

Donos, detentores e usuários da arte gráfica *kusiwa*

Dominique Tilkin Gallois

Universidade de São Paulo

RESUMO: Entre os efeitos do registro da arte gráfica dos Wajãpi do Amapá pelo Iphan e seu reconhecimento como patrimônio imaterial pela Unesco, está o intenso processo de reflexão empreendido por jovens lideranças, em torno das formas de imitação e replicação de conhecimentos. Esse artigo trata das conexões e traduções operadas por esses jovens, quando dialogam com os mais velhos a respeito dos atuais contextos de apropriação e circulação de padrões gráficos, imagens e outros saberes valiosos. Se a categoria de “donos” de domínios específicos do universo está claramente posta, conectada com a concepção de pessoa, e facilmente enunciada em modos tradicionais, sua translação para um novo regime, em que grupos étnicos ou políticos se afirmam ora como “donos”, ora como “detentores” de saberes e manifestações culturais, tornam mais complexos os regimes de autoridade e geram interessantes debates entre as gerações, bem como entre diferentes atores com os quais os Wajãpi se relacionam hoje.

PALAVRAS-CHAVE: Conhecimento tradicional, redes de saberes, gestão do conhecimento, regimes de autoridade.

Experiências recentes de gestão do conhecimento

Dez anos se passaram desde o encaminhamento, pelos Wajãpi do Amapá, do pedido de registro, pelo Iphan e pela Unesco, de suas “ex-

pressões gráficas e orais”.¹ Tratarei, aqui, desta experiência de materialização de sua cultura, que se soma a uma longa cadeia de experimentos na objetivação da cultura, vivenciadas pelos Wajãpi nas últimas décadas (Gallois, 2005; 2011) e que podemos abordar, de início, a partir da seguinte formulação de Pedro Cesarino: “vem surgindo um idioma de proteção de conhecimento que se aproxima da lógica dos bens, do fechamento no discurso da proteção da identidade e da ‘cultura’” (2010: 186). Efetivamente, uma tendência majoritária entre os Wajãpi está preocupada em impedir, ou pelo menos controlar mais eficazmente, o acesso e uso de padrões gráficos *kusiwarã* pelos não-índios. Mas há também um movimento inverso, favorável à difusão dessas e de outras marcas da cultura, incluindo objetos, imagens ou mesmo escritos, para assegurar a visibilidade dos seus detentores. Essa segunda tendência, como veremos, implica superar uma série de perigos, especialmente os que dizem respeito à dispersão de princípios vitais. O que se busca aqui é entender como, apesar das divergências nos procedimentos de objetivação e de circulação dos saberes, ambos os movimentos mantêm-se articulados. Paralelamente, procuro verificar como se transformam os regimes de autoridade, abordando os saberes a partir de seus modos de produção e de enunciação.² Para tanto, me apoio nas reflexões dos pesquisadores wajãpi em formação e de outras lideranças envolvidas nas ações do Plano de Salvaguarda do Patrimônio Imaterial Wajãpi,³ em seu esforço de controlar a circulação – dentro e fora das aldeias – de saberes e práticas elegidos como tradicionais. Acompanhei essas reflexões ao longo dos últimos cinco anos, no âmbito de oficinas de formação em pesquisa, de reuniões abertas ou restritas, nas quais eles constroem e testam formulações novas,⁴ que procuram adequar ao contexto de transformações aceleradas nas relações entre gerações e inclusive nas disputas entre facções políticas.

A reserva generalizada que os Wajãpi buscam manter sobre sua arte gráfica e sobre tudo que diz respeito aos seus conhecimentos e imagens, pode ser interpretada a partir de explicações recorrentes em narrativas que reportam experiências dos antigos na aquisição ou perda de saberes valiosos. Mas, como se verá, explicações aparentemente mais “tradicionalistas” não são necessariamente privilegiadas pelos Wajãpi engajados no Plano de Salvaguarda. Preferem construir formas de gestão que afirmam serem “novas”, quando usam elementos do léxico ocidental referente à proteção da propriedade intelectual, para salientar argumentos capazes de sensibilizar os mais velhos. O debate não se limita ao fechamento ou abertura da circulação de conhecimentos, pois como sugere Harrison (1995), não são modelos excludentes, mas estratégias que podem se combinar. Embora as jovens lideranças estejam buscando formular uma escolha, não é apenas em termos de uma opção entre restrição máxima ou livre circulação. Sem ter totalmente consciência do processo, o que os jovens wajãpi estão tentando definir como um “novo” modelo de gestão, passa pela difícil tarefa de operar com os dois modelos simultaneamente.⁵

“*Karai kō* não podem pegar as coisas da nossa cultura”

O modelo de gestão mais atrativo atualmente, que procura impedir a circulação de saberes e práticas “tradicionalistas” fora das aldeias está claramente fundado na ideia de perda. Perda total, digamos, na medida em que as justificativas para essa atitude apontam o perigo de uma transferência completa do valor dos saberes para o outro. Como se o “valor” de um conhecimento só pudesse estar de um lado ou do outro. É o que explica Kuripi:

Se uma pessoa vem estudar esse conhecimento, aí ele descobre tudo, o valor desse desenho (*kusiwa*) e o valor dele não vai ficar aqui com a gente mais. Por isso que a gente tem medo, porque daqui a pouco não vai ser valorizado o nosso conhecimento, valorizado as nossas pinturas e por isso a gente tem de cuidar disso aí... Quando uma pessoa tem interesse em aprender e entender esse conhecimento, quando a pessoa descobre esse conhecimento, ele não vai ter mais valor porque ele já aprendeu, ele não vai mais ser interessante para aprender mais. Então ele vai usar a valorização fora da terra indígena, e vai valorizar para ele. Por isso a gente não pode autorizar... Mas se a gente autorizar, aí ele vai levar, vai produzir muito, fazer livro, muitos, vai servir para ele a valorização. Ele pode vender, ganhar dinheiro e a gente não ganha nada por aqui, porque ele já levou o valor dela.

Tal ressalva estaria apenas relacionada ao risco de se perder um “valor” monetário, que ficaria com os *karai kō*? Saberes e práticas tradicionais estariam hoje se construindo, aos olhos dos seus detentores, apenas como “bens”, como objeto de transações comerciais? Tudo indica que essa preocupação existe e em parte sustenta a proibição de fotos, filmagens, reportagens, sempre com o mesmo argumento: não permitir que alguém de fora “ganhe dinheiro”. Se for necessário fotografar e filmar, ou fazer livros, que sejam os Wajãpi os autores e únicos beneficiários.⁶ Mas a “perda de valor” que está em jogo remete também a outras experiências, ou seja, dialoga com um modelo de circulação de saberes explicitado pela tradição oral e fundamental na prática do xamanismo. Narrativas explicam como *Kajã makui*,⁷ dono de um pó mágico que permitia ao seu detentor se tornar invisível, cedeu sua magia a um antigo Wajãpi, com a recomendação de não revelar sua origem. Durante um tempo, o novo usuário do pó mágico controlou seu uso, para namorar escondido, para obter caça em abundância e para matar seus ad-

versários. Um dia, pressionado por curiosos, não se conteve e contou. A magia perdeu seu efeito, voltou para seu dono. Da mesma forma, de um neófito xamã que não adotar um comportamento reservado, evitando contar de quem obteve as substâncias que lhe dão força, diz-se que o xamã-mestre “cancela seu espelho” (sua força, materializada no espelho *waruwa*, que dá ao xamã seu poder de visão). Não se pode difundir a origem de um saber valioso, sob pena desse retornar ao seu dono, que “sente vergonha” de ter sido citado nesse ato de transferência. Enunciar a fonte, fazer aparecer o dono de um saber restrito e ainda sob controle de seu dono é sempre perigoso, pois chama sua atenção, sua reação de vergonha ou mesmo de ira. Em todo caso, o aprendiz que revelar a transação ainda em curso perderá as substâncias xamânicas (*opiwanã*) que seu mestre estava lhe transferindo gradativamente.

