

Materializando saberes imateriais: experiências indígenas na Amazônia Oriental

Dominique Tilkin Gallois¹

Resumo – Discussão de algumas experiências de representação de conhecimentos e práticas culturais, por comunidades indígenas do Amapá e norte do Pará. Tais experimentos evidenciam transformações nos modos de produção e de reprodução dos saberes, assim como atestam novos formatos nas redes de intercâmbio. Em novo contexto, a circulação de “bens” culturais indígenas envolve tanto generalizações étnicas quanto criativas inovações autorais, com efeitos ambíguos, que este artigo pretende apontar.

Palavras-chave – Conhecimento tradicional. Patrimônio imaterial. Redes de troca. Inventário de tradições.

1. Apresentação

A materialização de saberes imateriais refere-se, aqui, aos esforços empreendidos por comunidades tradicionais – e, no caso em pauta, comunidades indígenas – para produzir objetos culturais destinados ou não ao mercado e através dos quais elas se afirmam como sujeitos de direitos especiais. A materialização não engajando apenas coisas, mas também, e sobretudo, pessoas.

Dispomos no Brasil de uma miríade de casos muito diversificados, em que objetos novos são criados para a afirmação de sujeitos tradicionais ou velhos objetos resgatados para a afirmação de novos sujeitos. Novos ou velhos, pouco importa. Procurarei de fato escapar dessa oposição, que teima

em persistir na apreciação das experiências de produção cultural indígena, embasando uma crítica bastante estéril sobre a homogeneização ou a perda cultural resultante de processos de globalização. Como a antropologia vem reiterando há muito tempo – e citando Manuela Carneiro da Cunha (1998) – a cultura global não existe e o local não perde seu poder, muito pelo contrário.

Este é o pano de fundo para tratar, neste artigo², de alguns aspectos relacionados à mudança cultural. Uma temática aparentemente envelhecida, mas que me parece indispensável de ser recolocada em cena quando tratamos da produção de objetos e de sujeitos de direito à “proteção cultural”. O paradigma da proteção, bem como o da valorização cultural, traz consigo efetivas mudanças, sociais e culturais, que me proponho ilustrar aqui através de casos localizados na região sudeste das Guianas.

Na contramão das críticas convencionais sobre os rumos dessas mudanças, percebidas apenas em termos de perdas ou homogeneização, gostaria de propor uma reflexão mais positiva a respeito das transformações vivenciadas por comunidades indígenas na Amazônia, quando se apropriam de instrumentos das políticas públicas de proteção de territórios, ou de registro de seus patrimônios. Nesses processos, elas não só criam novos objetos como constroem a si mesmas, enquanto sujeitos políticos e ativos agentes da mudança. Se os objetos culturais produzidos nesses contextos tendem a generalizar elementos culturais de antemão valorizados no e para o diálogo com tais políticas, diálogo estabelecido com agências estatais ou privadas, criando “coisas de índios”, ou de coletivos genéricos, os sentidos que

lhes são atribuídos continuarão necessariamente muito diversos, construídos e interpretados localmente, para “si”.

O caso, a experiência que tenho em mente, ao delinear essa problemática, é a dos índios Wajãpi do Amapá, que tiveram sua arte gráfica registrada no Livro de Expressões Culturais do IPHAN em 2001 e que submeteram, em 2002, sua candidatura à 2ª seleção do Patrimônio Oral e Imaterial da Humanidade. Seu dossiê (Expressões gráficas e orais) foi registrado e, desde então, com apoio de diversas instituições públicas e privadas, prosseguem desdobramentos de um longo processo de reflexão e apropriação cultural, em que essa comunidade, “os Wajãpi” ressurge com novo perfil, tanto social como político. Não terei tempo de detalhar os antecedentes e desdobramentos desse registro tão seletivo – é o primeiro e um dos únicos casos no Brasil. Apenas menciono este caso como ponto de partida para traçar um panorama mais amplo relacionado às experiências dos demais grupos indígenas que vivem naquela região.

