

## XXIX Encontro Anual da ANPOCS

### GT “Os regimes de subjetivação ameríndios e a objetivação da cultura”

Outubro de 2005

#### *Os intelectuais indígenas e a proteção do “conhecimento tradicional”*

Gilberto Azanha  
Centro de Trabalho Indigenista - CTI

Procuo aqui analisar um caso de produção de novos objetos culturais por *intelectuais indígenas* partindo do uso crítico que um deles, Krahô neste caso, fará dos conceitos Timbira da cura xamânica no contexto da defesa que faz de um projeto de pesquisa sobre plantas medicinais. Pretendo com isso intrometer-me nas discussões sobre os direitos e salvaguardas do “patrimônio cultural” ou do “conhecimento tradicional” que vem envolvendo, já há alguns anos, juristas, antropólogos, indigenistas e intelectuais indígenas militantes de ONGs.

A expressão “intelectuais indígenas” empregada no título é o termo provisório a que recorro para definir pessoas indígenas que realizam *mediações* entre o “mundo dos brancos” e o seu próprio para facilitar o *trânsito* ou a compreensão entre estes mundos. *Grosso modo*, seriam indígenas que em seus discursos e práticas efetuariam uma espécie de reflexão sobre a sua própria cultura “[tornando-a] objetivação/revisão para ‘fora’ do próprio sistema de valores, como ‘cultura’, no diálogo com a sociedade envolvente” (Albert, citado em Marcela Coelho de Souza, 2005). Logo, tal mediação implicaria na transformação de um determinado sistema de valores em objeto de um discurso: os intelectuais indígenas seriam então sujeitos que falam da sua “cultura” guardando certa distância em relação a ela própria. Mas a distância do sujeito em relação à sua cultura não é única e nem sempre a

mesma, há distâncias e distâncias, ou seja, graus de reflexividade que conformam/informam pontos de vistas radicalmente diferentes.

Num pólo enquadraria os intelectuais indígenas que quando falam sobre sua própria cultura o fazem absorvidos pelo, e imersos no, contexto cultural *local*; no outro pólo situaríamos aqueles que falam desde fora deste contexto, numa perspectiva tão abrangente que a “cultura indígena” objeto dos seus discursos é tão *global* ou genérica em tal grau que, esvaziada de conteúdo, torna-se “pura forma”, jurídica de preferência. Os intelectuais indígenas locais interpretam os fatos interculturais utilizando-se dos conceitos Yanomami, Xavante ou Timbira sobre o mundo ou o cosmos; os segundos o fazem a partir de conceitos alicerçados nos grandes divisores da cultura ocidental (seriam aqueles que falam sobre a “tradição” ou a “cultura” com aspas, nos termos discutidos por Manuela Carneiro da Cunha - s/d, *apud* Coelho de Souza, 2005). Poderíamos dizer ainda que os intelectuais “locais” seriam aqueles capazes de articular discursos (ou mesmo criar novos fatos culturais) sob a perspectiva da “*indigenização da modernidade*” (Sahlins, 1997) - o discurso de Davi Yanomami sobre o *xawara* do ouro, seria um exemplo deste tipo (uma apropriação de determinados fatos que leva a um processo de *ressignificação* destes fatos, tal como colocado por M.Coelho de Souza, *op. cit.*); os intelectuais globais, ao contrário, calcam seus discursos e práticas na perspectiva da “*modernização da indianidade*” para marcar não diferenças de concepção sobre os *mesmos* fatos (ou conceber estes mesmos fatos), mas para marcar uma posição de igualdade/identidade para conosco, em geral fundada na concepção dos direitos universais definidos pela cultura ocidental.

Outros pontos para definir os dois extremos: os locais são *inorgânicos*, no sentido de que não estão em geral presos a um lugar institucionalmente definido pela sociedade ocidental, ou se for este o caso, nele sua função é apenas figurativa, para “enfeitar”, para dar um toque de “modernidade” à instituição (nas políticas de “inclusão”, por exemplo); os “globais”, ao contrário, são orgânicos, isto é, falam de um lugar claramente definido pela sociedade ocidental – uma ONG indígena, um cargo público, uma cátedra acadêmica etc. e falam “coisas com sentido” para os funcionários destas instituições. Uns, os “inorgânicos” expõem nos seus discursos os pontos de vistas específicos dos Yanomami, Xavante ou Timbira sobre determinados fatos ocasionados pelo contexto intercultural (ou interétnico) para mostrar justamente as diferenças de pontos de vista – mas sem que essa diferença não

