacional de Folclore e Cultura Popular/Funarte, 2002; *Sistema culinário e patrimônios culturais: variações sobre o mesmo tema (com Elizabete Mendonça). Encontros e Estudos n.º 4*, Centro Nacional de Folclore e Cultura Popular/Funarte, 2002; *Outro lado do mundo: as presas do Talavera Bruce como categoria social liminar*. Tese de mestrado apresentada ao Iuperj. *Revista da Escola de Serviço Penitenciário do Rio Grande do Sul*, ano 1, n.º 5, 1990.

PEDRO DE NIEMEYER CESARINO

Doutorando em antropologia social pelo Museu Nacional e graduado em filosofia pela Universidade de São Paulo. Integrante do Núcleo Transformações Indígenas (Pronex/CNPq/Faperj) e do Centro de Trabalho Indigenista (CTI).

ROBIN MICHEL WRIGHT

Professor livre-docente do Departamento de Antropologia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Unicamp. Fez mestrado e doutorado na Stanford University nos EUA. É autor de *História Indígena e do Indigenismo no Alto Rio Negro* (Mercado de Letras, 2005); *Cosmos, selfand history in Baniwa religion. For Those Unborn* (University of Texas Press, 1998); organizador, com Neil Whitehead, de *In darkness and secrecy. The anthropology of assault sorcery in Amazonia* (Duke University Press, 2004); organizador da obra *Transformando os Deuses* (vol. 1, 1999, e vol. 2, 2004, Editora da UNICAMP). Publicou também inúmeros artigos sobre as religiões e histórias indígenas e indigenismo.

TERESA CRISTINA MOREIRA

Advogada, especialista em Direitos Difusos e Coletivos pela Escola Superior do Ministério Público de São Paulo (2000) e Mestre em Ciência Ambiental pela Universidade de São Paulo (2003), tendo abordado como tema de sua dissertação a questão da proteção dos conhecimentos tradicionais no Brasil. Em 2002, participou como consultora do Ministério do Meio Ambiente no processo de consultas públicas para elaboração e consolidação da Proposta de Política Nacional de Biodiversidade, instituída pelo

Decreto 4.339/2002, e como relatora do Plano de Ação dos Povos Indígenas para esta política. Desde de 2002 tem atuado como assessora técnica do Departamento do Patrimônio Genético da Secretaria de Biodiversidade e Florestas do Ministério do Meio Ambiente (teresa.moreira@mma.gov.br), nos temas relacionados ao acesso e à proteção dos conhecimentos tradicionais associados.

VINICIUS LAGES

Doutor em Socioeconomia do Desenvolvimento pela Escola de Altos Estudos em Ciências Sociais-EHESS, Paris, França. M. Sc. em Gestão Ambiental pela Universidade de Salford, Inglaterra. Pós-graduação em Gestão e Planejamento Ambiental pela UFBA. Especialização em Comunicação Rural pela EMBRATER. Graduação em Agronomia pela UFAL. Atualmente é Gerente da Unidade de Desenvolvimento Setorial do SEBRAE Nacional.



Anjo grande de argila, produzido em Montes Claros, Minas Gerais. Artesã: Aparecida Macedo. Foto: Miguel Aun. Acervo: Sebrae Minas Gerais.

Anexo

O conjunto de textos publicados a seguir ilustra o arcabouço jurídico, conceitual e normativo a partir do qual o Iphan vem construindo a política de identificação, registro e salvaguarda do Patrimônio Imaterial.

CONSTITUIÇÃO DA REPÚBLICA FEDERATIVA DO BRASIL

5 de outubro de 1988

TÍTULO VIII

CAPÍTULO III DA EDUCAÇÃO, DA CULTURA E DO DESPORTO

SEÇÃO II DA CULTURA

Art. 215 O Estado garantirá a todos o pleno exercício dos direitos culturais e acesso às fontes da cultura nacional, e apoiará e incentivará a valorização e a difusão das manifestações culturais.

§ 1º O Estado protegerá as manifestações das culturas populares, indígenas e afro-brasileiras, e das de outros grupos participantes do processo civilizatório nacional.

§ 2º a lei disporá sobre a fixação de datas comemorativas de alta significação para os diferentes segmentos étnicos nacionais.

Art. 216 Constituem patrimônio cultural brasileiro os bens de natureza material e imaterial, tomados individualmente ou em conjunto, portadores de referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira, nos quais se incluem:

I. as formas de expressão;

II. os modos de criar, fazer e viver;

III. as criações científicas, artísticas e tecnológicas;

IV. as obras, objetos, documentos, edificações e demais espaços destinados às manifestações artístico-culturais;

V. os conjuntos urbanos e sítios de valor histórico, paisagístico, artístico, arqueológico, paleontológico, ecológico e científico.

§ 1º O poder público, com a colaboração da comunidade, promoverá e protegerá o patrimônio cultural brasileiro, por meio de inventários, registros, vigilância, tombamento e desapropriação, e de outras formas de acautelamento e preservação.

§ 2º Cabem à administração pública, na forma da lei, a gestão da documentação governamental e as providências para franquear sua consulta a quantos dela necessitem.

§ 3º A lei estabelecerá incentivos para a produção e o conhecimento de bens e valores culturais.

§ 4º Os danos e ameaças ao patrimônio cultural serão punidos, na forma da lei.

§ 5º Ficam tombados todos os documentos e os sítios detentores de reminiscências históricas dos antigos quilombos.

EXPOSIÇÃO DE MOTIVOS QUE ENCAMINHA O DECRETO N.º 3551/2000

Brasília, 17 de maio de 2000.

Excelentíssimo Senhor
Presidente da República
Dr. Fernando Henrique Cardoso

Senhor Presidente,

A inclusão de bens culturais que referem os diferentes grupos formadores da sociedade brasileira no rol do nosso patrimônio cultural constitui uma demanda histórica que foi reconhecida pela Constituição Federal em seu Artigo 216. O texto constitucional ampliou o conceito de patrimônio cultural brasileiro, reconheceu sua dupla natureza material e imaterial e estabeleceu, além do tombamento, o registro e o inventário como outras formas de acautelamento e proteção desses bens. Contudo, doze anos depois, o único instrumento legal devidamente regulamentado de que o poder público efetivamente dispõe para a realização dessa tarefa continua sendo o tombamento. Este é um instrumento válido, eficiente e atual quando aplicado a edificações, obras de arte e outros bens de natureza material. Mas é inaplicável, ou melhor, inadequado, à preservação de bens e manifestações de caráter processual e dinâmico. Nesse caso, não cabe proteção legal de caráter restritivo para preservar aqueles valores que justificam seu reconhecimento como patrimônio cultural brasileiro, e sim instrumentos de identificação, valorização e apoio que favoreçam sua permanência.

Assim, tenho a honra de submeter à elevada consideração de Vossa Excelência a proposta de instituição e regulamentação do Registro de Bens Culturais de Natureza Imaterial. No momento em que celebramos os 500 anos do Descobrimento do Brasil e o encontro de todos os povos e culturas que compõem a nação, o Registro amplia as possibilidades de reconhecimento da contribuição cultural dos diversos grupos cujo legado, em grande parte, se compõe de saberes, formas de expressão e modos de fazer e viver enraizados no cotidiano das comunidades e repassados de geração para geração.

Com o propósito de atender a essa justa demanda, em março de 1998 o Ministério da Cultura constituiu Comissão e Grupo de Trabalho compostos, a primeira, por Conselheiros do Patrimônio Cultural e, o segundo, por membros do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, da Fundação Nacional de Artes e do Ministério da Cultura. O resultado desse trabalho – realizado com o apoio e a participação de diversas instituições e especialistas – permitiu caracterizar o Registro como um instrumento de reconhecimento e valorização voltado especialmente para a identificação e a produção de conhecimento sobre esse patrimônio. Mais do que instituir uma inscrição em livro público ou proporcionar a outorga de

um título, o objetivo principal do novo instrumento é manter, mediante a utilização dos recursos técnicos mais adequados, o registro documental desses bens culturais como referência para o público atual e futuro.

O registro assim concebido é um instrumento de preservação que não limita nem cria embaraços ao direito de propriedade e não cria obrigações para outros entes públicos ou privados, exceto para o próprio Ministério da Cultura. Trata-se, fundamentalmente, do estabelecimento de processo técnico e administrativo de identificação, documentação e reconhecimento que visa a cumprir norma constitucional e atender a uma demanda histórica. Por essa razão, propõe-se que seja instituído por meio de instrumento legal capaz de responder com agilidade a essa urgência. O decreto presidencial foi considerado o melhor modo de se dar essa resposta. A fim de se proporcionar a estrutura administrativa e financeira necessária ao desenvolvimento das ações de registro, bem como ao estabelecimento de política pública de identificação, inventário e valorização desse patrimônio, propõe-se a criação, neste mesmo ato, do Programa Nacional do Patrimônio Imaterial, a ser implantado no âmbito do Ministério da Cultura, envolvendo todas as suas instituições vinculadas.

O processo administrativo de registro ficará a cargo do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional – Iphan e do seu Conselho Consultivo do Patrimônio Cultural. Optou-se por não criar mais um órgão no Ministério da Cultura e por valorizar e prestigiar as instituições existentes, que, a exemplo do Iphan, da Fundação Nacional de Artes e da Fundação Cultural Palmares, detêm conhecimento sobre o tema. Ao Conselho Consultivo foi dada a competência decisória e regulamentadora, cabendo ao Iphan a execução dos procedimentos de Registro, cuja instrução será realizada em parceria com outras instituições públicas e privadas. Acreditamos desnecessário sublinhar que a trajetória do Conselho e do Iphan os credencia como os mais adequados a essas novas funções.

