Iepé

PATRIMÔNIO CULTURAL IMATERIAL E POVOS INDÍGENAS

Com apoio de várias instituições, o *Iepé* vem desenvolvendo um programa de ações educativas para a valorização dos patrimônios culturais das comunidades indígenas com as quais trabalha, no Amapá e norte do Pará.

Este livro apresenta conceitos básicos para o reconhecimento e a salvaguarda do patrimônio cultural imaterial, ilustrados com exemplos dos grupos Tiriyó, Katxuyana, Aparai, Wayana, Wajãpi, Galibi do Oiapoque, Karipuna, Galibi-Marworno e Palikur.

Promover o reconhecimento desses grupos como detentores de formas de expressão cultural particulares e permanentemente recriadas, é uma das metas do projeto "Valorização e gestão de patrimônios culturais indígenas", que o *Iepé* desenvolve com apoio da Petrobrás. Acreditamos que a ampliação dos contextos valorativos desse patrimônio cultural indígena contribui aos esforços empreendidos por esses povos para seu fortalecimento cultural, social e político.

Patrimônio Cultural Imaterial e Povos Indígenas

Iepé
2006

Realização:

Instituto de Pesquisa e Formação em Educação Indígena

Apoio para a publicação deste livro:

Dominique Tilkin Gallois
(organizadora)

Patrimônio Cultural Imaterial e Povos Indígenas

Exemplos no Amapá e norte do Pará

Iepé
2006

© 2006. Iepé

Coordenação, redação e edição:
Dominique Tilkin Gallois

Pesquisa complementar:
Denise Fajardo Grupioni, Lux Boelitz Vidal

Colaboração para a edição:
Luis Donisete Benzi Grupioni, Lúcia Szmrecsányi

Projeto gráfico:
Catherine Gallois

Diagramação, capa e produção gráfica:
Ana Marconato - Prata Design Gráfico

Tratamento de imagens:
Gabriela Menezes

Sumário

Apresentação 6

I. O que é patrimônio cultural imaterial? 8
1. Como diferenciar "material de "imaterial"? 8
2. Alguns conceitos básicos 10
3. A transformação da noção de patrimônio na história 11
3.1 De patrimônio familiar a patrimônio nacional 11
3.2 Aspectos da relação entre diversidade cultural e desenvolvimento 13
3.3 A criação da UNESCO, defensora da diversidade cultural 14
4. Atualizando o conceito de cultura 17
4.1 Visões estáticas e fechadas de cultura 17
4.2 As interações e as inovações culturais 20
4.3 A sustentabilidade do Patrimônio Imaterial depende de sua renovação 22

II. Exemplos indígenas, no Amapá e norte do Pará 28
• Modos de conhecer 28
• Modos de dizer 36
• Modos de ver 40
• Modos de trocar 46
• Modos de fazer 52

III. Contextos e experiências de salvaguarda 58
1. Por que valorizar os patrimônios culturais indígenas? 58
2. Estratégias em favor dos povos indígenas 60
• Experiências de valorização de culturas indígenas 64
3. Como proteger bens imateriais? 72
3.1 Quem se responsabiliza por um inventário? 73
3.2 Para quem documentar tradições culturais? 75
3.3 Como registrar a origem e a transformação das tradições? 77
3.4 Como documentar tradições vivas? 79

IV. Fontes de informação 82
1. Instrumentos internacionais 82
2. Programas desenvolvidos pela UNESCO 83
3. Dispositivos legais e programas em consolidação no Brasil 84
4. Leituras recomendadas 86

Notas 89

Agradecimentos 93

Créditos das fotos e ilustrações 95

Apresentação

Este livro tem origem no trabalho que o *Iepé* desenvolve junto aos povos indígenas que vivem no Amapá e norte do Pará. Esse trabalho visa promover o reconhecimento dos povos indígenas como detentores de expressões culturais particulares, permanentemente recriadas, e leva em consideração as profundas transformações que vêm afetando os contextos de produção e de transmissão de saberes tradicionais, na atualidade.

Neste livro, tratamos de um campo relativamente novo: o do patrimônio cultural imaterial, ou "intangível". Na primeira parte, procuramos explicar como surgiu a atual política de preservação da UNESCO, que também está sendo adotada pelo governo brasileiro. Retraçamos brevemente as mudanças conceituais na abordagem das chamadas culturas tradicionais e populares e ressaltamos aspectos que nos parecem promissores para a valorização, interna e externa às próprias comunidades, das formas de pensamento, dos conhecimentos, das práticas culturais e das artes indígenas.

Na segunda parte, ilustramos alguns âmbitos do patrimônio cultural imaterial, a partir de exemplos dos Tiriyó e Katxuyana, dos Wayana e Aparai, dos Wajãpi e dos povos indígenas do Oiapoque. Na terceira parte, apresentamos uma breve discussão em torno de medidas adequadas para a salvaguarda do patrimônio cultural imaterial, citando algumas experiências e ações em curso, no Brasil e em outros países. Na última parte, indicamos fontes de informação, para saber mais a respeito dos instrumentos e programas desenvolvidos no contexto das políticas nacionais e internacionais.

Os exemplos selecionados para ilustrar os diferentes âmbitos do patrimônio imaterial representam, evidentemente, uma fração muito pequena dos ricos acervos culturais dos grupos indígenas do Amapá e norte do Pará. Não se trata, portanto, de um livro

sobre as manifestações culturais desses povos, mas sim da apresentação de alguns aspectos que nos parecem relevantes para uma primeira aproximação a esse vasto patrimônio ainda mal conhecido.

