



Cantos, curas e alimentos: reflexões sobre regimes de conhecimento Krahô¹

Júlio César Borges
Universidade de Brasília

Fernando Niemeyer²
Universidade Estadual de Campinas

RESUMO: Este artigo propõe uma aproximação compreensiva aos regimes de conhecimento do povo indígena Krahô. Tal qual o desenho enredado de caminhos (*prj*) que interligam as aldeias, o pensamento *mehim* pode ser visto como uma rede que conecta pessoas, animais, plantas, nomes pessoais, prerrogativas rituais, espíritos (*mecarõ*), mortos e tantos Outros. O recorte do presente artigo procura captar concepções e práticas que dotam de especificidade alguns destes “caminhos” enquanto regimes de conhecimento que, atualizados no campo interétnico, nos aproximam da noção krahô do que temos chamado de “propriedade intelectual”. Na verdade, pretendemos mostrar que uma noção de “propriedade” do conhecimento, tal como nossa sociedade a compreende, não corresponde às formas nativas de apropriação, transmissão e validação do conhecimento, e que isso gera efeitos singulares quando – em um palco de negociações interétnicas – estes dois sistemas são postos a interagir. Trataremos, pois, das formas de produção e circulação de conhecimentos agrícolas, xamânicos e rituais e dos códigos sensíveis subjacentes à sua constituição. Por fim, veremos como se comporta a agencialidade indígena frente a dois projetos de pesquisa que, recentemente, buscaram acessar tais conhecimentos – tidos como “tradicionais” – e os desencontros cognitivos gerados nestas interações.

PALAVRAS-CHAVE: Conhecimento tradicional, Krahô, propriedade intelectual, regimes de conhecimento.



Os Krahô e os projetos de “etno”-pesquisa

Os Krahô se autodenominam *Mehim* – “nós, mesmo corpo/carne”. Coletividade classificada pela etnologia como Timbira Oriental, por se situarem à margem direita do rio Tocantins, os *Mehim* são falantes de uma variante da língua Jê, tronco Macro-Jê.³

Vivem atualmente em 27 aldeias espalhadas pelos cerca de 300 mil km² de Cerrado da T.I. Krahô, no nordeste do estado do Tocantins. Em contato com a sociedade nacional desde a primeira metade do século XIX, os Krahô se viram forçados a deslocar suas aldeias do Maranhão, onde então viviam, rumo ao sul ante o avanço das frentes de colonização; por fim, fixaram-se na região interfluvial dos rios Manoel Alves Grande e Manoel Alves Pequeno, onde hoje se encontram. Seu território foi demarcado pelo Estado, em 1944, após o massacre perpetrado por fazendeiros incomodados com a presença *mehim* e constantes roubos de gado (Melatti, 2009 [1967]). Ao longo do século XX, a região circunvizinha da terra indígena foi extensivamente ocupada por fazendas de grãos, principalmente soja, mas também sorgo e milho, destinados ao mercado de *commodities*. Na virada para o século XXI, uma conjunção de fatores levou a que os *Mehim* passassem a ser vistos pelo ocidente como detentores de valiosas informações associadas à biodiversidade.

Essa imagem se consubstanciou em dois projetos de “etno”-pesquisa sobre conhecimentos tradicionais associados a recursos genéticos. Um deles acessou conhecimento dos *wajakas* (xamãs) entre os anos de 1999 e 2001. Trata-se do projeto de etnofarmacologia concebido pela Universidade Federal do Estado de São Paulo – Unifesp, em articulação com a associação indígena *Wyty-Cati* que, à época, representava treze aldeias timbira, dentre as quais três das dezoito aldeias krahô. A pesquisa tinha finalidade de bioprospecção e buscava a descoberta (e patenteamento)





de novos princípios bioquímicos com atuação sobre o sistema nervoso central (Rodrigues, 2001; Ávila, 2004; Carneiro da Cunha, 2009). O outro projeto é fruto da iniciativa da União das Aldeias Krahô – *Kapey*, que procurou a Empresa Brasileira de Pesquisa Agropecuária – Embrapa, em 1996, a fim de obter uma variedade de milho (*põhypej*: “milho bom”) que havia se extinguido de suas roças. Nos “percursos da semente” (Ávila, 2004), foi concebido e implementado um projeto de pesquisa etnobiológica envolvendo acesso a conhecimentos tradicionais associados à agrobiodiversidade, reconhecidos atualmente como parte indissociável da conservação local dos recursos genéticos (diz-se *on-farm*).

Os dois projetos, em momentos distintos dos seus respectivos ciclos, se viram cercados por múltiplos coletivos *mehim* entre os quais deslizava a titularidade dos conhecimentos acessados. Isto em grande parte pelo fato de que o que conhecemos hoje sob o etnônimo “krahô” é o resultado de uma história de alianças e guerras entre diferentes grupos. É antes de tudo a história da fluidez das identidades cujos contornos simbólicos acompanham o movimento de expansão ou contração socioespacial. Em parte forçado pelo cerco colonial, o constante movimento de cisões e fusões foi que aproximou os *Mākamekrá* dos *Pōrekamekrá* e, dentre estes, os *Kenpokateje* – os três grupos principais que deram origem ao “povo Krahô”. Desde Azanha (1984), conhecemos o caráter relacional dos nomes e etnônimos entre os Timbira como indicadores deste constante processo de diferenciação e identificação.⁴ A distinção entre *Makramekrá* e *Pōrekamekrá/Kenpokateje* permanece ativa ainda nos dias de hoje, vindo à tona, por exemplo, travestida em faccionalismo político sob a roupagem das associações, com consequências consideráveis quando se pretende definir alguma forma de propriedade sobre os “conhecimentos tradicionais” que associamos ao povo Krahô, como um todo.⁵ Foi o jogo intra e intersocietários de identidades que, ao dar sentido à práxis *mehim*, delimitou rotas de circulação dos seus conhecimen-



tos na ambiência contemporânea do interesse global pelos saberes indígenas (Ramos, 2000; Ávila, 2004; 2007). Essa dinâmica de identificação e diferenciação é um dos aspectos que torna praticamente insolúvel a questão da propriedade e titularidade dos conhecimentos *mehim*, tanto dos *wajakas* quanto dos “guardiões” e “guardiãs da agrobiodiversidade”, com a qual se depararam Unifesp e Embrapa.

A fim de contribuir com debate em torno da propriedade intelectual dos conhecimentos tradicionais, veremos como essas duas experiências, ao elegerem distintos interlocutores indígenas (*wajakas* e agricultores/as), trilhavam por distintos caminhos por entre a trama sociocsmológica dos saberes *mehim*. Partiremos da categoria de “regime de conhecimento” que, segundo Carneiro da Cunha (2009: 364), define o que é/o que pode ser “conhecimento”, suas subdivisões, seus ramos, especialidades, suas formas particulares de produção, apropriação, circulação e validação e os direitos e deveres gerados por ele. Os regimes ameríndios de conhecimento se aproximam ao menos em duas características gerais, a saber: 1) os conhecimentos têm uma origem externa, de onde então são apreendidos, roubados ou furtados (e os Jê são particularmente conhecidos por isso); e 2) o conhecimento se fundamenta na experiência direta, isto é, nas percepções captadas pelos sentidos, sejam eles olfativos, visuais, auditivos. Com os Krahô não é diferente. Neste artigo iremos nos debruçar especificamente sobre três “ramos” de conhecimento Krahô – os conhecimentos rituais, os conhecimentos xamânicos e os conhecimentos agrícolas. Se os dois últimos se justificam exatamente por terem sido o foco dos dois projetos recentes envolvendo o acesso aos recursos genéticos Krahô com conhecimentos tradicionais associados, o primeiro, por sua vez, se justifica por conter a mensagem-código que sintetiza as formas *mehim* de produzir (apreender) e fazer circular saberes. Começemos, portanto, por ele.



Os rituais como estratégia de circulação de conhecimentos

Para tratar dos regimes de conhecimentos rituais, devemos começar, ainda que sucintamente, com a breve história de um machado de pedra semi-lunar – *Kājre* – que ensinou os cantos aos Krahô. É o herói *Hartāt* quem nos conduzirá na caminhada em busca das evidências da noção *mehim* de propriedade intelectual na seara do conhecimento ritual.⁶

Hartāt vivia distante em sua aldeia. Naquele tempo, os *Mehim* mais novos iam pra caçada mas voltavam sem nada. Só matavam bicho pequeno: peba, tatu, quati. Não chegavam com carne. Onde *Hartāt* vivia tinha carne. Tinha caititu, tinha porco, tinha toda caça e era fácil de a gente matar. Um dos rapazes que havia saído para uma caçada no mato se desgarrou dos *mentuajê* [jovens caçadores] e lá pelas tantas, longe, ouviu uma cantiga de *Hartāt*... ao longe. Ele pensou: “será que é verdade?”. Mas não fez nada, ouviu tudo de longe; ele escutava, mas não respondia. Dizem que ele era *wajaka*. Um dia resolveu procurar aquele que cantava, depois de tanto sua aldeia acusá-lo de feitiçaria e de mentiroso. Foi até onde estava *Hartāt* e falou com ele. *Hartāt* escutou e depois reuniu todo seu povo. Rapidamente os *mentuajê* se juntaram para ouvir a voz de *Hartāt*. Ele falou: “o *wajaka* quer saber dos lugares que eu canto, que eu conheço”. Logo, um grande grupo de *mentuajê* se prontificou a ir. Saíram a caminhar pelo Cerrado rumo ao pé-do-céu. Andaram por um longo caminho entremeado por paradas de *Hartāt* para ensinar seus cantos e mostrar os lugares, os bichos e as plantas que conhecia. Foi revelando como cantar e como coletar mel das abelhas e a caçar: paca, porco, rato, morcego. *Hartāt* ensinava demonstrando as diferenças entre os seres, seu comportamento e pensamento. O caminho de ida também reservou muitos perigos. Árvores que expelem fogo e que matam, pântanos alagadiços, fortes ventanias e enormes jaca-