O ato culminante do Registro será a inscrição do bem selecionado em um dos quatro Livros estabelecidos na presente proposta de Decreto: o Livro de Registro dos Saberes, o Livro de Registro das Celebrações, o Livro de Registro das Formas de Expressão e o Livro de Registro dos Lugares. Optou-se por delimitar o universo dos bens culturais imateriais por meio da indicação do conteúdo desses Livros, rejeitando-se conceituações rígidas e aprisionadoras. Espera-se que essa definição abrangente estimule o processo de construção do conceito de patrimônio imaterial, mantidos, naturalmente, os parâmetros estabelecidos pela Constituição. Aqui, Senhor Presidente, nossa opção foi por um saber construído e não por um saber dado.

A inscrição de um bem em um dos Livros de Registro terá sempre como referência sua relevância para a memória, a identidade e a formação da sociedade brasileira, assim como sua continuidade histórica, tomada aqui no melhor sentido de tradição, isto é, de práticas culturais que são constantemente reiteradas, transformadas e atualizadas, mantendo para o grupo um vínculo do presente com o seu passado. Em razão, portanto, do caráter essencialmente dinâmico desses bens, propõe-se a atualização do registro documental dos bens inscritos pelo menos a cada dez anos, para acompanhamento da sua evolução e avaliação da pertinência da revalidação do título de Patrimônio Cultural do Brasil. Caso tenha ocorrido transformação

total, no sentido do rompimento da continuidade histórica acima referida, ou o desaparecimento de seus elementos essenciais, o bem perde o título, mantendo-se o Registro apenas como referência histórica.

As conseqüências práticas do Registro serão várias. A primeira é instituir a obrigação pública, governamental sobretudo, de inventariar, documentar, acompanhar e apoiar a dinâmica das manifestações culturais registradas, mecanismo fundamental para a preservação de sua memória. A segunda é o reconhecimento e a valorização desses bens mediante a concessão do direito de utilizar o título de "Patrimônio Cultural do Brasil". A terceira é a sua divulgação e promoção, a serem realizadas pelo Ministério da Cultura, órgãos públicos, entidades privadas e dos cidadãos. Todas essas ações poderão ser apoiadas pelo Programa Nacional do Patrimônio Imaterial, no âmbito do Ministério da Cultura.

Senhor Presidente, acreditamos ser esta a melhor maneira para potencializar o grande consenso que existe hoje em dia em torno da importância dos bens imateriais para nosso patrimônio cultural. Um consenso que se forja na pregação de Mário de Andrade, Câmara Cascudo, Aloísio Magalhães e de tantos outros líderes e intelectuais.

Ademais, Senhor Presidente, a preservação das expressões imateriais da cultura é, atualmente, um dos itens mais importantes da agenda internacional das organizações culturais. Diversos encontros e congressos têm sido realizados nos últimos anos sobre o assunto, pois essa é também uma demanda mundial. Poucos países, contudo, têm conseguido instituir formas de preservação do patrimônio imaterial. Em sua maioria são países asiáticos, sendo ainda poucas as experiências ocidentais. Caso institua o registro, o Brasil poderá ser um desses pioneiros. O momento da comemoração dos seus 500 anos parece o mais oportuno para que aceitemos mais esse desafio e cuidemos de um patrimônio ainda não consagrado, mas que diz muito do que somos e do que poderemos vir a ser num mundo globalizado.

Reitero a Vossa Excelência meus protestos de respeitosa consideração,

Francisco Weffort
Ministro da Cultura

DECRETO N° 3.551

de 4 de agosto de 2000

Institui o registro de bens culturais de natureza imaterial que constituem patrimônio cultural brasileiro, cria o programa nacional do patrimônio imaterial e dá outras providências

O PRESIDENTE DA REPÚBLICA, no uso da atribuição que lhe confere o Artigo 84, inciso IV, e tendo em vista o disposto no Artigo 14 da Lei n° 9.649, de 27 de maio de 1998,
Decreta:

Art. 1º. Fica instituído o Registro de Bens Culturais de Natureza Imaterial que constituem patrimônio cultural brasileiro.

§ 1º. Esse registro se fará em um dos seguintes livros:

I - Livro de Registro dos Saberes, onde serão inscritos conhecimentos e modos de fazer enraizados no cotidiano das comunidades;

II - Livro de Registro das Celebrações, onde serão inscritos rituais e festas que marcam a vivência coletiva do trabalho, da religiosidade, do entretenimento e de outras práticas da vida social;

III - Livro de Registro das Formas de Expressão, onde serão inscritas manifestações literárias, musicais, plásticas, cênicas e lúdicas;

IV - Livro de Registro dos Lugares, onde serão inscritos mercados, feiras, santuários, praças e demais espaços onde se concentram e reproduzem práticas culturais coletivas.

§ 2º. A inscrição num dos livros de registro terá sempre como referência a continuidade histórica do bem e sua relevância nacional para a memória, a identidade e a formação da sociedade brasileira.

§ 3º. Outros livros de registro poderão ser abertos para a inscrição de bens culturais de natureza imaterial que constituam patrimônio cultural brasileiro e não se enquadrem nos livros definidos no parágrafo primeiro deste artigo.

Art. 2º. São partes legítimas para provocar a instauração do processo de registro:

I - o Ministro de Estado da Cultura;

II - instituições vinculadas ao Ministério da Cultura;

III - Secretarias de Estado, de Município e do Distrito Federal;

IV - sociedades ou associações civis.

Art. 3º. As propostas para registro, acompanhadas de sua documentação técnica, serão dirigidas ao Presidente do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional - Iphan, que as submeterá ao Conselho Consultivo do Patrimônio Cultural.

§ 1º. A instrução dos processos de registro será supervisionada pelo Iphan.

§ 2º. A instrução constará de descrição pormenorizada do bem a ser registrado, acompanhada da documentação correspondente, e deverá mencionar todos os elementos que lhe sejam culturalmente relevantes.

§ 3º. A instrução dos processos poderá ser feita por outros órgãos do Ministério da Cultura, pelas unidades do Iphan ou por entidade, pública ou privada, que detenha conhecimentos específicos sobre a matéria, nos termos do regulamento a ser expedido pelo Conselho Consultivo do Patrimônio Cultural.

§ 4º. Ultimada a instrução, o Iphan emitirá parecer acerca da proposta de registro e enviará o processo ao Conselho Consultivo do Patrimônio Cultural, para deliberação.

§ 5º. O parecer de que trata o parágrafo anterior será publicado no *Diário Oficial* da União, para eventuais manifestações sobre o registro, que deverão ser apresentadas ao Conselho Consultivo do Patrimônio Cultural no prazo de até trinta dias, contados da data de publicação do parecer.

Art. 4º. O processo de registro, já instruído com as eventuais manifestações apresentadas, será levado à decisão do Conselho Consultivo do Patrimônio Cultural.

Art. 5º. Em caso de decisão favorável do Conselho Consultivo do Patrimônio Cultural, o bem será inscrito no livro correspondente e receberá o título de Patrimônio Cultural do Brasil.

Parágrafo único. Caberá ao Conselho Consultivo do Patrimônio Cultural determinar a abertura, quando for o caso, de novo Livro de Registro, em atendimento ao disposto nos termos do § 3º do Artigo 1º deste decreto.

Art. 6º. Ao Ministério da Cultura cabe assegurar ao bem registrado:

I - documentação por todos os meios técnicos admitidos, cabendo ao Iphan manter banco de dados com o material produzido durante a instrução do processo.

II - ampla divulgação e promoção.

Art. 7º. O Iphan fará a reavaliação dos bens culturais registrados, pelo menos a cada dez anos, e a encaminhará ao Conselho Consultivo do Patrimônio Cultural para decidir sobre a revalidação do título de Patrimônio Cultural do Brasil.

Parágrafo único. Negada a revalidação, será mantido apenas o registro, como referência cultural de seu tempo.

Art. 8º. Fica instituído, no âmbito do Ministério da Cultura, o Programa Nacional do Patrimônio Imaterial, visando à implementação de política específica de inventário, referenciamento e valorização desse patrimônio.

Parágrafo único. O Ministério da Cultura estabelecerá, no prazo de noventa dias, as bases para o desenvolvimento do Programa de que trata este artigo.

Art. 9º. Este Decreto entra em vigor na data de sua publicação.

Brasília, 4 de agosto de 2000; 179º da Independência e 112º da República.

Fernando Henrique Cardoso

Francisco Weffort

COLETÂNEA DE TEXTOS PUBLICADOS POR OCASIÃO DO LANÇAMENTO DO PROGRAMA NACIONAL DO PATRIMÔNIO IMATERIAL

em outubro de 2004.

CARTOGRAFIA CULTURAL

O mapeamento cultural do Brasil é tarefa inadiável.

Identificar, iluminar, contemplar e, posteriormente, compartilhar com os brasileiros e demais povos do mundo a rica pluralidade cultural e social que caracteriza a nação brasileira, faz parte da nossa consolidação democrática e da missão planetária que nos chama.

O lançamento do Programa Nacional do Patrimônio Imaterial, por parte do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, é passo fundamental deste esforço coletivo do Ministério da Cultura do governo do Presidente Lula.

Este programa é um dos fundamentos para a construção da tão sonhada e idealizada Cartografia Cultural Brasileira. Com ele, o governo lança um conjunto de diretrizes para a preservação coletiva do corpo e da alma brasileira.

Pensar em patrimônio agora, é pensar com transcendência, além das paredes, além dos quintais, além das fronteiras. É incluir as gentes, os costumes, os sabores, os saberes.

Não mais somente as edificações históricas, os sítios de pedra e cal.

Patrimônio também é o suor, o sonho, o som, a dança, o jeito, a ginga, a energia vital, e todas as formas de espiritualidade da nossa gente. O intangível, o imaterial.

E assim, a palavra transversalidade ganha novos significados com a ampliação deste programa.

Para alcançar pulsação vital, é fundamental que o Programa do Patrimônio Imaterial converse com os demais programas do Ministério da Cultura.