É provável que esse modelo de transmissão de substâncias e saberes valiosos, que exigem restrições severas, esteja presente na reflexão de Kuripi, acima citada. Em muitas situações, os Wajãpi evidenciam sua preocupação com a perda de precedência no acesso aos próprios saberes: se forem apropriados por outro, se tornam indisponíveis para os Wajãpi. É com este argumento que justificam a proibição de pesquisas acadêmicas sobre conhecimentos e práticas tradicionais: “*se pesquisador karai kô faz essa pesquisa, não sobra esse assunto para Wajãpi pesquisar*”, declara o professor Viseni. Se o valor “passa” para outros, perde-se para os Wajãpi, que vão ficando “fracos”. Da mesma forma como um xamã pode perder “seu pajé” e ficar fraco, quando as substâncias, arduamente negociadas, mas ainda mal controladas pelo neófito, retornam ao seu mestre.⁸

A conexão entre essa concepção de um saber “privado”, que só circula no âmbito de relações entre mestre e aprendiz, com um modelo de propriedade como o nosso, focado na existência de um inventor e centrado na inovação cultural (Saez, 2001), é tênue. Em primeiro lugar, porque um xamã mestre não é “inventor” de suas substâncias, recebidas

de seu próprio iniciador, que recebeu outras de um anterior, numa cadeia múltipla. Em segundo lugar, porque a força de seu “pajé” dependerá da continuidade das relações de compartilhamento, tecida entre xamãs, sejam eles humanos ou não-humanos. Trata-se de um modelo de conhecimento em que o valor está fundado na capacidade de circulação, e não de monopólio dos saberes.

Numa reunião em que discutiam possibilidades de acordos com empresas, a quem se cederia um direito de uso de alguns padrões gráficos por certo período, o professor Viseni explicitava seu incômodo com o caráter finito da compensação prevista em contrato, mencionando que vários povos indígenas do mundo fizeram acordos e foi assim que “*eles acabaram no meio*”, pois no final, os recursos alocados como compensação da troca acabavam, mas esses grupos também acabavam, “*perdiam sua cultura*”. Outro professor, Seki, reforçava o argumento, dizendo que

um dia esse saber não vai valer mais, porque o valor do conhecimento pode ir embora junto com aquela pessoa a quem ele foi explicado, e é essa a preocupação... Porque nós podemos passar para os *karai kō*, mas se eles levam embora o que os Wajāpi conhecem, esses saberes não terão mais valor para os Wajāpi: a pintura que foi passada para outra pessoa não vai querer mais saber de quem ela veio.

Esse argumento mostra que a preocupação não se limita a garantir uma compensação adequada, já que os bens trocados não são concebidos como meras mercadorias, mas são resultado de relações sociais. Não está em jogo estabelecer em contrato um modo adequado de cancelar a dívida, mas ao contrário de enfatizar a importância da continuidade nas relações entre conhecedores e coisas conhecidas, coisas essas que, na lógica ameríndia, também possuem agência. Uma bela explicação dos dois professores, num momento da reunião em que se discutia o valor dos

kusiwarã, adquiridos em processos de aproximação e familiarização entre gerações e gentes tão diversas.

Várias aproximações estão sendo experimentadas pelos jovens que se esforçam em traduzir para si nossa linguagem de propriedade,⁹ que só com imensa dificuldade conseguem explicar aos mais velhos. Apesar dos seus esforços, no cotidiano das aldeias, a relação adequada não é impedir a transferência, mas, ao contrário, fazer circular os saberes. Sem circulação, não haveria xamãs, nem existiriam padrões gráficos ou outros saberes interessantes. Por isso há tão pouca preocupação, entre a maior parte dos adultos, em permitir que seus filhos adotem modas e saberes dos não-índios, apropriando-se das “coisas dos *karai kō*” que resultam em ambíguo prestígio para os que circulam nas cidades e voltam sabendo se comportar como branco.

Wajãpi kō remikuwa, os saberes “dos Wajãpi”

O esforço das jovens lideranças em consolidar um modelo de gestão dos saberes na chave da exclusividade passa pela construção de coletivos, com que passaram a designar conhecimentos (*remikuwa*) considerados de todos eles (*Wajãpi kō*). Abrangem especialmente aqueles saberes que podem ser traduzidos/enunciados em português. Ou, como dizem os professores, os que podem ser “resumidos” enquanto elementos de “nossa cultura”. É um reflexivo, já que entram nessa categoria as práticas que são ditas “culturais” pelos não-índios, como os conhecimentos sujeitos à proteção pelo CGEN-MMA, ou ainda pelo Iphan, além dos diversos projetos “de cultura” em andamento na terra indígena. Mas não só: *Wajãpi remikuwa* também abarca práticas que não interessariam necessariamente os *karai kō*, mas que os Wajãpi consideram valiosos, geralmente porque são perigosamente adquiridos. Em todo caso, é sobre sa-

beres capazes de serem coletivizados que incide a preocupação, o esforço de gestão, incluindo procedimentos de autorização. Mas se esses enunciados já fazem parte do vocabulário de alguns poucos chefes mais proeminentes no diálogo com os *karai kō*, muitos ainda “não sabem se defender”, como dizem os jovens. Sem dúvida, a maior parte dos adultos não vivencia essa modalidade nova de uma “organização geral”,¹⁰ e assim acabam “complicando” a atuação dos jovens diretores do Conselho das Aldeias – Apina. É o que explica Jawaruwa:

Tem gente que acha que uma festa e o canto são deles, que só ele que sabe. Na verdade, essa festa e o canto é de todos os Wajāpi. Por exemplo, tem gente que sabe remédio que serve para aquilo, mas depois de repente ele pensa que é só dele. Por isso que é muito importante explicar que é nosso... É propriedade intelectual, porque nem todos Wajāpi sabem disso, conhecem isso... Agora com o IEPA está fazendo projeto de andiroba só numa aldeia... Isso está complicando a gente, complicando o nosso conhecimento sobre natureza. Por isso nos temos que explicar para as comunidades.

O novo modelo, que os jovens tentam emplacar para a gestão de conhecimentos ditos de todos, modifica os parâmetros dos modos próprios de valorização de saberes, truncando a livre circulação, impondo um valor coletivo pouco convincente para os mais velhos, como nessa tentativa de um dos diretores do Apina, que procura equiparar relações que, para quem as vive, devem produzir diferença e não equivalência:

Nós como Wajāpi temos subgrupos, não somos iguais. Cada um tem uma festa diferente, mas é a mesma festa. As histórias, contam também um pouco diferente do que outros. A mesma coisa pinturas, outros Wajāpi usam pinturas um pouco diferente do que outros. Falam muito diferente uns que outros. Por isso que nós jovens tentamos explicar o que é a nossa cul-

tura para a nossa comunidade entender. Para eles não usarem o preconceito entre a gente. Tem que entender, tem que conhecer o do outro grupo que sabe a festa também. Porque nós sofremos também de preconceito entre a gente, então, por exemplo, na minha região os mais velhos sabem fazer a festa, sabem cantar e na outra região sabe a mesma coisa, de repente eles se encontram durante a festa: “Ah! Você não sabe bem cantar! Não é assim, não é assim não!”. Entre eles, falam isso aí. Aí, nós falamos, explicamos: “Não pode fazer isso não, porque cada grupo sabe de um jeito diferente, porque não existe uma pessoa que sabe mais do que outra.”