impeça o contato ou a comunicação “intercultural”. Os “orgânicos” ou “globais”, por outro lado, tentam afirmar nos seus discursos um ponto de vista já informado no ou pelo contexto intercultural para marcar o fundo comum entre “eles” (índios) e “nós” (brancos); os primeiros pensam (refletem sobre) as *diferenças* na apreensão/compreensão de fatos aparentemente iguais; os segundos, reforçam *identidades* até certo ponto redundantes a partir de um fundo genérico e indiferenciado (um “nós índios” que apaga a diversidade da origem, seja ela terena, kaingang ou xavante). Na voz dos intelectuais indígenas globais, a *modernização da indianidade* se instaurou a partir do momento em que alguns intelectuais indígenas perceberam que “seu povo” vinha sendo expropriado dos seus conhecimentos por décadas ou séculos (por missionários, antropólogos, agentes do governo etc.) e que isto agora tinha que acabar...*regulamentado*, seja validando mecanismos legais de não-acesso àqueles conhecimentos ou seja, se acessados, pagando-os (“repartindo benefícios” é a paráfrase moderna).

Esta discussão é um tanto quanto estranha e muito semelhante a que encontrei quando cheguei aos Krahô: estes índios mantinham relações de troca com os regionais vizinhos baseado sobretudo na troca de mercadorias, só que inversa: os Krahô é que tinham os bens visados pelos regionais (panos, panelas, espingardas, rádios etc.) os quais trocavam por itens de alimentação (mandioca, favas, feijões etc.) oferecidos pelos regionais. Os funcionários da Funai faziam de tudo para impedir tais trocas, alegando (e pregando isso aos indiferentes krahô) que eles estavam “sendo explorados” (querendo dizer “roubados”). Bem, sob a nossa ótica poderíamos dizer como os funcionários acima, que eram “explorados”; mas na perspectiva krahô eles trocavam porque os consideravam “pobres” (não tinham, como eles, acesso àquelas mercadorias) e porque “eram seus compadres” ou “vizinhos que tinham que ajudar”. No fundo é a velha questão do *sentido* da troca (do seu *valor*) para uns e outros: do ponto de vista indígena, o que importa nesta troca não é o objeto, a mercadoria, mas sim as razões (mesmo que “espertas”) dos *outros*. Em outras palavras, o *valor* para os Krahô do objeto trocado não reside nele mesmo, ele nasce na relação que este “bem” ou objeto-mercadoria permite reafirmar ou atualizar com aqueles *outros*; ou seja, para os índios, Krahô pelo menos, o objeto trocado é apenas o meio pelo

qual se estabelece ou restabelece uma relação que *define* ela mesma os *termos* da troca<sup>1</sup>. Não só não se sentiam (ou se sentem) “explorados” (trocando colheres por laranjas, por exemplo) como também mostravam que tinham (têm) *domínio* sobre estas relações e que seriam (são) seus autores, definindo *seu* sentido e valor como *sujeitos* delas. Dispor das mercadorias do mundo ocidental para ressignificá-las social e culturalmente, retirando delas seu caráter de *fetichê* (isto é, de suporte *reificado* de uma relação entre sujeitos) seria um exemplo, entre outros, do modo Krahô (ou Timbira) de “indigenizar a modernidade”. Da “exploração” ao “roubo” se passa muito rapidamente, como os tutores zelosos do “patrimônio indígena” sabem. Mas a tutela, em qualquer das suas modalidades, é exatamente a contrafação da soberania.