Cito especialmente o Monumenta; o Cultura Viva com seus Pontos de Cultura; o Programa de Museus; o Projeto Pixinguinha; o Programa Brasileiro de Capoeira; as Indústrias Criativas; o Diálogo Entre as Civilizações; os editais de cinema e audiovisual; o Fome de Livros; a recuperação dos quilombos; e a criação do Sistema Nacional de Cultura.

O diálogo deste programa do Iphan, devido à sua transcendência, se faz necessário também com outros ministérios e instituições do governo, especialmente os das áreas de Educação, Esporte, Turismo, Comunicações e os projetos de inclusão social e econômica.

O Iphan já vem construindo o programa para o patrimônio imaterial brasileiro desde 2000.

Graças a esse trabalho, a Arte Gráfica *Kusiwa* dos índios Wajãpi, do Amapá, recebeu da Unesco o título de Obra-Prima do Patrimônio Oral e Imaterial da Humanidade.

Mas a pauta é extensa e o plano de vôo ousado. As ações de salvaguarda dos bens culturais alcançam desde as Paneleiras de Goiabeiras, no Espírito Santo, até o artesanato do Bico de Singeleza, de Alagoas. Estão sendo inventariados os usos culinários do feijão e da mandioca; as celebrações do boi como tema de festas populares; o barro e seus múltiplos usos; a cerâmica

tradicional; as violas e os instrumentos de percussão; as referências culturais dos Povos Indígenas do Alto Rio Negro; as Rotas da Alforria; e os costumes das populações da região do Parque Nacional Grande Sertão Veredas. Sem esquecer do Círio de Nazaré e do Samba de Roda do Recôncavo Baiano, já reconhecidos como patrimônio cultural do Brasil.

Gilberto Gil

Ministro da Cultura

NOVAS PERSPECTIVAS PARA A PRESERVAÇÃO

O Iphan preserva o patrimônio cultural brasileiro desde 1937. Graças ao trabalho dessa instituição, o Ministério da Cultura tem tornado acessíveis – à fruição e ao conhecimento de sucessivas gerações – importantes edificações, conjuntos urbanos, documentos escritos, obras de arte, enfim, um sem número de objetos de imenso valor histórico, estético e social.

Entretanto, a consolidação de uma política cultural democrática exige a ampliação do nosso universo de atuação. É necessário contemplar a pluralidade social que caracteriza a nação brasileira. Além disso, é inadiável a tarefa de reconhecer e valorizar os aspectos da produção cultural em que as camadas populares, os diversos grupos étnicos e as nações indígenas têm participação inquestionavelmente visível e efetiva. Este é o caso das celebrações, dança, música, literatura oral, artes gráficas e conhecimentos tradicionais, entre outros.

Respondendo a essa urgente missão, o *Programa Nacional do Patrimônio Imaterial* estabelece o conjunto de diretrizes que efetivamente presidirão as ações de salvaguarda dos bens imateriais registrados no Brasil. A importância desse passo é muito grande, pois não basta identificar o que deve ser preservado: é preciso saber como fazê-lo e ter os meios necessários para isso.

PATRIMÔNIO INTEGRADO E PLURAL

Com a implantação desta nova política, completa-se – do ponto de vista da natureza dos bens oficialmente protegidos – o trabalho que foi pioneiramente implantado pela preservação do patrimônio material. O Brasil dá um passo fundamental para preservar o patrimônio, não aos pedaços, mas por inteiro e articuladamente: bens móveis, imóveis, materiais e imateriais, abrangendo a produção cultural das elites, das camadas populares e dos diversos grupos étnicos formadores da nação.

Trata-se de um grande desafio cujo enfrentamento depende da ação concorrente da União, dos Estados e dos Municípios. Mas é sempre bom lembrar que as políticas de patrimônio dizem respeito às referências culturais da população, e não a decisões de Estado, tomadas a partir de critérios técnicos e unilateralmente. Portanto, há algo mais a salvaguardar e a valorizar neste processo. Refiro-me à condição de a população ter assegurada a possibilidade de ser protagonista e parceira destas ações.

Patrimônio é, na origem, recurso: bens cujo uso constrói novos sentidos e utilidades. Ao serem tombados (os de natureza material), ou registrados (os imateriais), tais bens passam a ter reconhecido o interesse público na salvaguarda desses recursos, para as gerações presentes e futuras. No mundo atual, essa declaração de interesse público é, na origem, a explicitação de seu interesse em termos internacionais. A globalização colocou o patrimônio em uma esfera mundial, como bem indica o fortalecimento das ações desenvolvidas pela Unesco.

Portanto não é demais lembrar que, preservando o nosso patrimônio, estamos contribuindo para o enriquecimento cultural da humanidade e para a construção de melhores condições de vida para nós e para os nossos descendentes.

Esta é a grande responsabilidade que assumimos, ao lançarmos as sementes de uma política democrática na área do patrimônio cultural.

Antonio Augusto Arantes Neto
Presidente do Iphan

PROGRAMA NACIONAL DO PATRIMÔNIO IMATERIAL

O Programa Nacional do Patrimônio Imaterial/PNPI, instituído pelo Decreto nº 3.551, de 4 de agosto de 2000, viabiliza projetos de identificação, reconhecimento, salvaguarda e promoção da dimensão imaterial do patrimônio cultural. É um programa de fomento que busca estabelecer parcerias com instituições dos governos federal, estadual e municipal, universidades, organizações não-governamentais, agências de desenvolvimento e organizações privadas ligadas à cultura, à pesquisa e ao financiamento.

OBJETIVOS

- Implementar política de inventário, registro e salvaguarda de bens culturais de natureza imaterial.
- Contribuir para a preservação da diversidade étnica e cultural do país e para a disseminação de informações sobre o patrimônio cultural brasileiro a todos os segmentos da sociedade.
- Captar recursos e promover a constituição de uma rede de parceiros com vistas à preservação, valorização e ampliação dos bens que compõem o patrimônio cultural brasileiro.
- Incentivar e apoiar iniciativas e práticas de preservação desenvolvidas pela sociedade.

DIRETRIZES DA POLÍTICA DE FOMENTO DO PNPI

- Promover a inclusão social e a melhoria das condições de vida de produtores e detentores do patrimônio cultural imaterial.

- Ampliar a participação dos grupos que produzem, transmitem e atualizam manifestações culturais de natureza imaterial nos projetos de preservação e valorização desse patrimônio.
- Promover a salvaguarda de bens culturais imateriais por meio do apoio às condições materiais que propiciam sua existência, bem como pela ampliação do acesso aos benefícios gerados por essa preservação.
- Implementar mecanismos para a efetiva proteção de bens culturais imateriais em situação de risco.
- Respeitar e proteger direitos difusos ou coletivos relativos à preservação e ao uso do patrimônio cultural imaterial.

LINHAS DE AÇÃO

O PNPI financia, apóia e estimula, prioritariamente, projetos inseridos nas seguintes linhas de ação:

Pesquisa, documentação e informação

- Realização de pesquisas, levantamentos, mapeamentos e inventários.
- Apoio à instrução de processos de Registro.
- Sistematização de informações, constituição e implantação de banco de dados.
- Apoio à produção e conservação de acervos documentais e etnográficos, considerados fontes fundamentais de informação sobre o patrimônio cultural imaterial.

Sustentabilidade

- Formulação e implementação de planos de salvaguarda de bens culturais inventariados ou registrados.
- Estímulo e apoio à transmissão de conhecimentos entre produtores de bens e de manifestações culturais de natureza imaterial.
- Incentivo a ações de reconhecimento e valorização de detentores de conhecimentos e formas de expressão tradicionais e apoio às condições sociais e materiais de continuidade destes conhecimentos.
- Apoio a ações que visem à organização comunitária e gerencial de produtores ou detentores de bens culturais.
- Apoio a ações de melhoria das condições de produção e circulação de bens culturais imateriais, numa perspectiva de preservação do meio ambiente e de proteção de contextos culturais específicos.
- Apoio a programas de desenvolvimento social e econômico que incluam e valorizem o patrimônio cultural imaterial das populações envolvidas.
- Elaboração de indicadores para acompanhamento e avaliação de ações de valorização e salvaguarda do patrimônio cultural imaterial.

Promoção

- Divulgação de ações exemplares de identificação, Registro e salvaguarda, visando à promoção do entendimento da população acerca dos objetivos e do sentido do PNPI.
- Desenvolvimento de programas educativos com vistas à democratização e difusão do conhecimento sobre o patrimônio cultural brasileiro, em especial o de natureza imaterial.
- Ações de sensibilização da população para a importância do patrimônio cultural imaterial na formação da sociedade brasileira.
- Ações de divulgação e promoção de bens culturais imateriais registrados ou inventariados.

Capacitação

- Formação e capacitação de agentes para identificação, reconhecimento e apoio à salvaguarda do patrimônio cultural imaterial.
- Apoio a instituições e centros de formação para a realização de ações de capacitação e de desenvolvimento metodológico no campo da preservação e transmissão de conhecimentos tradicionais.

Exemplos de projetos financiados pelo PNPI

- Inventário *Celebrações e Saberes da Cultura Popular* – desenvolvido pelo Centro Nacional de Folclore e Cultura Popular, estrutura-se segundo quatro grandes linhas de abordagem de nossa diversidade cultural: os usos culinários do feijão e da mandioca, as celebrações que têm o boi como tema, o barro e a cerâmica tradicional e as formas de expressão proporcionadas pelas violas e instrumentos de percussão.
- *Planos de salvaguarda dos bens culturais registrados* – o Ofício das Paneleiras de Goiabeiras, no Espírito Santo, e a Arte Gráfica *Kusiwa* dos índios Wajãpi, do Amapá.
- *Projeto Multiculturalismo em situação urbana* – inventário de referências culturais na região do bairro do Bom Retiro, desenvolvido pelo Iphan em parceria com o Departamento de Patrimônio Histórico do Município de São Paulo.
- *Referências Culturais dos Povos Indígenas do Alto Rio Negro/AM* – inventário junto a populações indígenas da região, desenvolvido pelo Iphan em parceria com a Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro e com o Instituto Socioambiental.
- *Rotas da Alforria – trajetórias da população afro-descendente na região de Cachoeira/BA* – projeto de desenvolvimento integrado desenvolvido pelo Iphan em parceria com várias instituições locais.
- *Referências culturais das populações da região do Parque Nacional Grande Sertão Veredas/MG* – inventário programado pelo Iphan em parceria com a Funatura, organização não-governamental responsável pela gestão do parque.
- Projetos de *Inventários de Referências Culturais* em 15 estados brasileiros, sob a responsabilidade de Superintendências Regionais do Iphan.