Como ponto de partida para a discussão, deve ficar claro que se apenas os Wajãpi se atreveram a encaminhar um dossiê à Unesco e obtiveram do IPHAN um registro de sua arte gráfica, esse “produto” cultural registrado não lhes “pertence”. Em acordo com sua própria tradição, a maior parte das expressões culturais e saberes praticados pelos Wajãpi, como os grafismos, não lhes pertencem, nem são criações deles, Wajãpi. Voltarei a esse ponto. São elementos que pertencem a outros e foram literalmente capturados ou resultam de fluxos complexos de intercâmbio. Aliás, como se verá, são saberes e práticas que não poderiam, logicamente, ser nem deles, nem de outros grupos. Não só porque são produto das redes de troca entre humanos e

sobrenaturais, como porque são gerados e apenas expressados no âmbito desse sistema de trocas, entre pessoas, entre grupos, entre humanos e não humanos.

É nesse ambiente regional que considero fundamental discutirmos o impacto de ações de apoio a pequenas comunidades indígenas, como ocorreu no caso dos Wajãpi. Investimentos em serviços de assessoria técnica e científica, alocação de novas tecnologias de registro, com recursos públicos e privados, constituem sem dúvida uma dimensão econômica a ser considerada, com impactos sociais, políticos e culturais. São apoios que hoje se multiplicam no Brasil, viabilizando a agregação de valor a algumas produções indígenas, em que o “bem” cultural é, muitas vezes, menos importante que a produção de “produtores” desses bens. Mesmo se admitimos que os resultados desses investimentos econômicos não são tão significativos no que diz respeito à sua resultante mercadológica. Resultados dessa natureza sendo aliás muitas vezes irrelevantes, como ocorre na região onde trabalho. É no campo do reconhecimento político, da agregação de valores simbólicos, que eles contribuem para a construção da cidadania das populações indígenas.

2. Materializações do patrimônio imaterial: algumas questões

A problemática da materialização de saberes imateriais pode ser abordada em duas direções, seja olhando para a produção de bens culturais disponibilizados para o mercado, seja atentando para os autores dessa produção cultural, ou

melhor dizendo, os sujeitos que esses produtos evidenciam. Só mencionarei os bens disponibilizados ao mercado para mostrar que essa vertente da produção cultural resulta, em muitos casos e na região em foco, em processo diametralmente contrário ao alcançado pela valorização de seus detentores. Pois a valorização de saberes e práticas indígenas, quando consegue escapar da lógica do mercado ou pelo menos quando não prioriza o retorno econômico, alcança níveis de agregação de valor simbólico muito mais interessantes de serem considerados, tanto na perspectiva desses grupos quanto das políticas públicas.

Aqui, um breve parêntesis, para distinguir entre tais políticas, tais como desenhadas no Brasil. Há de um lado políticas mais convencionais, que visam a incluir os povos indígenas na lógica do mercado, promovendo a venda e a geração de renda através do incentivo à produção cultural (cds, filmes, fotos, artesanato etc., além de experiências de turismo) e há programas mais recentes e radicalmente diferentes, preocupados com o protagonismo indígena, que incentivam sua participação em inventários, registros pesquisas, etc. Entre essas as políticas desse segundo tipo, citem-se os projetos indígenas apoiados pelo IPHAN.

Voltando. O que interessa aqui é exemplificar como a produção de objetos culturais é indissociável da produção de sujeitos sociais. Temos práticas tradicionais configurando sujeitos novos, práticas novas fazendo re-emergir sujeitos tradicionais, enfim, uma intrincada rede de possibilidades, que não pode ser abordada, jamais, a partir de uma simples oposição entre o “tradicional” e o “novo”.

Como escapar dessa simplificação? Analisando detalhadamente como determinadas políticas públicas teriam induzido, ou não, a configuração de novos sujeitos, através do incentivo à produção de objetos culturais, seja sob a alegação do resgate ou da geração de renda. O que nos obriga a avaliar o retorno da imagem (do índio e de seu público), em processos reflexivos. Se os índios se produzem para o mercado, para atender a um público urbano interessado em reconhecer aspectos do que é identificado no Brasil como a “cultura indígena”, seriam esses grupos sujeitos de uma indianidade genérica? Não é tão simples. Como se sabe, os grupos indígenas não estão fadados a passar do “índio tribal” ao “índio genérico”.

3. Transformações nos regimes culturais

Regimes culturais são passíveis de mudanças, geradas por transformações em série e pela complexificação das dinâmicas de transmissão cultural. São essas mudanças nas formas de transmissão que me interessa analisar, no contexto de experiências de “patrimonialização” cultural, que começam a se adensar na Amazônia.

