

Saberes na encruzilhada: experiências e sentidos da indigenização da “cultura” no Brasil e no Pacífico

Flavio Bassi*

Resumo: Este artigo tem por objetivo discutir e comparar os achados de diversas etnografias que se debruçaram sobre a questão da objetivação da cultura, revelando algumas das transformações conceituais empreendidas por povos indígenas no Brasil e, em menor medida, no Pacífico, no âmbito do diálogo entre “cultura” e cultura. Isso inevitavelmente nos leva a tecer considerações sobre o próprio estatuto do conhecimento dito tradicional e suas relações com o conhecimento dito científico e a conceber essas relações no quadro mais amplo do discurso e dos projetos de desenvolvimento. Dessa forma, concluímos que a encruzilhada de saberes engendrada por experiências de objetivação da cultura encontra atalhos nas próprias estratégias criativas de gestão dos conhecimentos tradicionais empreendidas pelos povos indígenas tanto no Brasil quanto no Pacífico. Ademais, tais estratégias podem ser vistas também como formas de enfrentamento e diálogo com as políticas de patrimonialização da cultura, que se caracterizam hoje como uma das modalidades mais novas e desafiadoras dos projetos de desenvolvimento.

Palavras-chave: objetivação da cultura, conhecimento tradicional, transformações conceituais indígenas, desenvolvimento.

A maioria das pesquisas antropológicas sobre questões de propriedade intelectual denuncia e questiona a apropriação de conhecimentos indígenas para fins comerciais, geralmente por corporações transnacionais. Diversas experiências têm demonstrado a aquisição de variedades de plantas nativas para o melhoramento genético de sementes, a transformação dos medicamentos tradicionais em medicamentos sintéticos, a incorporação de padrões gráficos indígenas em bens de consumo sem permissão e a coleta de DNA de populações humanas isoladas para fins médicos ainda não determinados (BROWN, 1998, p. 195). Entretanto, para além do denunciamento e dos relatos de caso – por maior indignação que nos desperte – existe um campo rico de análise que está justamente em estudar os modos como se dão a objetivação da cultura por povos indígenas e comunidades tradicionais, processo este que sempre existiu, mas que vem assumindo novas e criativas conformações práticas e conceituais com as políticas de patrimonialização.

* Graduando em Ciências Sociais – USP.

Nos últimos anos, demandas pela recuperação dos territórios e recursos acabam entrelaçando-se com as exigências de liberdade de manifestações culturais e outros direitos básicos, a tal ponto que, às vezes, é difícil distinguir a cultura da sua expressão material. Como veremos, alguns antropólogos consideram bastante problemática essa visão reificada de cultura (CARNEIRO DA CUNHA, 2009). Em uma análise incisiva sobre a expansão do conceito de propriedade em novos campos conceituais, Marilyn Strathern (1996, p. 22) observa que elementos culturais básicos não se coadunam dentro de uma lógica de propriedade intelectual. As culturas não têm limites espaciais e temporais claros; os seres humanos são membros de uma sociedade, mas não membros de uma cultura, que Strathern entende como um conjunto flexível de entendimentos, disposições e modos de comportamento que muda ao longo do tempo e influencia livremente as interações sociais – assim como também é influenciado por elas – com outros grupos.

Este artigo tem por objetivo discutir e comparar diversas etnografias que se debruçaram sobre essa questão, revelando algumas das transformações conceituais empreendidas por povos indígenas no Brasil e, em menor medida, no Pacífico, no âmbito do diálogo entre “cultura”¹ e cultura (CARNEIRO DA CUNHA, 2009). Isso inevitavelmente nos leva a tecer algumas considerações sobre o próprio estatuto do conhecimento dito tradicional e suas relações com o conhecimento dito científico e a conceber essas relações no quadro mais amplo do discurso e dos projetos de desenvolvimento.

A encruzilhada

As experiências de objetivação da cultura suscitadas pelas políticas de patrimonialização colocam em questão a incompatibilidade entre concepções e regimes de conhecimento da ciência ocidental e da ciência indígena e tradicional, no que pode ser entendido como uma encruzilhada. Quais as principais razões para essa incompatibilidade e quais os seus principais efeitos para os povos indígenas e as comunidades tradicionais?

¹ Neste artigo, utilizaremos “cultura” todas as vezes que estivermos nos referindo ao conceito de *cultura com aspas* conforme formulado por Carneiro da Cunha (2009).

Dentre outras, foram essas as questões que Carneiro da Cunha (2009) nos propôs em sua conceituação de *cultura com aspas*. Ela introduz a problemática deixando claro que não se trata simplesmente de comparar o saber científico e o tradicional baseando-se em suas semelhanças (meramente genéricas) ou potenciais complementaridades, mas de concebê-las em relação e com base em suas diferenças; segundo ela, é precisamente aí que reside o valor de cada um. A primeira diferença está na concordância de número: o saber científico se conjuga no singular, enquanto o tradicional se conjuga no plural. Isso revela uma das marcas distintivas fundamentais do saber científico: a sua busca pela universalidade. Não é o que se passa com os saberes tradicionais. Para Carneiro da Cunha (idem, p. 302), “há pelo menos tantos regimes de conhecimento tradicional quanto existem povos”.

Desde *O pensamento selvagem*, de Lévi-Strauss (2005 [1962]), sabemos que esses regimes de conhecimento operam no nível das qualidades sensíveis, das percepções, enquanto no conhecimento científico, a estratégia de acesso ao saber se dá por meio de unidades conceituais. Portanto, faz-se necessário revelar como que essas diferenças fundamentais repercutem na forma como são concebidos, adquiridos e geridos esses conhecimentos e o impacto que a sua objetivação enquanto “cultura” gera.

Nesse sentido, Cesarino (2010) mostra como é difícil contrastar os pressupostos envolvidos nas matrizes ocidentais – que operam na lógica da propriedade intelectual, da autoria individual e da imaginação criativa, dentre outras – com aqueles das matrizes indígenas, nos quais a noção de propriedade, de autor ou criador, simplesmente não tem ressonância. Strathern (1996) chegou à conclusão de que a procriação se torna uma metáfora para aspectos de relações de propriedade nas sociedades ocidentais (a paternidade do autor/criador em relação às suas criações). Já Cesarino argumenta que, ao contrário de conceber as criações como extensões da pessoa do criador, o termo *pai*, para os Marubo², serve de metáfora para a transmissão do conhecimento, a comensalidade e a vida em parentesco, ligando-se, portanto, à agência de “tornar-se pessoa” (CESARINO, 2010, p. 17).