O modo como professores e pesquisadores wajãpi se apropriaram de noções como a de “propriedade coletiva de conhecimentos tradicionais” leva-os a relativizar as diferenças nos saberes entre grupos e famílias wajãpi. Diferenças essas que constituem, na lógica convencional da enunciação, o valor de um saber em relação ao outro (Gallois, 2005) e certamente não uma versão distinta de uma mesma coisa. Se os mais velhos continuam expressando entre eles suas diferenças por meio dos respectivos saberes, reiterando modos de relação que julgam apropriados, os pesquisadores wajãpi tentam defender uma posição de guardiões de saberes “de todos”, em que tentam às vezes desqualificar tais relações diferenciais. Alguns chegam até a criticar os velhos chefes, porque não conseguem se representar como líderes “de todos os Wajãpi”. É o que esses jovens chamam de “*lutar contra os preconceitos que existem entre a gente*”. E, para além dos velhos, a ação é voltada ainda às crianças. Seu trabalho de explicitação e difusão da “cultura wajãpi” de fato se ampliou nos últimos anos, sendo agora direcionada não apenas aos não-índios, mas também à mais jovem geração.¹¹ Ou, em ordem inversa, propõem difundir seus cadernos de pesquisa e CDs com materiais “tradicionais” entre crianças e jovens e, se necessário, entre os *karai kō*:

Nós produzimos livros para nossos jovens, para eles entenderem e para divulgarem também para nossas comunidades. Nós vamos explicar para os não-índios como é nosso jeito de viver... Sem divulgar nosso livro, os *karai kō* não vão pensar pra cá, não vão ajudar. Não vão conhecer nós. Se os não-índios compram nosso livro, têm que ler muito, para entender bem e para se interessarem em nos ajudar, para pensarem assim: “os Wajãpi ainda estão continuando as culturas”... aí nos ajudarão a fazer alguma coisa, por exemplo, mandar recursos para fazer um curso assim... Tem que comprar e ler, entender como é que nos explicamos nosso jeito de viver”.

(Kupena)

No entanto, quando direcionada aos alunos das escolas existentes na terra indígena, a estratégia foi rapidamente colocada em dúvida pelos mais velhos. Esses continuam repetindo, em todas as reuniões do Plano de Salvaguarda, que não consideram a escrita um veículo de transmissão adequado, já que não adianta “*olhar no caderno*” se os jovens não sabem mais “*ouvir e guardar na cabeça*”. Alguns professores concordam que “*não adianta levar o caderno com os cantos para a festa, tem de saber cantar sozinho*”. Mas os autores dos materiais de “pesquisa wajãpi” respondem que sim, os materiais que elaboram, com registros de saberes e práticas tradicionais podem fazer a diferença, evidenciando aos mais jovens que eles não sabem tudo, incentivando-os à curiosidade e ao desejo de aprender com os mais velhos. Nesse argumento, ressaltam uma retórica da perda, da exclusão cultural, como explica Rosenã:

Hoje em dia principalmente quem estuda... pensa que a cultura do não-índio é muito importante para eles, e a cultura do wajãpi não é importante. Eles pensam que já aprenderam tudo, mas como nós (pesquisadores) estudamos sobre isso, sabemos que a cultura do Wajãpi está acabando, estamos esquecendo algumas coisas, algumas línguas e alguns artesanatos

também... Tem que fortalecer a nossa cultura para aprender, para nossas gerações, para não perder. Se nos interessamos só no caminho dos brancos, aí não vão aprender a nossa cultura também. Depois no futuro eles vão saber: “a nossa cultura é bom”. Mas aí não vai ter mais nada para mostrar!

Apesar de esforços sinceros, a eficácia dessa noção de saberes coletivos ainda não é consenso entre todos os professores e pesquisadores. “Fortalecer a cultura” continua, sem dúvida, uma pauta importante para essa turma animada de jovens lideranças. Mas fazer registros, filmar, publicar livros, fazer palestras nas aldeias e na cidade, sabem eles, não atinge o resultado esperado. Um dos motivos, os pesquisadores explicitaram recentemente num texto construído coletivamente em 2010, em que afirmam: “*Produzimos vários livros durante a nossa formação, sobre nosso modo de viver, de fazer e de conhecer, para ajudar a fortalecer nosso modo de ser. Mas esses livros não conseguem falar, fazer festas e contar histórias sozinhos, por isso, temos de continuar transmitindo os conhecimentos na prática e oralmente*”. O segundo motivo é que essa política de valorização embasada em monopólio tem dificuldade de ser apropriada, uma vez que ela cancela justamente o que confere valor aos conhecimentos: sua capacidade de expressar a multiplicidade potencial, de atestar “riqueza” obtida no jogo das relações sociais. Assim, as lideranças e suas famílias que rejeitam essa política enfatizam a importância das relações de troca, sem as quais não poderão adquirir saberes dos brancos. É certo também que os pesquisadores não conseguem impedir a difusão de objetos culturais valiosos (imagens, saberes de interesse dos brancos) que continuam circulando por redes de interesses individuais e familiares, em detrimento do almejado interesse ou representação de saberes coletivos. Como mostra Manuela Carneiro da Cunha (2009), “cultura” e cultura não são universos separados e é exatamente a convivência entre os dois regimes que representa um desafio para as lideranças engajadas

nessa política de valorização de saberes coletivizados. O que procuro mostrar no que segue são experimentos interpretativos para gerir práticas de conhecimento distintas, que hoje são constantemente colocadas em diálogo, sem que suas diferenças sejam superadas, no entendimento dos atores em relação.

**“Nós não somos donos dos *kusiwarã*,
nem das festas, nem dos cantos...”**

Quando relatam para visitantes, em português, como estão buscando proteger seus saberes tradicionais – restringindo seu acesso aos não-índios e aumentando a consciência da comunidade em relação ao valor de suas práticas culturais – os líderes mais jovens usam com hesitações elementos da linguagem dos direitos.¹² Sua dificuldade no manejo das noções de autor, criador, detentor etc. não se deve tanto à falta de domínio da legislação, mas à incompatibilidade desse léxico com as concepções locais sobre a apropriação e circulação de saberes em redes de relações. Não é fácil se afirmar como detentor de conhecimentos alheios. Foi sem dúvida por essa razão que o texto abaixo, composto coletivamente pelos pesquisadores, foi tão difícil de ser aprovado por todos eles.¹³ Era uma explicação destinada aos não-índios, em que buscaram evidenciar a cadeia de transmissão de saberes valiosos:

Nós Wajãpi do Amapá conhecemos e transmitimos nossos padrões gráficos. Essa herança não é de uma só pessoa, é de todos os Wajãpi que vivem nessa região, na TI Wajãpi. Isso não quer dizer que somos donos dos padrões, mas que pegamos eles para usarmos na pintura corporal. Pelo nosso conhecimento, desde os tempos da origem e até hoje, os padrões *kusiwarã* são as marcas de jiboia, sucure, borboleta, surubim, passarinhos e de mui-

tos outros seres. E, por isso, esses desenhos são deles, nós só imitamos nos nossos corpos... Por isso, a pessoa que sabe bem desenhar um padrão *kusiwa* e sabe bem fazer festa e cantar, não usa um conhecimento que é dele, mas usa uma herança que é de todos os Wajãpi.

A ideia segundo a qual um padrão gráfico, como também um canto, é a “marca” de alguém, e por isso não pode ser apropriada, mas apenas “imitada”, também é ressaltada no texto em wajãpi. Na língua dos não-índios, tenta-se apontar relações de propriedade, adequadas à formulação do registro do Iphan, que atribui aos Wajãpi a gestão de “seus” padrões gráficos. Na própria língua, não é a relação entre um coletivo dos donos dos grafismos e outro coletivo dos Wajãpi que é enfatizada, mas a noção de herança, bem como a cadeia de transmissão, envolvendo uma série mais ampla de relações.

Quando se insiste em perguntar quem inventou ou criou os desenhos, os Wajãpi sempre hesitam em suas respostas. A pergunta não faz muito sentido. Acabam respondendo que são “os donos das pinturas”: “*kusiwarã jarã*, *eles é que inventaram suas próprias marcas*”. Mas costumam dizer na sequência que os Wajãpi, quando se pintam, também inventam. O que se cria na execução da pintura corporal – numa modalidade aparentemente próxima de nossa noção de “autor criativo” – é a combinação de padrões, em composições sempre inéditas.