As mudanças a que me refiro vêm sendo estudadas pela etnologia indígena, no campo dos processos de objetivação da cultura. Serão os projetos e ações em prol da defesa da propriedade intelectual, da valorização dos conhecimentos tradicionais e as experiências de salvaguarda de patrimônios imateriais os motores de tais mudanças, ou elas resultam das alterações das relações entre grupos indígenas e sociedades nacionais, anteriores às ações e aos programas de salvaguarda

de patrimônios indígenas? Como são apreciadas localmente, digeridas a partir de dinâmicas próprias?

Aqui, outro parêntesis, que julgo importante. Considero indispensável relativizar o impacto das políticas recentes de patrimonialização da cultura, mostrando que, no Brasil, a política indigenista oficial e as práticas de assistência associadas constituíram um campo fértil para transformações – algumas bastante radicais – dos sujeitos indígenas. A história indígena na região das Guianas não deixa dúvidas sobre o impacto dessas práticas assistenciais nas redes de relações que esses grupos indígenas mantêm historicamente entre si. A política indigenista brasileira se propôs moldar sujeitos indígenas – sujeitos de direito, na forma de etnias reconhecidas pelo Estado. Desse molde ressaltam novos formatos para a definição dos sujeitos políticos, detentores de conhecimentos considerados específicos, ou como se diz no Brasil, “diferenciados”.

Se a política indigenista tal como configurada no Brasil se deteve na proteção dos grupos e pessoas indígenas – em geral pouco ou nada preocupada com as mudanças (sociais, ambientais, econômicas etc.) que a prática assistencial iria necessariamente provocar, as políticas recentes de salvaguarda, quanto a elas, atêm-se aos bens, ou melhor, às condições de geração desses bens. Mas, como elas chegam depois, já incidem sobre sujeitos indígenas já profundamente marcados pela tutela do Estado brasileiro, especialmente no que diz respeito às condições de perpetuar capacidades específicas de gerar e de gerir bens culturais. Para verificar essas transformações, é indispensável proceder caso a caso, já que o que interessa é a análise das experiências concretas de geração de bens culturais,

ou melhor, do modo como cada grupo gera valores que podem, ou não, ser apropriados como bens próprios, como marcadores de diferença.

4. Relações em rede, na Guiana indígena

Para exemplificar, é bastante ilustrativa a dinâmica complexa de transformações tanto de sujeitos como de objetos culturais na região em que trabalho, no Amapá e norte do Pará. A região é palco de uma longa história de intervenções “protetoras”, investidas em todo o elenco de objetos a proteger – pessoas, terras, ambientes, conhecimentos, etc. Apesar de aparente isolamento, os grupos da região possuem notável *know-how* em articular suas dinâmicas políticas próprias ao instrumental oferecido pelas agências e projetos indigenistas. Qual o impacto dessas apropriações nos regimes culturais próprios às sociedades daquela região, que incluem tanto instituições como formas de transmissão e de troca, que foram detalhadamente descritos na literatura, como intrincadas redes de relações, articulando praticamente todos os grupos.

São de fato bem conhecidos os intensos circuitos de troca e comunicação entre os grupos nas Guianas, envolvendo povos de diversas línguas, Caribe e também Tupi (como os Wajãpi). Desde o século XVIII a literatura descreve tais redes de intercâmbio, sobrepondo trocas matrimoniais e trocas de bens, trocas de conhecimentos, de festas, de inimizades e agressões. Intercâmbios concretizados através de modalidades diversas, entre os quais se destaca a parceria inter pessoal de troca (*pawana*, *panary* etc.), cuja lógica é compartilhada em toda

a região. Essas parcerias não engajam grupos étnicos, muito pelo contrário, aproximam e distanciam grupos locais, muitas vezes diminutos, que perpetuam ou modificam suas redes de aliança e parceria em várias direções, independentemente dos recortes étnicos, com duração das mais variáveis. No limite, um indivíduo de um grupo troca com outro, engajando seu grupo familiar, de forma independente. A intensidade e complexidade dessas redes criaram muitas miragens, entre elas a do atomismo e da xenofobia, ou a imagem dos processos de “fissão e fusão” entre grupos, que nunca chegam a se concretizar ou consolidar, dada a abertura do sistema.