² Povo indígena falante de língua Pano da Amazônia ocidental, estudado pelo autor.

O que poucas vezes se enfatiza nessas relações entre os saberes é que, para os modos de conhecer indígenas, importa muito mais a forma do que os conteúdos. Pesquisando entre os Xikrin³, Cohn (2001) esclarece que as habilidades de ver (*o-munh*) e ouvir (*mari*) são as mais empregadas por esse grupo para se referir ao aprendizado. O sentido da audição tem para eles prevalência como sentido privilegiado do processo de aprendizagem; um ouvir que é mais do que escutar, é “observação respeitosamente silenciosa” (COHN, 2001, p. 39). De longe, esse não é o sentido privilegiado hoje pelas sociedades ocidentais, que parecem enfatizar muito mais a visão (CAIUBY NOVAES, 2009).

Outra distinção da ordem da forma está nos modos de transmissão do conhecimento. É sabido que não há entre os povos indígenas e tradicionais situações formais de ensino e transmissão do conhecimento como há na sociedade não indígena, dominada pela escolarização universalizada. Se entre os indígenas não há um ensino formal próprio, não significa que não existam regras e processos definidos de transmissão do conhecimento. Como escreve Cohn (2001, p. 40), a ênfase está na “iniciativa pessoal e na prática de pedir (*kukia*) a alguém que reconhecidamente detenha um conhecimento para ensiná-lo”. Logo, para os Xikrin, a qualidade de ter habilidades ou deter conhecimentos específicos não é passível de transmissão automaticamente, pois depende de disposição e da iniciativa de buscar aprender.

Uma das melhores formulações que sintetiza o cerne da distinção entre os dois regimes de conhecimento é a oferecida por Gallois (2010, p. 7) quando afirma que, entre os povos indígenas, os saberes se dão *em relação*. Podemos acrescentar que entre os não indígenas também, porém a ciência ocidental tem por *démarche* metodológica justamente apagar ou omitir essas relações, que se constituem desde as contribuições teóricas dos pesquisadores e os inventos que surgem antes de uma dada nova descoberta científica, mas que não são reconhecidos ou explicitados, até as relações mais diretas professor/aluno, professor/professor ou aluno/aluno, e até mesmo as relações destes com seus familiares, com seus antepassados, com o universo simbólico a que estão expostos, em suma, num tecido de relações para além do evidente formalismo escolar ou científico.

³ Mebengokré-Xikrin, povo indígena de língua Jê que vive no Pará.

Também nessa chave de interpretação dos saberes em relação, Cesarino (2010, p. 2) mostra que entre os Marubo nada está ali por conta própria; tudo tem dono e mestre. As árvores, os animais, as pedras etc. são índices de relações sociais. É nesse sentido que a noção de autoria não faz sentido. “Não há um centro fixo de referência”, diz Cesarino (2010, p. 7), como a noção de humano para os modernos, ou como a noção de Deus para as religiões cristãs, ou mesmo – e aqui está o mais relevante para o objetivo a que se propõe este artigo – como a noção de autor ou criador para a ciência, as artes e o regime jurídico e de propriedade das sociedades ocidentais. Nos regimes de conhecimento tradicionais, não há esse centro fixo de referência, “capaz de irradiar seu sentido para o cosmos” (idem, *ibidem*). Logo, também não há uma oposição rígida entre interior e exterior, como há, na filosofia cartesiana ocidental, no sujeito pensante que encontra obstáculo numa coisa extensa que é seu próprio corpo ou matéria. Ademais, como não há esse centro fixo nos regimes de conhecimento tradicionais, podemos afirmar que os saberes, por definição (por condição ontológica mesmo), circulam, *precisam* circular. Porém, esses regimes outros, apesar da aparência de informalidade que têm para o senso comum, não circulam conhecimentos de qualquer forma, livremente. As dinâmicas de circulação e transmissão dos conhecimentos são geridas com base em regras cuidadosamente determinadas.

Por esses e outros motivos, diferentemente de como ocorre no conhecimento científico, para os conhecimentos indígenas os vínculos entre a coisa conhecida e quem conhece – ou os vínculos estabelecidos por essas relações sociais – não podem ser nem descrito pelos idiomas da propriedade privada, nem pelo de um suposto coletivismo primitivo. Essa talvez seja uma das melhores ilustrações dessa encruzilhada a que aludimos, pois as políticas de patrimonialização exigem de certa forma a adesão a um ou outro estatuto de relação entre quem conhece e o que é conhecido. Como não há entre indígenas e grupos tradicionais o estatuto formal de propriedade privada sobre recursos materiais, tudo se passa como se a única saída fosse o seu inverso imediato: seriam então povos operando com um regime coletivo de conhecimento, o que levaria tais políticas a enquadrarem-nos no estatuto jurídico de domínio público. É como se o modelo da propriedade privada fosse o único modelo possível, ou “como se não pudesse haver direitos intelectuais sem

haver a propriedade” (CARNEIRO DA CUNHA, 2009, p. 326). Evidentemente, falta no mínimo imaginação para enxergar caminhos outros, a infinidade de outros regimes de conhecimento. Veremos mais adiante como tais regimes de conhecimento não operam nem na chave lógica da propriedade privada, nem naquela do domínio público.

*

Essas relações e rupturas entre os regimes de conhecimento científico e tradicionais geram todo tipo de efeitos – tanto os que podemos qualificar como negativos, quanto os que podemos considerar como positivos –, os quais podemos agrupar, analiticamente, como experiências de objetivação da “cultura”, lembrando que esse é um processo vivido por todos os grupos humanos em sociedade. Não vamos aqui entrar em profundidade na conceituação de objetivação cultural, o que nos obrigaria a evocar uma de suas teorias de origem, a de Fredrik Barth (1998), bem como apropriações subsequentes, como os processos de *etnicização*, baseados nas experiências de diáspora⁴, dentre outros. A discussão desse fenômeno se fará mais pela análise de seus principais efeitos.

Uma primeira série de efeitos foi descrita e analisada por Gallois (2010) no caso dos Wajãpi⁵, no contexto de seu engajamento na criação e gestão de um plano de salvaguarda de sua cultura imaterial. Mas podemos imaginá-los como aplicáveis entre outros grupos indígenas pelos motivos que acabamos de descrever e pelo fato de as políticas de patrimonialização – um dos maiores motores recentes de objetivação cultural – pretenderem, como todas as políticas públicas, de aplicação universal. Nesse quadro, Gallois (2010, p. 7) entende que um dos problemas é a imposição de um valor coletivo, uma vez que, como os conhecimentos são ditos de todos, geri-los “modifica os parâmetros dos modos próprios de valorização dos saberes, truncando a livre circulação”. Essa imposição de um coletivismo não ressoa, sobretudo entre os mais velhos, que sabem bem que as relações devem produzir diferença e não igualar a todos. Gallois descreve bem as tensões entre, de um

⁴ Como nos revela Carneiro da Cunha (1985) no caso dos Agudás do Benin.