São os intelectuais indígenas “globais”, constatamos, que estão na vanguarda da defesa dos direitos de *propriedade* intelectuais indígenas ou dos seus *patrimônios* culturais. Nada contra a criação do INPI dos índios (já criado por sinal). Acontece porém que aos olhos do senso comum (mídia, os funcionários dos órgãos de governo e de ONGs, em seus vários níveis, que interagem com os índios por dever de ofício, os missionários e outros “especialistas”) os intelectuais “globais” têm mais legitimidade do que os intelectuais indígenas locais para falar sobre o quer que seja que diga respeito às “questões indígenas” (estes falam como que sobre si; não possuiriam, como os primeiros, “capacidade de generalização” ou abstração). Este o ponto: se os intelectuais globais têm a nossa legitimidade para falar pelos locais, precisamos urgentemente criar um espaço legítimo para estes também. Não é o caso agora de nos alongarmos sobre este tema, mas seria importante no futuro caracterizar o contexto sóciopolítico da emergência desta legitimidade para além do que já apontamos. Mas podemos identificar desde logo um problema: os intelectuais indígenas que defendem o estabelecimento de normas e procedimentos legais de salvaguarda do “patrimônio cultural” ou os “direitos de propriedade intelectual” dos povos indígena são poucos afeitos (por tudo que já dissemos) a entrar nos detalhes sobre aquilo que definiria o(s) “patrimônio(s) cultura(is)” específicos dos povos indígenas que tais normas protegeriam. Se a norma é universal, como determina o marco conceitual do direito

---

<sup>1</sup> Além disso a troca não se esgota no seu ato, como ocorre na troca de mercadorias no mundo do capital (minha relação com o açougueiro é mediada pela carne; adquirida, ali se esgota, mesmo que ele torça, como eu, pelo Palmeiras, coisa que soube *a posteriori*; antes, minha relação com ele se deu porque ela detinha a carne enquanto mercadoria).

ocidental, ela por outro lado só pode ser aplicada “caso a caso”, isto é, levando em consideração os sistemas socioculturais Timbira, Xavante, Yanomami etc. Portanto, no seu processo de aplicação e defesa, em algum momento o diálogo entre os intelectuais globais e os locais (isto se quisermos dispensar a intermediação dos etnógrafos especialistas) deve se dar – o que exatamente não está ocorrendo nas discussões sobre o tema até agora.

Buscando inspiração e seguindo em parte a linha adotada por Marcela Coelho de Souza no texto citado, gostaria de falar, no contexto da discussão acima, sobre o que os Timbira pensam quando empregam categorias como “próprio”, “propriedade” ou “apropriação” de pautas ou itens culturais para mostrar como tais conceitos se chocam com o quê (nós, os “brancos”) entendemos por estas categorias.

Assim, quando se pergunta “*jũm'takjê*” (a quem [isto] pertence) está se perguntando na verdade a qual “metade” ou “lado” a coisa (“isto” = [*i*]tá) pertence – já que o vocábulo *kjê* da expressão é o mesmo empregado na definição das metades cerimoniais ou de qualquer par (pernas, braços etc.). Portanto, o que teríamos mais próximo entre os Timbira da noção de “propriedade” seria aquela de “pertencimento” – o que é bem diferente em termos semânticos da nossa noção jurídica de “propriedade”. Não faz sentido algum para os Timbira a “propriedade” de coisas intangíveis (a partícula *itá* se aplica sempre a coisas tangíveis), tais como o conhecimento de um xamã ou os cantos de um cantador ou a habilidade de um “animador de pátio”. Destes se pode falar que são “*ikrãricatê*” (para o xamã), “*incrercatê*” (para o cantador) ou “*haprôrcatê*” (para o animador), onde o sufixo /*catê*/ indica “domínio”, porém significando especialização, aprimoramento (como dizemos que alguém domina a arte de pintar, por exemplo). E esta habilidade tem que ser buscada/aprimorada por meio de uma série de constrangimentos físicos do corpo (resguardos e abstinências) específicos para cada caso. Indo mais adiante, podemos dizer que no universo Timbira, como, aliás, em toda ameríndia, tudo o que pode ser conhecido está desde sempre disponível, necessitando apenas da habilidade certa para *acessar* tais conhecimentos.

As nossas categorias “propriedade intelectual”, “repartição de benefícios” ou “acesso ao conhecimento tradicional” são compreendidas pelos Timbira com outros significados: assim o que é “próprio” ou “propriedade” de alguém não remete a um Si, mas

à sua metade (seja ela do corpo “físico” ou social); o que alguém “domina” (conhecimento) enquanto habilidade redonda sempre em *benefício* dos outros e o seu prestígio é tanto maior quanto mais estes outros se satisfazem com suas habilidades. Além disso, e diferentemente de muitos outros povos, os Krahô e os demais Timbira não possuem mecanismos internos de restrição a que terceiros “acessem” conhecimentos, porque nada é (ou pode ser) *secreto* numa aldeia Timbira (muitos atos podem não ser explícitos, como as relações sexuais fora do matrimônio; mas como elas são dadas ou permitidas *ante*, todos esperam que mais dia menos dia aconteçam; quando um *wajaká* vai para o mato ninguém o vigia, mas sabem que vai procurar um remédio). Tal “abertura” favorece uma convergência entre as suas próprias intenções e aquelas dos pesquisadores: depende da relação estabelecida (e das perguntas dos pesquisadores) – e isto tem implicações como veremos a seguir.