OUTROS INSTRUMENTOS DA POLÍTICA DE PRESERVAÇÃO DO PATRIMÔNIO CULTURAL IMATERIAL BRASILEIRO

REGISTRO DE BENS CULTURAIS DE NATUREZA IMATERIAL

Instituído pelo Decreto nº 3.551, de 4 de agosto de 2000, o Registro é o instrumento legal para reconhecimento e valorização do patrimônio cultural imaterial brasileiro. Os bens registrados são inscritos nos Livros de Registro dos Saberes, das Celebrações, das Formas de Expressão e dos Lugares.

- Os *saberes* ou *modos de fazer* são atividades desenvolvidas por atores sociais conhecedores de técnicas e de matérias-primas que identificam um grupo social ou uma localidade.
- As *celebrações* são ritos e festividades associados à religiosidade, à civilidade e aos ciclos do calendário, que participam fortemente da produção de sentidos específicos de lugar e de território.
- As *formas de expressão* são formas não-lingüísticas de comunicação associadas a determinado grupo social ou região, traduzidas em manifestações musicais, cênicas, plásticas, lúdicas ou literárias.
- *Lugares* são espaços apropriados por práticas e atividades de naturezas variadas, tanto cotidianas quanto excepcionais, que constituem referência para a população.

O Registro tem sempre como referência a continuidade histórica do bem cultural e sua relevância para a memória, identidade e formação da sociedade brasileira. Institui o compromisso do Estado em documentar, salvaguardar e produzir conhecimento sobre esse bem. As propostas de Registro devem ser sempre coletivas e ter a anuência dos grupos envolvidos. Essa forma de reconhecimento e valorização contempla o caráter dinâmico dos bens culturais imateriais e por isso o Registro deve ser refeito periodicamente.

INVENTÁRIO NACIONAL DE REFERÊNCIAS CULTURAIS – INRC

O INRC tem como objetivo produzir conhecimento sobre os domínios da vida social aos quais são atribuídos sentidos e valores e que, portanto, constituem marcos e referências de identidade para determinado grupo social. Contempla, além das categorias estabelecidas no Registro, edificações associadas a certos usos, a significações históricas e a imagens urbanas, independentemente de sua qualidade arquitetônica ou artística.

A delimitação da área do inventário ocorre em função das referências culturais presentes num determinado território. Essas áreas podem ser reconhecidas em diferentes escalas, ou seja, podem corresponder a uma vila, a um bairro, a uma zona ou mancha urbana, a uma região geográfica culturalmente diferenciada ou mesmo a um conjunto de segmentos territoriais.

PLANOS DE SALVAGUARDA

Salvaguardar um bem cultural de natureza imaterial é apoiar sua continuidade de modo sustentável. É atuar no sentido da melhoria das condições sociais e materiais de transmissão e reprodução que possibilitam sua existência.

O conhecimento gerado durante os processos de inventário e Registro é o que permite identificar de modo bastante preciso as formas mais adequadas de salvaguarda. Essas formas podem ir desde a ajuda financeira a detentores de saberes específicos com vistas à sua transmissão, até, por exemplo, a organização comunitária ou a facilitação de acesso a matérias primas.

BENS CULTURAIS DE NATUREZA IMATERIAL

• Bens registrados*	4
• Processos de registro em andamento	13
• Inventários realizados	7
• Inventários em andamento	28
• Obra-prima do Patrimônio Oral e Imaterial da Humanidade	1

* Bens registrados até dezembro de 2004

Ofício das Paneleiras de Goiabeiras, Vitória/ES, registrado no Livro dos Saberes, em dezembro de 2002.

Arte Gráfica Kusiwa, pintura corporal dos índios Wajãpi, Amapá, registrado no Livro das Formas de Expressão, em dezembro de 2002.

Círio de Nazaré, Belém/PA, registrado no Livro das Celebrações, em setembro de 2004.

Samba de Roda no Recôncavo Baiano, Bahia, registrado no Livro das Formas de Expressão, em setembro de 2004.

Ofício das Baianas do Acarajé, Bahia, no Livro dos Saberes, em dezembro de 2004.

Viola-de-Cocho, Mato Grosso e Mato Grosso do Sul, em dezembro de 2004, no Livro dos Modos de Fazer.

EXPOSIÇÃO DE MOTIVOS QUE ACOMPANHA O ENCAMINHAMENTO DA CONVENÇÃO PARA SALVAGUARDA DO PATRIMÔNIO CULTURAL IMATERIAL.

Excelentíssimo Senhor Presidente da República,

1. Elevamos à consideração de Vossa Excelência a anexa Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial, celebrada em Paris, em 17 de outubro de 2003, por ocasião da

32^a Sessão da Conferência Geral da Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (Unesco).

2. Trata-se de um importante instrumento internacional, em cuja negociação o Brasil desempenhou importante papel, tendo em vista dispor nosso país, desde 2000, do Registro de Bens Culturais de Natureza Imaterial e do Programa Nacional do Patrimônio Imaterial, criados pelo Decreto nº 3551, de 4 de agosto daquele ano.

3. A Convenção define o conceito de patrimônio imaterial como o conjunto de “práticas, representações, expressões, conhecimentos e técnicas – junto com os instrumentos, objetos, artefatos e espaços culturais que lhes são inerentes – que as comunidades, os grupos e em alguns casos os indivíduos reconhecem como parte integrante de seu patrimônio cultural” e vem somar-se a outros instrumentos internacionais de caráter multilateral destinados à preservação do patrimônio cultural e natural da humanidade, especialmente como a Convenção para a Proteção do Patrimônio Mundial, Cultural e Natural, de 1972. Além disso, reforça, no campo do direito normativo, a crescente preocupação da comunidade internacional com a defesa da diversidade cultural e do desenvolvimento sustentável.

4. A exemplo da Convenção para a Proteção do Patrimônio Mundial, a presente Convenção cria mecanismos de implementação de seus dispositivos, nomeadamente a Assembléia Geral dos Estados Partes e o Comitê Intergovernamental para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial. É criado também um Fundo para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial, para o qual os Estados Partes se obrigam a contribuir a cada dois anos, com um valor mínimo a ser definido por ocasião da I Assembléia Geral dos Estados Partes.

5. A Convenção define ainda os deveres dos Estados Partes no sentido da salvaguarda do patrimônio cultural imaterial e estabelece uma Lista representativa do patrimônio cultural imaterial da humanidade, que incorporará os elementos proclamados Obras Primas do Patrimônio Oral e Imaterial da Humanidade, entre os quais já se encontra uma obra brasileira: a arte gráfica Kusiwa, feita pelos índios Wajãpi. O Samba será candidato à III Proclamação, a ser anunciada em julho de 2005. Finalmente, o instrumento estabelece princípios gerais para a implementação de mecanismos de cooperação e assistência internacionais, voltados para programas, projetos e atividades de salvaguarda do patrimônio cultural imaterial.

6. A Convenção entrará em vigor depois que 30 países signatários depositarem junto à Unesco seus instrumentos de ratificação. Tendo em vista a importância da contribuição brasileira no processo de negociação do instrumento, bem como do tema da diversidade cultural na agenda de nossa política externa, seria extremamente positivo para o Brasil estar entre o primeiros países do Mundo a ratificar a Convenção.

7. Sendo assim, com vistas ao encaminhamento da aludida Convenção à apreciação do Poder Legislativo, submetemos à Vossa Excelência projeto de Mensagem ao Congresso Nacional, juntamente com cópias autênticas do Acordo e seu texto traduzido para o português.

Respeitosamente,

Celso Luiz Nunes Amorim

Gilberto Passos Gil Moreira

Ministro de Estado das Relações Exteriores

Ministro de Estado da Cultura

CONVENÇÃO PARA A SALVAGUARDA DO PATRIMÔNIO CULTURAL IMATERIAL

Paris, 17 de outubro de 2003

MISC/2003/CLT/CH/14

A Conferência Geral da Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura, doravante denominada “Unesco”, em sua 32ª sessão, realizada em Paris do dia 29 de setembro ao dia 17 de outubro de 2003,

Referindo-se aos instrumentos internacionais existentes em matéria de direitos humanos, em particular à Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948, ao Pacto Internacional dos Direitos Econômicos, Sociais e Culturais, de 1966, e ao Pacto Internacional dos Direitos Civis e Políticos, de 1966,

Considerando a importância do patrimônio cultural imaterial como fonte de diversidade cultural e garantia de desenvolvimento sustentável, conforme destacado na Recomendação da Unesco sobre a salvaguarda da cultura tradicional e popular, de 1989, bem como na Declaração Universal da Unesco sobre a Diversidade Cultural, de 2001, e na Declaração de Istambul, de 2002, aprovada pela Terceira Mesa Redonda de Ministros da Cultura,

Considerando a profunda interdependência que existe entre o patrimônio cultural imaterial e o patrimônio material cultural e natural,

Reconhecendo que os processos de globalização e de transformação social, ao mesmo tempo em que criam condições propícias para um diálogo renovado entre as comunidades, geram também, da mesma forma que o fenômeno da intolerância, graves riscos de deterioração, desaparecimento e destruição do patrimônio cultural imaterial, devido em particular à falta de meios para sua salvaguarda,

Consciente da vontade universal e da preocupação comum de salvaguardar o patrimônio cultural imaterial da humanidade,

Reconhecendo que as comunidades, em especial as indígenas, os grupos e, em alguns casos, os

indivíduos desempenham um importante papel na produção, salvaguarda, manutenção e recriação do patrimônio cultural imaterial, assim contribuindo para enriquecer a diversidade cultural e a criatividade humana,

Observando o grande alcance das atividades da Unesco na elaboração de instrumentos normativos para a proteção do patrimônio cultural, em particular a Convenção para a Proteção do Patrimônio Mundial, Cultural e Natural de 1972,

Observando também que não existe ainda um instrumento multilateral de caráter vinculante destinado a salvaguardar o patrimônio cultural imaterial,

Considerando que os acordos, recomendações e resoluções internacionais existentes em matéria de patrimônio cultural e natural deveriam ser enriquecidos e complementados mediante novas disposições relativas ao patrimônio cultural imaterial,

Considerando a necessidade de conscientização, especialmente entre as novas gerações, da importância do patrimônio cultural imaterial e de sua salvaguarda,

Considerando que a comunidade internacional deveria contribuir, junto com os Estados Partes na presente Convenção, para a salvaguarda desse patrimônio, com um espírito de cooperação e ajuda mútua,

Recordando os programas da Unesco relativos ao patrimônio cultural imaterial, em particular a Proclamação de Obras Primas do Patrimônio Oral e Imaterial da Humanidade,

Considerando a inestimável função que cumpre o patrimônio cultural imaterial como fator de aproximação, intercâmbio e entendimento entre os seres humanos,

Aprova neste dia dezessete de outubro de 2003 a presente Convenção.