A explicação contida no texto acima não agradou aos mais velhos, para quem a formulação *kusiwarã jarã* (donos dos grafismos) não faz sentido. Se os padrões são marcas de Cobra-Grande, de Onça, de Borboleta etc. não é porque estes os “inventaram” – como tentam explicar os pesquisadores – mas porque eles “são” os próprios *kusiwa*. São marcas que dizem respeito à existência desses seres, à indivisibilidade do princípio vital e de suas manifestações. Se podem ser designados como *kusiwarã jarã*, não é porque são autores de padrões gráficos, de músicas

ou outros saberes, mas porque esses atributos expressam sua existência, anunciam sua presença. A noção de “dono” não se limita ao controle de um saber ou de uma marca, mas ao controle que cada *jarã* efetua num domínio específico do universo onde tem seu modo de vida próprio, cuidando de suas criaturas.¹⁴

No contexto desta discussão em torno dos grafismos, um ator central é *Moju*, Cobra-Grande, que controla as águas e todos os que vivem no mundo aquático. As regras de uso adequado dos padrões gráficos que os pesquisadores wajãpi procuram descrever em seus textos e discursos remetem, portanto, a um universo de relações mais amplo, que não pode ser delimitado apenas pela origem – ou autoria – dos padrões da pintura corporal. Mas não é fácil explicitar em português a tessitura de relações com os “donos” dos diferentes domínios do universo, quando a explicação é recortada pela questão dos padrões gráficos. Uma redução pouco apropriada, mas que os autores do livro *Kusiwarã* procuraram ilustrar. Jawapuku escrevera os seguintes comentários, inseridos na primeira versão do livro:

Cada dono das pinturas explicou sobre suas regras de pinturas para os nossos antepassados aprenderem. Donos das pinturas falaram: “Vocês não podem imitar minhas pinturas em crianças recém-nascidas e quem tem filho recém-nascido e menina que ficou menstruada”. Também eles falaram: “sempre nós vamos ficar de olho com as nossas pinturas, se vocês usarem ou não respeitam essas regras, nós vamos ficar bravos e mandar feitiço para essa pessoa que usou a nossa pintura errado”. Agora, os donos das coisas não aparecem, aparece só invisível... Nós não temos *kusiwa*, pintura corporal nós não temos! Nossa origem aprendeu com o dono de borboleta. Nesse tempo, borboleta falava igual a gente e as roupas deles são pintadas, bonitas. Aí, nossa origem falava: “eu vou usar esse, vou fazer imitação, vou fazer com jenipapo pintura, pode?”. Aí sucuri fala: “pode” e também

peixe fala: “pode”. Só que sucuri explica: “só que você não pode fazer pintura em criança recém-nascida porque eu não vou gostar; eu posso fazer mal para a criança, se você faz, eu vou pegar alma da criança, princípio vital da criança, e aí a criança vai morrer”. Isso vem desde origem e vem passando até hoje.

A leitura dessas explicações para alguns anciões e chefes de aldeia gerou muita polêmica em torno de dois problemas: os mais velhos questionaram o modo como teria sido transmitida a fonte da experiência, que é essencial para a validação de relatos a respeito da aquisição de saberes, especialmente em encontros entre humanos e não-humanos; além disso, questionaram a intenção dos donos de ceder seus conhecimentos aos humanos.

O primeiro problema é interessante por demonstrar a criatividade dos pesquisadores wajãpi, quando tentam validar a existência de “regras”¹⁵ para o uso dos *kusiwarã*. Nos textos lidos aos mais velhos, eles haviam forjado diálogos que respeitavam a modalidade enunciativa da tradição: a do discurso reportado, aceitável localmente enquanto relato de um encontro entre os ancestrais e Gente-Cobra ou Gente-Borboleta. Nos textos, atribuíam o enunciado das “regras” aos supostos donos dos desenhos, por ocasião de seu encontro com os ancestrais dos tempos primevos (*jane ypy*), “nossa origem”, como dizem em português. Ao reportar, por exemplo, um diálogo entre Sucuri/*Moju* e os ancestrais, tentavam legitimar o argumento da proibição de uso dos grafismos fora das aldeias.

Quando ouviram os diálogos imaginados pelos jovens, os velhos exclamaram: “*Errado! Esses diálogos não ocorreram, nunca ouvimos falar deles, não foram reportados pelos nossos avôs*”. Se a forma discursiva era aceitável, encenando um encontro, faltava algo essencial, que é a repetição, a difusão dessa experiência. Esses diálogos, se tivessem ocorrido, teriam

sido citados em narrações dos avôs, dos pais. “*Nunca ouvimos isso*”, diziam os mais velhos. A trajetória da transmissão não podendo ser explicitada, não há convicção a respeito da experiência que o relato reporta.

Estamos aqui lidando com um problema de eficácia da tradição. Como sugere Pascal Boyer, “não se pode observar a tradição, mas apenas ações, que tomam a forma de enunciados” e que podem – ou não – serem tidos como tradicionais. O que importa são as posições de enunciação, que dão validade ao fato relatado, não porque é verdadeiro ou falso, mas porque evidencia uma relação precisa, entre um enunciador e um fato ocorrido (1986: 313-314). Cito outro exemplo. Quando estávamos realizando os registros do documentário *Kusiwarã*,¹⁶ ouvi diferentes relatos sobre a origem dos desenhos e sua relação com o dono das águas, que em algumas versões é *Moju*, em outras *Aramari*, ou ainda *Tukāmoj*, num léxico que varia ao sabor dos relatos reportados por determinados ancestrais e diferentes contextos de relações. Relatos que esclarecem como esse complexo da Cobra-Grande – tão difundida entre os grupos caribe vizinhos dos Wajãpi – foi incorporado em sua tradição oral. Uma apropriação recente, fruto de encontros entre famílias ou pequenos grupos Wajãpi e Aparai ou Wayana, que deixou suas marcas no complexo de relatos sobre encontros com outros *jarã*, que são talvez mais antigas. É notável inclusive que, no repertório dos *jarã*, o domínio de Cobra-Grande seja o único descrito em detalhes, semelhante aos enunciados das tradições orais de povos caribe. Anísio, um ancião respeitado, me dizia que quem estava presente na grande festa primordial, quando os antigos viram e imitaram os desenhos do cadáver de Cobra-Grande, eram os ancestrais dos Aparai e não dos Wajãpi. Seus avôs lhe ensinaram que foram os Aparai que contaram isso aos Wajãpi, estando na origem da cadeia de transmissão desses saberes sobre os *kusiwarã*. Mas concluiu: “*Eles (meus avôs) não me disseram isso, mas eu penso que os ancestrais dos Wajãpi também estavam lá, no lajedo da cobra Tukāmoj, vendo a festa*

imitando os desenhos. Copiamos uma parte, eles copiaram outros, por isso nossos desenhos são um pouco diferentes dos deles". Se Anísio ainda tem o cuidado de reportar esse relato citando a experiência inicial dos Aparai, a maioria dos Wajãpi não o faz, assumindo para si a descoberta dos *kusiwarã*. Relatos de apropriação de saberes "para si" proliferam, por sua vez abrigados em novas formas de expressão da propriedade dos saberes e na noção de *wajapi kō remikuwa*, que os mais jovens tentam consolidar.