Dado este pano de fundo, volto ao tema inicial. Antes, porém, vamos descrever brevemente o contexto sociocultural da cura entre os Jê-Timbira. Entre estes povos os xamãs são denominados *wajaká*. O poder de cura destas pessoas advém do contato intenso com um (ou vários) *carõ* (o espírito ou o duplo-reflexo de toda e qualquer coisa do universo com movimento e responsável em última instância por esta animação). No diálogo propiciado pelo contato intenso, o futuro xamã recebe o *hurã*<sup>2</sup> que o *carõ* introduz no corpo do candidato e mediante o qual ele passa a ver o invisível, escutar o inaudível e dialogar com *mẽcarõ* que, por essa via, podem lhes indicar plantas com eficácia para a cura de determinadas moléstias – é somente aceitando o *hurã* que alguém tornar-se um *wajaká*. O contato com o *carõ* pode se dar fortuitamente ou ser preparado e entre os Timbira há grupos que validam apenas um deles (entre os Krahô, só o fortuito; entre os Ramcokamekra só os segundo tipo) e outros ambos (como os Apãnjêkra). Contudo, o pano de fundo comum é que o contato ocorre sempre por ou em um processo de quase morte (“desfalecimento”), que induz a estados de alheamento e fuga do próprio *carõ* desta pessoa: o contato intenso só é possível se estabelecido entre iguais – *carõ* com *carõ*. E aceitar o *hurã* (e conviver com ele) é estar permanentemente afetado pelos (e sensível aos) *mẽcarõ* e

---

<sup>2</sup> É a substância mágica que o *carõ* põe no corpo de um indivíduo e que é responsável pela doença; se o indivíduo, com o auxílio de outro *wajaká* que interpreta a intenção do *carõ*, suportar esse “presente”, torna-se ele mesmo um *wajaká*; portanto, o *hurã* é que é de fato o responsável pelo poder de cura; a posse deste bem mágico obriga o *wajaká* a permanecer indefinidamente em um estado *liminar* e de *resguardo*.

conviver *entre* o mundo dos humanos (*mêhĩ*) e o mundo dos espíritos (*mêcarõ*). Para manter o *hurã*, o *wajaká* deverá cumprir uma série de abstinências: não comer carne de determinadas espécies de caça, não se expor à fumaça dos alimentos, não manter relações sexuais em excesso, sobretudo extraconjugais que o deixam como que pré-disposto ao contato.

Aceito o *hurã*, o *wajaká* passa a “andar de dois”, como expressou um deles; vive entre os humanos, mas é diferente deles; “vive” entre os *mêcarõ*, mas não é um deles: ele é um mediador, ou melhor, um *transistor*, transita entre os dois mundos, levando informações entre eles. O *wajaká* Timbira, como o pajé Wajãmpi, é algo que se “tem” e não se “é”. (Gallois, 1988). Porém é prudente ressaltar que, do ponto de vista estético, os Timbira enfatizam que viver entre os *mêhĩn* é que é *impej*, bom/bonito – já que os *mecarõ* são feios, seu mundo é insípido e inodoro, as relações sexuais não levam ao gozo (*mêcarõ* não procria) etc. Decerto modo, os *wajaka* são constrangidos a sê-lo - pelos *mêcarõ*. O grau de assédio destes sobre os *mêhĩn* varia em função de certa predisposição, em geral notado na sua “sensibilização” (ter muitos pesadelos, o *carõ* dos animais vive lhe perturbando quando caça ou pesca sozinho etc.). Portanto, ser *wajaká*, não é algo que os Timbira desejam para seus parentes (aliás, os *wajaká* não podem tratar dos seus próprios).