I. DISPOSIÇÕES GERAIS

Artigo 1: Finalidades da Convenção

A presente Convenção tem as seguintes finalidades:

- a) a salvaguarda do patrimônio cultural imaterial;
- b) o respeito ao patrimônio cultural imaterial das comunidades, grupos e indivíduos envolvidos;
- c) a conscientização no plano local, nacional e internacional da importância do patrimônio cultural imaterial e de seu reconhecimento recíproco;
- d) a cooperação e a assistência internacionais.

Artigo 2: Definições

Para os fins da presente Convenção,

1. Entende-se por "patrimônio cultural imaterial" as práticas, representações, expressões, conhecimentos e técnicas - junto com os instrumentos, objetos, artefatos e lugares culturais

que lhes são associados - que as comunidades, os grupos e, em alguns casos, os indivíduos reconhecem como parte integrante de seu patrimônio cultural. Este patrimônio cultural imaterial, que se transmite de geração em geração, é constantemente recriado pelas comunidades e grupos em função de seu ambiente, de sua interação com a natureza e de sua história, gerando um sentimento de identidade e continuidade e contribuindo assim para promover o respeito à diversidade cultural e à criatividade humana. Para os fins da presente Convenção, será levado em conta apenas o patrimônio cultural imaterial que seja compatível com os instrumentos internacionais de direitos humanos existentes e com os imperativos de respeito mútuo entre comunidades, grupos e indivíduos, e do desenvolvimento sustentável.

2. O “patrimônio cultural imaterial”, conforme definido no parágrafo 1 acima, se manifesta em particular nos seguintes campos:

- a) tradições e expressões orais, incluindo o idioma como veículo do patrimônio cultural imaterial;
- b) expressões artísticas;
- c) práticas sociais, rituais e atos festivos;
- d) conhecimentos e práticas relacionados à natureza e ao universo;
- e) técnicas artesanais tradicionais.

3. Entende-se por “salvaguarda” as medidas que visam garantir a viabilidade do patrimônio cultural imaterial, tais como a identificação, a documentação, a investigação, a preservação, a proteção, a promoção, a valorização, a transmissão – essencialmente por meio da educação formal e não-formal - e revitalização deste patrimônio em seus diversos aspectos.

4. A expressão “Estados Partes” designa os Estados vinculados pela presente Convenção e entre os quais a presente Convenção está em vigor.

5. Esta Convenção se aplica *mutatis mutandis* aos territórios mencionados no Artigo 33 que se tornarem Partes na presente Convenção, conforme as condições especificadas no referido Artigo. A expressão “Estados Partes” se referirá igualmente a esses territórios.

Artigo 3: Relação com outros instrumentos internacionais

Nenhuma disposição da presente Convenção poderá ser interpretada de tal maneira que:

- a) modifique o estatuto ou reduza o nível de proteção dos bens declarados patrimônio mundial pela Convenção para a Proteção do Patrimônio Mundial, Cultural e Natural de 1972, ao qual está diretamente associado um elemento do patrimônio cultural imaterial; ou
- b) afete os direitos e obrigações dos Estados Partes em virtude de outros instrumentos internacionais relativos aos direitos de propriedade intelectual ou à utilização de recursos biológicos e ecológicos dos quais são partes.

II. ÓRGÃOS DA CONVENÇÃO

Artigo 4: Assembléia Geral dos Estados Partes

1. Fica estabelecida uma Assembléia Geral dos Estados Partes, doravante denominada "Assembléia Geral", que será o órgão soberano da presente Convenção.
2. A Assembléia Geral realizará uma sessão ordinária a cada dois anos. Poderá reunir-se em caráter extraordinário quando assim o decidir, ou quando receber uma petição em tal sentido do Comitê Intergovernamental para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial ou de, no mínimo, um terço dos Estados Partes.
3. A Assembléia Geral aprovará seu próprio Regulamento Interno.

Artigo 5: Comitê Intergovernamental para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial

1. Fica estabelecido junto à Unesco um Comitê Intergovernamental para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial, doravante denominado "o Comitê". O Comitê será integrado por representantes de 18 Estados Partes, a serem eleitos pelos Estados Partes constituídos em Assembléia Geral, tão logo a presente Convenção entrar em vigor, conforme o disposto no Artigo 34.
2. O número de Estados membros do Comitê aumentará para 24, tão logo o número de Estados Partes na Convenção chegar a 50.

Artigo 6: Eleição e mandato dos Estados membros do Comitê

1. A eleição dos Estados membros do Comitê deverá obedecer aos princípios de distribuição geográfica e rotação eqüitativas.
2. Os Estados Partes na Convenção, reunidos em Assembléia Geral, elegerão os Estados membros do Comitê para um mandato de quatro anos.
3. Contudo, o mandato da metade dos Estados membros do Comitê eleitos na primeira eleição será somente de dois anos. Os referidos Estados serão designados por sorteio no curso da primeira eleição.
4. A cada dois anos, a Assembléia Geral renovará a metade dos Estados membros do Comitê.
5. A Assembléia Geral elegerá também quantos Estados membros do Comitê sejam necessários para preencher vagas existentes.

6. Um Estado membro do Comitê não poderá ser eleito por dois mandatos consecutivos.

7. Os Estados membros do Comitê designarão, para seus representantes no Comitê, pessoas qualificadas nos diversos campos do patrimônio cultural imaterial.

Artigo 7: Funções do Comitê

Sem prejuízo das demais atribuições conferidas pela presente Convenção, as funções do Comitê serão as seguintes:

- a) promover os objetivos da Convenção, fomentar e acompanhar sua aplicação;
- b) oferecer assessoria sobre as melhores práticas e formular recomendações sobre medidas que visem a salvaguarda do patrimônio cultural imaterial;
- c) preparar e submeter à aprovação da Assembléia Geral um projeto de utilização dos recursos do Fundo, em conformidade com o Artigo 25;
- d) buscar meios de incrementar seus recursos e adotar as medidas necessárias para tanto, em conformidade com o Artigo 25;
- e) preparar e submeter à aprovação da Assembléia Geral diretrizes operacionais para a aplicação da Convenção;
- f) em conformidade com o Artigo 29, examinar os relatórios dos Estados Partes e elaborar um resumo destes relatórios, destinado à Assembléia Geral;
- g) examinar as solicitações apresentadas pelos Estados Partes e decidir, de acordo com critérios objetivos de seleção estabelecidos pelo próprio Comitê e aprovados pela Assembléia Geral, sobre:
 - i) inscrições nas listas e propostas mencionadas nos Artigos 16, 17 e 18;
 - ii) prestação de assistência internacional, em conformidade com o Artigo 22.

359

Artigo 8: Métodos de trabalho do Comitê

1. O Comitê será responsável perante a Assembléia Geral, diante da qual prestará contas de todas as suas atividades e decisões.

2. O Comitê aprovará seu Regulamento Interno por uma maioria de dois terços de seus membros.

3. O Comitê poderá criar, em caráter temporário, os órgãos consultivos *ad hoc* que julgue necessários para o desempenho de suas funções.

4. O Comitê poderá convidar para suas reuniões qualquer organismo público ou privado, ou qualquer pessoa física de comprovada competência nos diversos campos do patrimônio cultural imaterial, para consultá-los sobre questões específicas.

Artigo 9: Certificação das organizações de caráter consultivo

1. O Comitê proporá à Assembléia Geral a certificação de organizações não-governamentais de comprovada competência no campo do patrimônio cultural imaterial. As referidas organizações exercerão funções consultivas perante o Comitê.
2. O Comitê também proporá à Assembléia Geral os critérios e modalidades pelos quais essa certificação será regida.

Artigo 10: Secretariado

1. O Comitê será assessorado pelo Secretariado da Unesco.
2. O Secretariado preparará a documentação da Assembléia Geral e do Comitê, bem como o projeto da ordem do dia de suas respectivas reuniões, e assegurará o cumprimento das decisões de ambos os órgãos.

**III. SALVAGUARDA DO PATRIMÔNIO CULTURAL IMATERIAL
NO PLANO NACIONAL***Artigo 11: Funções dos Estados Partes*

Caberá a cada Estado Parte:

- a) adotar as medidas necessárias para garantir a salvaguarda do patrimônio cultural imaterial presente em seu território;
- b) entre as medidas de salvaguarda mencionadas no parágrafo 3 do Artigo 2, identificar e definir os diversos elementos do patrimônio cultural imaterial presentes em seu território, com a participação das comunidades, grupos e organizações não-governamentais pertinentes.