Como já mostramos no primeiro livro do *Iepé*, *Povos indígenas no Amapá e norte do Pará* (2003), os grupos que vivem hoje na região de fronteira entre o Brasil, a Guiana Francesa e o Suriname se constituíram a partir de redes de relações históricas e de processos seculares de troca. Adotamos a mesma perspectiva neste livro, para evidenciar como, através dessa dinâmica, muitos elementos culturais diferentes são compartilhados por todos os povos da região. Se nos parece inadequado identificar e isolar "patrimônios étnicos" – ou seja, patrimônios culturais isolados, como se fossem "acervos" de cada etnia – ressaltamos como os componentes compartilhados por estes grupos são constantemente re-elaborados em contextos particulares, permitindo a cada grupo reconhecer e valorizar o que considera parte de seu próprio patrimônio cultural.

Este livro não poderia ter sido elaborado sem o apoio da Petrobrás. Por meio do projeto *Valorização e gestão de patrimônios culturais indígenas no Amapá e norte do Pará*, a equipe do Iepé vem realizando atividades educativas em várias aldeias da região, com o objetivo de iniciar a formação de pesquisadores indígenas. Nosso objetivo é que estes pesquisadores possam assumir, a médio e longo prazo, os processos de produção, registro, seleção e difusão dos patrimônios orais e artísticos de seus grupos. Para algumas comunidades, o interesse é recuperar conhecimentos e modalidades de transmissão ora em desuso, para outras a prioridade é aprender formas novas de registro e difusão desses saberes. Com uma consciência mais aguçada da riqueza de suas práticas tradicionais, os jovens e adultos indígenas que participam desse programa de atividades preparam-se para gerir seu patrimônio cultural em acordo com os diferentes enfoques e interesses de suas comunidades.

I. O que é patrimônio cultural imaterial?

1. Como diferenciar "material" de "imaterial" ?

Para iniciar, convidamos o leitor a acompanhar a explicação oferecida por João Asiwefo Tiriyó[1], com apoio do desenho reproduzido abaixo:

Patrimônio cultural imaterial, patrimônio material? É tudo misturado!

Para explicar, desenhamos um rapaz que está todo enfeitado. Desenhamos esse nosso parente enfeitado para a gente entender melhor onde está o patrimônio material e onde está o patrimônio imaterial. De um lado, colocamos o patrimônio material, do outro o imaterial.

Todos nós sabemos que o imaterial é a fonte do patrimônio material. Para nós, é *entu*, fonte. Está na cabeça desse rapaz que desenhamos, está no pensamento dele. Se ele não tiver esse conhecimento dentro dele, como é que ele vai fazer os enfeites que ele está usando aqui, como é que ele vai poder repassar para os filhos dele? O patrimônio imaterial é o conhecimento que foi repassado para esse rapaz. É o invisível que está dentro, que comanda tudo. O conhecimento que ele tem para fazer os adornos que ele vai tecendo. Isso quer dizer que ele não deixou acabar o conhecimento.

Como sugere João Asiwefo Tiriyó, para apreciarmos a riqueza dos patrimônios culturais indígenas, é necessário considerar essa "mistura" entre aspectos materiais e imateriais e, sobretudo, procurar as variadas "fontes" do conhecimento, para além dos saberes tecnológicos.

Não deveríamos, portanto, abordar uma cultura pelo viés de seus modos de saber-fazer, como ainda fazem muitos livros escolares que caracterizam os povos indígenas a partir da simplicidade de sua cultura material: os índios moram em casas de palha e não em casas de tijolo, eles têm arco e não armas de fogo, etc. Até hoje, muitas pessoas continuam avaliando o grau de civilização dos povos indígenas em função de seu legado

material às futuras gerações, contrapondo assim um nível de tecnologia "primitiva" ao alto grau de desenvolvimento conquistado pelos povos ocidentais. Somada a essa "deficiência evolutiva" em termos tecnológicos, temos também a caracterização de suas sociedades como "simples", dada a ausência de Estado, de propriedade privada, de escrita, etc. Os primeiros colonizadores descreveram os índios brasileiros como "povos sem lei, sem fé, sem rei". Aos olhos dos ocidentais, como disse o antropólogo Pierre Clastres, são sempre definidas como "sociedades da falta". Não por acaso, quando se concebe alguma sociedade indígena que se aproxime da "civilização", imediatamente aparecem os exemplos dos Astecas do antigo México ou dos Incas do antigo Peru. Em acordo com esse tipo de avaliação preconceituosa, arraigada no senso-comum, os Astecas e os Incas seriam mais "civilizados" ou mais "desenvolvidos" que os grupos indígenas que vivem na Amazônia, por terem construído pirâmides, cidades e uma forma de organização política centralizada próxima do que conhecemos hoje como "estado".

Essa comparação, que sempre associa povos com Estado a povos com tecnologia, ignora o imenso legado de modos de vida, de experiências e saberes de inúmeros povos em todos os continentes que, como os grupos indígenas que vivem atualmente na Amazônia, apresentam formas de organização social e cosmológica extremamente complexas independentemente de terem produzido formações estatais ou não.

O que hoje denominamos povos indígenas ou nativos, tanto nas Américas como na África, Ásia, Oceania e inclusive na Europa, são sociedades que optaram por uma formação sócio política na qual a existência de um poder centralizado e hierarquizado como o Estado foi descartada histórica e filosoficamente. Esses povos representam 5% da população mundial, num total de cerca de 350 milhões de pessoas. Hoje inseridos em estados nacionais com as mais diversas orientações políticas, criaram e continuam produzindo diversificados conjuntos de saberes, que vem sendo incorporados ao que chamamos de "ciência". Curiosamente, essa ciência ocidental apresenta ainda imensas dificuldades em reconhecer a propriedade intelectual dos povos indígenas sobre esses conhecimentos.