As doenças, por outro lado, são ocasionadas pelo contato excessivo com o sangue ou o *carõ* dos outros seres, humanos ou não ou por feitiço (ossos, gorduras com pelos entre outros objetos postos às escondidas nos corpos dos *mêhĩ* por “curadores de unhas sujas”). A cura, inversamente, se realiza na identificação da natureza deste contato e na retirada (exposição) do feitiço e complementada pela prescrição do tratamento adequado pelo *wajaká*, tratamento que consiste na proibição da ingestão de determinados tipos de carnes, na abstinência de relações sexuais por um período de tempo ou na administração de um determinado “remédio do mato” ensinado ao *wajaká* pelos *mêcarõ*<sup>3</sup>. As doenças “do mundo” (dos brancos), por outro lado, são diagnosticadas pelos *wajaká* quando o tratamento prescrito, por um ou vários deles, não surte efeito: se não é feitiço, então é

---

<sup>3</sup> Convém assinalar que o conhecimento sobre o poder de cura de determinadas plantas não é exclusivo do *wajaka*: qualquer Krahô adulto conhece plantas curativas, do mesmo modo como os seus vizinhos regionais também conhecem. Mas “o *xamã*...além de conhecer um número razoável de plantas mágico-medicinais, pode ver os espíritos (*carõ*) dos mortos, entrar em contato com eles e consultá-los; fala com determinados animais, de quem aprende novos remédios...” (J.C.Melatti, “O Mito e o Xamã”, in *Mito e Linguagem Social*, Editora Tempo Brasileiro, 1970, p.66).

“doença de branco”, dizem. É como se o *cupẽ* fosse desde logo “neutro” ou melhor neutralizado na sua potência *intencional* de causar doenças (por isso são “doenças do mundo”): o micróbio, apesar de invisível, não tem agência, não é sujeito – simplesmente “ocorre”, como o *cupẽ* seu portador. Esta neutralidade estaria embebida da concepção Timbira do “homem branco” onde este não é definido nem como Outro, nem como “inimigo” porque justamente “inclassificável”, já que produto de um acontecimento imprevisível e, portanto, fora da ordem Timbira (Azanha, 1984, cap. III).

De outra parte, as plantas indicadas pelo *carõ* a um *wajaká* somente ele conhece (e somente ele as colhe, escondido), pois este conhecimento foi lhe transmitido pelo *carõ* que lhe repassou o *hurã*. Se revelar esse conhecimento aos demais membros da aldeia, poderá perder seus poderes, isto é, o *carõ* retomará o *hurã* que havia lhe entregado - fato que poderá inclusive acarretar a morte do *wajaká*. Isto ocorre porque divulgar esse conhecimento representa, na verdade, uma traição, ou melhor, a quebra do contrato estabelecido com o *carõ* no momento da entrega do *hurã*. E do mesmo modo que o *wajaká* não tem poder de cura sobre as doenças trazidas pelos *cupẽ* (não-índios) – porque estas doenças são “doenças do mundo” como dizem – revelar seus conhecimentos a estes também não acarretaria perigo algum, em função de sua neutralidade.

É tendo por fundamento essa concepção que um intelectual “local” Krahô resolveu defender uma pesquisa com plantas medicinais em sua aldeia. Seu argumento, que vem brandindo enfaticamente desde que a continuidade da pesquisa foi interrompida, é o de que os Krahô têm o direito de saberem se os remédios do mato prescritos pelos *wajaká* têm de fato (e não somente de direito) eficácia. Segundo seu ponto de vista, este seu “projeto” possibilitaria saber a “verdade” dos *wajaká* e, por tabela, a sociedade poderia exercer um controle mais efetivo sobre eles. Além disso, diz o nosso intelectual, haveria a possibilidade da reprodução (por cultivo) dos remédios – que se tornariam então mais acessíveis para os índios. E no diálogo com a pesquisadora sobre o projeto, o intelectual Krahô também concluiu que a pesquisa possibilitaria - ao seu término e provada a eficácia de algumas das plantas reveladas pelos xamãs - a “aprovação” (como diz) da ciência indígena. Vejamos, mesmo que brevemente, o contexto político envolvido no seu argumento.