⁵ Povo indígena falante de língua Tupi do Amapá, estudado pela autora.

lado, os jovens professores e pesquisadores e, de outro, os velhos. Esse diálogo intergeracional busca lidar com as várias concepções sobre os seus conhecimentos e a forma como devem ser objetivados, um processo de tamanha complexidade que o consenso está longe de ser regra.

Gallois segue afirmando que os motivos de tais frustrações residem precisamente na incompatibilidade entre os dois registros de conhecimento. Por um lado, a materialização da “cultura” na linguagem escrita impõe uma série de desafios, pois a transmissão do conhecimento não pode prescindir da prática e da oralidade, o que abre uma série de questionamentos sobre qual seria o veículo mais adequado de transmissão do conhecimento. Por outro, os Wajãpi, como muitos outros grupos, encontram dificuldade para entender e se apropriarem da política de valorização cultural em voga, pois é baseada, como vimos, num monopólio dos saberes e não em uma diversidade de saberes em relação. Segundo Gallois (2010, p. 9), essa dificuldade advém do fato de que essa política “cancela justamente o que confere valor aos conhecimentos: sua capacidade de expressar a multiplicidade potencial, de atestar a riqueza obtida no jogo das relações sociais”. As já indicadas noções de *dono*, *autor*, *criador* ou *detentor* compõem um léxico incompatível para o regime de conhecimento dos Wajãpi, o que impõe grande dificuldade ao manejo dessas noções. Como lembra a autora (*idem*, p. 10), “não é fácil se afirmar como detentor de conhecimentos alheios”, em referência ao fato de que, como veremos adiante, os conhecimentos tradicionais, por definição, são adquiridos de fora.

Um efeito derivado dessa tentativa de apropriação da noção de propriedade coletiva de conhecimentos tradicionais é a relativização das diferenças entre saberes no interior, entre grupos e suas famílias. A esse respeito Gallois discorre em mais detalhes sobre tensões e conflitos entre jovens e velhos no âmbito dos modos de enunciação da tradição oral. Os mais velhos não abrem mão de expressar entre eles suas diferenças de saberes, enquanto que os pesquisadores wajãpi tentam sustentar o papel de guardiões de saberes de *todos*, o que os leva, às vezes, a desqualificar as relações diferenciais e até mesmo a criticar essa resistência dos velhos, qualificando-a como preconceituosa e acusando-os de não conseguirem assumir a função de lideranças de todos os Wajãpi. Uma leitura inicial poderia atentar apenas para os efeitos negativos dessas políticas, especialmente no que se re-

fere a uma suposta ruptura de autoridade, a conflitos entre gerações mais novas e mais velhas. No entanto, um olhar mais atento pode revelar um viés mais positivo. Não seria de se esperar que tais tensões já não estivessem de alguma forma presentes? Não estaríamos superestimando o poder que as políticas de patrimonialização, causas externas, têm de desorganizar ou de trazer rupturas e conflitos internos?

É de se imaginar que a objetivação da cultura para fins de proteção em relação ao não indígena traz à tona, evidencia ou dá novo ensejo para conflitos já latentes, especialmente entre gerações e em que estão presentes os jovens professores, sabidamente novos atores políticos dessas comunidades. É o que revela uma das falas de um jovem ao responder o diagnóstico realizado em 2008 pelos professores que indicava que a maioria dos jovens não via tanto valor nos saberes tradicionais *par rapport* aos dos não indígenas: “Karaikõ sempre está inventando coisas novas; os conhecimentos do meu pai são sempre os mesmos” (citado por Gallois, 2010, p. 7, nota 10). É ingenuidade achar que esse tipo de reflexão já não estivesse presente nesses jovens, sobretudo após experiências de educação formal e relação com organizações não governamentais e seus projetos, convívio com populações urbanas, dentre outros. Acreditamos que os debates internos, a propósito da objetivação cultural por que passam os povos indígenas, também podem ser entendidos como fenômenos positivos: de intensificação do diálogo, de novos agenciamentos e de novas esferas decisórias e aprendizagens em comum.

Outro efeito interessante e que desafia a visão maniqueísta é o fato de diversos povos conceberem a divulgação de seus conhecimentos para os não indígenas como algo instrumental. Seria outra face dos sentidos da troca, da difusão de seus conhecimentos para os de fora, mas que não se dá de qualquer jeito, sendo que há regras definidas de manejo e gestão desse conhecimento e de sua circulação. Esse processo dinâmico de abrir e fechar, liberar e restringir – que, aliás, é um processo que os povos não indígenas também realizam – traz com grande vivacidade o imperativo de se decidir sobre tais regras e inventar novas, dependendo de cada contexto e de cada relação estabelecida entre eles e os de fora, num processo que se situa longe de qualquer adjetivação simples enquanto positivo ou negativo.

Para aprofundar nosso entendimento desses e de outros efeitos, nada melhor do que virar o espelho e olhar para as apropriações e transformações criativas que eles próprios estão desenvolvendo para fazer frente a essa encruzilhada. Antes, porém, vamos revisitar algumas teorias clássicas da antropologia para melhor preparar o terreno para a compreensão desses fenômenos.

Breve incursão pela teoria antropológica

Quais as relações dos regimes de conhecimento indígenas com teorias antropológicas clássicas como as expressas em *O pensamento selvagem*, de Lévi-Strauss (2005 [1962]), ou em *A sociedade contra o Estado*, de Pierre Clastres (2008 [1974]), e como essas teorias, pensadas à luz da objetivação da cultura, podem contribuir para compreender melhor essa questão?

Tornou-se um lugar-comum fazer referência a *O pensamento selvagem* quando se trata dos conhecimentos tradicionais, o que não deixa de ser mérito da grande contribuição que essa obra de fato trouxe para superar a visão que se tinha anteriormente sobre a mente “primitiva”⁶. Sem ignorar seu argumento integral, vamos focar no capítulo inicial para lembrar os pontos mais fundamentais de sua teoria sobre o estatuto diferencial dos regimes de conhecimento tradicionais.