JÚLIO CÉSAR BORGES & FERNANDO NIEMEYER. CANTOS, CURAS E ALIMENTOS...

rés. Mas o *wajaka*, se transformando em animal, conseguia ver o modo de superá-los e foi seguindo *Hartāt* e seus *mentuajê*. *Hartāt* então disse que já estavam chegando ao *Khoikwakhrat*, o pé-do-céu.⁷ Andaram e arrancharam num lugar. De tarde, jatobá cantou. Era de tardezinha e o Jatobá cantou sua cantiga. Os *mentuajê* acharam que era gente e começaram a comentar um com o outro. *Hartāt* lhes advertiu: “Calma aí. Silêncio! Agora nós entramos na terra em que todos os bichos e até os paus cantam. Não é *mehim*, não. É o jatobá que está lá cantando”. Alguns ainda comentavam baixinho e *Hartāt* lhes advertiu novamente: “Silêncio! Quando bicho ou pau canta assim, vocês não respondam; fica só ouvindo direito pra saber cantar quando a gente voltar. Vocês têm que escutar o que o bicho tá cantando”. E ouviram a cantiga de novo. Escutaram, pegaram a cantiga do Jatobá e foram caminhando. Aí, o mambira cantou. Um dos rapazes falou assim: “Que bicho é esse aí?” *Hartāt*: “Ora, você não está escutando? É mambira, tá dizendo que está andando, que já saiu do buraco e já está procurando formiga, cupim ou abelha pra comer”. E veio então uma arara preta, pousou lá no pau e também cantou. Já estava escurecendo. *Hartāt* ensinou/ traduziu o que a arara preta cantava: “Ela canta sobre o medo que sentiu durante o dia de algum bicho lhe pegar. Agora anoiteceu, agora ela já está bem tranquila. Não estão escutando direitinho, não?” Todos os bichos cantaram. “Agora, nós vamos lá no *Kājre*, lá na ponta onde tem o Machado-Cantor”, disse *Hartāt*. Foram, caminharam. Arrancharam perto de onde ficava o *Kājre*. Anoiteceu. *Kājre* começou a cantar e cantou até de manhã. Cantava cantiga muito bonita. “Agora vocês vão ficar. Vou lá saber do dono do *Kājre*. Se ele me der um a gente leva; se não arrumar, também não tem problema. Vocês escutaram. *Kājre* é muito respeitado. Ele canta desse jeito”. O povo ficou esperando. Ele chegou lá e o dono do *Kājre* estava em pé. Dizem, os antigos, que então *Kājre* falou: “Por onde você andou sumido? Mas você sempre lembrou de mim, e então cá você chegou. Aqui eu te



esperava”. E *Hartāt*: “eu cheguei aqui, onde está você, que é pra você me arrumar um *Kàjre*”. O dono do *Kàjre* ficou a pensar e depois falou: “Posso te arrumar, mas não vou te dar agora não; só amanhã de manhã que vou te dar, ainda vou cantar até de manhã. Mas quando você voltar pra sua aldeia, o *Kàjre* não pode ficar só guardado, dependurado”. Aí, anoiteceu e ele começou a cantar de novo. Cantou até de manhã. Aí, ele foi. “Tá bom. Você quer, então vou te dar um”. Jogou um bem no peito dele e ele pegou. “Olha, é o seguinte: quem for usar, seja uma mulher, não pode por a mão em gordura, não pode por a mão em mel, nem em semente ou caça – não pode ter a mão breada. Tem que ser uma pessoa da mão asseada e que não seja ciumenta. Tem que saber ouvir, não pode maldizer nem brigar. Tem que dormir pouco”. *Hartāt* ouviu, voltou e mostrou o Machado para os *mentuajê*, que se admiraram: “é bonito, muito bonito; é, é bonito”. Disseram: “Agora vamos embora”. *Hartāt*: “Não vamos embora hoje não. Vamos passar o dia e a noite aqui. Se ele falar alguma coisa, a gente devolve. Se não, ele mata a gente, a gente morre. Qualquer coisa, a gente devolve”. Passaram o dia lá; anoiteceu. *Hartāt* foi falar com o dono do *Kàjre*. “Ele só falou que já estava com saudades, mas que não tinha problema nenhum, que podiam sim levar o *Kàjre*”. Foi o que povo ouviu de *Hartāt*. Pegaram os cantos do *Kàjre* e aí, viajaram, viajaram, viajaram e anoiteceu. Um deles falou: “eu, que escutei direitinho, já vou começar”. *Hartāt* disse: “Não, não faz isso não”. O rapaz falou: “Por que não, se já trouxemos? Eu vou começar”. *Hartāt*: “Não faz isso, não. Não foi assim que ele nos ensinou. Espera chegar porque aí um de vocês vai ficar com ele”. Rapaz: “Não, vou fazer só duas cantigas”. Pegou o *Kàjre* e começou a cantar com ele. Naquele instante, o guariba respondeu lá do mato: “você não sabe de nada; primeiro deve aprender as cantigas”. O guariba enfrentou o rapaz porque este não sabia de nada. *Hartāt*, então, disse: “eu falei. Quando a gente chegar, vocês podem cantar, mas desde que seja do jeito que escutaram; bem direitinho.



JÚLIO CÉSAR BORGES & FERNANDO NIEMEYER. CANTOS, CURAS E ALIMENTOS...

Mas aqui, não. Aqui não pode. Aqui, é só pra escutar”. A rapaziada se calou nesse mesmo instante. Na volta, tinha o *Kàjre* mas não o que comer. Todo mundo ficou com fome. Chegaram num lugar que parecia uma capoeira. “Me escutem bem. Não vão mexer nesse inhame aqui. Vou caçar o inhame mesmo, o que a gente come. Nesse aí não pode mexer; não é esse aí não”. Dois rapazes acompanharam *Hartāt*, foram lá arrancaram o inhame, moquearam, comeram e viajaram. *Hartāt* disse que iam cortar caminho por dentro pra chegar mais rápido. Viajaram e, após muita privação no caminho de volta, chegaram à aldeia com o *Kàjre* e seus cantos.

A narrativa de *Hartāt* tem vários níveis articulados numa estrutura lógica subjacente que contém a mensagem-código da apropriação do conhecimento de outrem (cf. Lévi-Strauss, 1970). Nesse sentido, *Hartāt* põe em relevo a audição enquanto capacidade corpórea indispensável para aquisição de saberes relativos à esfera cerimonial – o aprendizado dos cantos – tanto quanto daqueles de uso cotidiano e necessários à segurança alimentar – a coleta, a caça. Descreve, em sua estrutura, o *modus operandi* ideal da transmissão de tais saberes que outrora se realizava em expedições de caça e coleta inseridas em grandes rituais de iniciação, tais como o *Ketwajê* (Melatti, 1978). Descreve, também, as diferenças significativas nos ciclos das estações: a fartura de alimentos da seca e a escassez da estação chuvosa (Carneiro da Cunha, 1986: 39). Todo o percurso se presta a aquisição de saberes sob a condução de *Hartāt*, aquele que sabia cantar e aconselhar. Aos *Mehim*, ele ensina as artes e os saberes necessários não apenas à “sobrevivência” no Cerrado, mas sobretudo ao bem-viver: a coleta, a caça, a agricultura, os cantos e sua integração. Por isso, ensina também a atitude cognitiva a partir da qual se adquire conhecimentos. É o “ouvir” que opera a abertura epistemológica na interação com Outro: os homens mais velhos, os bichos, as plantas, os pássaros. O mito de *Hartāt* evidencia a centralidade da audição tanto





para o conhecer/compreender, quanto para a própria estética *mehim* do existir. *Hartāt* ensina os *mentuajê*, portanto, a saber conhecer.

O herói mitológico era, ele mesmo, um grande *inkrere* (cantor) que procedeu pelo exemplo – ficou a ouvir o canto do *Kàjre*. O jovem que os acompanhava, displicente, foi advertido pelo guariba-cantor: “ *você não sabe de nada; primeiro deve aprender as cantigas*”. *Hartāt* arrematou: “*Quando a gente chegar, vocês podem cantar, mas desde que seja do jeito que escutaram; bem direitinho. Mas aqui, não. Aqui não pode. Aqui, é só pra escutar*”. Desde esse tempo, o valor moral da audição é inscrito no corpo das pessoas. Os indivíduos do sexo masculino usavam furar os lóbulos auriculares para inserção de botoques circulares (*kùj*), que principiavam com pedaços de canajuba e depois eram substituídos pelos de madeira, cada vez mais largos (Melatti, 1978: 68-69). O *kùj* ajudava a marcar a transição da pessoa de *krairé* (menino) para *mentuajê* (rapaz), etapa na qual participam mais intensamente da vida ritual da aldeia – o que inclui saídas para expedição de caça, participação nas festas e audição de cantos e palavras dos *mēhacpackre* em torno da fogueira. Como sugere Seeger (1981: 230), a alteração física das orelhas através dos botoques pode ser vista como ênfase social no “ouvir” enquanto faculdade moral e cognitiva associada ao compreender-conhecer.