Como ocorre em outros contextos socioculturais indígenas, o poder do *wajaká* pode ser usado para o bem ou para o mal. O feitiço (também chamado, por isso mesmo, de *hurã*) é posto no corpo de um indivíduo por um *wajaka* “com unhas sujas”. Até a década de 1950, quando descoberto por outro *wajaká* como responsável pela morte de alguém, o feiticeiro (*hõõxy*) era assassinado (pelos afins reais do enfeitado). Os agentes da Funai proibiram esta prática nos anos 1960 e desde então muitos *wajaká* com “unhas sujas” ficaram como que livres para colocar feitiço em quem lhes contrariasse e, segundo depoentes Krahô, é por isso que “os Krahô estão morrendo mais agora do que antes”. Com certeza, as doenças recentes motivadas por mudanças nos hábitos alimentares (como a diabete, o câncer, a hipertensão etc.) favoreceu uma alta nas taxas de mortalidade; porém com tais moléstias “de branco” somente são reputadas como *causa mortis* em último caso (e nem sempre aceitas passivamente pelos familiares do morto), restam as acusações de feitiçaria e os problemas políticos que acarreta.

O sentimento que os Krahô passam nos dias de hoje, motivado pelo número de mortes injustificáveis a seus olhos, é de que teriam ficado reféns dos seus *xamãs* (“hoje só tem *wajaka* que não presta” é uma afirmação quase unânime), com o agravante de acarretar dívidas crescentes para as famílias, posto que os pagamentos dos serviços de cura envolvem hoje bens exclusivamente ocidentais (espingardas, ferramentas agrícolas, tecidos, porcos e mesmo cabeças de gado, dependendo do tempo despendido na cura). Outro ponto crítico diz respeito à intensificação recente das viagens de doentes Krahô (e seus familiares acompanhantes) a *xamãs* de outras aldeias Timbira ou mesmo Xerente, acentuando as assertivas de que os “*wajaká* (locais) não prestam” (isto é, não são mais tão bons para curar e sim para agredir e matar).

Do ponto de vista do nosso intelectual indígena, a pesquisa – se bem sucedida – democratizaria o acesso aos remédios do mato (à cura de determinadas moléstias, portanto) a todos, *mêhi* e *cupê*, sem passar pelos serviços (e pelo pagamento) dos *wajaká* – que seriam pagos “pelo laboratório”, como diz. Para ele os Krahô teriam ainda um benefício adicional, na medida em que a pesquisa estaria “abrindo a cabeça do povo (Krahô)”, pondo em suspeição a prática de alguns *wajaká*, abrindo, ademias, a possibilidade de continuar pesquisando outras plantas, com outros *wajaká*. Pragmático, antevia a chance de a um só tempo “por ordem nas práticas dos *wajaká*” separando os bons dos maus e conseguir

liberar as famílias dos doentes dos pagamentos. A pesquisa sobre o conhecimento dos *wajaká*, até então restrito a uns poucos índios, estaria sendo apropriado por muitos, universalizando-o de certo modo. E ainda, em seu dizer, “como muitos remédios dos brancos não prestam”, os povos indígenas estariam por essa via contribuindo “para o bem da humanidade”<sup>4</sup>.

A pesquisa, efetuada por uma bióloga, identificou 51 espécies de plantas que, segundo os *wajaká* consultados, teriam um potencial de interferência no sistema nervoso central das quais 25 “referidas a ações psicoativas” (Rodrigues, 2001: 57) e o instituto de pesquisa a que está vinculada, por sua vez, havia selecionado cinco delas para a análise química dos seus princípios ativos. Dois laboratórios nacionais estavam dispostos a financiar as fases subseqüentes da pesquisa, apoiada pela Fapesp. Segundo o coordenador da pesquisa e orientador da bióloga, os resultados iniciais eram altamente promissores.

De tudo vamos reter dois pontos: um, o nosso intelectual, no seu discurso e ação, não está contestando as concepções nativas de cura ou de aquisição dos poderes pelo *wajaká*; sua idéia de investigar a “verdade dos *wajaká*” via uma pesquisa fundada na ciência ocidental tem claramente uma motivação interna; não se posiciona como um “intelectual global” pleno: quer, digamos, “modernizar” os controles sobre os *wajaká* (valendo-se de procedimentos extra-Krahô que reputa neutros pelas razões já mencionadas), posto que, desde de dentro, isso já não é mais possível; “seu projeto” de objetificação do “conhecimento dos *wajaká*” em remédio de *cupê* é inegavelmente ousado – mas seu discurso (isto é, a tradução que faz da pesquisa *para* os Krahô) está ainda totalmente embebido nas subjetivações Krahô, mantendo contudo uma certa distância crítica em relação a elas; ele não é um filósofo como Davi Kopenaua (não calca nas subjetivações especificamente Timbira interpretações sobre o mundo dos brancos); mas também não se porta como um intelectual global (onde a afirmação do “nós que somos indígenas” visa marcar uma autoridade/autoria discursiva *para* a opinião pública e não para