Vale retomar aqui alguns elementos de uma abordagem da cosmografia das bordas do mundo, descritos em relatos de experiências que não se pode mais, hoje, verificar e que se estabilizam no que chamei de "imagens fixas".¹⁷ Reportar tais relatos (que costumamos chamar de "míticos") é contar experiências que ocorreram efetivamente – não se tem dúvida disso –, mas sabendo-se que quem vivenciou aquela experiência só adquiriu uma visão parcial, incompleta, do modo de vida alheio;¹⁸ mas o que importa é que alguém teve essa experiência, voltou e contou, permitindo aos seus descendentes continuar reportando e questionando o que um ancestral apreendeu em lugares longínquos ou através de relações que não são mais acessíveis. Por isso, quando terminam de contar um relato como esse, os Wajãpi concluem com a expressão "*ei tite*", é o que se diz. Parece que é assim, foi ele quem disse, não sei se é assim.

O problema incorrido na tentativa dos jovens é que justamente os encontros com Cobra-Grande, ou com outros *jarã*, diferentemente das imagens fixas veiculadas sobre a borda da terra ou outros lugares dificilmente acessíveis em vida, são constantemente atualizados pela experiência da atual geração. Não apenas por parte de quem "tem pajé", quando negocia com os moradores e donos desses domínios distantes, mas também de caçadores, de mulheres que têm visões no sonho, de jovens que ficam doentes por não terem respeitado o resguardo. Nesse caso, não é possível validar uma explicação "geral", como a proposta pelos jovens pesquisadores, porque os encontros se fazem e refazem, com resultados

sempre diferentes. Por isso, sem dúvida, o principal motivo para a rejeição destas formulações pelos mais velhos era justamente que tais regras não poderiam ser “para todos”. Ao ouvir o texto lido pelos jovens, contestaram que não há acordo coletivo possível com os *jarã*, especialmente com Cobra-Grande, que controla as águas. Acertos contextuais, diálogos são possíveis entre pessoas que possuem pajé, no resgate de uma alma roubada, no tratamento das consequências de um ataque a um caçador ou família em resguardo que tenha incomodado Cobra-Grande. Mas não há acordo coletivo para permitir o uso de marcas *kusiwarã* “em nome de todos os Wajápi”. Não há possibilidade de “regra geral”, válida para todos.

Como esclarece a esse respeito Cesarino, remetendo-se às práticas de conhecimento marubo:

As “assinaturas” que um possível autor imprime em (suas) expressões estéticas certamente servem para incrementar a imagem de sua pessoa/chefe magnificada, de sua eficácia performativa, de sua loquacidade. Ainda assim, não fazem referências ao traço aleatório e contingente de sua capacidade criativa, de suas habilidades intelectuais internas, mas sim as capacidades de conexão com o campo virtual de saberes, baseadas em tarefas de citação, mediação e transmissão... (2010: 162)

Este regime de tradição não se articula com um modelo de gestão de saberes ditos coletivos; o que pode ser validado é apenas a experiência localizada em encontros e negociações. No modelo em construção pelos jovens wajápi, uma regra válida para todos teria de suplantar essas relações concretas.

Mas nesse ponto, cabe mencionar que os mais velhos concederam colaborar com a construção de uma generalização, embora fosse para melhor questionar os escritos dos pesquisadores wajápi. Explicaram com

detalhes que Cobra-Grande, cujas marcas são usadas na pintura corporal, “não gosta mesmo dos homens”, “tem muito ciúme”, é “muito bravo”. Ou seja, evidenciaram que não poderia ceder direitos de uso de suas marcas a pessoas em estado liminar, como mulheres menstruadas, pais de filhos pequenos etc. Razão pela qual só gente adulta, só os mais velhos podem usar essas pinturas. Não poderia se tratar de uma “regra”, mas do domínio de técnicas para evitar uma relação perigosa. Procedimentos conhecidos de todos e inclusive periodicamente revalidadas pela experiência, pelo relato reportado de novos diagnósticos, por exemplo, quando se atribui à vingança de Cobra-Grande o distúrbio, a doença ou morte de algum usuário incauto de padrões *kusiwarã*, ou ao fato dessa pessoa ter se aproximado, ou poluído sua morada.

Os autores dos textos, embora tentem se apoiar nas modalidades enunciativas que conferem validade ao relato de uma experiência, não conseguiram até o momento operar uma mediação entre regimes de verdade que operam paralelamente no atual universo wajãpi. Seguem em seu esforço, agora, por outra via, que não dos modos enunciativos da tradição. Elaboram discursos e textos em discurso indireto, sem reportar diálogos, enunciando verdades gerais. Nas palavras de Pierre Déléage, estariam passando de formulações deferenciais para declarações ostensivas (2005: 216). Afirmam a existência de um mundo que não é relacionado à experiência de nenhum sabedor, nem pode ser colocado em questão através do confronto com o acúmulo e a multiplicidade de experiências reportadas por diversas pessoas. O que expressam em seus escritos, nos filmes que roteirizam sobre a “cultura wajãpi” é próximo de um ponto de vista fixo, que nenhum enunciado tradicional poderia generalizar. Nos seus discursos, o coletivo Wajãpi passa a ser sujeito fora do tempo e fora do espaço das relações em que esse coletivo emerge. Se seus argumentos alcançaram algum sucesso, é no confronto do que é perigoso, tanto individual quanto coletivamente.

Na imitação, o perigo

Voltemos aos experimentos muito criativos dos pesquisadores wajāpi, que buscam estabelecer limites para o uso, pelos *karai kō*, de seus saberes tradicionais. Seus esforços são meritórios, na medida em que procuram exatamente atender ao que as instituições indigenistas e do patrimônio esperam deles. A recente experiência de negociação com empresas (uma com interesse em estabelecer contrato de uso rigorosamente definido, outra que usou padrões *kusiwarā* sem consentimento prévio) veio aquecer ainda mais o debate. Nesse contexto, é importante considerar que as “regras de uso” que os pesquisadores procuram explicitar não se restringem às marcas e manifestações dos donos/mestres de saberes. Remetem à delicada convivência com tudo que não é “criação” própria. Tudo que existe tem dono e é essa sabedoria dos Wajāpi a respeito da existência dos *jarā* é que deve ser respeitada e valorizada. O chefe Matapi, traduzido por seu neto Kuripi, explicava isso a Antonio Augusto Arantes da seguinte maneira:

Borboleta que sempre voa por aqui não vive sem dono. Ele tem dono, por isso que se faz alguma coisa com ele, acontece alguma coisa com a pessoa (que fez). O dono vê as borboletas, vê quando alguém mata a borboleta e ele faz alguma coisa pra acontecer com essa pessoa, porque ela matou borboleta e aí o dono fica com raiva... Ele disse que quando a gente pinta com jenipapo, quando a gente desenha a borboleta, o dono fica alegre também, não acontece nada com a pessoa, porque ela vê assim que a pessoa está desenhando a borboleta e fica contente...

À pergunta do interlocutor sobre a possibilidade de usar o desenho de borboleta, que parece gostar de ser imitado, Matapi respondeu: *“Esse desenho da borboleta é tradicional mesmo, não é para qualquer pes-*

soa. Como nós que vivemos aqui na natureza (como Kuripi traduziu ka'a, floresta) é só pra nós, porque esse conhecimento veio só pra gente, não é para qualquer pessoa".¹⁹

“Só para nós”: quando se trata de justificar restrições no uso de saberes valiosos, se começa por afirmar exclusividade, em nome do coletivo Wajãpi. O que gera toda uma série de mal entendidos, especialmente com agentes das entidades de fomento à cultura, interessadas diferentemente em difundir o patrimônio dos Wajãpi, em vídeos, mostras, exposições, publicações e que saem geralmente frustrados das reuniões em que suas iniciativas são questionadas. É, portanto, nesse contexto que o esforço de explicitar para os *karai kō* – mas também para si – as “teorias dos Wajãpi” sobre a pessoa, sobre as relações entre humanos e *jarã*, os efeitos da difusão da própria imagem etc.,²⁰ constituíram uma etapa importante no processo deflagrado pelo Plano de Salvaguarda. Como concluía Jawapuku:

Nós somos donos também, mas não donos verdadeiros, quem é verdadeiro são animais, peixes... Por isso que a gente fala também: “não pode inventar de qualquer jeito”. É como eu falo, quem vai fica mal depois é o Wajãpi e não a pessoa (que pegou). Porque diz que o dono vê tudo, pode ir passando pelo mundo, mas o dono ainda vê as coisas dele. Por isso não pode chegar e falar “vou fazer isso” e depois fazer outra coisa, diferente. Tem que cumprir aquilo que a pessoa diz que vai fazer.