Essa rápida menção ao sistema de relações em rede na região sudeste das Guianas se justifica apenas para enfatizar que o processo de afirmação de identidades indígenas – uma etapa do processo mais complexo de “etnificação” – é recente e é produto direto da intervenção da política indigenista do governo brasileiro. No Brasil, os índios são hoje mais de 220 grupos, com identidades reconhecidas e direito aos direitos coletivos especiais assegurados pela Constituição brasileira, constituindo uma categoria distinta das demais populações produtoras dos chamados “conhecimentos tradicionais”. É enquanto “categorias” distintas que cada grupo aprendeu a se afirmar como “nós Wayana-Aparai”, ou, como ocorre em outros contextos, como Wayana separados dos Aparai, ou como uma “comunidade Tiriyó e Katxuyana”, forjando identificadores apropriados para a relação com cada um dos agentes ou entidades assistenciais. Na região em questão, essa experiência já tem mais de 40 anos. Ou seja, é muito mais antiga e certamente muito mais impactante que as experiências recentes de resgate, salvaguarda e patrimonialização cultural.

Quero dizer que a política de reconhecimento de territórios indígenas, a instalação de escolas, as práticas de assistência à saúde, que vêm há décadas sendo operadas como política pública (primeiro pelo SPI, depois pela FUNAI e na seqüência por ministérios preocupados em “incluir” os índios), foram pioneiros na patrimonialização de entidades coletivas, ou seja, de sujeitos indígenas de direito.

As entidades e sujeitos indígenas moldados por essas políticas de assistência se vêm agora, às voltas com novas sugestões, propostas e projetos, relacionados à linguagem do patrimônio imaterial³. Novos incentivos que se preocupam em garantir continuidade desses patrimônios, na forma de conjuntos diversificados de saberes. Mas como perpetuar objetos culturais se os sujeitos de referência se transformam e alteram suas relações de forma provavelmente muito mais radical que os próprios objetos do conhecimento tradicional?

5. Mudanças em processo, seus aspectos concatenados

Esclarecida a anterioridade da política indigenista na gestação de sujeitos indígenas – no âmbito da valorização da diversidade cultural, tendo suas terras reconhecidas e suas culturas identificadas – volto à questão das mudanças. Proponho elencar três dificuldades básicas, quando tentamos aproximar as experiências indígenas da linguagem dos direitos, tais como propostos pelas políticas de proteção cultural. São dificuldades que emergem da aproximação de diferentes regimes culturais, mobilizados ou acessados em momentos distintos do processo histórico de construção de objetos e sujeitos da “cultura”.

Cito enunciados indígenas como exemplo de aspectos muito interessantes da dinâmica das formas de transmissão e transformação de saberes e práticas culturais na região em foco.

Mudanças que abrem novas possibilidades de identificação dos detentores do patrimônio

Ouve-se, hoje em dia, afirmações como: “Deus criou os homens. *Janejarã* criou os Wajãpi. Depois criou os brancos. Deus criou todo mundo”. Confuso, sem dúvida. No limite, esquizofrênico.

Menciono este exemplo para lembrar que os mitos, especialmente os relacionados à criação do mundo e da humanidade, são raramente narrados, em contexto tradicional. O relato em si importa menos que a lógica ontológica que ele encerra, que as oposições que ilustra, essas sim correntemente ativadas para explicações no cotidiano e em momentos rituais. Hoje, é essa ontologia que se encontra tencionada pela lógica cristã, narrada em textos, em livros escolares etc.

Mesmo assim, até hoje, entre os Wajãpi, a narrativa da criação continua sendo rememorada por ocasião de rituais que encenam elementos da epopéia da especiação. No começo dos tempos, todos eram “como gente”, mas o demiurgo *Janejarã* separou os homens dos animais, transformando esses últimos em presas, comida para os humanos.

Os enunciados, antes, enfatizavam a criação de gentes, por oposição aos não-humanos, animais. Jamais os relatos encerravam distinções étnicas, separando os Wajãpi de seus

vizinhos. Hoje, ao contrário, esses episódios enfatizam a “origem dos Wajãpi”, fazendo perder aquela cosmogonia sua característica universal. Por isso, Janejarã cria os Wajãpi, ensina os Wajãpi, deixando-se os brancos e os outros índios de fora. O mundo ficou menor, a cosmologia mais restrita.

Entre os grupos vizinhos, a mitologia também enfoca o surgimento dos Wayana, ou dos Aparai, ou dos Tiriyó. Continua se tratando de especiação, mas restrita à origem da diversidade entre os povos. Nos relatos modernos – especialmente os escritos para as escolas – usam-se etnônimos, em detrimento das categorias de alteridade, mais abrangentes, que distinguem estados e qualidades distintivas, mas mantêm a humanidade como referência.