Glossário[3]

Criatividade: **capacidade inerente aos seres humanos de inventar significações, modos de expressão e mundos imaginários originais. Criador é um membro de uma comunidade que atua na transformação e modificação das práticas sociais e das representações.**

Formas de expressão oral: **representações e expressões públicas da poesia, da história, dos mitos e outras formas narrativas, além da música e do canto.**

Práticas sociais (ou usos): **atividades que expressam conceitos, conhecimentos e competências, em permanente transformação, vinculadas às relações sociais, aos modos de tomada de decisão e às aspirações da comunidade.**

Representações: **sinais visuais, sonoros, gestos e textos que identificam uma comunidade cultural ou, pelo menos, importantes aspectos de suas práticas sociais.**

O reconhecimento dos valiosos sistemas de conhecimentos produzidos pelos povos indígenas é um processo lento, que ainda está em curso. Dentre outros fatores históricos, a revisão da noção de "cultura" conduzida pela Antropologia, tem possibilitado a construção de instrumentos para que esse conjunto de saberes possa ser reconhecido pelos estados nacionais e por organizações internacionais. Nesse processo de revisão, destaca-se a importância que os patrimônios imateriais adquiriram na cena científica, onde se critica o excesso de foco dado até agora ao patrimônio material e aos saberes tecnológicos.

2. Alguns conceitos básicos

A atual definição oficial de patrimônio cultural imaterial[2] é a seguinte:

> **As práticas, representações, expressões, conhecimentos e técnicas – assim como os instrumentos, objetos, artefatos e espaços culturais que lhes são associados – que as comunidades, os grupos e, em alguns casos, indivíduos reconhecem como fazendo parte integrante de seu patrimônio cultural.**
>
> **Esse patrimônio cultural imaterial – que se transmite de geração em geração – é constantemente recriado pelas comunidades e grupos em função de seu entorno, de sua interação com a natureza e sua história, e lhes fornece um sentimento de identidade e de continuidade, contribuindo assim a promover o respeito pela diversidade cultural e a criatividade humana.**

De acordo com essa definição, o patrimônio cultural imaterial se manifesta em particular nos seguintes âmbitos:

- as tradições e *expressões orais*, incluindo a língua como veículo do patrimônio cultural imaterial,
- dança, música e *artes da representação* tradicionais,
- as *práticas sociais*, os rituais e *eventos festivos*,

- os conhecimentos e os usos relacionados à *natureza* e ao *universo*,
- as técnicas artesanais tradicionais.

Adiante, voltaremos aos diferentes aspectos desta definição. Mas é importante considerar que a atual conceituação do Patrimônio Cultural Imaterial inclui a dimensão social, sempre presente nos saberes e fazeres, como também inclui as interpretações e transformações que necessariamente acompanham a transmissão de saberes.

3. A transformação da noção de patrimônio na história

3.1. De patrimônio familiar a patrimônio nacional

A palavra patrimônio vem de *pater*, que quer dizer "pai" em latim, uma das línguas faladas na antiguidade, na Europa. Essa idéia de patrimônio como "aquilo que se herda do pai" se transformou, ao longo de muitos séculos, para designar tudo aquilo que uma família recebia de seus ancestrais. O tempo passou e, na Europa do século XVIII, a palavra patrimônio se estendeu para o domínio das cidades e das nações. Do ponto de vista de cada família, era importante cuidar de seu patrimônio para que este pudesse ser transmitido aos membros das próximas gerações. Da mesma forma, do ponto de vista do conjunto dos cidadãos de um país, passou a ser considerado importante cuidar de um conjunto de bens históricos e artísticos, visto como propriedade de uma nação inteira.

Isso aconteceu quando, em 1789, na França, grupos revoltados com os muitos privilégios das famílias reais e nobres resolveram lutar para derrubar o poder dos reis e criar um novo sistema de governo baseado em três ideais que ficaram famosos no mundo inteiro: igualdade, fraternidade e liberdade. Os revolucionários queriam também acabar com os castelos, monumentos e obras de arte representativas da monarquia que acabavam

Eventos festivos: **reunião coletiva durante a qual eventos importantes para uma comunidade cultural são proclamados, celebrados, comemorados ou valorizados por meios diversos e habitualmente acompanhados de danças, música e outras manifestações.**

Artes da interpretação: **além da música instrumental e vocal, da dança, os contos, a poesia cantada e outras práticas do espetáculo, que testemunham da criatividade das comunidades.**

Espaços culturais (ou lugares): **ambiente cultural produzido pelas praticas sociais, a partir do uso ou da apropriação de estruturas construídas, de espaços ou sítios naturais.**

Cabe lembrar aqui que *natureza* e *universo* não são percebidos universalmente da mesma forma, nem são "dados" da natureza. Tornam-se suporte do patrimônio cultural na medida em que cada comunidade lhes atribui valores e significados diferenciados.

de derrubar, para começar uma nova história e criar uma nova tradição, a da República. Foi em reação a essas idéias tão radicais que surgiu na França o primeiro movimento de proteção de um patrimônio nacional de que se tem notícia, por volta de 1830. Um grupo contrário à destruição do patrimônio deixado pelas famílias nobres, defendia que tudo que havia sido de propriedade desses nobres fosse apropriado como herança de todos os cidadãos franceses e, portanto, considerado como patrimônio da Nação.