Waã, imitar, não remete apenas ao contexto originário de apropriação dos padrões gráficos, mencionado na primeira parte deste artigo. Hoje, os Wajãpi usam a expressão para todo processo de duplicação, como foto, filmagem, reprodução em papel, representação corporal, tudo o que torna visível, replica uma experiência num outro tempo, num outro lugar.²¹ Nessas situações, o que circula são *ã'ãga* (traduzido como

“imagens”) que dispersam os elementos vitais de quem é fotografado, filmado ou imitado. E isso, obviamente, é muito perigoso, pois se atrai o olhar de quem é imitado. Como dizia Jawapuku: o dono “*vê tudo, voa pelo mundo, voando como se fosse pássaro*”. É assim que experiências formalizadas de “imitação”, realizadas nos últimos anos, como a de encenar o dono dos morcegos, ou o temível dono da caça *Akykysi’a*, durante a filmagem de *Segredos da mata*, foram muitas vezes reavaliadas, com muitas dúvidas e alta dose de angústia. Diz-se que o velho que encenou o morcego naquele filme perdeu todos seus cabelos: não se sabe ao certo se foi por ter imitado o dono dos morcegos, ou porque a máscara estava suja. Mas o perigo estava anunciado, segundo alguns,²² como quando se deixa um jovem inexperiente, um “falso” pajé, tocar um maracá: chamados pelo som do instrumento, os espíritos se aproximam e percebem o uso inadequado, castigando a pessoa. A imitação potencializa a vigilância dos donos dos saberes executados. Uma explicação que remete à concepção da pessoa, à perigosa dispersão das substâncias que a mantêm em vida.

Note-se aqui uma distinção significativa entre foto – plenamente *ã’ãga* – e grafismo *kusiwa*, que não contém necessariamente o princípio vital do ser a que se reporta, pois é apenas um pedaço dele, ou, como explicam os autores do livro *Kusiwarã*: um desenho que só mostra a ossatura, ou a forma da perna, da pele, mas não mostra “inteiro”. Segundo o professor Seki: “*kusiwa é cópia, imitação, mas é diferente do original*”. Já a foto incomoda porque a pessoa é mostrada “inteira”, seu princípio vital, ao ser replicado, sentirá tudo que se fará com a imagem.²³ Mas nem sempre os Wajãpi reconhecem essa diferença, entre um original e uma cópia, como se esta pudesse diluir os perigos. O argumento tem sido utilizado com muita sutileza pelos Wajãpi, nas negociações com pesquisadores ou empresas interessadas no seu conhecimento: “*antes de dar um pedaço do nosso conhecimento, que é parte de nosso corpo, que é*

muito importante, pois todas as coisas que nos pertence é pedaço de nós, pedaço de nossa humanidade, e é por isso que nós Wajãpi temos que entender bem o que eles vão dizer para nós” (professor Viseni).

O perigo ressaltado nas negociações acaba por enfatizar os Wajãpi como um coletivo, mais suscetível ao mau uso de imagens ou aos efeitos da replicação de “pedaços do conhecimento”, justamente porque eles conhecem esses perigos. O uso de imagens, grafismos e outros saberes, mesmo quando se autoriza sua circulação entre os não-índios, poderá trazer problemas para quem convive com os *jarã*, ou seja, afetará diretamente os Wajãpi. Como explica Jawapuku:

Pode ser que ele (a pessoa que leva fotos, grafismos ou objetos da aldeia) use mal, jogue essa imagem de qualquer jeito, e quem vai ser atacado por essa imagem é nós que ficamos aqui. Diz que o dono das coisas, da imagem das árvores, dos lugares, o dono vê o mundo inteiro. Essa pessoa não vai esconder foto, dono vai ver onde foto está circulando. Esse dono vai falar para o Wajãpi: “você fez errado, agora eu vou atacar você”, aí é o Wajãpi que vai ser atacado. Ai o Wajãpi vai ficar doente. O pajé sabe que quem fez algo ruim não é ele, que é outra pessoa que fez mal, mas o dono quer brigar com Wajãpi. Por isso que nós falamos: “não queremos autorizar foto para fazer de qualquer jeito, tem que ter cuidado”.

Por meio de explicações como essas, jovens lideranças procuram gerir a dispersão desregrada de princípios vitais que fotos, filmes, gravações de vozes e pinturas corporais promovem. Para alguns, tal circulação é francamente perigosa, para outros há lados positivos.²⁴ Prosseguem experimentos interpretativos, que podem abrandar a proibição.²⁵ O que é notável é que esses abrandamentos acabam por consolidar as ideias dos jovens pesquisadores, em sua defesa do caráter coletivo dos saberes. Entendo que sua insistência se deva menos à apropriação ainda insegura

de nosso idioma da propriedade, que a algo muito mais significativo para eles, que é a valorização de um modo de vida, inseparável de seus modos de transmissão de saberes. Estariam, como me sugeriu Carneiro da Cunha (2010, informação pessoal) tão preocupados no respeito aos seus direitos morais quanto em assegurar seus direitos de propriedade intelectual. A reivindicação de respeito ao seu modo de vida, diante dos não-índios, só pode ser acionada por um sujeito coletivo, um “nós” Wajãpi. E é nesse sentido que professores e pesquisadores não entram em contradição com sua própria epistemologia, quando afirmam serem “donos” de saberes que eles mesmos imitaram nos saberes de outros. O que ocorre é uma transformação lógica de um mesmo esquema de relações: no cotidiano das aldeias, imitar as marcas ou outras manifestações dos *jarã* produz uma conexão prestigiosa (embora perigosa) com esses seres invisíveis; nas cidades, a circulação de imagens e saberes que os Wajãpi assumem como seus também resulta numa conexão perigosa, na medida em que dispersa seus princípios vitais. Todo o esforço dos jovens estaria em controlar tal dispersão, para manter beleza e bem estar, que os Wajãpi associam à ideia da concentração.

O embate entre posições que ora elegem a mediação de um coletivo, ora se dispersam numa extrema variação na capacidade (e poder) de aquisição de saberes alheios, dependeria como sugere Stuart Kirsh “de qual estrutura narrativa prevalece” (2006: 4). As jovens lideranças, cujas falas reportei e que procuro fazer circular através deste artigo, merecem nosso extremo respeito por enfrentar uma luta entre campos conceituais não só distintos, mas desiguais.