Lévi-Strauss demonstrou que a epistemologia do saber ameríndio (e de povos indígenas no geral) está ligada à necessidade do sentir, do vivenciar, de se estar próximo para poder conhecer. Em referência a esse modo de conhecer e na busca por desconstruir o argumento utilitarista, ele afirma que “um conhecimento desenvolvido tão sistematicamente não pode ser função apenas de sua utilidade prática” (LÉVI-STRAUSS, 2005 [1962], p. 23), de onde vem sua famosa assertiva: “De tais exemplos [...] concluir-se-ia [...] que as espécies animais e vegetais não são conhecidas porque são úteis; elas são consideradas úteis ou interessantes porque são primeiro conhecidas” (idem, p. 24). Isso evidencia que a curiosidade por conhecer, que está na raiz de qualquer sistema de pensamento, não é exclusividade dos povos “civilizados” e o autor coloca em cheque o quão distante do fazer científico tal regime de pensamento de fato seria: “[...] foi necessária uma atitude de espírito

⁶ Expressa, por exemplo, na concepção de mente pré-lógica de Lévy-Bruhl (2008 [1922]).

verdadeiramente científico, uma curiosidade assídua e sempre alerta, uma vontade de conhecer pelo prazer de conhecer [...]” (idem, p. 30).

A forma então como Lévi-Strauss aborda a questão inicial a que nos propomos não é nem maniqueísta, nem essencialista, nem complementar; ele faz questão de frisar que são dois caminhos diferentes para se construir conhecimento: “um muito próximo da intuição sensível e outro mais distanciado” (idem, *ibidem*). Aprofundando-se no modo de operação dessa ciência do concreto, o autor utiliza a metáfora da *bricolage* intelectual para demonstrar que esses grupos executam várias tarefas diferentes, mas sem subordiná-las à obtenção de resultados definidos previamente. Não é de se espantar a dificuldade imediata que isso traz no âmbito da objetivação da cultura. No limite, é impossível eleger quais os elementos recolhidos devem ser patrimonializados, se esses elementos, como num caleidoscópio, tomam conformações variadas e não apenas no plano do real: “[...] cada elemento representa um conjunto de relações ao mesmo tempo concretas e virtuais” (idem, p. 33). Como reificar, objetivar, fixar relações, ainda mais quando são virtuais, fazendo parte do universo cosmológico?

Por isso a questão do conhecimento, não só enquanto sistema de pensamento, mas como modo de relação, é tão crucial. É sabido que enquanto os não índigenas entendem essas relações dos índios com os não índios na chave da dependência, para os índios, são formas de capitalizar ao máximo o que se relacionar com o outro pode potencialmente trazer. Nesse sentido, relacionar-se com os seus outros é aprender com eles: os conhecimentos mais valiosos, mais prestigiados são obtidos (copia-se, rouba, troca) de fora. Digerir o não índio⁷ é digerir novos modos de pensar, e isso nada mais é do que mais uma manifestação da ciência do concreto.

Outra teoria clássica à qual é importante recorrer é a expressa em *A sociedade contra o Estado*, de Pierre Clastres (2008 [1974]). De fato, a questão do poder no âmbito das discussões sobre o conhecimento e a gestão do saber não pode ficar de fora. Cesarino (2010, p. 22) trata da questão do consenso imposto pelas políticas de patrimonialização (dentre outras) e diz que “entendimento só existe onde não há imposição forçada de consenso”, e as multiplicidades ameríndias, como

⁷ Para aprofundar a questão, já bastante discutida, da “pacificação do branco”, ver Albert e Ramos (2002).

mostrou Clastres, são por princípio avessas a esse tipo de imposição. A tendência centrífuga do regime de conhecimento ameríndio impede concentrações e localizações de poder, no que ficou conhecida como filosofia dualista ameríndia (VIVEIROS DE CASTRO, 2002) e sua recusa do uno, e, por isso, sua recusa do Estado.

A peculiaridade do regime de chefia ameríndio como Clastres o descreveu é, antes, a origem de muitas das dificuldades vivenciadas por povos indígenas no contexto do consenso imposto. Também nessa linha, Coelho de Souza (2010, p. 25) afirma que a dificuldade de decidir quem é, afinal, o dono ou detentor do conhecimento ou bem cultural “corresponde evidentemente à natureza das constituições políticas ameríndias, que desconhecem, ou mais precisamente [...] recusam o impulso centralizador e unificador que constitui o princípio daquilo que conhecemos como Estado”. Carneiro da Cunha (2009, p. 335) se aprofunda na tese de Clastres ao se perguntar quem tem autoridade para consentir e que sistemas de representação estão sendo introduzidos, além de quais seriam os estatutos de suas representações ante as estruturas de autoridade. Ela reconhece a relevância da obra de Clastres para essa questão, mas alerta para as consequências desse “abismo entre as instituições deles e as nossas” (idem, p. 338) e diz que não são diferenças irreconciliáveis, pois a imaginação política é ilimitada e “onde autoridades e chefes não (pre)existem, inventam-se” (idem, p. 339). Veremos adiante como a contribuição de Clastres esclarece muitos dos processos em curso ligados às esferas de poder em jogo nas experiências de indigenização da “cultura” (sendo o caso Krahô⁸, estudado por Ávila (2004), um dos mais ilustrativos).

Interpretar, gerir, transformar

Na difícil busca pela melhor saída possível da encruzilhada sobre a qual temos discorrido, o que as etnografias revelam em termos das transformações conceituais ou “experimentos interpretativos para gerir as práticas de conhecimento” (GALLOIS, 2010, p. 9) que os povos indígenas têm criativamente promovido no diálogo entre “cultura” e cultura? Colocando a pergunta de outra forma, “como se dá a indigenização da ‘cultura’” (CARNEIRO DA CUNHA, 2009, p. 314)? Trata-se de uma

⁸ Povo indígena Timbira de língua Jê, do Tocantins.

pergunta complexa e, por isso, corajosa, mas mesmo que não tenhamos condições de chegar a respostas completas e bem definidas, no mínimo serão respostas fundamentadas, com coerência, das cosmologias dos povos indígenas de que tratam tais etnografias, sendo que mesmo os indícios de transformação – lembrando que são sempre mudanças em curso – já são achados valiosos nesse campo ainda pouco estudado.