Como bom *mēhacpackre*, *Hartāt* aconselhou os mais novos. *Mēhacpackre* designa os homens experientes e sabedores que conformam o que, na literatura Timbira, ficou conhecido como o “Conselho dos Sábios” (Crocker & Crocker, 2009). *Mēhacpackre* significa “aqueles que abrem os ouvidos do outro”.

Vejo o ritual [Canela] de furar as orelhas masculinas como uma abertura simbólica para esses garotos mais velhos receberem informações dos seus anciãos e se tornarem obedientes a eles. [...] A informação (conselho) entra na cabeça pelos buracos das orelhas; que buracos bons da orelha, gran-



des e bem abertos conduzem à construção de conhecimento e à obediência; e que buracos de orelha não abertos (os virgens) levam à estupidez e à falta de obediência. (Crocker e Crocker, 2009: 106)

Esta interpretação sobre os Canela se aplica aos Krahô, muito embora hoje em dia raramente sejam vistos homens usando botoques auriculares, em que pese muitos deles, principalmente os mais velhos, terem os lóbulos alargados.⁸ O que queremos ressaltar aqui é que aquele que canta é aquele que ensina e aconselha. É o que registra Melatti (1978: 79) sobre Antônio Pereira, saudoso *inkrere* da aldeia Pedra Branca: “*Antônio Pereira dirigiu-se à casa de Aloísio para consolá-lo pois estava triste por conta da morte de seu filho. Aconselhou-o a voltar a participar da vida pública: seu filho morrera, mas esta ‘estrada’ é a mesma pra todos*”. À parte o fato de *Hartāt* relacionar a audição ao conhecer-compreender, sua saga corrobora a teoria *mehim* da produção (apropriação) e circulação do conhecimento.

O postulado geral é que os cantos pertenciam a agencialidades não-humanas – ao Machado-Cantor, aos pássaros, aos macacos, às plantas – que, sendo seus verdadeiros “donos”, habitavam domínios exteriores aos da sociedade *mehim*. Seus conhecimentos foram acessados pelos heróis ancestrais que souberam reconhecer as nuances de linguagem desta infinidade de agentes externos; reconheceram e valoraram, a ponto de trazerem tais conhecimentos para a coletividade *mehim*. Tal concepção – de que os saberes rituais e os cantos foram apre(e)ndidos juntos a agencialidades externas – é extensamente difundido nas narrativas krahô. Nelas vemos como os conhecimentos foram tomados, roubados, heroicamente adquiridos, ou simplesmente ensinados por outros entes ou povos, fossem eles humanos ou não. É assim que apre(e)nderam seus *amjikin* (rituais), cuja realização é o que mais os mobiliza e alegra: o *Tepjarkwar* foi apanhado pelo índio que foi engolido pela sucuriju e



depois cuspidado embaixo d'água, onde observou como peixes, lontras e outros animais faziam sua festa; a festa de *Yatyōpin*, pelo *mehim* que foi à roça e surpreendeu as plantas cultivadas fazendo sua festa; o *Pembcahàc* foi trazido pelo *mehim* que foi ao céu e viu a festa que faziam os gaviões e os urubus, e assim por diante. Ao voltar para a aldeia, esses vários *mehim* ensinaram sobre como fazer *amjikin*, os papéis rituais e os cantos de cada uma deles. O mesmo se aplica aos gêneros de cantigas *mehim*: as cantigas de animais, de *Kupēti*, de *Kupēkrāyá'krore*, e as cantigas de (*krérepaham'naré*).⁹

O exemplo de *Hartāt* ilustra o que podemos chamar de não-propriedade circulante. Ou seja, se é certo que bens imateriais como cantos e conhecimentos rituais possuem seus donos-mestres num mundo de múltiplos domínios, o *mestre* (um cantador ou um personagem ritual) aparece aí não como proprietário individual de um saber, mas como agente que faz mediações com a alteridade plural (cf. Fausto, 2008). No momento em que externaliza seu conhecimento, como num canto, ele o permite circular, i.e., permite potencialmente sua (re)apropriação por aqueles que o escutam. Existe uma categoria que condensa essa perspectiva *mehim*: o verbo *apakin*, que pode ser traduzido como “pegar aquilo que se gosta” ou, simplesmente, “furtar”. Sempre que indagados sobre o aprendizado das cantigas, os *mēhacpackre* e *inkrere* o utilizam para explicar o procedimento de apropriação individual (pelo cantor) de um bem de domínio público de um Outro (por exemplo, os cantos):

Tem aquele que é de fora, de outra aldeia. Ele fica estudando pra pegar aquilo que se está cantando; ele pega e guarda no *krā* [mente, memória]. Aquele que está interessado, está guardando, furtando, assim diz o *mehim* – *apakin* – quer dizer: está furtando, está pegando, está gravando. Isso daí, tem muita história de antigamente, dos velhos, tem muita mesmo.



JÚLIO CÉSAR BORGES & FERNANDO NIEMEYER. CANTOS, CURAS E ALIMENTOS...

O trecho acima é de uma fala do finado cantor Baú, da aldeia Serra Grande.¹⁰ Baú, que morou em várias aldeias e cantou em outras tantas, se referia à circulação de cantigas entre os *krin* (aldeias) e, mais do que isso, à relação triádica cantor *A* – festa – cantor *B* que garante a própria circulação. O sistema prevê que, idealmente, pelo menos um cantor “de fora” – de outra aldeia – seja convidado e se faça presente no *amjikin*. Com o cantor “de fora”, virá um conjunto de cantigas que potencialmente serão “furtadas” pelos cantores locais. Mas a recíproca é verdadeira e nos casos em que se viaja para outra aldeia – para visitar parente *e/* ou fazer festa – aquele que souber prestar atenção e gravar as letras no *krã* poderá trazer para seu povo novas cantigas, que se incorporarão ao patrimônio comum que o animará nos dias de festa. O que queremos enfatizar aqui é que tradução literal dada por Baú para *apakin*, “furtar”, deixa a descoberto aspectos importantes da concepção *mehim* acerca da propriedade intelectual. A categoria *apakin* surge como chave explicativa para o processo de produção do conhecimento ritual por meio de uma apropriação (um furto) que tem por fim a circulação de tais saberes. Ela revela um *modus operandi*, a propósito, que não é restrito aos Krahô, mas é vivenciada em outras sociedades Jê. Em Seeger (1993), encontramos nos Suiá (que se autodenominam *Kĩnsedjê*) um exemplo etnográfico elucidativo do que estamos querendo dizer acerca dos Krahô. Vejamos.

A história da sociedade suiá, como eles a constroem em seus mitos, é caracterizada pela aquisição de coisas desejáveis, tomadas de seres que são sempre virtualmente uma mistura de humanos e animais. Em seus mitos, a sociedade suiá é estabelecida através das ações de indivíduos (que descobrem alguma coisa) e de grupos de homens que obtêm algo de uma fonte menos-que-humana. A sociedade é construída tomando-se coisas de seres poderosos, muitas vezes animais ou semelhantes a animais. (Seeger, 1993: 437)





O autor desenvolve sua argumentação em torno de um episódio ocorrido durante a visita de Karl von den Stein ao Xingu, onde esteve com os suiás entre os dias 3 e 6 de setembro de 1884. “*Os suiás furtaram-nos em grande escala*”, queixou-se o naturalista no curto relato que fez da sua visita a estes índios Jê do Xingu (Stein, 1940 *apud* Seeger, 1993: 435-436). O que poderia ser tomado como estereótipo banal, é para Seeger a pista que conduz à compreensão do sentido suiá da história. Os mitos dão conta de que foi furtando que os Suiá obtiveram o fogo junto à onça; com o rato, pegaram o milho; os nomes pessoais foram furtados de índios inimigos parecidos com eles, mas que eram canibais; as canções foram aprendidas por suiás em vias de metamorfose em veado ou queixada.

Deixando de ver os mitos do ponto de vista suiá, e tomando a ótica das onças, ratos e outros semelhantes, essas histórias seriam diferentes. Elas contariam como os animais encontraram um membro particular da sociedade suiá, como o trataram bem e deram comida, e como perderam posses valiosas para um grupo de homens. Em outras palavras, dessa perspectiva, a sociedade suiá foi contruída através do roubo. (Seeger, 1993: 439)

Vejamos como o *mēhacpackre* Baú desenvolve o conceito de *apakin*,¹¹ ao acionar a categoria para explicar o processo sociocosmológico de aprendizado dos cantos. Baú citou o exemplo da apropriação dos cantos de *cupēti* por um *inkrere* que morava dentro de um cupinzeiro. *Cupēti* toda semana discursava e cantava dentro de um enorme cupinzeiro. Um dia, um *mehim* saiu pra caçar e ouviu cantigas que vinham de lá de dentro; não seguiu mais viagem. Ficou escondido, cavou um buraco e ficou lá, escondido e ouvindo... ouvindo e furtando os cantos e mais os saberes proferidos nos discursos de *cupēti*. Toda semana o *mehim*, a pretexto de caçar, ia ouvir e furtar suas cantigas e os saberes proferidos por *cupēti*.



JÚLIO CÉSAR BORGES & FERNANDO NIEMEYER. CANTOS, CURAS E ALIMENTOS...