---

<sup>4</sup> Nas discussões que se seguiram à interrupção da pesquisa, a maioria dos líderes Krahô, até onde sei, entenderam o propósito do nosso intelectual e o aprovaram. A disputa entre ele e alguns representantes de uma associação Krahô (à qual não integra) é devida à disputa que mantém, há anos, com o mentor dessa associação, por sinal um funcionário da Funai. E como a pesquisa, no seu desdobramento, envolvia o controle sobre possíveis recursos financeiros – sobre os quais ele e a associação a que pertence teriam domínio, já que haviam assinado, como pessoa jurídica, o termo de compromisso com a universidade responsável na primeira etapa da pesquisa – sua interrupção se deu tendo como pano de fundo a disputa política entre as duas associações.

os terena, os kaingang etc.). Sua meta declarada seria transformar em novos remédios (dos *cupẽ* mas com a contribuição *Krahô* no rótulo!) as “subjetividades” negativas e escondidas (de poder e ameaça) dos *wajaká* positivando-as por meio da “neutralidade” do *cupẽ* (real para os *Krahô*, como vimos).

Além disso, no universo sócio-cultural Timbira, repleto de agentes mediadores de várias ordens, ele estaria se portando como um: estaria se posicionando como um novo (“moderno”) “chefe honorário”, posto que, como *Krahô*, defenderia os interesses do seu povo no mundo complexo dos *cupẽ*, alterando tão somente a escala da mediação (de defensor dos interesses da sua aldeia em outra aldeia, *Krahô* ou Timbira, para o mundo mais amplo dos *cupẽ*). Daí porque “sua pesquisa” não ter sido contestada pelos demais *krahô* (sem ser, entretanto, uma unanimidade). E isso é muito mais do que se entende nos meios jurídicos (no MPF, sobretudo) por “conhecimento prévio e informado”, pois o que estava sendo “informado” neste processo era de mão dupla, em que pese os ângulos mortos dos dois lados sobre alguns aspectos daquele processo, tanto da pesquisa para o nosso intelectual, quanto da “eficácia simbólica” das plantas identificadas para os pesquisadores. Além de saber exatamente o significado da pesquisa e de seus resultados, o nosso intelectual se considera – e se porta como – o “líder” mesmo da pesquisa (ele diz em vários momentos que “os *cupẽ* pararam a minha pesquisa”). Este seria, enfim, um bom exemplo ou paradigma a ser seguido sobre um processo de averiguação do “conhecimento prévio e informado”.

Tal como vimos no caso das trocas de mercadorias com os regionais, do ponto de vista deste *Krahô* (e dos demais creio), “remédio” é tão somente a objetificação/materialização dos conhecimentos dos *wajaká*, ao mesmo tempo em que para os laboratórios é *mercadoria* e para os pesquisadores da universidade um *objeto* de pesquisa. São pontos de vistas diversos sobre os mesmos fatos que, entretanto, não impendem que se articulem num plano (sob a forma de um contrato de intercâmbio, digamos) onde as diferenças de intencionalidade a que remetem ali explicitadas possam coexistir como intercâmbio autêntico. Ou nos termos de Marcela Coelho de Souza, “*As sociedades indígenas, em suma, dispõem de formas próprias de objetivação daquilo que chamamos cultura, formas que envolvem concepções de propriedade, criatividade, transmissão de conhecimento, que podem ser traduzidas no nosso vocabulário econômico e jurídico, e o*

*são frequentemente, na prática, na interação dessas comunidades com a ‘sociedade envolvente’. Entretanto, muitas das dificuldades que surgem nessas interações (...) derivam de diferenças reais que acabam obscurecidas por traduções apressadas que dificultam, afinal, a negociação implícita em todo intercâmbio cultural”* (op. cit.: 10, grifo meu).