Aliás, até os anos 80, não ouvia nas aldeias wajãpi referências a coletivos étnicos, nem ao termo “Wajãpi”, que não precisava ser enunciado, que não delimitava sujeitos políticos, nem sujeitos de direitos. Dizia-se apenas, “nós” e cabia ao antropólogo captar a rede local de alianças e inimizades para situar os limites e as fronteiras desse “nós”, uma rede particular distinta de outros tantos “nós”, no mesmo grupo, na mesma aldeia.

A emergência e uso abrangente de coletivos “neutros”, sejam etnônimos ou nomes de regiões ou aldeias, constitui uma mudança drástica. Pois a esquizofrenia a que me referi costuma ser rapidamente superada. Explico. Se por algum tempo se pode verificar o uso desses coletivos apenas em contexto de enunciação “para brancos”, na medida em que este uso passa a ser incorporado no âmbito das escolas indígenas e postos de saúde locais, onde é preciso que cada pessoa possua um registro

com nome, sobrenome, grupo étnico e aldeia, é patente que este tipo de identificação étnica passe a predominar.

E o uso de coletivos de referência étnica se complexifica na intensificação das relações entre grupos de diversas origens, encontros na cidade, nas reuniões indígenas etc. Nessas situações, não se pronunciam classificadores como os que distinguem aliados e inimigos, nem os termos tradicionalmente utilizados para identificar a capacidade agressora de diversos tipos de outros.

O mundo dos jovens indígenas, naquela região, tende a ser pautado apenas pela diversidade das etnias, Wayana, Aparai, Tiriyo, Katxuyana etc., num gradiente semelhante ao que eles consideram ser a diferença entre paulistas, paraenses ou amapaenses. Poucos conhecem a ontologia diversificada dos seres humanos ou não humanos, das substâncias que transformam seres mais ou menos agressivos. Tampouco conhecem as experiências de troca, bem ou mal sucedidas, que seus pais ainda consideram pertinentes para a aproximação ou o distanciamento com grupos vizinhos. A jovem geração não têm mais a oportunidade de seguir viagem para trocar cães de caça, louças chinesas, cantos de cura e tipos de tabaco, como se fazia no passado, no âmbito das relações interpessoais *panary* (ou *pawana*). Desde a instalação de postos, da Funai, das missões etc., houve um efetivo “isolamento” entre os grupos da região, que deixaram esses percursos de troca para buscar mercadorias e conhecimentos novos junto a esses agentes. Disso tudo resulta uma efetiva perda ou pelo menos um radical encolhimento da memória das experiências de compartilhamento de saberes entre grupos dos mais diversos. Intercâmbio de festas e cantorias,

redes de troca de espécies de batatas doces, aprendizado de novos padrões gráficos, modas de vestuário etc., eram tão intensamente compartilhadas que hoje, ao nos determos nas imagens ou nos objetos culturais dessa região, sem acessar as suas histórias particulares, só fica patente a semelhança de padrões culturais.

Mas, na perspectiva dos mais jovens, tais semelhanças não são bem vindas. Por exemplo, dizem os Tiriyo que os Wajãpi “pegaram” deles (para não dizer roubaram, utilizam indevidamente) tal ou tal motivo gráfico. Dizem os jovens Wajãpi que a palavra *iepe* é criação deles, esquecendo que o termo foi e ainda é usado pelo conjunto dos grupos da região, independentemente de sua língua, para identificar pessoas não aparentadas, com as quais se estabelecem trocas, sem implicações nas alianças matrimoniais.

É notável esse interesse da maior parte dos jovens, especialmente de líderes, em identificar o que é de cada um, objetos wayana, objetos tiriyo, wajãpi, como séries distintas. Procuram o ponto zero da mudança, para dar a César o que é de César. Esta não é a preocupação dos mais velhos que, ao contrário, possuem em sua memória detalhadas histórias de encontros, mal ou bem sucedidos, de que se originaram tal espécie de batata azulada, ou tal canto, ou tal e tal técnica de trançado. No caso das pessoas mais idosas, o compartilhamento, a apropriação de elementos de outros não representa problemas, tal a lógica do sistema tradicional de trocas na região. Consideram a apropriação de conhecimentos e bens como a conduta ideal para a negociação entre parceiros. Relação que é negociada a cada transação, quando se redefine o que era meu e o que é do

outro, o que passa a ser compartilhado.