Artigo 12: Inventários

1. Para assegurar a identificação, com fins de salvaguarda, cada Estado Parte estabelecerá um ou mais inventários do patrimônio cultural imaterial presente em seu território, em conformidade com seu próprio sistema de salvaguarda do patrimônio. Os referidos inventários serão atualizados regularmente.
2. Ao apresentar seu relatório periódico ao Comitê, em conformidade com o Artigo 29, cada Estado Parte prestará informações pertinentes em relação a esses inventários.

Artigo 13: Outras medidas de salvaguarda

Para assegurar a salvaguarda, o desenvolvimento e a valorização do patrimônio cultural imaterial presente em seu território, cada Estado Parte empreenderá esforços para:

- a) adotar uma política geral visando promover a função do patrimônio cultural imaterial na sociedade e integrar sua salvaguarda em programas de planejamento;
- b) designar ou criar um ou vários organismos competentes para a salvaguarda do patrimônio cultural imaterial presente em seu território;
- c) fomentar estudos científicos, técnicos e artísticos, bem como metodologias de pesquisa, para a salvaguarda eficaz do patrimônio cultural imaterial, e em particular do patrimônio cultural imaterial que se encontre em perigo;
- d) adotar as medidas de ordem jurídica, técnica, administrativa e financeira adequadas para:
 - i) favorecer a criação ou o fortalecimento de instituições de formação em gestão do patrimônio cultural imaterial, bem como a transmissão desse patrimônio nos foros e lugares destinados à sua manifestação e expressão;
 - ii) garantir o acesso ao patrimônio cultural imaterial, respeitando ao mesmo tempo os costumes que regem o acesso a determinados aspectos do referido patrimônio;
 - iii) criar instituições de documentação sobre o patrimônio cultural imaterial e facilitar o acesso a elas.

Artigo 14: Educação, conscientização e fortalecimento de capacidades

Cada Estado Parte se empenhará, por todos os meios oportunos, no sentido de:

- a) assegurar o reconhecimento, o respeito e a valorização do patrimônio cultural imaterial na sociedade, em particular mediante:
 - i) programas educativos, de conscientização e de disseminação de informações voltadas para o público, em especial para os jovens;
 - ii) programas educativos e de capacitação específicos no interior das comunidades e dos grupos envolvidos;
 - iii) atividades de fortalecimento de capacidades em matéria de salvaguarda do patrimônio cultural imaterial, e especialmente de gestão e de pesquisa científica; e
 - iv) meios não-formais de transmissão de conhecimento;
- b) manter o público informado das ameaças que pesam sobre esse patrimônio e das atividades realizadas em cumprimento da presente Convenção;
- c) promover a educação para a proteção dos espaços naturais e lugares de memória, cuja existência é indispensável para que o patrimônio cultural imaterial possa se expressar.

Artigo 15: Participação das comunidades, grupos e indivíduos

No quadro de suas atividades de salvaguarda do patrimônio cultural imaterial, cada Estado

Parte deverá assegurar a participação mais ampla possível das comunidades, dos grupos e, quando cabível, dos indivíduos que criam, mantêm e transmitem esse patrimônio e associá-los ativamente à gestão do mesmo.

IV. SALVAGUARDA DO PATRIMÔNIO CULTURAL IMATERIAL NO PLANO INTERNACIONAL

Artigo 16: Lista representativa do patrimônio cultural imaterial da humanidade

1. Para assegurar maior visibilidade do patrimônio cultural imaterial, aumentar o grau de conscientização de sua importância, e propiciar formas de diálogo que respeitem a diversidade cultural, o Comitê, por proposta dos Estados Partes interessados, criará, manterá atualizada e publicará uma Lista representativa do patrimônio cultural imaterial da humanidade.

2. O Comitê elaborará e submeterá à aprovação da Assembléia Geral os critérios que regerão o estabelecimento, a atualização e a publicação da referida Lista representativa.

Artigo 17: Lista do patrimônio cultural imaterial que requer medidas urgentes de salvaguarda

1. Com vistas a adotar as medidas adequadas de salvaguarda, o Comitê criará, manterá atualizada e publicará uma Lista do patrimônio cultural imaterial que necessite medidas urgentes de salvaguarda, e inscreverá esse patrimônio na Lista por solicitação do Estado Parte interessado.

2. O Comitê elaborará e submeterá à aprovação da Assembléia Geral os critérios que regerão o estabelecimento, a atualização e a publicação dessa Lista.

3. Em casos de extrema urgência, assim considerados de acordo com critérios objetivos aprovados pela Assembléia Geral, por proposta do Comitê, este último, em consulta com o Estado Parte interessado, poderá inscrever um elemento do patrimônio em questão na lista mencionada no parágrafo 1.

Artigo 18: Programas, projetos e atividades de salvaguarda do patrimônio cultural imaterial

1. Com base nas propostas apresentadas pelos Estados Partes, e em conformidade com os critérios definidos pelo Comitê e aprovados pela Assembléia Geral, o Comitê selecionará periodicamente e promoverá os programas, projetos e atividades de âmbito nacional, sub-regional ou regional para a salvaguarda do patrimônio que, no seu entender, reflitam de modo mais adequado os princípios e objetivos da presente Convenção, levando em conta as necessidades especiais dos países em desenvolvimento.

2. Para tanto, o Comitê receberá, examinará e aprovará as solicitações de assistência internacional formuladas pelos Estados Partes para a elaboração das referidas propostas.
3. O Comitê acompanhará a execução dos referidos programas, projetos e atividades por meio da disseminação das melhores práticas, segundo modalidades por ele definidas.

V. COOPERAÇÃO E ASSISTÊNCIA INTERNACIONAIS

Artigo 19: Cooperação

1. Para os fins da presente Convenção, cooperação internacional compreende em particular o intercâmbio de informações e de experiências, iniciativas comuns, e a criação de um mecanismo para apoiar os Estados Partes em seus esforços para a salvaguarda do patrimônio cultural imaterial.
2. Sem prejuízo para o disposto em sua legislação nacional nem para seus direitos e práticas consuetudinárias, os Estados Partes reconhecem que a salvaguarda do patrimônio cultural imaterial é uma questão de interesse geral para a humanidade e neste sentido se comprometem a cooperar no plano bilateral, sub-regional, regional e internacional.

Artigo 20: Objetivos da assistência internacional

A assistência internacional poderá ser concedida para os seguintes objetivos:

- a) salvaguarda do patrimônio que figure na lista de elementos do patrimônio cultural imaterial que necessite medidas urgentes de salvaguarda;
- b) realização de inventários, em conformidade com os Artigos 11 e 12;
- c) apoio a programas, projetos e atividades de âmbito nacional, sub-regional e regional destinados à salvaguarda do patrimônio cultural imaterial;
- d) qualquer outro objetivo que o Comitê julgue necessário.

Artigo 21: Formas de assistência internacional

A assistência concedida pelo Comitê a um Estado Parte será regulamentada pelas diretrizes operacionais previstas no Artigo 7 e pelo acordo mencionado no Artigo 24, e poderá assumir as seguintes formas:

- a) estudos relativos aos diferentes aspectos da salvaguarda;
- b) serviços de especialistas e outras pessoas com experiência prática em patrimônio cultural imaterial;
- c) capacitação de todo o pessoal necessário;

- d) elaboração de medidas normativas ou de outra natureza;
- e) criação e utilização de infraestruturas;
- f) aporte de material e de conhecimentos especializados;
- g) outras formas de ajuda financeira e técnica, podendo incluir, quando cabível, a concessão de empréstimos com baixas taxas de juros e doações.

Artigo 22: Requisitos para a prestação de assistência internacional

1. O Comitê definirá o procedimento para examinar as solicitações de assistência internacional e determinará os elementos que deverão constar das solicitações, tais como medidas previstas, intervenções necessárias e avaliação de custos.
2. Em situações de urgência, a solicitação de assistência será examinada em caráter de prioridade pelo Comitê.
3. Para tomar uma decisão, o Comitê realizará os estudos e as consultas que julgar necessários.

Artigo 23: Solicitações de assistência internacional

1. Cada Estado Parte poderá apresentar ao Comitê uma solicitação de assistência internacional para a salvaguarda do patrimônio cultural imaterial presente em seu território.
2. Uma solicitação no mesmo sentido poderá também ser apresentada conjuntamente por dois ou mais Estados Partes.
3. Na solicitação, deverão constar as informações mencionados no parágrafo 1 do Artigo 22, bem como a documentação necessária.

Artigo 24: Papel dos Estados Partes beneficiários

1. Em conformidade com as disposições da presente Convenção, a assistência internacional concedida será regida por um acordo entre o Estado Parte beneficiário e o Comitê.
2. Como regra geral, o Estado Parte beneficiário deverá, na medida de suas possibilidades, compartilhar os custos das medidas de salvaguarda para as quais a assistência internacional foi concedida.
3. O Estado Parte beneficiário apresentará ao Comitê um relatório sobre a utilização da assistência concedida com a finalidade de salvaguarda do patrimônio cultural imaterial.

VI. FUNDO DO PATRIMÔNIO CULTURAL IMATERIAL

Artigo 25: Natureza e recursos do Fundo

1. Fica estabelecido um “Fundo para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial”, doravante denominado “o Fundo”.
2. O Fundo será constituído como fundo fiduciário, em conformidade com as disposições do Regulamento Financeiro da Unesco.
3. Os recursos do Fundo serão constituídos por:
 - a) contribuições dos Estados Partes;
 - b) recursos que a Conferência Geral da Unesco alocar para esta finalidade;
 - c) aportes, doações ou legados realizados por:
 - i) outros Estados;
 - ii) organismos e programas do sistema das Nações Unidas, em especial o Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento, ou outras organizações internacionais;
 - iii) organismos públicos ou privados ou pessoas físicas;
 - d) quaisquer juros devidos aos recursos do Fundo;
 - e) produto de coletas e receitas aferidas em eventos organizados em benefício do Fundo;
 - f) todos os demais recursos autorizados pelo Regulamento do Fundo, que o Comitê elaborará.
4. A utilização dos recursos por parte do Comitê será decidida com base nas orientações formuladas pela Assembléia Geral.
5. O Comitê poderá aceitar contribuições ou assistência de outra natureza oferecidos com fins gerais ou específicos, vinculados a projetos concretos, desde que os referidos projetos tenham sido por ele aprovados.
6. As contribuições ao Fundo não poderão ser condicionadas a nenhuma exigência política, econômica ou de qualquer outro tipo que seja incompatível com os objetivos da presente Convenção.