Um segundo ponto diz respeito às questões envolvidas em categorias como “direitos intelectuais”, “repartição de benefícios”, “consentimento prévio informado” que, no contexto do debate atual, são as palavras-chave do sistema legal que se pretende impor aos povos indígenas – todos eles extraídos do nosso direito civil, ou seja, que regula/normatiza as relações entre *particulares*. Estes termos o nosso intelectual Krahô jamais havia ouvido falar até a paralisação da pesquisa, interrupção imposta sob a alegação de proteger os interesses dos *outros* krahô. Sem compreender inteiramente o que estava em jogo (ou compreendendo o suficiente) concluiu que os “cupê *brigam entre si sobre o que é bom para nós sem respeitar (ou querer entender) exatamente o quê queremos*”, o que é o seu modo de expressar sua *autonomia*, isto é, sua posição de sujeito, em um contrato particular perfeitamente legal sob o nosso direito civil.

Para finalizar, volto ao debate sobre a *proteção* ao “patrimônio cultural” ou à “propriedade intelectual” (indígenas): protegê-los de quem? em benefício de quem? Da ânsia capitalista em localizar novas mercadorias? dos biopiratas a seu serviço? da globalização? Os militantes daquela causa (intelectuais indígenas orgânicos, advogados e ONGs, funcionários de agências de governo e alguns antropólogos) insistem em desconsiderar a capacidade dos povos indígenas em transformar e ressignificar os fatos do mundo global capitalista, como Sahlins (1997) aliás já demonstrou: “(o) *desenvolvimento refere-se a um processo(...) no qual os impulsos comerciais suscitados por um capitalismo invasivo são revertidos [pelo índios] para o fortalecimento das [suas] noções de boa vida*”. E não é por aí que iria afinal das contas o “projeto” do nosso intelectual Krahô?

Assim “(...) *a presente paranóia em torno da propriedade intelectual tem provocado um cerceamento dos campos intelectuais* (Marcela C. de Souza, op. cit: 14). Nos termos que esse debate vem se colocando, trata-se a nosso ver de impor aos povos indígenas um novo tipo de tutela, cheia de boas intenções, mas ainda assim *tutela*. As tentativas e esforços (dignos de qualquer forma) de realizar adaptações, na *nossa* legislação existente, entre, por exemplo, “o direito costumeiro” dos povos indígenas e o “direito civil

ocidental” me parecem politicamente sem relevância, ou o é apenas para os seus propositores. Creio que os povos indígenas têm todo o direito de dar acesso a seus conhecimentos a quem quer que seja, sem tutela de quem quer que seja, porque como *povos* são *soberanos* (“pequenas nações” como disse Eunice Durhan certa vez). E é justamente uma categoria como esta (ou aquela outra, autodeterminação, tão em voga nos “revolucionários” anos 1970) que está inexplicavelmente ausente do debate em curso.

As necessárias regras de cautela não podem ser pensadas ou estabelecidas a partir da consideração de uma fragilidade ou incapacidades inatas das sociedades e culturas indígenas em se defenderem por si mesmas. Enquanto antropólogos nosso papel no debate é o de mostrar *como* as sociedades e as culturas indígenas se defendem, isto é, *como* produzem mecanismos de resistência ao assédio do capitalismo pela via da “indigenização da modernidade”, lembrando ainda que esta possibilidade nos é dada “(...) *menos pela (bastante relativa) globalização objetiva dos mundos primitivos locais, ou pelo (algo duvidoso) progresso das luzes antropológicas, que pela falência da noção de ‘sociedade moderna’ que lhe serviu de contra-modelo*” (Eduardo Viveiros de Castro, 2002).

### **Bibliografia**

AZANHA, Gilberto – 1984: “A ‘Forma Timbira’: estrutura e resistência”, dissertação inédita de mestrado – FFLCH-USP.

COELHO DE SOUZA, Marcela – 2005: “*O patrimônio cultural, a dívida indígena e a dívida antropológica: direitos universais e relações particulares*”, texto apresentado no Colóquio LISA/USP Direito Autoral, de Imagem, Som e Produção de Conhecimento, mimeo. ([www.nuti.scire.coppe.ufrj.br](http://www.nuti.scire.coppe.ufrj.br)).

SAHLINS, Marshall – 1997: “*O pessimismo sentimental e a experiência etnográfica*” (partes I e II), Mana 3/1 e 3/2.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo – 2002: A Inconstância da Alma Selvagem, Cosac & Naify.