Hoje, a disputa substitui a transação e, como dizem os Wajãpi, aumenta o ciúme. O compartilhamento de conhecimentos e manifestações culturais que resultava das intensas trocas do passado é colocado em cheque, após quatro décadas de convívio com agentes de contato que insistem em atribuir valores étnicos a criações culturais. Mudança radical em relação ao regime tradicional das redes de comunicação, que prescindem dessa marcação e onde a troca almeja superar diferenças, empurrando para frente símbolos que são comunicados em larga escala, tanto geográfica como social.

É nesse contexto de profundas mudanças que nossa linguagem da propriedade passa a ser apropriada, com imenso interesse por parte dos jovens. Para se instalar, no entanto, a linguagem da propriedade precisa superar outra série de transformações nos regimes culturais indígenas. Vejamos.

Mudanças nas formas de controle de saberes, dando sentido à linguagem da propriedade

“Posso matar tucanos, o pajé liberou. Ele disse que o dono dos tucanos vai liberá-los de novo”. Eis a resposta de um Wajãpi à pergunta angustiada de um ecólogo, vendo o produto das caçadas de tucanos que ocorrem na estação do açaí maduro.

Este é um regime cultural ainda vigente, neste grupo pelo menos. Os Wajãpi ainda estão aprendendo a lidar com as noções de “conservação” de “recursos naturais”, enfrentando difíceis questões conceituais para aceitar a idéia de que tais recursos devem ser controlados pelos humanos, por eles

Wajãpi, identificados como “donos” dos recursos de sua terra demarcada.

É difícil, mas a transposição da idéia de controle, relacionada à de direito de uso exclusivo dos recursos “naturais”, está em processo. Ainda é difícil, contudo, para os Wajãpi e os outros grupos indígenas, entender por exemplo que “terras indígenas possuem funções ambientais”, ou seja, que tanto a terra demarcada como seus habitantes devem ter por vocação a conservação ambiental.

Gradativamente, as explicações caras aos xamãs – como aquela citada acima – deixam de comparecer quando se trata de discutir, em reuniões e oficinas das mais diversas, a necessidade de adoção de novas práticas de uso de vegetais, animais etc., que passam a ser definidos como recursos finitos. Contribuiu fortemente para a compreensão dessa nova lógica de manejo a consciência da impossibilidade de partir para frente, deixando as áreas esgotadas (*wapisipa* – exterminadas, como se diz em Wajãpi) para se instalar em áreas novas, “onde a caça não tem medo”, onde há fartura de recursos, que serão usados até esgotamento e novo deslocamento da roça, da aldeia. O contexto atual de uma terra demarcada, pressionada por confrontantes e pelos impactos da sedentarização em torno de postos de assistência criaram condições de apropriação de idéias novas a respeito do esgotamento ambiental.

O que está ocorrendo é um processo intelectual de translação dos sujeitos da posse, e do controle dos recursos. Na tradição local não é a linguagem da conservação, mas da predação que impera. Os homens não são donos dos recursos,

mas predam recursos de outros, senhores dos animais e das plantas.

Da mesma forma, a eficácia dos xamãs, seja na cura ou na agressão defensiva, depende da captação de substâncias que não lhes pertencem, mas advêm de sua relação particular e constantemente negociada com algum desses donos, seja anaconda, dono dos porcos, da sumaumeira etc. Quando fazem mal uso dessas substâncias, elas retornam aos seus verdadeiros detentores.

Essa relação entre seres xamanizados serve de metáfora, hoje, para os Wajãpi que acreditam que, como os brancos que vivem nas margens da rodovia Perimetral Norte não sabem usar corretamente a floresta, fazendo roça sempre no mesmo lugar até esgotamento da terra, eles serão em breve os únicos capazes de conservar árvores e animais. Uma combinação de duas lógicas, interessante na medida em que impele, de certa forma, a curiosidade dos Wajãpi a se aproximar da lógica conservacionista. Seus líderes têm produzido belos discursos nesse sentido.

Tudo indica que os jovens, em breve, irão reiterar esses discursos, assumindo para si – ou seja, para os Wajãpi – a propriedade das formas apropriadas de conservação da natureza. Deixando de lado, por motivos diversos, a lógica da predação, que aliás não podem mais pronunciar com tanta segurança. Seja por motivos concretos, resultantes do efetivo depauperamento dos recursos, seja por motivos éticos. Nesse mundo novo em que eles transitam, não será apropriado declarar que, na proximidade de sua aldeia, um grupo familiar “exterminou” o bando de macacos guariba, ou de tucanos.