Cohn (2001) se propôs a realizar essa tarefa para o caso dos Xikrin. Ela mostra como eles mobilizaram o conceito xikrin de *kukradjà*, que é entendido como corpus de conhecimento ou tradições, mas também como “uma parte do todo” ou “as partes que constituem a totalidade” (idem, p. 39) enquanto a melhor tradução possível para “cultura”. Cohn se refere aos trabalhos anteriores de Lux Vidal, que define *kukradjà* como conhecimento ou propriedade desse conhecimento e que também se traduz como um privilégio herdado de um *ingêt* (avô ou irmão da mãe). Portanto, as duas acepções do termo fazem com que a sua delimitação, quando da tradução para “cultura”, seja muito complexa, pois é tanto um conhecimento coletivo, compartilhado (e compartilhável) quanto segmentado pelas prerrogativas rituais, transmitidas individualmente. Essa tem sido a forma como os Xikrin vêm mobilizando categorias conceituais próprias, ampliando seus significados para que caibam, em seu interior, também os sinais diacríticos, o que é só *deles* e que, portanto, os diferencia. Por mais difícil que seja sua delimitação, são os *kukradjá*, em seu sentido transformado, que se deve proteger, saber gerir, patrimonializar.

Gallois (2010) se debruça também sobre essa questão no âmbito da construção do plano de salvaguarda da cultura imaterial dos Wajãpi, com ênfase nos padrões gráficos *kusiwa*. Ela parte das falas de diversos representantes do grupo para revelar as expectativas, as reflexões e as experiências interpretativas que estão em curso nesse processo. Segundo a autora, parece existir por parte dos Wajãpi a marcação de um tempo, uma espécie de marco zero a partir do qual a forma como se dava a construção e transmissão de conhecimentos se altera e a essa passagem corresponde uma inflexão conceitual bastante interessante. Nas palavras de Seki (professor wajãpi): “Antigamente a cultura era aberta, os Wajãpi se pintavam e usavam a pintura que outro ensinou, que vinha de fora. Mas hoje tem a preocu-

pação que os karai kō [os 'brancos'] podem pegar as coisas da nossa cultura" (GALLOIS, 2010, p. 6, nota 8).

Com base na constatação da necessidade de rearranjos conceituais internos para se relacionarem com esse novo momento, eles se engajam na difícil tarefa de buscar uma espécie de narrativa explicativa suficientemente geral para dar conta da "cultura". Eles elaboram, então, um texto coletivo como explicação para os não índios dessa dificuldade, em que buscam evidenciar a cadeia de transmissão de saberes valiosos e revelam: os desenhos não são deles, são da borboleta, da sucuri, da jiboia, dos passarinhos e de muitos outros seres. Mas, se não são deles, como justificar que devam ser protegidos e que lhes sejam atribuídos os devidos direitos sobre sua propriedade intelectual? O arranjo conceitual ocorre no sentido de revelar que, apesar de não serem deles, são-lhes revelados por esses seres e apenas para eles, pois a transmissão dos saberes se dá para todos os Wajãpi, como conjunto. Em vez de pararem na explicação tradicional, foram além para enfatizar essa noção de herança comum, bem como a cadeia de transmissão, envolvendo muitas outras relações significativas em jogo e não apenas a relação criador-criatura.

Cesarino (2010) questiona como é possível traduzir as ideias de autoria e criação no idioma conceitual marubo, e para isso vai buscar uma articulação entre a noção de dono/mestre entre os Marubo e os problemas da autoria, enunciação e criação em um regime xamanístico. Para os Marubo, a relação entre o duplo e seu bicho é de posse e de reflexividade, evidenciada pelo fato de que eles empregam pronomes possessivos e sufixos reflexivos para expressar essa relação. "Entender-se como gente implica imediatamente em [sic] *ter* um duplo [...] [o que por sua vez] implica também em [sic] um vínculo de posse com algum corpo – *yora*: o mesmo termo para gente e corpo" (CESARINO, 2010, p. 3). Ele mostra, portanto, que não é paradoxal para os Marubo que o duplo seja também corpo, e isso faz com que o tipo de vínculo, que para os ocidentais se dá entre os indivíduos e suas propriedades, seja, para eles, um vínculo no sentido de uma relação entre um "suporte corporal" e seu "duplo", "ambos simultaneamente corpos e gentes" (idem, p. 4).

Ele qualifica essa cosmologia como personificante, que se forma não pela hierarquização, mas pela "proliferação ou replicação do campo intensivo de 'humano' em sua forma genérica, a saber, 'dono'" (idem, p. 6). "Dono" aqui poderia ser

traduzido como “espíritos” e Cesarino o faz aludindo para o sentido dado por Viveiros de Castro (2006, p. 321), enquanto “multiplicidades virtuais intensivas”. Um ótimo exemplo que o autor dá dessa virtualidade múltipla é o desenho da representação do corpo de um xamã que se constitui em diversas malocas formando o cosmos (o *malocosmos*). Percebe-se a enorme diferença em relação à concepção ocidental de *dono*. Para os Marubo, o conhecimento não provém de um sujeito criador, mas das relações que os duplos estabelecem num universo indefinido de possibilidades. Por isso, podemos tomar a liberdade de dizer que a epistemologia marubo depende de uma replicação que cria pessoas e não de pessoas que criam coisas. Em seguida, Cesarino (2010) vai mostrar como essa epistemologia própria, ao ser contrastada com a ocidental, cria novas categorias não tanto para se entenderem nessa relação, mas para que os não indígenas entendam as concepções indígenas particulares de posse, de criação e de conhecimento. Eles assim mobilizam termos como *nosso governo* para contrastar com *governo de vocês* e fazem alusão às categorias de *deus* e de *pai* por saber que para os não indígenas se relacionam de forma intrincada com a própria concepção ocidental de *dono*, de *proprietário*: “é como deus [...] pai de todos nós” (citado por CESARINO, 2010, p. 17). Cesarino chega a dizer que essa comparação que emprega figuras prototípicas da autoridade na cultura ocidental, “revela artimanhas de uma antropologia reversa” (idem, *ibidem*).

As práticas medicinais indígenas também oferecem um exemplo marcante do contraste entre narrativas científicas “tradicionais” e “ocidentais”. Carneiro da Cunha (2009, p. 337) descreveu uma escola para xamãs criada por um grupo de índios Krahô cujos líderes e especialistas nas práticas rituais se uniram para se opor a um acordo que tinha sido firmado entre uma prestigiada escola de medicina em São Paulo – que estava interessada nos efeitos neurológicos de algumas das plantas nativas da região – e outro grupo de xamãs que se consideravam autorizados a falar em nome de todos os xamãs que tinham esse conhecimento. Ela mostra como esse conflito reflete noções diferentes sobre como o conhecimento tradicional indígena deve ser compartilhado com as instituições não indígenas, bem como sobre quem tem o direito de falar em nome daqueles que são também detentores de conhecimento.