Até que um dia seu cunhado desconfiou. “*Pra onde que tá indo assim, todo dia, todo dia?*”. “*É que estou caçando*”, respondeu. Não adiantou. Em pouco tempo o cunhado descobriu. “*Ah, você tá ouvindo uma pessoa cantando dentro do cupim*”. De tanto insistir, o *mehim* deixou seu cunhado o acompanhar. O cunhado teria dito: “*Eu vou acompanhar você, pra eu aprender também*”. Foram até o cupinzeiro, onde o *cupēti* discursa e canta. O cunhado fez um buraco para acompanhar e pegar as palavras e os sons de *cupēti* mas, inquieto, interrompeu *cupēti* com seu barulho. *Cupēti* não mais cantou. O *mehim* que foi primeiro apre(e)ndeu as cantigas de *cupēti* porque soube ouvir e, com isso, soube furtar seus cantos. *Apakin*. Pegou os cantos e trouxe para seu povo. Segundo o velho Baú: “*pegou as cantigas bonitas que se canta até os dias de hoje, no Kà e no Wyty*”. E foi desta forma que os Krahô apre(e)nderam – e continuam a apr(e)nder – os cantos que conformam este que é um dos gêneros de cantos dos Krahô: *cupēti*.

Podemos dizer que os cantos são um tipo de bem imaterial sobre o qual a “propriedade” é circulante ou, antes, é uma não-propriedade, já que a princípio nada se cria, tudo se furta. Aqui, como alhures entre os Jê,

toda “produção” é via de regra uma aquisição, o resultado de uma troca, mais ou menos violenta (“roubo”), mais ou menos cordata, e de onde está ausente a ideia de uma criação *ex nihilo*... Sujeitos (individuais ou coletivos) se constituem como tais por meio da circulação de coisas que ninguém criou. (Coelho de Souza, 2005)

Essa não-propriedade circulante se deixa ser vista nos momentos vívidos da experiência ritual, quando então o cantor executa performances cuja eficácia depende de ter apre(e)ndido “bem direitinho” as cantigas que, ao final das contas, pertencem aos bichos, às plantas, aos *mecarõ* e a





tantos Outros. Por outro lado, o cantor sabe que na sua plateia – seja no *Wyty*, no *Kà* ou *Krinkapé* – estará virtualmente presente alguém que, se atento aos conselhos dos *mēhacpackre*, “furtará” suas cantigas e, com isso, garantirá sua circulação. “Furto” aqui não é subtração, já que aquele que foi furtado não perde o que se furtou. É, antes, circulação: essa não-propriedade faz render e perdurar a vida ritual e, com ela, o repertório público de saberes veiculados pelas cantigas.

As formas xamânicas de conhecer, validar e circular conhecimentos

Hartāt deflagrou sua expedição instigado por um *wajaka*, um “curador” (xamã). A essa altura, *Tyrkrē* – outro herói apropriador – já tinha subido aos céus, onde pegou os conhecimentos xamânicos junto ao Grande Gavião e seu séquito *Urubus*: a cura, a faculdade de ver além e a de entrar em contato com múltiplos *carō* – das plantas, dos bichos e dos mortos, estes que são puro *carō*. “Furtou” e trouxe para a aldeia uma prática que exige poderes extracotidianos e a capacidade de trânsito entre o mundo dos vivos e o mundo dos espíritos. Cabe notar que a experiência de *Tyrkrē* se inicia quando ele adormece em sua roça e uma formiga entra em sua orelha, que começa a inchar. É com a *orelha inchada* que o herói passa a adquirir uma série de conhecimentos.¹²

De acordo com Melatti (1970: 72-73), o “problema do aprendizado” dos *wajaka* envolve o reviver do mito de *Tyrkrē*, “uma via de acesso subjetiva estruturada” que promove a transformação de um indivíduo em xamã. Tal processo consiste numa experiência solitária e individual (no sentido de que nenhum outro índio participa do processo), onde o *mehim* estabelece definitivamente uma relação com o *carō*, espírito ou *duplo* de algum ente do universo que tenha movimento: plantas, peixes,



aves, abelhas etc. O primeiro contato acontece sempre quando o *mehim* está doente ou quando está sozinho pelo Cerrado, normalmente uma combinação das duas coisas. Este ente introduz uma substância mágica (*hurã*) no corpo do futuro *wajaka*, que deve aceitá-la para que se efetive a transformação. É através do *hurã* que ele “passa a *ver o invisível, escutar o inaudível* e dialogar com *mecarõ* que, por essa via, podem lhes indicar plantas com eficácia para a cura de determinadas moléstias” (Azanha, 2005, grifo nosso). O *wajaka* passa a viver então num estado limiar entre o mundo dos vivos e o dos *mecarõ*, o que pressupõe uma série de privações e restrições alimentares, que passam a fazer parte de sua vida para sempre. O *wajaka* Domingos Craté, por exemplo, recebeu seus poderes do veado-mateiro e, durante o aprendizado, comia apenas a mesma comida que ele, isto é, “folha amarga, como as de sucupira, batata-doce e inhame”. Hoje em dia, não come mais a carne deste animal sob pena de não saber curar (Lima, 2010: 98). Donos-mestres dos conhecimentos de cura (cf. Fausto, 2008), tais agencialidades externas são sempre consultadas quando se necessita de aprender novos remédios.

Os *wajaka* são, portanto, aqueles que trazem para a aldeia – na mediação com agentes não-humanos – certos conhecimentos que são aí usados positivamente em benefício da coletividade.¹³ Dentre seus poderes de cura, podemos incluir *tirar feitiço*, já que o feitiço é frequentemente associado à causa de uma série de males. Por conseguinte, os xamãs também podem, potencialmente, usar seus poderes negativamente, como feiticeiro (*kái*), isto é, para *botar* feitiço – quando os aplica para causar danos e a morte. O *kái* também sabe pegar conhecimentos no mato, mas ele os utiliza em interesse próprio para causar malefícios aos outros. Com o feiticeiro não há troca possível; se ele recebe algo em retribuição ao acúmulo de atos praticados contra as pessoas e a sociedade, é sua própria morte (Melatti, 1970; Schultz, 1976b). À diferença do





kái, o curador ajuda a manter os vínculos de reciprocidade e faz circular a não-propriedade de seus conhecimentos, no momento em que os aplica. Na medida da dubiedade dos poderes xamânicos – um *wajaka* está sempre sujeito a ser acusado de *kái*. Entendemos porque um dos interesses primordiais dos *Mehim* no projeto da Unifesp estava em comprovar, por uma espécie de auditoria externa, a eficácia dos remédios do *wajaka*. “Segundo seu ponto de vista, este seu ‘projeto’ possibilitaria saber a ‘verdade’ dos *wajaka* e, por tabela, a sociedade poderia exercer um controle mais efetivo sobre eles” (Azanha, 2005: 8).

A priori, qualquer *krahô* pode vir um dia a se tornar um *wajaka*, mas isso é algo pouco comum, e os *wajaka* são reconhecidos como detentores de valiosos conhecimentos. Sendo altamente especializados e diversificados, já que produzidos nas múltiplas relações com entes específicos, tais conhecimentos demandam pagamento para que sejam aplicados. Seja para curar doença ou tirar feitiço, é necessário “pagar” pelo serviço de um *wajaka*.¹⁴ O pagamento pode variar entre um porco, um gado, uma espingarda ou mesmo dinheiro. O “preço” está relacionado com o tipo e a dificuldade do serviço que se demanda a fazer. Mas só é efetivado quando a cura é bem-sucedida. E seu sucesso – em curar – deriva de ele ser “dono” de certas capacidades cognitivas e morais. Reside em seu estado liminar de identificação e diferenciação ante o concerto de coletivos que habitam o Cosmos. Como modelo de pessoa magnificada capaz de ação eficaz sobre o mundo, o *wajaka* opera a mediação com os verdadeiros donos dos saberes terapêuticos (bichos, plantas, espíritos dos mortos) e a coletividade à qual pertence e pela qual trabalha – a dos *Mehim*, “que têm a mesma carne/corpo”. Como mostrou Azanha (2005: 5), “o que alguém ‘domina’ (conhecimento), enquanto habilidade, redundava sempre em *benefício* dos outros e o seu prestígio é tanto maior quanto mais estes outros se satisfazem com suas habilidades”.





JÚLIO CÉSAR BORGES & FERNANDO NIEMEYER. CANTOS, CURAS E ALIMENTOS...

À diferença do *inkrere*, quando o *wajaka* aplica seu conhecimento, ele não é passível de ser transmitido, apreendido ou furtado. Isso representaria uma traição, uma “quebra do contrato estabelecido com o *carõ* no momento da entrega do *hurã*” (Azanha, 2005). O conhecimento não se transmite de pessoa a pessoa, pois trata-se, antes, de um *poder saber*. Ou seja, é necessário passar pelo processo intempestivo e solitário de transformação por agentes externos. Por outro lado, tal qual no regime de conhecimento ritual, a abordagem da existência de uma propriedade intelectual relacionada aos conhecimentos xamânicos exige o deslocamento da ênfase para um esquema relacional – recurso/dono/coletivo. São precisamente os conhecimentos sobre as plantas que os *wajaka* utilizam em suas curas que a pesquisa da Unifesp pretendia acessar, negociando com eles, contudo, nos termos jurídicos da “propriedade intelectual” moldada no individualismo ocidental. De quem seria esta propriedade? Do xamã? De uma suposta coletividade de xamãs? Dos entes não-humanos com quem eles se relacionam? Da aldeia onde habita? Do povo krahô como um todo? Dos Timbira? Não. Tais conhecimentos especializados seriam, como propôs Ávila (2007: 129), “propriedade da relação estabelecida entre um curador e o *carõ* que lhe dá os poderes de visão e cura das doenças”. Sendo fruto de uma relação, que impõe ao xamã uma série de constrangimentos físicos que ele suporta em benefício da coletividade, a não-propriedade também circula no regime de conhecimento xamânico.