Novas linguagens para a autoria, no contexto de registro e inventário de tradições

Chegamos ao terceiro ponto da ilustração que me propus fazer (e que exigiria, para ser completa, o desenvolvimento de muitos outros aspectos). Um dos desdobramentos mais interessantes da apropriação da linguagem da propriedade toca nas questões de autoria, que, como se sabe, são muito marcadas nas formas de transmissão oral de conhecimentos, sendo um dos tópicos mais complexos a serem analisados nos regimes culturais indígenas.

Tome-se, por exemplo, a questão da passagem do discurso direto ao discurso indireto. Exemplifico: nunca, um Wajãpi – nem outro índio – afirmaria: “*Existe uma escada bem comprida na porta do céu*”. Para mencionar essa conformação do patamar celeste, seria preciso contar a experiência de um ancestral que teria chegado ao céu e se defrontado com o objeto. O narrador reportaria, além disso, detalhadamente, toda a série de intermediários através dos quais lhe foi repassada essa experiência do ancestral que morreu, mas voltou, porque não subiu a escada.

Esse exemplo, mesmo que bastante simplório, mostra que, além de marcar sua posição em relação à autoria da informação, um relator não se engaja em atestar a verdade dos fatos. Reporta, relata, mas não generaliza. Remete à interpretação de quem lhe reportou, numa cadeia de relatos que constituem o próprio da tradição. Mas tradição não significa, para os Wajãpi, pelo menos, o mesmo que a afirmação de verdades imutáveis.

O que se costuma, nos textos etnográficos, descrever como cosmografias indígenas, são sínteses ou amalgamas de experiências reportadas, *in loco*, com muito cuidado. Nestes formatos, enrijecem e transformam radicalmente, como sabemos, o teor de narrativas que, para os seus ouvintes indígenas, permitem tão somente acessar idéias e interpretações sobre a conformação do mundo, ou realidades distantes, cuja veracidade nunca é afirmada.

Não me deterei mais longamente nessas questões de verdade e tradição, muito conhecidas dos estudiosos das formas de transmissão oral. O exemplo me serve no entanto para introduzir a experiência da primeira turma de professores wajãpi, que iniciou, em 2003, um trabalho de registro de saberes e práticas que desejavam “valorizar” no âmbito da escola⁴. Empreenderam pequenas pesquisas e exercícios de escrita, discutidos coletivamente nos cursos de formação. A transposição para a escrita de narrativas míticas, ou seja, de experiências de encontros entre ancestrais e seres do início dos tempos, criou tantas confusões, críticas e disputas de versões que esses jovens passaram a desenvolver reflexões muito interessantes a respeito dessa dificuldade de transposição e registro escrito. Alguns deles procuravam manter em seus registros não só as marcas autorais correntes na narração como discutiam cuidadosamente as variações, percebidas como valor, e não como problemas. Como diziam esses professores indígenas, é difícil “resumir a cultura wajãpi”. Afirmavam inclusive que ela não existe, mesmo se utilizam a palavra cultura para uso político em palcos interétnicos. Aliás, é o que pensam os mais velhos, que continuam contando como os Wajãpi, em

tempos remotos, “roubaram” dos animais ou dos inimigos a maior parte dos elementos culturais de que fazem uso hoje. Da mesma forma, como vimos, não há problema em afirmar que tal padrão gráfico ou canto ou item decorativo foi apropriado dos Wayana, ou de outro grupo. Cultura wajãpi mesmo, como dizem eles, não existe.

Toda essa discussão levou alguns jovens interessados em comparar o que os Wajãpi chamam de dois caminhos - o dos saberes dos não-índios e dos saberes dos antigos - a uma re-imersão nos saberes tradicionais. São poucos indivíduos ainda, mas determinados e engajados em aprender com os mais velhos as formas de enunciação julgadas corretas, belas. Esse foi, certamente, o resultado mais promissor desse trabalho inicial de discussão sobre a temática da cultura, que se ampliou hoje na forma de um “Plano de Salvaguarda”, conduzido pelo Conselho das Aldeias Wajãpi – Apina e pelo Instituto de Pesquisa e Formação em Educação Indígena – Iepé, com apoio do IPHAN, da Unesco, da Petrobrás Cultural e de outras instituições. A via da patrimonialização suscitou, assim, um movimento de reaproximação entre as gerações, que está se consolidando lentamente, no bojo de novas práticas de transmissão. Se o inventário dos saberes imateriais wajãpi vai demorar a ser concluído, ou seja, se esta experiência de um programa de salvaguarda não resultar em produtos tão acabados como se costuma exigir nesse tipo de projetos, é certo que a reflexão de jovens e velhos wajãpi sobre todo esse percurso de sua cultura terá valido a pena.