Estudando esse caso, Ávila (2004) mostrou como os Krahô criaram esferas políticas de tomada de decisão totalmente novas, mas lastreadas em suas tradições – como a especialização tipicamente jê – para lidar com os desafios de autoridade trazidos por essa parceria com a escola de medicina. Os Krahô se organizaram em encontros entre vários grupos e se dispuseram em dois níveis: um círculo maior como uma aldeia unida de todos os Krahô em que as casas tinham funções de “embaixadas”; a segunda encenação espacial era um círculo menor de pajés circunscrito pelo anel de anciões e os chefes de aldeia. Dessa forma, os Krahô traduziam, representando visualmente em seus próprios termos, um regime de representação política introduzido como uma absoluta novidade.

Pesquisando entre os Kisêdjê, Coelho de Souza (2010) traz um caso que revela outras transformações conceituais bastante curiosas. Ao tratar dos encontros e desencontros entre os Kisêdjê e o parceiro (a fabricante de calçados Grendene) com o qual firmaram um contrato de venda dos direitos de suas pinturas corporais e desenhos, respectivamente para um comercial e uma coleção de sandálias da empresa, a autora mostra que grandes dificuldades se impuseram, sobretudo pela intensa ambivalência que esse grupo indígena vivenciava entre um puritanismo cultural, que reforçava o seu caráter jê em oposição aos indígenas do Xingu; uma “indianidade”, para se opor aos não índios; e, no meio disso tudo, um desejo e esforço para adquirir bens e recursos tanto dos alto-xinguanos quanto dos não índios (COELHO DE SOUZA, 2010, p. 4). Nesse sentido, o contrato com a Grendene foi um enorme desafio para eles, pois os desenhos que a empresa gostou não são propriamente deles, mas aprendidos dos alto-xinguanos. Ao mesmo tempo, tinham evidente interesse em firmar o acordo e obter os recursos correspondentes, sem para isso deixarem de se afirmar como indígenas, nem como jê.

Resumindo as conclusões da autora, esse processo trouxe para os Kisêdjê uma *ressignificação* de seus desenhos e padrões gráficos, pois eles construíram a versão de que os desenhos eram seus, não pela via da posse, mas por entenderem que, apesar de terem sido aprendidos dos alto-xinguanos, só vieram ao conhecimento da Grendene por conta deles, Kisêdjê. A Giselle Bündchen, modelo da cam-

panha, como *Pyj*⁹, por sua vez, passou a representar outra coisa (a relação com os não índios) e, nesse processo, o próprio sentido do elemento cultural se modificou (idem, p. 13). A nosso ver, o mais importante de se reter nesse caso é que a raiz de todo o problema – e também de todo o entendimento – está na atribuição diferencial de sentido. Os Kisêdjê tiveram de criar sentido dessa experiência para si, mas também para o outro, e o mesmo por parte da Grendene. Esse diálogo entre sentidos – e não a busca de um único sentido – pode ser bem ilustrado com o caso do pedido de indenização feito pelos Kisêdjê à Grendene. O rompimento do contrato foi entendido pela empresa como um término de relação (e por isso negaram a indenização). No entanto, o que era quebra de relações para a empresa era para os Kisêdjê a garantia de sua continuidade, pois reafirmava as intenções e os vínculos entre as duas partes.

Enquanto isso, no Pacífico...

Entre os povos nativos do Pacífico, experiências similares têm sido empreendidas há mais tempo e talvez com desdobramentos maiores do que os que temos visto no Brasil. Por isso, é imperativo nos voltarmos mais para a compreensão dessas outras experiências, não só no sentido de compará-las, mas, sobretudo, para ampliar o nosso repertório de experiências de indigenização da “cultura” pelo mundo para melhor compreender esse fenômeno, que é global. Nesse sentido, chamamos a atenção para três trabalhos: o de Harrison (2000), na Melanésia; o de Gegeo e Gegeo (2001) e o de Hviding (1993), ambos nas Ilhas Salomão.

Harrison (2000, p. 663) busca mostrar que muito se fala nos processos de objetivação cultural na Melanésia e em outras partes do pacífico, reificações estas que são acompanhadas pela emergência de novas etnicidades. No entanto, ele chama a atenção para o fato de que há vários indícios de que essa reificação cultural sempre ocorrera, mesmo antes do contato. E mais: ele argumenta que até mesmo o modo predominante como essas culturas são objetivadas – no caso, por meio da representação de símbolos culturais enquanto *posses* – não parece ter mudado muito desde a época pré-contato, numa clara abordagem de continuidade. Ele faz

⁹ Prefixo utilizado pelos Kisêdjê para se referirem às moças que ritualmente se tornam mulheres belas.

então uma revisão de diversas etnografias que mostram como desde objetos (como conchas usadas como moeda) até práticas rituais foram e são transformadas em objetos capazes de serem possuídos (trocados, comprados) no que ele chama de *commoditisation of cultures*. Ele conclui que a objetivação da cultura em si não é um fenômeno novo na Melanésia, nem um produto do colonialismo. Ao contrário, a forma tomada por esses processos de objetivação alteraram, ou vem se alterando, de um modo que parece ser concomitante com mudanças de concepção da natureza da propriedade. Embora seja uma revisão com conclusões mais gerais, o trabalho de Harrison revela como é importante não atrelar exclusivamente a objetivação cultural às situações coloniais e de contato. Revela também que é preciso investigar esses fenômenos nas redes de relações e trocas indígenas pré-contato, inclusive para se entender melhor as relações com a sociedade mais ampla.

No âmbito de um processo que guarda um inegável paralelo com o trabalho de Gallois (2010), Gegeo e Gegeo (2001) tratam do *Kwara'ae Genealogy Project*, um projeto levado a cabo pelos Kwara'ae, um grupo tradicional da região oeste das Ilhas Salomão. Os autores examinam como os membros desse projeto vêm desenvolvendo uma epistemologia indígena como fundamento para suas pesquisas, que buscam traçar a genealogia, no sentido de processos, de seus principais elementos e instituições culturais a fim de melhor estarem equipados no âmbito das políticas de patrimonialização e nas relações com parceiros interessados na exploração econômica de suas terras. Eles estariam não só discutindo e inventariando suas culturas, mas também reexaminando criticamente e de modo autorreflexivo suas próprias estratégias de construção do conhecimento (GEGEO; GEGEO, 2001, p. 55). Os autores mostram como nesse processo eles tiveram que criar uma espécie de sistematização dos modos por meio dos quais eles constroem seus conhecimentos, algo que antes do projeto era impensável, mas se tornou estratégico não só para mostrar aos seus *outros* que seus conhecimentos são legítimos e válidos, mas para poder melhor avaliar a forma como estes se davam no registro “tradicional” de modo que se fizesse as escolhas mais acertadas nos processos de relação com os outros com base em experiências de indigenização da “cultura”.