Produção e circulação dos conhecimentos agrícolas

Para se tornar um cantor, é preciso antes *saber conhecer* (isto é, *saber ouvir* e *furtar*, guardando no *krã* o que se escuta, tal como proferiu *Hartãt*) e para se tornar um *wajaka* é preciso antes *poder saber*, isto é, ter aberta



uma via subjetiva de diálogo com outras agencialidades (tal como aconteceu com *Tyrkrē*). Entre o *saber conhecer* e *poder saber*, reside a capacidade de trazer para o coletivo *mehim* outras agencialidades. O regime de conhecimento relacionado às plantas cultivadas, por sua vez, pertence a uma ordem completamente distinta embora também tenha uma origem externa. Eles vieram de *Caxekwyj*, a Estrela-mulher. Mas o encontro de *Caxekwyj* com os *Mehim* não se deu no espaço exterior à aldeia, como nos casos de *Hartāt* e *Tyrkrē*. Ao contrário, ela desceu do céu, em forma de rã, justamente no pátio (*cà*), local público por excelência. Foi na aldeia que ela ensinou aos *mehim* sobre as plantas cultivadas, as formas de cultivo e de preparo do alimento. E, se é verdade que ela estabelece uma relação particular com um índio específico, a narrativa deixa claro que seus conhecimentos se dirigiam a toda a aldeia. “*Vai no pátio e avisa para todo mundo que isso [milho] é bom. Vocês estão só comendo pau puba e isso não presta*”, teria dito ela ao marido.¹⁵ Em nenhum momento a narrativa parece indicar uma apropriação individual dos conhecimentos sobre as plantas cultivadas, mas sim que eles foram incorporados pela coletividade assim que constatado que “*isso era bom*”. Desde então a agricultura passou a fazer parte do mundo krahô.

Do ponto de vista da produção econômica, podemos dizer que a agricultura *mehim* se estrutura a partir do grupo doméstico – unidade relativamente independente e autônoma, com livre acesso às terras cultiváveis que objetivam seu sustento. Com uma divisão de trabalho por sexo e por idade, a autoridade do *krātumjê* (sogro; marido mais antigo) é bem definida. As crianças não são chamadas a realizar nenhuma sorte de trabalho, ainda que se façam presentes nas roças numa frequência considerável, onde acompanham os trabalhos dos parentes, vendo e ouvindo os mais velhos. Os jovens solteiros pouco a pouco vão tomando parte nos trabalhos de roça, mas, em geral, “*não trabalham muito*”.¹⁶ Ainda assim, é no dia-a-dia dos trabalhos que os conhecimentos agrícolas desde



cedo vão sendo incorporados pelos mais novos. É fundamentalmente quando contraem matrimônio que a roça passa a ser uma atividade anual imprescindível para um jovem casal. Como os Krahô seguem a regra da uxorilocalidade, o homem, ao casar, troca de casa e, conseqüentemente, passa a produzir nas roças do grupo doméstico da sua esposa. Assim, tudo o que aprendeu nas roças do grupo doméstico de seus genitores – onde cresceu vendo a forma de trabalho e aprendendo também o que produz a beleza de uma roça – ele leva para o grupo doméstico onde passa a habitar, comumente em outra aldeia. Assim, forma-se uma rede complexa onde os conhecimentos nunca cessam de circular, especialmente através desta circulação masculina entre os grupos domésticos (Niemeyer, 2011).

É preciso considerar que, além dos conhecimentos objetivos – as técnicas de plantio e colheita, os ciclos das plantas, o controle de pragas etc. –, a atividade produtiva tem uma dimensão subjetiva fundamental que, seguindo o que disse Overing (1991) sobre os Piaroa da bacia do Orinoco, podemos situar no campo da estética. O que a autora chamou de *conhecimento produtivo ou estético*, está implicado na (re)produção da própria sociedade à imagem do “belo”. Voltando às raízes do dualismo Jê-Timbira, temos que as trocas de substâncias que operam na díade produção/consumo, levada a cabo pelos grupos domésticos, não apenas marcam as relações entres parentes, como as produzem. Lembremos que os Krahô chamam a si mesmos *mehim*: “corpo”, “(mesma) carne”, mesma substância. Fenômeno amplamente distribuído pela Amazônia, a produção física de indivíduos se insere em um contexto voltado para a produção social de pessoas (cf. Seeger *et al.*, 1987).

Se o grupo doméstico têm o direito exclusivo de uso sobre a roça e as plantas que ele cultiva,¹⁷ o mesmo não se pode dizer dos conhecimentos que os produzem. Eles são circulantes – já que circulam junto com a mobilidade masculina subjacente à estrutura social – e coletivos – uma





vez que são parte constitutiva dos mecanismos subjetivos de (re)produção social desta coletividade. No nosso caso, pois, o conhecimento produtivo/estético não é apenas para produzir batata ou milho ou inhame, mas para produzir parentes, e este é, ademais, um dos aspectos mais significativos dos processos de resiliência do sistema agrícola krahô (cf. Niemeyer, 2011). Na trilha deste raciocínio, uma roça bonita para um krahô (isto é, uma roça diversa, “limpa”, e com sementes “de antigamente”) produz gente bonita porque gera comida verdadeira. A estética produtiva se relaciona diretamente ao gosto pela diversidade nos roçados, à obsessão em não perder as sementes dos “nossos antepassados” (*mêpaketejê*) e à autonomia dos grupos domésticos. Devemos ter em conta também que a atividade agrícola produz aquilo que mais fácil ou mais necessariamente se compartilha: o alimento, que entra como bem privilegiado na rede de trocas e na cadeia de reciprocidades. As dádivas e a generosidade para com os parentes também devem ser compreendidas como uma das finalidades primordiais da atividade produtiva, assim como a produção de alimento para os *amijkin*. Produção/consumo/circulação aparecem como partes complementares da (re)produção social.

Para se tornar um agricultor não é preciso antes passar por nenhum processo de aquisição da capacidade de conhecer, como é o caso entre os *inkrere*, e nem é preciso antes *poder saber*, como ocorre com os *wajaka*. Conhecimento de roça simplesmente se sabe. “Como você sabe que esta mandioca é diferente desta outra?” pergunta o pesquisador diante de duas plantas aparentemente idênticas. “A gente conhece”, costuma ser a resposta. Se indagados sobre a origem de algum conhecimento, a resposta nos indicará *Caxekwyj*, entidade que representa a “herança comum” material (as plantas em si) e imaterial (os conhecimentos para cultivá-las) de tudo que envolve o que podemos chamar de agricultura tradicional krahô.¹⁸





Interregno: a estética nos regimes de conhecimento *mehim*

Antes de concluirmos, sigamos um pouco mais o caminho apontado pela discussão precedente. Ele parece conduzir, ao nos desviar da noção de criação/autoria individual, à problemática da reciprocidade (Mauss, 1974 [1923-24]; Ávila, 2007; Coelho de Souza, 2002). Os regimes de conhecimento krahô pressupõem a circulação de dádivas dinamizada pela *performance* de certas categorias de pessoas. Por exemplo, o *inkrere* não extrai seu prestígio por ter a autoria dos cantos, mas sim por ter a capacidade de trazer um conjunto – e quanto maior esse conjunto, maior o prestígio – de vozes exteriores para o interior do *krin*. Ele opera como mediador da “forma timbira” com agencialidades não-humanas que têm lá fora o seu mundo; lá vivenciam o cogito como experiência. “Existo, logo conheço”, diria um animal ou uma árvore, arbusto ou mesmo as estrelas ou espíritos dos mortos. *Cogito* que os *Mehim*, em suas constantes e dinâmicas trocas com alteridades múltiplas, vivenciam no seu cotidiano. O cantor oferece à aldeia a dádiva indispensável para o bom viver – o *amijkin*, a alegria e a festa que, aliás, são sinônimos (Nimuendajú, 1946; Melatti, 1978; Azanha, 1984). De fato, o *amijkin* produz o ambiente no qual os *Mehim* vivenciam o mundo sob a estética e a *episteme* dos cantos. O *inkrere* é a pessoa que, ao saber executá-los, oferece-os à comunidade da aldeia e é, por isso, recompensado. Se ele recebe algo por sua *performance* (corte de pano, carne, miçanga), é mais por sua capacidade de executá-los do que por direitos autorais sobre sua suposta propriedade intelectual, a saber, os cantos. Essa noção de propriedade não faz sentido para os *Mehim*; não faz porque os cantos não são do cantor. São dos bichos, das árvores, das estrelas, dos espíritos dos mortos. O *inkrere* é aquele que sabe pegar os cantos e trazê-los para a experiência comunal do *amijkin*. Ele é operador de redes de reciprocidades diversas por entre as quais os cantos (não-propriedade) circulam.¹⁹





O xamã e o cantor foram para fora do seu mundo (seja a aldeia dos urubus, o pé-do-céu ou outra aldeia timbira) e trouxeram algo de novo para sua coletividade. Ao contrário, os conhecimentos dos agricultores vieram do céu diretamente para dentro da aldeia. *Caxekwyj* não chegou em qualquer lugar; ela desceu no pátio. Se a figura do xamã e do cantador são “tradicionalmente problemáticos” na Amazônia, é porque aí uma vertente individualizada da pessoa pode surgir (cf. Seeger *et al.*, 1987). O agricultor e os conhecimentos que ele carrega trazem por sua vez a marca da coletividade. A aplicação do conhecimento produtivo e estético, levado a cabo pelos agricultores organizados a partir da unidade dos grupos domésticos, forma uma rede implicada na fabricação de corpos e, logo, na produção do *mehim*. A produção de batatas, mandioca e milho é imediatamente a (re)produção desta coletividade na forma de corpos. As figuras do xamã e do cantador diferem substancialmente da do agricultor pelo fato de seus conhecimentos, em relação aos daqueles, apresentarem para os Krahô um domínio menos estabelecido. Isto é, por melhor que seja o agricultor, ele não é reconhecido internamente como detentor, enquanto indivíduo, de um conhecimento valioso sobre o acesso do qual poderia, inclusive, incidir algum “pagamento”. Se há propriedade aqui, ela está relacionada ao objeto e não ao saber. Agricultores podem trocar sementes de cabaça por um feixe de manivas de mandioca, ou podem trocar um saco de açúcar por um punhado de sementes de fava. Se nestas transações circulam também conhecimentos, sua “propriedade” não é acionada enquanto um bem.