O que aconteceu na França se repetiu em vários outros países, que foram passando por mudanças radicais em seus modos de organização social, política e econômica, quando formas tradicionais iam sendo substituídas por formas consideradas mais modernas. E foi nesse contexto que os governos perceberam que, se não fossem criadas instituições e políticas voltadas à preservação de seu passado, as nações perderiam a memória de suas origens e de suas realizações mais antigas. Com a adoção das primeiras práticas de conservação (como por exemplo a transformação de palácios privados em museus públicos), os bens históricos e artísticos se tornavam símbolos nacionais que fomentavam sentimentos patrióticos.

Até o começo do século XX, o patrimônio nacional designava apenas bens materiais. A idéia de um patrimônio cultural que não fosse feito apenas de monumentos, de esculturas e quadros e artistas famosos, mas também de saberes imateriais, nasce paralelamente ao surgimento da Antropologia. Um dos pais-fundadores da disciplina, Edward Tylor, foi o primeiro a propor uma definição de cultura que resume o pensamento antropológico da época. Segundo ele, cultura "é este todo complexo que inclui conhecimentos, crenças, arte moral, leis, costumes ou qualquer outra capacidade ou hábitos adquiridos pelo homem como membro de uma sociedade"[4].

As políticas nacionais de proteção de patrimônios abriram caminhos novos durante as décadas de 1900 a 1950, incorporando progressivamente não só alguns bens não-materiais, mas os conhecimentos e costumes tradicionais, ou seja, incorporando o que há de mais rico nas culturas humanas: os saberes, as práticas e os modos de criação cultural.

Estava plantada a semente das atuais políticas em defesa desse tipo de patrimônio. Porém, muitos obstáculos deveriam ser enfrentados para consolidar essas políticas.

3.2. Aspectos da relação entre diversidade cultural e desenvolvimento

O surgimento de um conceito de patrimônio cultural imaterial, muito recente, deve ser entendido como parte de um longo processo de preocupação de diversos paises e instituições com a diversidade cultural.

Um dos focos dessas preocupações eram os efeitos homogeneizadores dos processos de desenvolvimento, inclusive dos programas educacionais conduzidos sem atenção às diversidade social, cultural e lingüística dos paises tidos como "sub-desenvolvidos". Assim, durante muito tempo, as discussões centraram-se na difícil questão da relação entre desenvolvimento e padrões culturais. Alguns países do ocidente historicamente atribuíram o sub-desenvolvimento ao suposto "atraso cultural". Ou seja, consideravam que traços culturais não-ocidentais impediam o desenvolvimento. Por isso, defendiam que as diferenças culturais se dissolvessem através de processos de homogeneização. Pouco importava que o resultado desse processo fosse o empobrecimento cultural dos povos não ocidentais. Tal visão etnocêntrica ainda predomina na perspectiva dos que privilegiam o desenvolvimento tecnológico como padrão para a apreciação da qualidade de vida, relegando as sociedades menos integradas ao modelo das sociedades industrializadas ao subdesenvolvimento.

A mudança de visão da ONU – Organização das Nações Unidas – a esse respeito resultou da luta dos países em desenvolvimento, que contaram com contribuições significativas dos povos nativos. Em outra escala, um processo semelhante ocorreu no Brasil na década de 1970, quando líderes indígenas e as primeiras organizações representativas desses povos exerceram forte pressão sobre a política indigenista oficial, contestando a tutela exercida pelo Estado em função da suposta "incapacidade" que seus traços culturais "primitivos" justificava até então. Como resultado desta pressão, a Constituição Federal de 1988 reverteu, ainda que parcialmente, o caráter "civilizador" e assimilacionista da política indigenista.

Assim, a cultura só deixa de ser vista como um impedimento ao desenvolvimento a partir dos anos 1980. Pouco a pouco, passa a ser tratada não mais como elemento externo, mas integrante do desenvolvimento[5]. Constrói-se uma visão alternativa de desenvolvimento, com novos parâmetros de qualidade de vida, focando o desenvolvimento humano e não apenas econômico. Um indicador dessa transformação são os financiamentos que os grandes bancos se dispuseram a oferecer, além das obras de infra-estrutura necessárias à industrialização do terceiro mundo, para iniciativas na área da cultura, especialmente programas de restauro do patrimônio material e, ainda que timidamente, para ações de desenvolvimento de pequenas comunidades tradicionais.

Outro foco de preocupações, sobre o qual não iremos nos estender aqui, mas que contribuiu significativamente para a consolidação das atuais políticas de patrimônio, diz respeito à delicada relação entre produtos culturais e mercados comerciais. Nos anos 1990, sob os efeitos da chamada mundialização, percebe-se que os produtos culturais passam a ser valorizados como "mercadorias", ofuscando o que eles têm de mais significativo: são produtos expressam as identidades dos povos que os conceberam. A proteção desses produtos culturais passaria, então, a ser debatida em foros internacionais[6], em discussões que prosseguem até hoje.

3.3. A criação da UNESCO, defensora da diversidade cultural

Voltando à evolução do conceito de patrimônio na primeira metade do século XX, é preciso contextualizar, mesmo que rapidamente, o surgimento dos instrumentos e programas internacionais dirigidos pela UNESCO, a Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura, criada em novembro de 1945.

Nos círculos acadêmicos e políticos da época, a cultura passava a ser compreendida como uma capacidade universal, estendida aos homens de todas as épocas e regiões do mundo, e não mais como o privilégio de uma parte da humanidade, ou de algumas nações que se consideravam mais capazes que outras. Era necessário, então, engajar todas as nações na preservação dos patrimônios culturais que refletiam a diver-

sidade cultural no mundo para que toda a humanidade pudesse se reconhecer como herdeira das mais importantes e belas realizações humanas.