Tal sistematização, que os autores chamam de “estratégias epistemológicas indígenas”, é bastante criativa e parte de regras costumeiras, modos de enunciação

oral e símbolos culturais marcantes, mas incorpora – o que é bastante interessante – elementos capazes de resolver conflitos novos, dados pelas experiências de objetivação da “cultura” (como vimos no caso dos Wajãpi no âmbito do projeto de salvaguarda do patrimônio cultural). Um dos exemplos de estratégia é a *Abira’anga*. Esse processo é empregado quando tentam resolver conflitos, separando as informações tidas como confusas e investigando a complexidade do corpo de conhecimento em questão. Os participantes necessariamente levantam conceitos e práticas culturais e os discutem por tópico. Eles seguem as linhas ou ramos que levam ao tema específico até definições de termos e discussões de processos e eventos envolvidos nas suas instituições culturais. Não por acaso, o termo *Abira’anga* significa “desramificar”, já que cada novo tópico ou tema *birabira* (desabrocha) em novos assuntos. Desde o início do projeto em 1993, essa estratégia pode ser empregada não só para traçar genealogias, mas para instituições complexas como o casamento, a língua, o território, o parentesco e descendência, a posição social das mulheres, guerras entre grupos vizinhos, migrações, compensação e retribuição, além de direito costumeiro (idem, p. 70).

Hviding (1993) demonstra o que ele qualificou como *indigenous essentialism*, ao tratar dos processos por que passava o povo nativo Marovo da Nova Geórgia (Ilhas Salomão) no sentido de tentar simplificar suas regras tradicionais de posse da terra, resultado do assédio de grandes mineradoras interessadas em explorar economicamente seu território, um dos mais ricos e intocados das Ilhas Salomão. Como o grupo se divide entre clãs vivendo na região litorânea e clãs vivendo no interior da ilha, na hora de negociar com a mineradora, eles encontraram um grande problema, pois a mineradora queria explorar apenas a região de terra firme e as compensações não seriam distribuídas entre os diversos grupos que compõem os Marovo. Hviding já havia realizado uma extensa etnografia para estudar as formas e regras de herança da terra e suas relações com o parentesco marovo, mas ficou surpreso, após inúmeras tentativas frustradas de negociação com a mineradora, de ver os Marovo chegando a formar um *Selection Committee* para construir um modelo simplificado de direito costumeiro sobre a terra que, por um lado, daria conta de todos os Marovo e, por outro, seria suficientemente palatável para os diretores da mineradora, que pouco ou nada compreendiam de suas regras de he-

rança quando quebravam a cabeça tentando explicar. Estava em curso um esforço único para se chegar a um só princípio para ser apresentado como “o modo Marovo de ser” no que se refere às regras de descendência, formando grupos corporados e transferindo poderes de delegar (*buhibutu*) e autoridade de guardião (*china-kei*) por todos os grupos, da terra ou do mar (HVIDING, 1993, p. 811). Por fim, é interessante notar como, de forma similar aos casos do Brasil, esse processo que ele chama de *codificação essencialista* raramente se dá de forma suave, livre de tensões.

Coexistência na diferença ou hibridização?

Sahlins (1997a e 1997b) já chamara muitas das estratégias de que tratamos aqui de *culturalismo*, segundo o qual os indígenas reificam a cultura, invertendo o percurso da disciplina antropológica: quando esta percebe que as culturas não são traços objetiváveis, mas estão em constante mutação, mesmo que estruturalmente dirigida, eles se apropriam de traços tidos como indígenas para seu reconhecimento étnico. Onde fica a antropologia e os antropólogos nesse desencontro? Dado que as políticas de patrimonialização podem ser pensadas como mais uma investida da ideologia e dos projetos de desenvolvimento, nas palavras de Carneiro da Cunha (2009, p. 309), “como preservar a vitalidade da produção do conhecimento tradicional?” Em que medida a aposta levantada por Cesarino (2010, p. 23), de uma “hibridização político-conceitual” (sobreposição do léxico metropolitano sobre os léxicos ameríndios), mostra-se de fato uma saída possível?

É difícil responder a essas perguntas, mas elas são altamente necessárias. Carneiro da Cunha (2009) deixa claro que “cultura” e cultura não são universos separados e é exatamente a convivência entre os dois regimes – e a gestão de suas relações – que representa um desafio tanto para os indígenas quanto para os antropólogos. Procuramos aqui demonstrar, como escreveu Gallois (2010, p. 9), “experimentos interpretativos para gerir práticas de conhecimento distintas” e sabemos que há uma linha de análise no Brasil que encontra uma saída ao tecer as relações entre vários regimes de conhecimento e outra linha que visualiza hibridizações como consequência desses processos.

Para Cesarino (2010, p. 19), os critérios mais acurados para se definir a relação entre pessoas e conhecimentos talvez residam nas “tecnologias rituais de acesso ao virtual”. Só o que sabemos é que quaisquer que forem tais critérios não se devem basear nem em uma noção de identidade (tradição), nem de propriedade individualizante (autor/criador). Mas, se essas tecnologias são responsáveis por colocar as pessoas (especialmente os xamãs) em contato com o “campo transaccional de onde o conhecimento emerge” (idem, p. 21), se queremos salvaguardar a cultura, não deveríamos focar nas práticas rituais, nessas formas ritualizadas de acesso ao mundo dos espíritos como quer Cesarino? Estaria ele sugerindo que se deva proteger as práticas rituais e não as plumagens, as receitas etc.? É possível fazer essa delimitação? O que separa a receita usada num ritual do próprio ritual? Não se estaria aqui objetificando o ritual como um corpus fechado capaz de ser delimitado e protegido? Se tudo está em relação, se os saberes se constroem em relação, como delimitar, identificar, mapear para proteger?

Por melhor que seja a política pública e por maiores e mais valiosos e dignos de respeito que sejam os esforços e as transformações empreendidas pelos povos indígenas nesse sentido, dá para proteger, resguardar, salvaguardar os conhecimentos ditos tradicionais? Será possível transpor o que foi conceituado (como nos mostra Babadzan, 2001) para fins de afirmação de identidades nacionais (invenção cultural, nacionalismo etc.), para uma suposta imaterialidade e para regimes de conhecimento outros? Parece-nos que a questão da salvaguarda, qualquer que seja o conceito mobilizado de conhecimento e patrimônio, guarda um erro, um defeito de origem. Acreditamos que as políticas de patrimonialização são a nova fronteira, a nova investida do desenvolvimentismo, no que pode ser visto como uma faceta mais sutil das políticas de desenvolvimento. Isso não significa demonizá-las – e vimos aqui como há diversos desdobramentos positivos suscitados por elas –, mas de ter em mente que qualquer tentativa de escolher um caminho para sair da encruzilhada esbarra no “indecidível”, como colocou Carneiro da Cunha (2009, p. 343).