O próprio movimento dos mundos biofísicos, humano e cosmológicos depende da circulação dos cantos, das curas, dos alimentos e pessoas. A circulação da não-propriedade é “só uma maneira de determinar relações, constituí-las como relações específicas, como de assim posicionar-se (isto é constituir-se) como sujeito em relação a um outro específico, em um momento específico” (Coelho de Souza, 2005: 14).





JÚLIO CÉSAR BORGES & FERNANDO NIEMEYER. CANTOS, CURAS E ALIMENTOS...

Se os saberes associados aos cantos, às curas e aos alimentos não pertencem a ninguém em específico (a alguém que diga: “ei, sou proprietário disso”), é porque, enquanto dádiva, “as coisas preexistem, e os ‘indivíduos’ e os ‘coletivos’ que as possuem em um dado momento são o efeito das relações específicas, particularizadas, por essa circulação” (Coelho de Souza, 2005).

Conclusões

Por fim, voltemos aos dois projetos de etnopesquisa que recentemente acessaram conhecimentos krahô. Por princípio, acessar um conhecimento é reconhecer seu valor. Vimos que nos dois casos, ainda que de formas diferentes, esta valorização externa dos conhecimentos krahô encontra correspondentes em sua cosmologia. Valorizar o serviço do *wajaka* como um conhecimento relevante para as questões de saúde, os Krahô sempre fizeram (inclusive pagando caro por isso). Da mesma forma, vimos que o conhecimento produtivo está menos relacionado à subsistência (como se poderia supor) do que à própria existência da comunidade enquanto tal – já que é parte indissociável da fabricação de gente da mesma carne/corpo. Se *produtivo* e *estético* são aqui quase sinônimos, a beleza que os Krahô procuram produzir em suas roças se expressa num profundo gosto pela diversidade e numa quase obsessão em manter as sementes “de antigamente”. São estas que, tal como o milho *pôhypej* (literalmente: *milho bom*), se usam em resguardos tanto para o bom rendimento da colheita quanto para o crescimento sadio de um filho. É exatamente o fruto destes valores (“roças mega-diversas” e “conservação de materiais genéticos”) que deu origem à parceria Embrapa-Krahô – cujo ponto de partida foi a histórica comitiva *mehim* que foi buscar nas câ-





maras frias da empresa, em Brasília, uma variedade do *milho bom* que havia se extinguido de suas roças.

Pelo lado Krahô, entendemos este ato como parte do mais legítimo interesse nas sementes “de antigamente” e na beleza de suas roças (de seu povo, por conseguinte). “Ora, mas o tal milho que dizem *pôhypej* fora coletado em roças Xavante!”,²⁰ objetarão alguns. Mas para os Krahô isto nunca foi uma questão relevante.

A incorporação de um bem externo, neste caso de um outro povo, corresponde à sua cosmopraxis, assim como as grandes expedições para consegui-los. Como conta a narrativa de *Caxekwyj*, “os *krinxàré* [índios de outras etnias] *carregaram as maiores espigas e ficaram só as espigas menorzinhas para os Mehim*”.²¹ O episódio recente conhecido como “retorno do milho tradicional” pode ser entendido pelos *Mehim* como uma reconquista de algo perdido no tempo mítico. Mais do que um simples “retorno”, estamos pois diante de um processo de (re)apropriação e ressignificação que corresponde exatamente às formas nativas de constituição do que poderíamos chamar de sua cultura (Carneiro da Cunha, 2009). Do lado *cupê* da história, os Krahô passaram a ser conhecidos como “guardiões da agrobiodiversidade” através de seus próprios sistemas tradicionais de cultivo. E de mundo, poderíamos acrescentar. Até aqui, portanto, temos mais encontros do que desencontros.

A coisa começa a mudar quando tentamos pensar a questão em termos de “acesso aos conhecimentos tradicionais” e dos decorrentes “direitos de propriedade intelectual”, como prevê nossa legislação. Passamos, pois, aos mal-entendidos. Vimos que os *wajaka*, assim como os *inkrere*, são portadores não só de conhecimentos, mas essencialmente de poderes e capacidades de conhecer – estas que lhes abrem o acesso a certos saberes e lhes conferem certos direitos e prerrogativas. Os conhecimentos não são deles, mas por um processo específico de aprendiza-



do, os *wajaka* e os *inkrere* se tornaram seus donos-mestres, mediadores. Vimos também que nada nos permite dizer que sejam seus “proprietários”. Se Ávila procurou compreender o conflito com a Unifesp por meio da política interna krahô expressa no afloramento de uma divisão primeva entre subgrupos Timbira amalgamados sob o etnônimo Krahô, o que pretendemos mostrar aqui, seguindo o que disse Azanha (2005), é que há um mal-entendido mais profundo contido justamente na insolúvel questão da “propriedade intelectual”. “Afim, de quem são os conhecimentos do *wajaka*?”, questionaram os Krahô. Se as soluções que encontraram para o dilema podem ser entendidas como políticas, o mal-entendido é conceitual: não há propriedade. Por princípio, os conhecimentos xamânicos, agrícolas e rituais não têm proprietários. Assim, faria mais sentido falar em não-propriedade de conhecimentos que existem para circular. Tais conhecimentos, assim como os cantos, não pertencem a indivíduos ou grupos de indivíduos – pertencem a uma complexa rede de agentes humanos e não-humanos. São bens imateriais das múltiplas relações/vinculações (Caillé, 2002: 143).

Quanto aos “conhecimentos associados à agrobiodiversidade”, eles chegaram à coletividade indígena por intermédio de uma estrela que desceu no pátio da aldeia e se transformou numa bonita mulher. Hoje, os *Mehim* se relacionam diariamente com *Caxekwyj* através de suas roças e de seu alimento. O paparuto (*kwrkupú*), por exemplo, o alimento ritual por excelência, foi a primeira receita que a Mulher-Estrela ensinou aos *Mehim*, logo que lhes apresentou o milho. Hoje paparutos são trocados, oferecidos, distribuídos em inúmeras situações cerimoniais – obrigatoriamente em muitas delas. Os conhecimentos que envolvem a produção, o consumo e a circulação de alimentos são, pois, por princípio universais e coletivos: eles produzem e fazem circular as substâncias que fabricam a comunidade à imagem do belo, no movimento incessante de devir *mehim*. Além de conhecimentos, estamos falando aqui de



valores, tais como a generosidade (manifesta nas trocas), a autonomia (manifesta na independência dos grupos domésticos) e a beleza (manifesta em seus corpos). Poderíamos falar em “propriedade” de valores associados à estética *mehim* do existir? Num esforço desmedido de encaixar conceitos, poderíamos no máximo dizer que o “conhecimento produtivo” é de propriedade do povo Krahô como um todo, já que é parte indissociável de sua própria reprodução. Mas não vemos nisso nenhum avanço teórico ou prático, mas, ao contrário, tal formulação nos parece nublar as verdadeiras categorias de pensamento krahô.

Neste desencontro cognitivo reside algo das vicissitudes dos projetos que vimos discutindo. As atividades de etnopesquisa da Unifesp foram interrompidas porque a instituição e o Estado brasileiro se viram diante de uma questão que se mostrou insolúvel (de quem é o conhecimento do *wajaka*?). Por outro lado, a universidade assumiu uma postura impassível: não apoiar financeiramente as atividades autônomas dos *wajaka*, tal como propuseram os Krahô como repartição de benefícios (cf. Ávila, 2004). O projeto da Embrapa restringiu seu escopo à pesquisa sobre as plantas cultivadas junto aos “guardiões” e “guardiãs da agrobiodiversidade”. Tornando público que não pretendia acessar conhecimentos sobre plantas e propriedades medicinais, a empresa imediatamente saiu de um campo particularmente povoado de donos-controladores (nos termos de Fausto, 2008). Isso faz com que as questões de “propriedade intelectual sobre os conhecimentos da agrobiodiversidade” que a Embrapa acessa não sejam, do ponto de vista Krahô, uma questão relevante. Neste sentido, a repartição de benefícios que compõe o projeto aparece para os *Mehim* como o próprio projeto.