Foi ao longo desse percurso que a UNESCO, que integra a família de instituições das Nações Unidas, passou a se destacar na defesa da riqueza que resulta da diversidade cultural. Promovendo reuniões internacionais, chamando especialistas e congregando os estados membros das Nações Unidas a adotarem instrumentos de proteção e a ratificar documentos.

Um passo importante foi dado em 1989, com a Recomendação da UNESCO sobre a Salvaguarda da Cultura Popular e Tradicional, na época definida como segue:

> **"O conjunto de criações que emanam de uma comunidade cultural e são fundadas na tradição, expressas por um grupo ou por indivíduos e reconhecidas porque atendem às expectativas da comunidade enquanto expressão da identidade cultural e social, das normas e dos valores que se transmitem oralmente, por imitação ou outros modos. Suas formas de expressão compreendem, entre outros: a língua, a literatura, a música, a dança, os jogos, a mitologia, os ritos, os costumes, o artesanato, a arquitetura e outras artes".**

Essa definição era ainda problemática, por tentar identificar aspectos da cultura, como se fossem elementos isolados. Além disso, ao priorizar formas de expressão como a literatura, a música, a arquitetura, etc., dava-se maior importância às criações resultantes da tradição de um povo, em detrimento dos próprios processos criativos. Naquela época, as culturas populares ainda eram abordadas a partir de uma seleção de "produtos acabados", um foco característico nas políticas de preservação do patrimônio material.

No entanto, essa Recomendação já apontava para o entrelaçamento dos aspectos sociais, econômicos, culturais e políticos presentes na cultura tradicional, levando em consideração seu papel na história dos povos e o lugar que ocupam na vida dos povos contemporâneos. A cultura tradicional seria, assim, definida como "cultura viva". Reconheciase, então, que as culturas podem também "morrer". Esse argumento teve algum impacto

ao chamar a atenção para a situação das populações indígenas, considerando "a extrema fragilidade de certas formas da cultura tradicional e popular e, particularmente, a de seus aspectos correspondentes à tradição oral, bem como o perigo de que estes aspectos se percam... e o perigo que correm em face de outros múltiplos fatores".

A partir dessa abordagem, a UNESCO promoveu a adoção, pelos estados nacionais, de medidas e programas que visaram, primeiro, a preservação e, depois, a valorização das culturas tradicionais.

O primeiro programa, implantado em 1989, foi o programa Tesouros Humanos Vivos. Incentivou a criação de sistemas nacionais de identificação e reconhecimento oficial de indivíduos considerados por suas comunidades como depositários e praticantes da tradição. O Brasil acatou a proposição e criou alguns instrumentos para a valorização os detentores de saberes tradicionais como, por exemplo, no Ceará onde os mestres de cultura popular vem ganhando visibilidade crescente.

O segundo programa, implantado dez anos depois, foi a Proclamação das Obras Primas do Patrimônio Oral e Imaterial da Humanidade que já está em sua 3ª edição e concedeu esse título, ou distinção, a mais 90 obras primas[7], selecionadas entre candidaturas encaminhadas pelos governos de todos os continentes. A adesão do Brasil a esse programa foi inaugurada por uma candidatura indígena proposta pelo Conselho das Aldeias Wajãpi – Apina e encaminhada pelo Museu do Índio – FUNAI e pelo Ministério da Cultura em 2002: as expressões orais e gráficas dos Wajãpi do Amapá integram a 2ª lista; já em 2005, o Samba de Roda do Recôncavo Baiano foi reconhecido como Obra Prima na 3ª lista.

A experiência desse programa foi determinante para o avanço das discussões em torno de medidas mais eficazes de valorização cultural, que não se limitem às distinções honoríficas. Para chegar à Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Imaterial, promulgada em 2003[8], foram necessárias inúmeras reuniões de especialistas e de representantes dos governos, para debater conceitos e medidas adequadas de proteção que seriam adotadas pelos países membros das Nações Unidas.

O Brasil já havia adotado medidas nesse sentido, em conformidade à sua longa experiência de políticas de patrimônio[9]. Nos artigos 215 e 216 da Constituição promulgada em 1988, o conceito de Patrimônio Cultural abarca tanto o as obras arquitetônicas e artísticas, como manifestações das culturas populares, de natureza imaterial. No ano 2000, o Decreto no 3.551, instituiu o Registro de Bens Culturais de Natureza Imaterial que constituem patrimônio cultural brasileiro, criando o Programa Nacional do Patrimônio Imaterial[10]. Os bens de natureza imaterial são registrados em um dos quatro livros existentes até o momento[11]:

- **Dos saberes: conhecimentos e modos de fazer, enraizados no cotidiano das comunidades;**
- **Das celebrações: rituais e festas que marcam a vivencia coletiva do trabalho, da religiosidade, do entretenimento e de outras praticas da vida social;**
- **Das formas de expressão: manifestações literárias, musicais, plásticas, cênicas e lúdicas;**
- **Dos lugares: mercados, feiras, santuários, praças e demais espaços onde se concentram e reproduzem praticas culturais coletivas.**

É significativo que esse dispositivo legal empregue a figura do registro e do inventário permanente, ao invés do tombamento, um instrumento que é reservado aos bens materiais. Como se reconhece a transformação como uma característica importante do patrimônio cultural imaterial, determina-se, inclusive, a reavaliação de cada bem registrado a cada dez anos. Um bem imaterial registrado constitui, assim, apenas um testemunho de seu tempo.