Apesar dessa dificuldade, vimos que a indigenização da “cultura” se mostra um tema de grande relevância na antropologia contemporânea, com desdobramentos diferentes no Brasil e no Pacífico. Ao comparar etnografias das duas regi-

ões pudemos perceber tanto pontos de contato quanto distanciamentos. Em ambas a questão tem sido tratada de forma bastante densa, com foco nas transformações empreendidas pelos próprios indígenas. O que parece distanciar é que, enquanto no Brasil as etnografias buscam, mobilizando teorias antropológicas como etnicidade e perspectivismo amazônico, revelar e interpretar os sentidos que os indígenas dão para tais transformações, o Pacífico parece já se encaminhar para uma discussão mais pragmática, sobre as experiências e estratégias concretas que nascem de tais novos sentidos, em diálogo mais estreito com os projetos de desenvolvimento – e sua crítica – do que no Brasil, onde muitas vezes apenas se tangencia o sentido macro por trás das políticas de patrimonialização.

O fato é que muitas das questões em torno da proteção e valorização dos conhecimentos tradicionais talvez estejam mal colocadas. Talvez os atalhos para se sair da encruzilhada não residam nem nas hibridizações nem tão somente no diálogo entre saberes (por mais conscientes que formos dos efeitos de suas incompatibilidades), mas nas próprias estratégias criativas de gestão dos conhecimentos tradicionais empreendidas pelos povos indígenas. Dito de outra forma, respostas parecem nascer de experiências interpretativas como a dos Yanomami e seus “encontros de xamãs” (ISA, 2011) – haveria melhor forma de se garantir a vivacidade das tecnologias de acesso ao virtual? – ou do povo Warlpiri do deserto da Austrália (GLOWCZEWSKI, 2001) que, como nos cantos de ida e de volta a que alude Carneiro da Cunha no início de sua *Cultura com aspas* (2009), busca retomar todos os seus bens levantados e apropriados pelos pesquisadores, para criar seu próprio banco de dados, na sua língua e para geri-lo conforme suas próprias regras.

Referências

ALBERT, B.; RAMOS, A. R. (orgs.). (2002). *Pacificando o branco: cosmologias do contato no norte-amazônico*. São Paulo, Editora UNESP.

ÁVILA, T. A. M. (2004). *Não é do jeito que eles quer, é do jeito que nós quer: os Krahô e a biodiversidade*. 130f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Instituto de Ciências Sociais, Universidade de Brasília, Brasília.

BABADZAN, A. (2001). “Les usages sociaux du patrimoine”. *Miroirs Identitaires, Revue électronique du Cerce*, n. 2.

BARTH, F. (1998). “Grupos étnicos e suas fronteiras”. In: POUTGINAT, P. *Teorias da etnicidade*. São Paulo, Editora UNESP.

- BROWN, M. (1998). "Can Culture Be Copyrighted?" *Current Anthropology*, vol. 39, n. 2.
- CAIUBY NOVAES, S. (2009). "Imagem e ciências sociais: trajetória de uma relação difícil". In: BARBOSA, A.; CUNHA, E.; HIKIJI, R. (orgs.). *Imagem-conhecimento*. Campinas, Papirus.
- CARNEIRO DA CUNHA, M. (1985). *Negros, estrangeiros: os escravos libertos e sua volta à África*. São Paulo, Brasiliense.
- _____. (2009). *Cultura com aspas e outros ensaios*. São Paulo, Cosac & Naify.
- CESARINHO, P. N. (2010). "Donos e duplos: relações de conhecimento, propriedade e autoria entre Marubo". *Revista de Antropologia*, vol. 53, n. 1.
- CLASTRES, P. (2008 [1974]). *A sociedade contra o Estado*. 2ª ed. São Paulo, Cosac & Naify.
- COELHO DE SOUZA, M. S. (2010). *A pintura esquecida e o desenho roubado: contrato, troca e criatividade entre os kīsêdjê*. Mimeo.
- COHN, C. (2001). "Culturas em transformação: os índios e a civilização". *São Paulo em Perspectiva*, vol. 15, n. 2.
- GALLOIS, D. T. (2010). "Donos, detentores e usuários da arte gráfica *kusiwa*". *Comunicação ABA*.
- GEGEO, D. W.; GEGEO, K. A. W. (2001). "'How We Know': Kwara'ae Rural Villagers Doing Indigenous Epistemology". *The Contemporary Pacific*, vol. 13, n. 1.
- GLOWCZEWSKI, B. (2001). "Returning Indigenous knowledge in central Australia". *The Power of Knowledge, The Resonance of Tradition conference*. ANU, Canberra.
- HARRISON, S. (2000). "From Prestige Goods to Legacies: Property and the Objectification of Culture in Melanesia". *Comparative Studies in Society and History*, vol. 42, n. 3, July.
- HVIDING, E. (1993). "Indigenous essentialism? Simplifying customary land ownership in New Georgia, Solomon Islands". *Politics, tradition and change in the Pacific* 149, n. 4, Leiden.
- ISA. (2011). "Xamãs yanomami promovem reflexão sobre crise ecológica durante encontro". Em: <www.socioambiental.org/nsa/detalhe?id=3281>. Acesso em: dez. 2011.
- LÉVI-STRAUSS, C. (2005 [1962]). *O pensamento selvagem*. Campinas, Papirus.
- LÉVY-BRUHL, L. (2008 [1922]). *A mentalidade primitiva*. São Paulo, Paulus Editora.
- SAHLINS, M. (1997a). "O 'pessimismo sentimental' e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um 'objeto' em via de extinção (parte I)". *Mana*, vol. 3, n. 1, abr.
- SAHLINS, M. (1997b). "O 'pessimismo sentimental' e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um 'objeto' em via de extinção (parte II)". *Mana*, vol. 3, n. 2, out.
- STRATHERN, M. (1996). "Potential property: Intellectual rights and property in persons". *Social Anthropology*, n. 4.

VIVEIROS DE CASTRO, E. (2002). *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo, Cosac &Naify.

_____. (2006). "A floresta de cristal: notas sobre a ontologia dos espíritos amazônicos". *Cadernos de Campo* 14/15.

Recebido em setembro/2011

Aprovado em dezembro/2011