Eles definitivamente não concebem a parceria Embrapa-Krahô a partir do acesso aos seus “conhecimentos tradicionais”. Não compartilham da ideia de que eles, como um todo (um povo), são detentores de determinados conhecimentos imateriais que se constituem, para os brancos,



como uma riqueza. Talvez não compartilhem nem do fato de que eles são um todo. O complicador do projeto da Unifesp parece estar justamente no fato de acessarem um conhecimento de múltiplos domínios mediados por indivíduos específicos, com todo um sistema estabelecido de “pagamentos” pelo seu acesso.²²

Os dois projetos diferem essencialmente pelo fato de acessarem conhecimentos que se encontram, internamente, sob regimes muito diferentes. Decorre daí que a agencialidade *mehim* se manifestou de formas distintas. O projeto da Embrapa é tido pelos Krahô como um projeto de segurança alimentar *para eles*, e não como de acesso aos seus importantes conhecimentos, que produzem uma incrível diversidade que contribui – enquanto parte de uma rede – para a segurança alimentar da humanidade. Já no caso da Unifesp, a questão da “propriedade do conhecimento” foi compreendida e trabalhada nos seguintes termos: “estão vindo aqui ‘pegar’ o conhecimento dos *wajaka*”, “estão reconhecendo (como nós reconhecemos) que eles têm valor”. E o pagamento que exigiram foi justamente que eles bancassem os serviços do *wajaka* para qualquer Krahô que precisasse. Como receberam a resposta de que tal procedimento seria inconcebível, os caciques e *wajaka* reuniram-se e decidiram que o projeto só poderia continuar se a Unifesp pagasse uma indenização de R\$ 5 milhões por danos morais e mais R\$ 20 milhões a título de taxa de bioprospecção. “É, *wajaka* é caro”, diria um krahô.

Notas

- ¹ *In memoriam* do amigo Thiago Ávila e do *mēhacpackre* Baú.
- ² Respectivamente, doutorando em Antropologia Social no PPGAS/UnB e mestre em Antropologia Social pelo PPGAS/Unicamp. Os autores agradecem as contribuições feitas pelos antropólogos do grupo de pesquisa sobre Propriedade Intelec-





tual e Conhecimentos Tradicionais e também por Alcida Rita Ramos, José Pimenta e Luis Cayón. Por certo, eventuais omissões e incorreções do texto final são todas dos autores.

- ³ “Krahô” é um etnônimo forjado no contato com os brancos (*cupê*) para designar determinado coletivo timbira. Junto com os Canela-Ramkokamekrá, Canela-Apaniekrá, Krikati, Pikobyê, Gaviões e Apinajé, compartilham a “forma timbira” (Azanha, 1984): organização social em vários pares de metade (*Wakmeje* e *Katamje*, p.ex., entre os Krahô), corridas de toras, residência uxorilocal. Quanto ao plano das aldeias, elas têm forma circular com um pátio central (*kà*), do qual partem caminhos planos (*pr̄ycarām*) até o círculo das casas (*krinkapé*). Periodicamente uma das casas da periferia é transfigurada em ambiente público, uma espécie de pátio no qual é entoado certo gênero de cantos – a Casa de *Wyty*. Essa disposição espacial, sob a “forma timbira”, expressa a concepção *mehim* acerca da produção, apropriação e circulação de sujeitos individuais e coletivos – e seus bens – por entre os caminhos percorridos na vida cotidiana e ritual.
- ⁴ Cf. tb. Nimuendajú (1946).
- ⁵ Para uma análise pormenorizada das estratégias políticas dos Krahô diante destes dois projetos, consultar Ávila (2004).
- ⁶ Esta versão foi narrada por Kraté, *mēhacpackre hotxuá* da Aldeia Serra Grande, em português, numa “roda de prosa” durante a VIII Feira Krahô de Sementes Tradicionais, em setembro de 2010. Foi posteriormente editada pelos autores. Num evento cuja pretensão é fazer circular sementes e saberes, a escolha de Kraté pelo mito de *Hartiāt* nos parece significativa.
- ⁷ Este é o ponto de contato entre os três níveis do universo. Sua localização é o *leste*, “nas alturas do oriente”, onde o patamar celestial toca a terra e a terra toca o mundo subterrâneo. Há outra narrativa que se refere ao *Khoikwakbrat* como uma região de muita luz, para a qual se dirigiram os índios que fugiram de uma grande escuridão provocada por um eclipse solar (Schultz, 1950: 159). Nos tempos primordiais, fora moradia de um pica-pau que ficava a perfurá-lo. O pica-pau então tinha sede e voava para a água; quando voltava, o “pé-do-céu” já está reconstituído inteiramente, então volta a picá-lo até o meio (dia), quando novamente tem sede e todo o processo se repete, indefinidamente (Melatti, 1978: 96; Borges, 2004).
- ⁸ Além dos Krahô e dos Canela, encontramos exemplos do ouvir enquanto capacidade sensorial associada ao aconselhamento e ao compreender/conhecer entre ou-





tros Jê do Norte, por exemplo, os Suiá (Seeger, 1980; 1981) e os Xikrin (Cohn, 2000).

- ⁹ O que chamamos de gênero de cantigas refere-se à distinção feita pelos próprios *Mehim* entre os cantos quanto ao local onde devem ser entoados (pátio, caminho radial ou círculo das casas), ao momento do dia em que são performados, aos movimentos corporais do *inkreré* e às respectivas origens míticas. Assim, os cânticos de pátio teriam tido origem numa festa na qual se fizeram presentes vários bichos; são realizados pelo cantor com seu maracá e por um grupo de mulheres (*bōcrepōj*) que, dispostas em fila, executam leves movimentos com os joelhos e os antebraços. Já aqueles entoados nos caminhos radiais da aldeia foram pegos com *cupēti* (um índio de outra nação que morava dentro de um cupinzeiro); *cupēkrāya'krōre*, cantigas do tatu rabo-de-couro e que são entoadas no pátio, com maracá, ou nos caminhos da aldeia, e (*krérepaham'naré*, cantigas do “cantor sem vergonha” que são performadas no caminho circular, diante das casas (cf. Melatti, 1982: 34; Schultz, 1950: 138-143). Notemos que as cantigas do caminho radial, *cupēti*, e do pátio, *cupēkrāya'krōre*, são designados por palavras cujo prefixo é o termo *cupē*, substantivo que designa o “outro”, o “estrangeiro”, tanto indígena não-timbira quanto branco. No período anterior ao contato (final do século XIX), *cupē* referia-se aos grupos indígenas que da “forma timbira” não apresentavam nada de reconhecível (Azanha, 1984).
- ¹⁰ Registrado por Júlio César Borges durante trabalho de campo realizado, nesta aldeia, no final do mês de agosto de 2007. Nesse período, o finado *mēhacpackre* Baú animou as festas de “terminação” do *Wyty* e de *Khōjgaju*, nas quais aparecem as metades cerimoniais *Hēk* (Gavião) e *Krókróc* (Irara).
- ¹¹ Em entrevista gravada durante o trabalho de campo já mencionado.
- ¹² Resumidamente, após a formiga entrar em sua orelha, *Tyrkrē* passa a se relacionar com vários tipos de pássaros, que tiram a formiga, lhe dão carne crua para comer e o levam para o céu. Neste plano, um Gavião lhe ensina os saberes da cura; no céu, presenciou a festa de *Pembcahàc* (ritual de iniciação masculino). Na volta para aldeia, o primeiro *wajaka* passa então a testar, com sucesso, seus poderes.
- ¹³ O *wajaka* não é o único que se utiliza de plantas como remédio. A maioria dos *krahôs* adultos tem conhecimento sobre o uso de plantas com finalidades terapêuticas. É um tipo de conhecimento notadamente distinto daquele dos *wajaka*, e os indivíduos que se destacam neste ramo são conhecidos como “entendidos de re-



médios”. Conforme analogia nativa “[...] *os entendidos em remédios só conhecem os remédio, não conseguem ver as doenças. É como o farmacêutico e o médico, o wajaka é o médico, e o entendido, o farmacêutico*” (Rodrigues, 2001 *apud* Ávila, 2004: 23; cf. tb. Melatti, 1970; Schultz, 1976a, 1976b). Ao contrário do *wajaka*, os conhecimentos de um “entendido” se constroem por meio de um processo contínuo de experimentação direta e/ou são transmitidos de um entendido para um aprendiz. Bons “entendidos” também têm seus saberes consideravelmente valorizados e, como tudo na sociedade krahô, um tratamento com um deles também exige seu pagamento, mas os valores não são tão altos como o dos *wajaka*. A pesquisa da Unifesp selecionou sete *wajakas* e um “entendido”, dentre os mais conceituados, para compor seu conjunto de indivíduos pesquisados (Rodrigues, 2001 *apud* Ávila, 2004: 27).

- ¹⁴ É este termo que, em português, os Krahô utilizam para designar o ato da contradádiva pela cura promovida pelos especialistas em dor de barriga, dores lombares, dores de cabeça, doenças de crianças, picadas de cobra etc. (cf. Ávila, 2004; 2007).
- ¹⁵ Os trechos da narrativa de *Caxekwyj* aqui presentes referem-se à versão que Raimundo Hapuhhi contou à Fernando Niemeyer na aldeia Morro-do-Boi em novembro de 2009. A versão na íntegra consta em Niemeyer, 2011.
- ¹⁶ Para maiores detalhes sobre a divisão de trabalho por sexo e por idade, ver Melatti, 1970.
- ¹⁷ Assim diz-se *Capri yō pūr* (roça do Capri) onde *yō* aparece como marcador de *posse alienável*, isto é, um direito de propriedade adquirido social e economicamente (cf. Rodrigues, 1992).
- ¹⁸ Cabe destacar que os Krahô estabelecem uma distinção entre as plantas de *Caxekwyj* e as plantas dos *cupē* que, *grosso modo*, representa a diferenciação entre aquelas que cultivam desde os tempos imemoriais e aquelas que foram introduzidas recentemente, como o milho híbrido.
- ¹⁹ Tais redes funcionam como caminhos (*prj*), fluxos que levam e trazem os cantos e os códigos epistemológicos subjacentes. Ao percorrer estes caminhos rumo à origem dos conhecimentos, percebemos que eles acabam por formar redes. Assim, os *Mehim* apre(e)nderam a Festa da Batata (*Jätjōpin*) com gente-abóbora, gente-amendoim, gente-croá em sua roça. Por sua vez, estes legumes só eram cultivados porque assim eles apre(e)nderam com a Estrela-mulher, *Caxekwyj*. E se hoje os



krahô cantam em todos estes rituais, é porque eles apre(e)nderam sobre a capacidade de adquirir estes conhecimentos (saber conhecer) com *Hariāt* e com o Machado-Cantor após a expedição ao pé-do-céu.