4. Atualizando o conceito de cultura

4.1. Visões estáticas e fechadas de cultura

Percorrido todo esse caminho rumo à adoção de instrumentos legais e à implantação de políticas de valorização do patrimônio imaterial, devemos nos perguntar se as novas feições da idéia de cultura que sustentam esses programas estão devidamente incorporadas no dia a dia das pessoas. E indagar se tal abordagem foi apropriada na prática corrente das políticas públicas voltadas aos povos indígenas. Uma avaliação rápida da situação no Brasil permite verificar que, infelizmente, as iniciativas de valorização da diversidade cultural, especialmente as que foram promovidas por instâncias supranacionais como a UNESCO e adotadas pelo Ministério da Cultura no Brasil, continuam esbarrando, no cotidiano das relações que variados setores da sociedade nacional mantêm com os índios, em concepções muito estáticas de cultura.

Quando se compara a própria cultura com a "dos outros" ainda é difícil, para a maior parte da população brasileira, superar os obstáculos do preconceito. Pré-conceito remete, nesse contexto, às idéias que as pessoas possuem de antemão sobre o valor

de costumes e saberes, selecionando e julgando elementos culturais a partir de uma visão própria, sem considerar o ponto de vista dos seus criadores e detentores. E quando esses "outros" apresentam sua cultura com formas e conteúdos que não estavam previstos nessa idéia pré-moldada, essa cultura acaba sendo rejeitada ou desvalorizada. Na visão pré-conceituosa, só se apreciam os traços e características dadas na configuração idealizada da cultura do outro. Assim, para a maior parte dos brasileiros, o "índio" continua sendo concebido como um "silvícola", que para ser reconhecido como portador de "cultura indígena" deve viver "no mato", morar em "ocas", "fazer pajelança", usar "cocar", etc. Essas idéias arraigadas a respeito do que seja "a cultura indígena" impedem que se atribua valor a inúmeros aspectos menos conhecidos, ou às adaptações criativas de saberes ancestrais que, localmente, cada grupo indígena produz, de maneira dinâmica e sempre articulada a seu ambiente, sua história e suas relações com outras comunidades culturais.

Para superar essas dificuldades e combater as diversas formas de racismo e os antagonismos internos e externos às nações, a UNESCO investiu em campanhas, defendendo o princípio da igualdade entre os homens. Essas campanhas apoiaram-se na concepção antropológica de cultura, que inclui todas as realizações da vida em sociedade, desde aquelas de valor reconhecido pelas elites de um país, até aquelas das chamadas culturas tradicionais e populares, menos visíveis nos cenários nacionais. Todos esses esforços, acompanhados de estudos e debates, colocaram em evidência a pluralidade cultural que atravessa as fronteiras nacionais, em todos os continentes. Em acordo com o objetivo declarado da UNESCO, tal pluralidade é uma condição essencial para o convívio pacífico entre culturas.

Hoje, sem dúvida, no âmbito de uma conferência internacional, de uma exposição num grande museu, na comemoração de um prêmio atribuído a uma manifestação da cultura popular, as tensões diminuíram. Afinal, foram mais de cinco décadas de esforços por parte de várias instituições supranacionais, para que países, religiões ou grupos étnicos em franco desentendimento consigam reconhecer conjuntamente, mas apenas formalmente, a importância do desafio proposto. Uma aposta significativa, especialmente

porque continua diariamente contradita por conflitos étnicos, religiosos e políticos.

Na prática, é sobretudo no âmbito comercial que se pode constatar a convivência de feições culturais do mundo todo, testemunhando um tempo de mercados ampliados. A circulação de objetos exóticos, que afinal sempre foram mercadorias de valor, é um bom exemplo para refletir sobre as dificuldades de aceitação do pluralismo cultural. Para ser efetivo, deveria remeter não só à circulação de produtos, mas de idéias e soluções para a vida em sociedade. Comerciantes do exótico notaram que só têm sucesso de venda aqueles objetos que correspondem ao protótipo que construímos a respeito de tal ou tal cultura e temos dificuldades em aceitar que produtos que se tornam mais parecidos com os nossos, seja na forma, materiais ou propriedades de uso. Assim, por exemplo, o "verdadeiro" cesto indígena não pode ser feito de lascas de plástico – como o reinventaram os índios Guarani em São Paulo – nem o verdadeiro cocar poder ser composto com penas de galinha tingida – como o adaptaram os índios do Nordeste.

O problema central é, portanto, a visão estática que embasa a idéia de cultura, profundamente arraigada no senso comum e que se manifesta freqüentemente na busca de "autenticidade". Esse pressuposto equivocado é provavelmente um dos principais empecilhos no indispensável processo de revisão do conceito de cultura, que não consegue superar uma definição datada dos anos 1950, que a Antropologia da época definia a partir dos conhecimentos, crenças, arte, leis, costumes, capacidades e hábitos que constituiriam "o conjunto dos traços distintivos de um grupo social, no plano espiritual, material, intelectual, emocional e incluindo, além das artes e da literatura, os estilos de vida, os modos de vida em comum, os sistemas de valores, as tradições e as crenças"[12]. Essa abordagem de "traços culturais" foi abandona há mais de 50 anos pelos especialistas, mas continua orientando a apreciação das culturas indígenas. No Brasil especialmente, em função do alto valor simbólico atribuído a tudo que se refere ao "índio", tende-se a congelar uma imagem idealizada do que seja "a cultura indígena". É uma imagem persistente que continua congelando a cultura – a deles, em particular – concebendo a mudança como um percurso em que se perdem "traços" e se dilui a pressuposta autenticidade cultural.