Estão re-abrindo alternativas para se situar no mundo, que tendia a se fechar em torno de noções confusas como a

de propriedade étnica de objetos culturais. Abrindo novamente espaço à diversidade, que não é nem poderá ser avaliada em termos de posse de conteúdos deles ou dos outros, mas na qualidade das formas de enunciação, na beleza das formas de cantar e de dizer, que os jovens wajãpi esperam agora poder recuperar.

Penso portanto que, ao invés de criticar apressadamente os programas de salvaguarda do patrimônio imaterial, vale a pena deter-se na análise dos processos, verificando pontos de estrangulamento, transformações e sobretudo analisando o contexto mais amplo de mudanças em que pequenos grupos indígenas estão inseridos hoje, no Brasil e em outras partes do mundo.

Notas

¹Dominique Tilkin Gallois é professora do Departamento de Antropologia da Universidade de São Paulo e coordenadora do Núcleo de História Indígena e do Indigenismo – NHII/USP. Assessora do Conselho das Aldeias Wajãpi / Apina e do Instituto de Pesquisa e Formação em Educação Indígena / Iepé para ações de valorização do patrimônio imaterial.

²Uma versão preliminar deste texto foi apresentada no Colóquio “França - Brasil: Diversidade Cultural, uma questão econômica?” organizado pela Biblioteca Nacional de Paris, em outubro de 2005.

³Reporto-me à linguagem do patrimônio imaterial, que inclui em sua definição uma ênfase nos processos: a proteção de patrimônios imateriais visaria, segundo a definição corrente, a garantir a perpetuação das condições e formas culturalmente variáveis de produzir objetos culturais, especialmente proteger os saberes sobre esses objetos.

⁴Esses 10 professores indígenas estavam na época concluindo sua formação em magistério indígena e, nesse contexto, desenvolveram pesquisas sobre aspectos de sua história e/ou manifestações culturais. Depois de sua contratação pela Secretaria de Educação do Amapá, esses professores deixaram de se envolver em pesquisas, deixando essa tarefa a uma nova turma de 20 pesquisadores wajãpi, escolhidos pelas suas aldeias em 2005 e que se responsabilizam desde então

pelo desenvolvimento de registros etnográficos, compondo um interessante inventário, ainda em andamento. As reflexões contidas nesse artigo não dizem respeito à produção dessa turma nova de pesquisadores, mas à experiência inicial dos professores wajãpi.

Bibliografia

CUNHA, Manuela Carneiro da. Pontos de vista sobre a floresta amazônica: xamanismo e tradução. **Mana - Estudos de Antropologia Social**, Rio de Janeiro: Contra Capa, v.4, n.1, p. 7-22, 1998.

GALLOIS, Dominique Tilkín. Expressão gráfica e oralidade entre os Wajãpi do Amapá -Brasil. **Boletim do Museu do Índio, Documentação**, Rio de Janeiro, v. 9, p. 67, 2002.

_____. *Patrimônio cultural imaterial e povos indígenas*. São Paulo: Iepé, 2006.

_____. (Org.). *Redes de relações nas Guianas*. São Paulo, FAPESP, Ed. Humanitas, 2005.

_____. *Os Wajãpi frente à sua cultura*. **Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional**,

Brasília: IPHAN, n. 32, p.110-129, 2005.

MONOD-BECQUELIN, Aurore. La tradition orale n'est plus ce qu'elle était. **Sciences Humaines**, v.159, p.34-37, abr., 2005.

UNESCO – Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura. Definições acordadas em 2002 pela reunião internacional de especialistas convocados pela Unesco. *In: “Le patrimoine culturel immatériel, internationale del’imaginaire”*, n.17, *Maison des Cultures du Monde*, pp.230-236, 2004

_____. Documento-base da Reunião “Novas abordagens para a diversidade cultural: o papel das comunidades”. Havana: UNESCO, 2006.