- ²⁰ Em finais da década de 1970, a Embrapa realizou uma série de expedições de coleta de germoplasma de milho em comunidades indígenas e tradicionais, totalizando 427 amostras coletadas. A política em voga era então a de reunir uma grande variedade de material genético para conservação *off-farm*, formando um variado e diverso banco de sementes sob controle do Estado. O Brasil Central entrou na rota destas expedições: entre os Xavante foi coletada a variedade de milho que posteriormente os Krahô “buscaram” em Brasília (cf. Ávila, 2004).
- ²¹ Isso porque, conta a narrativa, o primeiro pé de milho, ao contrário de um pé de milho comum, era de “madeira dura”, “era um pé só”, que tinha de ser derrubado no machado. Dois jovens krahô foram então buscar um machado em outra aldeia para derrubá-lo. Porém, no caminho, encontram um velho que comia uma mucura (animal com a propriedade de envelhecer rapidamente quem dele se alimenta, por isso só os velhos o fazem). Com fome, e todavia sob a advertência do velho, os jovens comem com ele a mucura e ficam velhos instantaneamente. A função mediadora da mucura está ligada à demora para voltarem ao pé de milho, como se “todas as coisas futuras já tivessem sua contrapartida” (Lévi-Strauss, 2004 [1964]: 217). Seu aspecto negativo está justamente no fato dos *krinxàré* terem ficado com as maiores espigas (Niemeyer, 2011).
- ²² Cf. Ávila (2004) para uma análise deste paradoxo.

Referências bibliográficas

- ÁVILA, Thiago
2004 “*Não é do jeito que Eles quer, é do jeito que nós quer*”: os Krahô e a biodiversidade. Dissertação, UnB.
- 2007 “Propriedades e reciprocidades: etnografando o acesso aos conhecimentos tradicionais indígenas”. In *Funasa – Medicina Tradicional Indígena em Contexto: Anais da I Reunião de Monitoramento*. Brasília, Projeto Vigisus II/FUNASA/MS.



AZANHA, Gilberto

1984 *A forma Timbira: estrutura e resistência*. Dissertação, USP.

2005 “Os intelectuais indígenas e a proteção dos “conhecimentos tradicionais”. *Paper* apresentado no GT “Os regimes de subjetivação ameríndios e a objetificação da cultura”, XXIX Encontro Anual da Anpocs.

BORGES, Júlio César

2004 *O retorno da velha senhora: a noção de tempo entre os Krahô*. Dissertação, UnB.

2008 “*Tepteré: festa da lontra e dos peixes entre os Krahô*”. *Cadernos de Campo (USP)*, São Paulo, vol. 17(17), jan.-dez.

CAILLÉ, Allain

2002 *Antropologia do dom: terceiro paradigma*. Petrópolis, Vozes.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela

1986 “Lógica do mito e da ação: o movimento messiânico Canela de 1963”. In *Antropologia do Brasil: mito, história, etnicidade*. São Paulo, Brasiliense.

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

COELHO DE SOUZA, Marcela

2002 *O traço e o círculo: o conceito de parentesco entre os Jê e seus antropólogos*. Tese, Museu Nacional/UFRJ.

2005 “O patrimônio cultural, a dádiva indígena e a dívida antropológica: direitos universais e relações particulares”. In *Colóquio LISA/USP: “Direito Autoral, de Imagem, Som e Produção de Conhecimento”*.

COHN, Clarice

2000 “Crescendo como um Xikrin: uma análise da infância e do desenvolvimento infantil entre os Kayapó-Xikrin do Bacajá”. *Revista de Antropologia*, São Paulo, vol. 43(2): 195-222.

CROCKER, W.; CROCKER, J.

2009 *Os Canela: parentesco, ritual e sexo em uma tribo da chapada maranhense*. Rio de Janeiro, Museu do Índio.

FAUSTO, Carlos

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

LÉVI-STRAUSS, Claude

1970 "A gesta de Asdiwal". In LÉVI-STRAUSS, Claude *et al.* (org.), *Mito e linguagem social: ensaios de antropologia estrutural*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro.

2004 [1964] *O cru e o cozido*. São Paulo, Cosac Naif.

LIMA, Ana Gabriela Morim

2010 *Hoxwa: Imagens do Corpo, do Riso e do Outro*. Dissertação, UFRJ.

MAUSS, Marcel

1974 [1923-24] "Ensaio sobre a dádiva. Forma e razão da troca nas sociedades arcaicas". In *Sociologia e Antropologia*. São Paulo, vol. I.

MAYBURY-LEWIS, David

1979 "Cultural categories of the Central Gê". In MAYBURY-LEWIS, D. (org.), *Dialectical Societies*. Cambridge, Harvard University Press.

MELATTI, Julio Cezar

1970 "O mito e o xamã". In *Mito e linguagem social*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, pp. 65-74.

1978 *Ritos de uma tribo timbira*. São Paulo, Ática.

1982 "Nota sobre a música Craô". *Revista Goiana de Artes*, Goiânia, vol. 3(1).

2009 [1967] *Índios e criadores: a situação dos craôs na Área Pastoril do Tocantins*. Brasília, disponível em <<http://www.juliomelatti.pro.br/livros/livro67.pdf>>.

NIEMEYER, Fernando de

2011 *Cultura e Agricultura: resiliência e transformação do sistema agrícola krahô*. Dissertação, Unicamp.

NIMUENDAJÚ, Curt

1946 *The Eastern Timbira*, Berkeley. Los Angeles, University of California Press.

OVERING, Joanna

1991 "A estética da produção: o senso de comunidade entre os Cubeo e os Piaroa". *Revista de Antropologia*, São Paulo, vol. 34: 7-35.

- PAES, Francisco Simões
2004 “Rastros do espírito: fragmentos para leitura de algumas fotografias dos Ramkokamekrá por Curt Nimuendajú”. *Revista de Antropologia*, São Paulo, vol. 47(1): 267-307.
- RAMOS, Alcida Rita
2000 “The commodification of indian”. *Série Antropologia*, Brasília, UnB, vol. 281.
- RODRIGUES, Aryon Dall’Igna
1992 “Um marcador Macro-Jê de posse alienável”. In *Anais da 44ª Reunião Anual da SBPC*, São Paulo.
- RODRIGUES, Eliana
2001 *Usos rituais de plantas que indicam ação sobre o sistema nervoso central pelos índios Krahô, com ênfase nas psicoativas*. Tese, Unifesp.
- SCHULTZ, Harald
1950 “Lendas dos índios Krahô”. *Revista do Museu Paulista*, N.S., vol. IV.
1976a “Notas sobre a magia krahô”. In SCHADEN, E. (org.), *Leituras de etnologia brasileira*. São Paulo, Companhia Editora Nacional.
1976b “Condenação e execução de médico-feiticeiro entre os índios krahô”. In SCHADEN, E. (org.), *Leituras de etnologia brasileira*. São Paulo, Companhia Editora Nacional.
- SEEGER, Anthony
1980 *Os índios e nós: estudos sobre sociedades tribais brasileiras*. Rio de Janeiro, Campus.
1981 *Nature and Society in Central Brazil: The Suyá Indians of Mato Grosso*. Cambridge, Harvard University Press.
1993 “Ladrões, mitos e história: Karl von den Steinen entre os suiás – 3 a 6 de setembro de 1884”. In COELHO, V. P. (org.), *Karl von den Steinen: um século de Antropologia no Xingu*. São Paulo, Edusp.
- SEEGER, Anthony; DAMATTA, Roberto; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B.
1987 [1979] “A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras”. In OLIVEIRA, J. P. (org.), *Sociedades indígenas e indigenismo no Brasil*. Rio de Janeiro, UFRJ/Marco Zero.



JÚLIO CÉSAR BORGES & FERNANDO NIEMEYER. CANTOS, CURAS E ALIMENTOS...

ABSTRACT: This article proposes a comprehensive approach to systems of knowledge of the indigenous people Krahô. Like the drawing of tangled paths (*prj*) that connect the villages, *mehim* thinking can be seen as a network that connects people, animals, plants, personal names, privileges, rituals, spirits (*mecarô*), dead people and many Others. The aim of this article is to capture concepts and practices that endow specificity to some of these “paths” as systems of knowledge that, in an interethnic field, make us closer to the Krahô notion of what we have been calling “intellectual property”. In fact, we intend to show that a notion of “ownership” of knowledge, as our society understands it, does not correspond to native forms of ownership, transmission and validation of knowledge, and that generates unique effects when – in a scene of interethnic negotiations – these two systems are set to interact. We will look for ways of production and circulation of agricultural, shamanic and ritual knowledge, and the sensitive codes underlying their establishment. Finally, we will verify how the indigenous agency behaves in a comparison between two research projects that have recently sought to access such knowledge - that is considered “traditional” – and the cognitive mismatches generated in these interactions.

KEY-WORDS: Traditional knowledge, Krahô, intellectual property, knowledge regimes.

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