4.2. As interações e as inovações culturais

Como nos ensina a Antropologia, apoiando-se em estudos e comparações realizados no mundo todo, a transformação é um processo inerente à própria definição de cultura. Por isso, no âmbito das políticas internacionais, já se reconhece há muito tempo a inovação como parte da cultura. É o que estabelecia a definição de cultura tradicional acordada em 1982: "Práticas sociais e representações que um grupo social considera ter adquirido por transmissão ao longo de sucessivas gerações, mesmo quando se trata de invenções recentes, e às quais o grupo atribui um estatuto diferenciado"[13].

É com esta abordagem que a Convenção sobre a Diversidade Biológica, ratificada pelo Brasil em 1998, descreve o "saber tradicional" como incluindo conhecimentos, práticas e – sobretudo - inovações. "O que é tradicional no saber tradicional não é sua antiguidade, mas a maneira como ele é adquirido e como é usado" Ou seja, "os saberes tradicionais não são enciclopédias estabilizadas de conhecimentos ancestrais, mas formas particulares, continuamente colocadas em prática na produção dos conhecimentos"[14].

As sucessivas reuniões de especialistas que procuram aperfeiçoar os instrumentos legais decorrentes da Convenção de 2003 para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial nunca deixam de frisar que "o termo autenticidade, tal como aplicado ao patrimônio material, não é adequado para identificar e salvaguardar o patrimônio cultural imaterial, considerando que este é constantemente recriado"[15]. Razão pela qual as interpretações relativas à autenticidade de uma expressão ou tradição cultural só podem ser avaliadas no contexto específico em que são produzidas e transmitidas.

Como se viu, uma das principais dificuldades na revisão do conceito de cultura relaciona-se à idéia de cultura atomizada, ou seja, a idéia de cultura delimitada apenas por meio de traços que seriam produtos característicos de um povo, grupo ou comunidade localizada, sem considerar a troca de conhecimentos e experiências que, necessariamente, um grupo mantém com outros. Hoje, tanto a Antropologia como as políticas culturais consideram fundamental levar em conta todos os modos de interação através dos quais conhecimentos, expressões e práticas culturais são apropriadas e apreciadas.

Um exemplo dessa dificuldade em aceitar a atualização permanente dos modos de produção cultural é considerar que os povos indígenas transmitem seus conhecimentos apenas de forma oral, enquanto nós – ocidentais e modernos – transmitimos nossos saberes na forma escrita, acumulando saberes em bibliotecas, etc. Esquecemos que escolas funcionam há muitas décadas em aldeias indígenas, que escritores indígenas não só publicam obras que chegam às livrarias das grandes cidades, como estão superando dificuldades que não se relacionam às suas culturas, mas à profunda desigualdade no acesso às universidades, onde defendem teses de mestrado e doutorado etc. E ao mesmo tempo, desprezamos o papel que a transmissão oral continua tendo em nossas vidas, esquecendo quanto é reduzido o número de pessoas que freqüentam bibliotecas, ou acreditando que na escola só se aprende nos livros.

Há muito trabalho a fazer ainda, para promover e difundir uma noção de cultura que integre a dinâmica e a criatividade. Se ainda é difícil superar a idéia segundo a qual cultura remete a coisas do passado, mais complicado será superar outra impressão, relacionada à primeira, que pressupõe a fragilidade das culturas. E é particularmente preocupante o fato de tal fragilidade ser sempre atribuída aos setores menos favorecidos, ou minoritários como são os povos indígenas. Quase sempre descritos como uma humanidade "em vias de extinção", enquanto a fragilidade da cultura dos povos hegemônicos quase nunca é mencionada...

Na verdade, as culturas descritas ora como "dominadas", ora como "subalternas" continuam incrementando suas experiências de atualização cultural, em processos muito interessantes que vários antropólogos se dedicaram a estudar e divulgar, contrapondo-se à idéia da suposta homogeneização conduzida por culturas ditas "hegemônicas". Como demonstra a antropóloga Manuela Carneiro da Cunha, "malgrado a extraordinária difusão da mídia, a cultura global não existe". O que importa compreender e, portanto, valorizar, é o ponto de vista local. É na escala local que são selecionados, traduzidos e apropriados objetos ou saberes que circulam no sistema mundial[16]. Por isso, como a UNESCO já recomendava em 1989, é fundamental que se leve em consideração, além dos valores que fundamentam as expressões artísticas de uma

comunidade, também "os processos criativos que permitem sua emergência e os modos de interação através dos quais estes produtos são apropriados e apreciados"[17].

4.3. A sustentabilidade do Patrimônio Imaterial depende de sua renovação

Como definia João Tiriyó – do grupo que se autodenomina Tarëno - o patrimônio imaterial é *entu*, uma fonte que se alimenta necessariamente de variados aportes. É o que ele explicava com outro exemplo: a apropriação das miçangas de vidro, usadas por seu grupo e por muitos outros povos indígenas.

Nossos objetos não podem sumir, tem que ser passados para os nossos filhos. Os objetos que a gente faz não vão existir se não tivermos o patrimônio imaterial. Porque tudo que a gente tem, devemos incorporar nos nossos conhecimentos. É isso que nós pensamos.

Aí está a miçanga que nós chamamos de samura. Está certo que é o branco que fabrica, mas a miçanga só é material lá na loja ainda. Quando ela chega na mão do índio, ela já vai se transformando. Ela vai se transformar em patrimônio material? Não, em patrimônio imaterial também. Automaticamente vai se transformando. Pelo conhecimento dele, que é invisível. O nosso pensar, o nosso conhecer, todo gravado na nossa cabeça. As mulheres vão enfiando miçanga em metros e metros de linha, todo dia, não sei como... Então, na medida que a mulher vai trabalhando, enfiando a miçanga, ela já está transformando a miçanga em imaterial, ela está enfiando o conhecimento dela dentro da miçanga.