Artigo 26: Contribuições dos Estados Partes ao Fundo

1. Sem prejuízo de outra contribuição complementar de caráter voluntário, os Estados Partes na presente Convenção se obrigam a depositar no Fundo, no mínimo a cada dois anos, uma contribuição cuja quantia, calculada a partir de uma porcentagem uniforme aplicável a todos os Estados, será determinada pela Assembléia Geral. Esta decisão da Assembléia Geral será tomada por maioria dos Estados Partes presentes e votantes, que não tenham feito a

declaração mencionada no parágrafo 2 do presente Artigo. A contribuição de um Estado Parte não poderá, em nenhum caso, exceder 1% da contribuição desse Estado ao Orçamento Ordinário da Unesco.

2. Contudo, qualquer dos Estados a que se referem o Artigo 32 ou o Artigo 33 da presente Convenção poderá declarar, no momento em que depositar seu instrumento de ratificação, aceitação, aprovação ou adesão, que não se considera obrigado pelas disposições do parágrafo 1 do presente Artigo.

3. Qualquer Estado Parte na presente Convenção que tenha formulado a declaração mencionada no parágrafo 2 do presente Artigo se esforçará para retirar tal declaração mediante uma notificação ao Diretor Geral da Unesco. Contudo, a retirada da declaração só terá efeito sobre a contribuição devida pelo Estado a partir da data da abertura da sessão subsequente da Assembléia Geral.

4. Para que o Comitê possa planejar com eficiência suas atividades, as contribuições dos Estados Partes nesta Convenção que tenham feito a declaração mencionada no parágrafo 2 do presente Artigo deverão ser efetuadas regularmente, no mínimo a cada dois anos, e deverão ser de um valor o mais próximo possível do valor das contribuições que esses Estados deveriam se estivessem obrigados pelas disposições do parágrafo 1 do presente Artigo.

5. Nenhum Estado Parte na presente Convenção, que esteja com pagamento de sua contribuição obrigatória ou voluntária para o ano em curso e o ano civil imediatamente anterior em atraso, poderá ser eleito membro do Comitê. Essa disposição não se aplica à primeira eleição do Comitê. O mandato de um Estado Parte que se encontre em tal situação e que já seja membro do Comitê será encerrado quando forem realizadas quaisquer das eleições previstas no Artigo 6 da presente Convenção.

Artigo 27: Contribuições voluntárias suplementares ao Fundo

Os Estados Partes que desejarem efetuar contribuições voluntárias, além das contribuições previstas no Artigo 26, deverão informar o Comitê tão logo seja possível, para que este possa planejar suas atividades de acordo.

Artigo 28: Campanhas internacionais para arrecadação de recursos

Na medida do possível, os Estados Partes apoiarão as campanhas internacionais para arrecadação de recursos organizadas em benefício do Fundo sob os auspícios da Unesco.

VII. RELATÓRIOS

Artigo 29: Relatórios dos Estados Partes

Os Estados Partes apresentarão ao Comitê, na forma e com periodicidade a serem definidas pelo Comitê, relatórios sobre as disposições legislativas, regulamentares ou de outra natureza que tenham adotado para implementar a presente Convenção.

Artigo 30: Relatórios do Comitê

1. Com base em suas atividades e nos relatórios dos Estados Partes mencionados no Artigo 29, o Comitê apresentará um relatório em cada sessão da Assembléia Geral.
2. O referido relatório será levado ao conhecimento da Conferência Geral da Unesco.

VIII. CLÁUSULA TRANSITÓRIA

Artigo 31: Relação com a Proclamação das Obras Primas do Patrimônio Oral e Imaterial da Humanidade

1. O Comitê incorporará à Lista representativa do patrimônio cultural imaterial da humanidade os elementos que, anteriormente à entrada em vigor desta Convenção, tenham sido proclamados “Obras Primas do Patrimônio Oral e Imaterial da Humanidade”.
2. A inclusão dos referidos elementos na Lista representativa do patrimônio cultural imaterial da humanidade será efetuada sem prejuízo dos critérios estabelecidos para as inscrições subsequentes, segundo o disposto no parágrafo 2 do Artigo 16.
3. Após a entrada em vigor da presente Convenção, não será feita mais nenhuma outra Proclamação.

IX. DISPOSIÇÕES FINAIS

Artigo 32: Ratificação, aceitação ou aprovação

1. A presente Convenção estará sujeita à ratificação, aceitação ou aprovação dos Estados Membros da Unesco, em conformidade com seus respectivos dispositivos constitucionais.

2. Os instrumentos de ratificação, aceitação ou aprovação serão depositados junto ao Diretor Geral da Unesco.

Artigo 33: Adesão

1. A presente Convenção estará aberta à adesão de todos os Estados que não sejam membros da Unesco e que tenham sido convidados a aderir pela Conferência Geral da Organização.

2. A presente Convenção também estará aberta à adesão dos territórios que gozem de plena autonomia interna, reconhecida como tal pelas Nações Unidas, mas que não tenham alcançado a plena independência, em conformidade com a Resolução 1514 (XV) da Assembléia Geral, e que tenham competência sobre as matérias regidas por esta Convenção, inclusive a competência reconhecida para subscrever tratados relacionados a essas matérias.

3. O instrumento de adesão será depositado junto ao Diretor Geral da Unesco.

Artigo 34: Entrada em vigor

A presente Convenção entrará em vigor três meses após a data do depósito do trigésimo instrumento de ratificação, aceitação, aprovação ou adesão, mas unicamente para os Estados que tenham depositado seus respectivos instrumentos de ratificação, aceitação, aprovação ou adesão naquela data ou anteriormente. Para os demais Estados Partes, entrará em vigor três meses depois de efetuado o depósito de seu instrumento de ratificação, aceitação, aprovação ou adesão.

Artigo 35: Regimes constitucionais federais ou não-unitários

Aos Estados Partes que tenham um regime constitucional federal ou não-unitário aplicar-se-ão as seguintes disposições:

- a) com relação às disposições desta Convenção cuja aplicação esteja sob a competência do poder legislativo federal ou central, as obrigações do governo federal ou central serão idênticas às dos Estados Partes que não constituem Estados federais;
- b) com relação às disposições da presente Convenção cuja aplicação esteja sob a competência de cada um dos Estados, países, províncias ou cantões constituintes, que em virtude do regime constitucional da federação não estejam obrigados a tomar medidas legislativas, o governo federal as comunicará, com parecer favorável, às autoridades competentes dos Estados, países, províncias ou cantões, com sua recomendação para que estes as aprovem.

Artigo 36: Denúncia

1. Todos os Estados Partes poderão denunciar a presente Convenção.

2. A denúncia será notificada por meio de um instrumento escrito, que será depositado junto ao Diretor Geral da Unesco.

3. A denúncia surtirá efeito doze meses após a recepção do instrumento de denúncia. A denúncia não modificará em nada as obrigações financeiras assumidas pelo Estado denunciante até a data em que a retirada se efetive.

Artigo 37: Funções do depositário

O Diretor Geral da Unesco, como depositário da presente Convenção, informará aos Estados Membros da Organização e aos Estados não-membros aos quais se refere o Artigo 33, bem como às Nações Unidas, acerca do depósito de todos os instrumentos de ratificação, aceitação, aprovação ou adesão mencionados nos Artigos 32 e 33 e das denúncias previstas no Artigo 36.

Artigo 38: Emendas

1. Qualquer Estado Parte poderá propor emendas a esta Convenção, mediante comunicação dirigida por escrito ao Diretor Geral. Este transmitirá a comunicação a todos os Estados Partes. Se, nos seis meses subseqüentes à data de envio da comunicação, pelo menos a metade dos Estados Partes responder favoravelmente a essa petição, o Diretor Geral submeterá a referida proposta ao exame e eventual aprovação da sessão subseqüente da Assembléia Geral.

2. As emendas serão aprovadas por uma maioria de dois terços dos Estados Partes presentes e votantes.

3. Uma vez aprovadas, as emendas a esta Convenção deverão ser objeto de ratificação, aceitação, aprovação ou adesão dos Estados Partes.

4. As emendas à presente Convenção, para os Estados Partes que as tenham ratificado, aceito, aprovado ou aderido a elas, entrarão em vigor três meses depois que dois terços dos Estados Partes tenham depositado os instrumentos mencionados no parágrafo 3 do presente Artigo. A partir desse momento a emenda correspondente entrará em vigor para cada Estado Parte ou território que a ratifique, aceite, aprove ou adira a ela três meses após a data do depósito do instrumento de ratificação, aceitação, aprovação ou adesão do Estado Parte.

5. O procedimento previsto nos parágrafos 3 e 4 não se aplicará às emendas que modifiquem o Artigo 5, relativo ao número de Estados membros do Comitê. As referidas emendas entrarão em vigor no momento de sua aprovação.

6. Um Estado que passe a ser Parte neste Convenção após a entrada em vigor de emendas conforme o parágrafo 4 do presente Artigo e que não manifeste uma intenção em sentido contrario será considerado:

- a) parte na presente Convenção assim emendada; e
- b) parte na presente Convenção não emendada com relação a todo Estado Parte que não esteja obrigado pelas emendas em questão.

Artigo 39: Textos autênticos

A presente Convenção está redigida em árabe, chinês, espanhol, francês, inglês e russo, sendo os seis textos igualmente autênticos.