Notas

- ¹ O registro da arte gráfica foi solicitado ao Iphan pelos Wajãpi em 2000, como tentativa de controle do uso abusivo de sua imagem e arte gráfica. Em 2003, o Conselho das Aldeias Wajãpi encaminhou, através do Museu do Índio – Funai e do Ministério da Cultura, sua candidatura à 2ª Proclamação das Obras Primas do Patrimônio Oral e Imaterial da Humanidade, propondo o desenvolvimento de um plano de salvaguarda intitulado “*Plano integrado de valorização dos conhecimentos tradicionais para o desenvolvimento socioambiental sustentável das aldeias Wajãpi do Amapá*”. Como esse título deixa claro, o interesse dos Wajãpi não tinha por objetivo o resgate da arte gráfica, que não precisaria ser revitalizada. A pintura corporal com *kusiwa* não só está “viva”, como mantém sua dinâmica, incorporando continuamente novos padrões no repertório, bem como novos contextos de uso.
- ² Vale mencionar que o argumento da excepcionalidade das “expressões gráficas e orais dos Wajãpi do Amapá”, tal como aponta o dossiê encaminhado à Unesco (Gallois, 2002), consiste nessa abertura a novas apropriações. Os *janyypa kusiwarã* – padrões da pintura com jenipapo – consistem num conjunto de marcas nomeadas e reconhecidas por todos – estabilizado num total atual de cerca 35 padrões, entre os quais 18 são aplicados mais frequentemente. São aplicados no corpo na forma de composições, realizadas conforme a intuição e gosto de cada desenhista; assim, os arranjos de padrões nas costas, nas pernas ou braços nunca se repetem. A dinâmica dos arranjos na pintura corporal pode ser aproximada à construção narrativa, em que o enunciador compõe, a partir de segmentos de relatos de experiências de outros, sua própria narrativa, agregando experiências que virão adequar seu relato ao contexto em pauta.
- ³ O Plano de Salvaguarda foi elaborado em 2003/2004 por alguns chefes de aldeia, com a colaboração de professores, de alguns agentes de saúde e com minha assessoria. Reitera os objetivos do Plano de Desenvolvimento da Terra Indígena, encaminhado à Unesco, buscando mobilizar as 48 aldeias wajãpi na valorização dos saberes e práticas tradicionais. A estratégia escolhida pelos chefes sendo a de organizar uma turma de “pesquisadores wajãpi”, recrutados em diversas aldeias, que deveriam ser formados para auxiliá-los na discussão das transformações em curso no modo de vida e para ajudar os professores a inserir, de forma adequada, a “cultura wajãpi” na escola.

- ⁴ Os depoimentos aqui transcritos foram registrados em dezembro de 2008, por ocasião da 7ª Oficina de Formação em Pesquisa realizada pelo Iepé, sob minha coordenação, quando Antonio Augusto Arantes (que estava realizando um estudo para a OMPI) fez gravações de um debate sobre a gestão da arte gráfica. Outros depoimentos foram registrados em agosto de 2009, por ocasião de uma reunião sobre a questão dos direitos intelectuais, promovida com apoio do projeto *Effects of intellectual and cultural rights protection on traditional people and traditional knowledge. Case studies in Brazil* – Ford. Outras citações foram retiradas de textos escritos pelos pesquisadores wajápi entre 2006 e 2010, destinados à difusão no site do Conselho das Aldeias. Foi no âmbito da construção desse *site* que surgiram alguns comentários aqui reproduzidos a partir da pesquisa de Sílvia Pellegrino (2009).
- ⁵ “I would like to suggest that choices of this sort are, at least in part, a matter of culture. That is, people may operate with contrasting theories of the correct management of knowledge, and these theories are culturally constructed.” (Harrison, 1995: 10-11).
- ⁶ “Quando pessoa vem fazer fotografia, nós mesmos temos que fazer. Se branco quer comprar, nos mesmo vai fazer as fotos. Só Wajápi mesmo vai fazer.”, afirma Nazaré, que participa do movimento dos pesquisadores enquanto “chefe” de uma aldeia próxima da entrada da Terra Indígena e muito ativa no controle do assédio de visitantes.
- ⁷ Ver o documentário *Segredos da mata* (direção de Dominique Gallois e Vincent Carelli), CTI, 1998.
- ⁸ Diz-se da pessoa que obteve substâncias *opiwanã* de algum dono da floresta que ele “tem pajé”, termo que designa em português essas substâncias (cf. Gallois, 1988).
- ⁹ “Antigamente a cultura era aberta, os Wajápi se pintavam e usavam a pintura que outro ensinou, que vinha de fora. Mas hoje tem a preocupação que os karai kō podem pegar as coisas da nossa cultura”, dizia Seki, cujo argumento foi complementado por Rosenã: “Direitos intelectuais, é importante, porque assim nós Wajápi também vamos participar e fortalecer nossos conhecimentos, para os não-índios não pegarem os nossos conhecimentos para eles, para não usarem o nosso conhecimento”.
- ¹⁰ “Tem que pegar autorização de todos [os chefes de aldeia] porque o nome do Wajápi é geral, não é? Não adianta pegar autorização só dessa pessoa. Tem de ser autorização da organização geral”, diz Jawaruwa, um dos diretores do Apina.

- ¹¹ Os resultados de um diagnóstico realizado em 2008 pelos professores wajãpi indicavam que a maioria dos jovens considera que os saberes tradicionais “não valem” tanto quanto os saberes dos não-índios. Num dos questionários, um jovem de 16 anos escreveu: “Karaikō sempre está inventando coisas novas; os conhecimentos do meu pai são sempre os mesmos”. Mas essa não é a única motivação dos jovens que procuram sair da terra indígena para estudar. Segundo Jawaruwa: “Eles estão interessados em estudar, eles pensam que vão conseguir bons estudos para conseguir salário, eles querem alguma profissão deles... Eles pensam assim, não olha pra trás, só pensa o caminho dos karai kō”. Essa explicação alude à formulação dos “dois caminhos”, veiculada há vários anos pelos professores wajãpi, quando falam de uma escola que valorize em certas disciplinas os saberes tradicionais (que os mais jovens percebem como um “olhar para trás”) ao lado de outras embasadas nos saberes escolares dos brancos. Ultimamente, alguns professores perceberam o equívoco dessa formulação, que descentra “a cabeça dos alunos”, e tentam defender uma escola embasada num (único) “caminho dos Wajãpi”, em que conhecimentos e práticas tradicionais possam ser trabalhados em todas as atividades da escola, em comparação com os saberes dos brancos. Na sua avaliação, ainda não conseguiram tal equilíbrio, razão pela qual, em 2005, os professores apoiaram os chefes de aldeia que solicitaram a formação de uma turma de “pesquisadores wajãpi”. Como argumento neste artigo, a dificuldade continuará enquanto as escolas mantidas pela Secretaria de Educação perseguirem na mescla de práticas de conhecimento incompatíveis, que os alunos devem antes aprender a diferenciar cuidadosamente.
- ¹² A que eles têm acesso através de cursos de formação, ministrados pelo Instituto de Pesquisa e Formação Indígena – Iepé e por outras instituições, ou no seu convívio com agentes da Funai, do Iphan etc. Cabe ressaltar que os “cursos de legislação” são os mais procurados pelas jovens lideranças, que sempre demandam novas etapas e novos assessores, diante de sua dificuldade em “entender a lei dos karai kō”.
- ¹³ O texto integra a última parte do livro *Kusiwarã*, elaborado na 7ª Oficina de Formação em Pesquisa, em dezembro de 2008. Nesse livro, os textos em português não são a tradução dos textos iniciais, escritos na língua indígena. São construídos em separado, com argumentos destinados explicitamente aos não-índios.
- ¹⁴ Para uma etnografia dos “donos” na cosmologia wajãpi, cf. Gallois (1988); para uma revisão completa dessa noção na etnologia ameríndia, cf. Fausto (2008).

- ¹⁵ Cabe ressaltar sua insistência em formular “regras” válidas para explicar diferentes domínios da vida social wajãpi – relações de casamento, nomeação, distribuição de tarefas cotidianas e rituais etc. –, procurando dialogar com nossa noção de “leis”, pela qual mostram tanto interesse.
- ¹⁶ Documentário *Kusiwarã: as marcas de Cobra-Grande* (direção de Dominique Gallois e Gianni Puzzo), Anthares Multimidia & Etnodoc, 2011.
- ¹⁷ Cf. Gallois, 1996 e 2004.
- ¹⁸ Assim, sabe-se como é a aldeia dos mortos, desde que uma mulher foi visitar seu marido falecido que lhe pedira para levar um pente, voltou e contou. Sabe-se que para chegar a essa aldeia, como experimentou outro ancestral, há uma escada com cinco degraus vigiados por seres horrendos, mas como ninguém mais foi para lá, não se sabe se ainda é assim. Ou, como dizem os Zo’é (povo de língua tupi-guarani, que vive no norte do Pará), se a ancestral Raru viu a borda da terra, onde uma fila de homens segura o céu, hoje não sabemos quem sustenta a abóbada do céu porque ninguém mais foi para lá.
- ¹⁹ Essa formulação dos Wajãpi não deixa de ser próxima das definições propostas por estudiosos dessas relações de maestria, como Cesarino, que explica como, para os Marubo, um dono/duplo “é a pessoa que habita certo lugar” (2010: 153) ou da generalização proposta por Carlos Fausto para a noção ameríndia de dono, como segue: “é a forma pela qual uma pluralidade aparece como singularidade para outros” (2008: 334).
- ²⁰ Especialmente nos livros *Ijã ma’e kō* (2007), *Iã, para nós não existe só imagem* (2008) e *Kusiwarã* (2009).
- ²¹ “*Imitamos as duas cabeças de urubu, quando fazemos um banco para sentar, isso também é ã’ãga porque nos vimos as duas cabeças de urubu e imitamos. Tem i’ã* (o princípio vital do urubu de duas cabeças)”, explica Kupena. “*Quando a pessoa faz festa de Pakuwasu, aí depois outra pessoa faz imitando, isso é ã’ãga também. Quando a pessoa matou uma caça, aí ele tá tomando caxiri, ele vai imitando a caça que ele matou... Na pintura corporal tá imitando também, desenho de moju, isso também é ã’ãga. Quando pessoa faz uma flecha, aí outra pessoa viu e imita, mesma coisa*”, completa Serete.
- ²² Alguns Wajãpi, como o professor Japaropi, não querem mais fazer filme “de imitação”, afirmando: “*Não gostamos de fazer filme assim, não dá pra imitar assim, bicho, usar máscara assim, porque eles ainda existem. Morreu, mas ainda tá vivo,*

vendo a gente, lá na floresta, por isso não pode fazer filme assim... Se pajé ficar perto de você pra não fazer mal... mas sozinho... qualquer pessoa não pode fazer. Quem sabe, pajé, pode fazer filme de bicho, porque se defende. Nós, qualquer pessoa não vê quando ele chega, não vê onde tá.” (depoimento para Silvia Pellegrino, 2009).

- ²³ “Nosso pai fala pra gente, se karai kō tira muitas fotos você vai ficar fraco... Porque a foto vai ficar guardada muitos anos dentro do arquivo, vai ficar sofrendo, vai ficar fechado dentro do armário. Pode acontecer alguma coisa comigo, ou ficar doente ou ficar fraco, porque é minha foto... Por isso eu estou pensando também na internet, (a foto) vai entrar dentro, não tem como nem pra segurar. Nós vamos ficar dentro do monitor... Pra mim é assim, livro que tá sendo divulgado por aqui tudo bem, agora livro que tá sendo divulgado pra outros estados, pra outros parentes, porque foto dos Wajãpi vai viajar para muito longe. Uma vez eu vi minha foto lá no Acre, aí fiquei pensando, minha foto vai ficar por aqui, muito longe, muito longe, eu vou pra Macapá e minha foto fica por aqui. Pra mim seria melhor trazer de volta de cá... Porque pra nós é assim, imagem vai junto com e-ã.” (professor Makaratu para Silvia Pellegrino, 2009).

- ²⁴ Para o professor Aikyry, a replicação de imagens por meio de novas tecnologias viabiliza continuidade, como explicava a Silvia Pellegrino (2008): “*Hoje em dia, Wajãpi não desaparece mais, porque já ficou cópia na foto tá'ãga* (quando morre), *ã original vai, a cópia fica, cópia de experiência, cópia de ã, tá aí guardado...*”.

- ²⁵ No sentido utilizado por Flora Dias Cabalzar (2010).

Referências bibliográficas

- ARANTES, Antonio Augusto
2009 “Documenting and Disseminating Traditional Knowledge and Cultural Expressions in Brazil”. *Final Report, World Intellectual Property Organization*, São Paulo.
- BOYER, Pascal
1986 “Tradition et vérité”. *L'Homme*, vol. 97/98: 309-329.

CABALZAR, Flora Dias

2010 *Até Manaus, até Bogotá: os Tuyuka vestem seus nomes como ornamento*. São Paulo, tese de doutorado, USP.

CARNEIRO DA CUNHA, Maria Manuela

2009 *Cultura com aspas*. São Paulo, Cosac Naify.

CESARINO, Pedro de Niemeyer

2010 “Donos e Duplos, relações de conhecimento, propriedade e autoria entre Marubo”. *Revista de Antropologia*, vol. 53(1): 147-197.

DÉLÉAGE, Pierre

2005 *Le Chamanisme sharanahua: enquête sur l'apprentissage et l'épistémologie d'un rituel*. Paris, thèse de doctorat, EHESS.

FAUSTO, Carlos

2008 “Donos demais: maestria e domínio na Amazônia”. *Mana*, vol. 14(2): 329-366.

GALLOIS, Dominique Tilkin

1988 *O movimento na cosmologia Wajãpi: criação, transformação e ampliação do universo*. São Paulo, tese de doutorado, USP.

1996 *Imagens do contato*. Comunicação GT História Indígena, 20ª Reunião da Anpocs, Caxambu.

2002 “Expressão gráfica e oralidade entre os Wajãpi do Amapá”. *Boletim do Museu do Índio*, Rio de Janeiro, Museu do Índio, vol. 9, 67 p.

2004 “Ethnogenèses: les défis d'un inventaire”. Paris, palestra EREA.

2005 “Os Wajãpi em frente da sua cultura”. *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*, vol. 35: 11-129.

2011 “Materializando saberes imateriais: experiências indígenas na Amazônia Oriental”. *Revista de Estudos e Pesquisas Funai*, vol. 4(2): 95-116.

HARRISON, Simon

1995 “Anthropological Perspectives: On the Management of Knowledge”. *Anthropology Today*, vol. 11(5): 10-14.

KIRSCH, Stuart

2006 *Reverse Anthropology. Indigenous analysis of social and environmental relations in New Guinea*. California, Stanford University Press.

PELLEGRINO, Silvia Pizzolante

- 2009 *Imagens e substâncias como vínculos de pertencimento: as experiências Wajãpi e Yanomami*. São Paulo, tese de doutorado, USP.

SÁEZ, Oscar Calavia

- 2001 “Prometeo de pie. Alternativas étnicas y éticas a la apropiación del conocimiento tradicional”. In ZAMUDO, Teodora (org.), *Derecho, Economía y Sociedad*. Universidade de Buenos Aires.

WAJÃPI, Pesquisadores e Professores

- 2007 *Iã mã'e kô*. São Paulo, Apina & Iepé
2008 *Para nós não existe só “imagem”*. São Paulo, Apina & Iepé.
2009 *Kusiwarã*. São Paulo, Apina & Iepé.

ABSTRACT: Among the effects brought about by the *kusiwa* graphic art forms being registered by Iphan and recognized as Intangible Heritage by Unesco is the intense process of reflection that the young Wajãpi have developed concerning the transformation of their practices of knowledge, authorship and property. This article focuses on the connections and translations operated by these youngsters, while dialoguing with the elders about current contexts of appropriation and circulation of graphic patterns, images and other valuable knowledge. If the category of owners/masters of specific domains is clearly put and easily enunciated in traditional modes, as well as connected with conceptions of personhood, its translation into a new regime, in which ethnic or political groups affirm themselves either as “owners” or as “guardians” of these cultural manifestations and knowledge, make the authority regimes more complex and give rise to interesting debates between different generations, as well as among different agents with whom the Wajãpi are currently involved.

KEY-WORDS: Traditional knowledge, knowledge networks, management of knowledge, regimes of authority.

Recebido em novembro de 2011. Aceito em março de 2012.