Artigo 40: Registro

Em conformidade com o disposto no Artigo 102 da Carta das Nações Unidas, a presente Convenção será registrada na Secretaria das Nações Unidas por solicitação do Diretor Geral da Unesco.

Feito em Paris neste dia três de novembro de 2003, em duas cópias autênticas que levam a assinatura do Presidente da 32^a sessão da Conferência Geral e do Diretor Geral da Unesco. Estas duas cópias serão depositadas nos arquivos da Unesco. Cópias autenticadas serão remetidas a todos os Estados a que se referem os Artigos 32 e 33, bem como às Nações Unidas.

O texto acima é o texto autêntico da Convenção devidamente aprovada pela Conferência Geral da Unesco em sua 32^a sessão, realizada em Paris e declarada encerrada em dezessete de outubro de 2003.

EM FÉ DO QUE os signatários abaixo assinam, neste dia três de novembro de 2003.

Presidente da Conferência Geral Diretor Geral

Cópia autenticada

Paris,

Assessor Jurídico,

da Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura

DIRETRIZES DA POLÍTICA SETORIAL DE SALVAGUARDA DA DIMENSÃO IMATERIAL DO PATRIMÔNIO CULTURAL BRASILEIRO¹

O princípio que orienta as ações dessa área de atuação do Iphan, composta pelo Departamento do Patrimônio Imaterial, pelo Centro Nacional de Folclore e Cultura Popular e pelas Superintendências Regionais e Sub-Regionais, é reconhecer e dar visibilidade à diversidade cultural brasileira.

Com vistas a identificar e documentar os saberes e modos de fazer, as formas de expressão, as celebrações e os lugares que constituem patrimônio cultural brasileiro; a democratizar o acesso e a promover o uso sustentável desse patrimônio para as gerações futuras e para a melhoria das condições de vida de seus produtores e detentores e, ainda, a fim de desenvolver as bases legais, administrativas, técnicas, tecnológicas e políticas da preservação desse patrimônio, o Iphan vem estruturando suas ações e prioridades de salvaguarda em consonância com as seguintes diretrizes:

1. Promover de modo participativo o mapeamento, a identificação e a documentação de referências culturais no território nacional com vistas a ampliar o conhecimento sobre a diversidade cultural do país, focalizando prioritariamente:

- bens culturais em risco de desaparecimento.
- questões da cultura brasileira anteriormente não contempladas pela política patrimonial;
- demandas originárias de contextos culturais situados historicamente à margem dos processos hegemônicos (como populações indígenas e afro-descendentes);
- regiões pouco atendidas pela ação institucional (a exemplo das regiões Norte e Centro Oeste);
- elementos que referenciam complexos culturais representativos da unidade na diversidade cultural brasileira, como o estruturado em torno da figura mítica do boi, como os sistemas culinários derivados do feijão e da mandioca, como as técnicas artesanais ligadas ao barro e como os sistemas musicais referenciados em violas e percussões;
- sítios históricos tombados, contextos urbanos complexos que abrigam situações de multiculturalismo e áreas sob o impacto da implantação de grandes empreendimentos de infraestrutura ou de programas de preservação ambiental;

2. Contribuir para a garantia das condições sócio-ambientais necessárias à produção, reprodução e transmissão de bens culturais de natureza imaterial, por meio:

- da participação efetiva dos produtores e detentores desse patrimônio nas ações de salvaguarda;
- do investimento em projetos que visem a melhoria dessas condições em parceria com organizações governamentais e não governamentais;
- da promoção e valorização desses bens e de seus produtores;

¹ Documento produzido na época da criação do Departamento de Patrimônio Imaterial do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, em 2004.

- da sensibilização dos atores sociais para a preservação dessa dimensão do patrimônio cultural;
- da ampliação do acesso das comunidades produtoras e detentoras aos benefícios da preservação;
- do estímulo e fomento a ações de salvaguarda empreendidas pelas demais esferas do poder público e pela sociedade.

3. Desenvolver as bases institucionais, conceituais e técnicas do reconhecimento e valorização da dimensão imaterial do patrimônio cultural mediante:

- a estruturação de setores de referências culturais em todas as representações estaduais do Iphan;
- a difusão e apropriação dos conceitos e experiências de salvaguarda através do desenvolvimento de ações de identificação e registro nessas unidades descentralizadas;
- o estímulo à estruturação de políticas de salvaguarda no âmbito de governos estaduais e municipais;
- a experimentação e avaliação permanente do desempenho do instrumental técnico e jurídico da área;
- a capacitação de agentes para atuação nesse campo.

4. Promover a defesa de direitos associados aos bens culturais imateriais, em especial os direitos de imagem e de propriedade intelectual de populações tradicionais e detentores desse patrimônio, mediante:

- o desenvolvimento de estudos para a proposição de regime jurídico adequado ao reconhecimento e à proteção desses direitos;
- o uso do registro e do inventário de referências culturais como instrumentos que reúnem informações para a arguição e defesa de direitos culturais;
- o apoio institucional a detentores e produtores na defesa desses direitos.

INSTRUMENTOS PARA IMPLEMENTAÇÃO DA POLÍTICA SETORIAL DE SALVAGUARDA

O Registro de bens culturais de natureza imaterial, instituído pelo Decreto nº 3.551/2000, e o Inventário Nacional de Referências Culturais são os instrumentos de identificação, documentação e reconhecimento que estruturam a política setorial de salvaguarda do patrimônio cultural imaterial. As informações recolhidas nesses processos e o conhecimento produzido sobre esses bens culturais fundamentam o reconhecimento dessas expressões como Patrimônio Cultural do Brasil e as ações de salvaguarda que promoverão sua continuidade.

O apoio às condições de produção, reprodução e transmissão dos bens culturais que compõem esse patrimônio realiza-se por meio da formulação e implementação de Planos de Salvaguarda, em estreita colaboração com seus detentores e produtores. Os Planos de Salvaguarda buscam ainda articular essas ações de apoio a outras políticas governamentais nas áreas de educação, trabalho, indústria e comércio, turismo e desenvolvimento agrário. O principal instrumento de

fomento e apoio às ações de identificação, reconhecimento e salvaguarda da dimensão imaterial do patrimônio cultural brasileiro é o Programa Nacional do Patrimônio Imaterial - PNPI, também criado pelo Decreto nº 3.551/2000. O programa estrutura-se segundo as seguintes linhas de ação:

- pesquisa, documentação e tratamento de informações;
- sustentabilidade e continuidade de bens culturais imateriais;
- promoção
- capacitação.

Por meio de editais públicos que contemplam essas várias linhas, o PNPI fomenta projetos encaminhados por organizações da sociedade, tanto de caráter público quanto privado. A articulação com a sociedade se dá ainda por meio da ampla divulgação dos bens culturais registrados e inventariados. A base de dados do Inventário Nacional de Referências Culturais e a publicação de dossiês de Registro são alguns dos instrumentos utilizados.

Seminários reunindo técnicos do Iphan e parceiros institucionais têm sido realizados para avaliação das ações dessa política setorial, assim como esforços têm sido empreendidos no sentido de construir indicadores para monitoramento do seu desempenho. O acompanhamento de experiências de salvaguarda em outros países tem também contribuído nessa avaliação, assim como a participação do DPI e do CNFP em congressos e encontros internacionais. Nessas oportunidades, as diretrizes e prioridades da política brasileira de salvaguarda, bem como seus instrumentos, tem sido divulgada, encontrando sempre um bom acolhimento. Países como Colômbia, Bolívia e Chile, por exemplo, já encaminharam ao DPI solicitações de repasse tecnológico e apoio para a formulação de políticas nesse campo.

A publicação da Revista do Patrimônio não seria possível sem a inestimável colaboração das instituições, representadas por seus dirigentes e servidores que, com dedicação e profissionalismo, nos permitem acessar seus acervos e utilizar documentos e imagens para o enriquecimento das matérias veiculadas. Queremos agradecer a estes profissionais que lidam diretamente com os acervos.

É importante registrar que a publicação da Revista do Patrimônio não seria possível sem a inestimável colaboração de instituições, representadas por seus dirigentes e servidores que, com dedicação e profissionalismo, nos têm permitido o acesso a seus acervos e a utilização de documentos e imagens para o enriquecimento das matérias veiculadas. Queremos agradecer a estes profissionais que lidam diretamente com os acervos.

Revista do Patrimônio n.º 31, sobre o tema Museus
Assinalamos a seguinte lacuna nos créditos deste número:
Revisão: Maíra Mendes Galvão



CAPA

Composição em papel, a partir do padrão rykyry (lima de ferro), 2000. Autor: Arokura. Arquivo Documentação Wajãpi, pertencente ao Conselho das Aldeias Wajãpi, Apina, atualmente sob a guarda do NHI/USP

Sacos de farinha à venda no Mercado Ver-o-Peso em Belém do Pará, 2004. Foto: Francisco Costa, acervo da Biblioteca Amadeu Amaral, CNFCP/phan

Texto escrito pelo Professor Amatiwana Matipu, que escreve sobre tipos de vegetação no Alto Xingu, curso de formação de professores indígenas. Terra indígena do Xingu, 1998. Acervo pessoal de Bruna Franchetto.

Quiabos do Mercado de São Joaquim; Salvador, Bahia, 2004. Fotos: Francisco Costa, acervo CNFCP/phan.

nesses número

Manuela Carneiro da Cunha

Laure Emperaire

Cristina Azevedo e Teresa Moreira

Juliana Santilli

Laurence Bérard e Philippe Marchenay

Vinicius Lage e Cristiano Braga

Dominique Tilkin Gallois

Geraldo Andrello

Ana Gita de Oliveira e Beatriz Muniz Freire

Maíra Bühler

Bruna Franchetto

Christopher Ball

Beatriz Góis Dantas

Robin Wright

Edilene C. de Lima

Pedro Cesarino

Maria Dina Nogueira Pinto

Hermano Vianna

Marcela Coelho de Souza