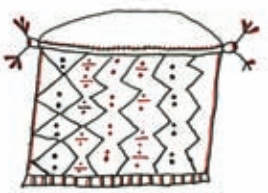
Para o Tarëno, o material que ele arranja é de outro, como por exemplo a miçanga, porque realça, destaca mais. Miçanga com que nós índios fazemos muitas coisas. Tem que saber fazer! O conhecimento para enfiar, tecer, fazer nossos artesanatos, Tudo o que adquirimos de outros não quer dizer que acabou com o nosso modo de preparar nosso artesanato, e sim que esse modo está dentro. Invisivelmente, o jeito de fazer cinto, o jeito de tecer tanga está dentro do fio, junto com o fio, não perdeu nada, nadinha. Não é de ontem, mas de muito, muito tempo mesmo que usamos miçanga. Naquele tempo os índios viviam espalhados, e antigamente tinha os negros que vinham lá do Suriname, trazendo miçanga, terçado, pano vermelho... Tarëno gosta de incorporar do outro aquilo que lhe é atrativo ou útil. E é assim que a cultura dos Tarëno, que é a dos Tiriyó, foi sendo construída ao longo de muitas gerações, e está sendo repassada até hoje. Passar é isso, passar o patrimônio imaterial que nós chamamos entu, que quer dizer fonte. Se não tiver a fonte, podem até existir as coisas, mas não tem mais como fazer, não tem como a gente dar a direção, ou dar início.

Esse exemplo ilumina o conceito que nos ocupa nesse livro, de patrimônio vivo. Dinâmicas de renovação que programas internacionais e ações locais – como se verá na terceira parte deste livro - procuram enfatizar:

> **O que importa preservar – sob a forma de patrimônios culturais – não é apenas da ordem da memória, mas da ordem do projeto: é preciso garantir e tornar renovável o fato da diversidade cultural e não fixar a resultante atual de evoluções seculares, produtos de diálogos constantes. É preciso garantir o que está adquirido para tornar esse patrimônio renovável[18].**

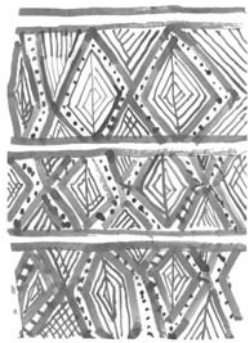
Aplicado às expressões e práticas culturais dos povos indígenas que vivem no Amapá e no norte do Pará, esse conceito traz importantes esclarecimentos, ao mesmo tempo em que aponta para dificuldades. Esse patrimônio é constituído de elementos amplamente compartilhados, frutos de intercâmbios históricos que se perpetuam, em novos contextos, até hoje. Por esta razão, não seria possível – nem adequado – mapear elementos culturais de grupos, como se fossem isolados entre si. Recortes étnicos – separando itens culturais dos Wayana, dos Wajãpi, dos Tiriyó, dos Katxuyana, dos Karipuna, dos Galibi, etc. – representam uma armadilha que se coloca hoje não só aos estudiosos, mas às próprias comunidades, quando são incentivadas a identificar "sua cultura". Como se fosse possível listar um conjunto de itens específicos de um grupo, originais desde sempre e que, se aparecerem em outro grupo, é porque foram indevidamente apropriados.

Etnicizar o patrimônio cultural imaterial é uma tendência que resulta de intervenções mal informadas a respeito dos processos de apropriação e valorização cultural em curso há séculos, através de redes de troca que não reconhecem fronteiras étnicas. A própria noção de grupo étnico também é questionável, pelas mesmas razões. A cultura de grupos particulares, da região do Amapá e norte do Pará como de outras partes do mundo, não pode ser abordada como um conjunto fixo de elementos, que resistiriam inertes ao passar do tempo. O processo inclui perdas, mas também acréscimos. E a incorporação de elementos novos ilustra exatamente a vitalidade de uma cultura, como explica João Tiriyó, ao falar das miçangas. É o que dizem também os Wajãpi, para quem todos os importantes saberes veiculados até hoje e, especialmente cantos e danças, foram literalmente "roubados" de outros, sejam eles animais, inimigos, ou grupos vizinhos. É essa interpretação a respeito da origem de saberes e fazeres dos mais diversos, rememorada por meio de narrativas e constantemente atualizada nas práticas específicas dos Wajãpi, que constitui, justamente, seu patrimônio cultural imaterial.



Definido desta maneira, o patrimônio cultural imaterial tanto decorre como alimenta o diálogo entre pequenos grupos, entre povos, civilizações e mesmo continentes. O reconhecimento das condições de criação e de renovação cultural, assim como das redes de intercâmbio, poderão assim contribuir com a tolerância. A diversidade cultural se configura, cada vez mais claramente, como uma condição essencial para o desenvolvimento. Pois nenhuma comunidade poderia se desenvolver sem o reconhecimento político de sua contribuição particular à criação e transmissão de valores culturais.

Como afirma o antropólogo Claude Lévi-Strauss: "A tolerância não é uma posição contemplativa...É uma atitude dinâmica, que consiste em prever, compreender e promover o que quer existir. A diversidade das culturas humanas está atrás de nós, à nossa volta e à nossa frente. A única exigência que podemos fazer a seu respeito é que cada cultura contribua para a generosidade das outras"[19].



Confecção da tinta de jenipapo, usada para a pintura corporal, pelos Tiriyó e Katxuyana.

II. Exemplos indígenas, no Amapá e norte do Pará

Nas páginas que seguem, selecionamos um conjunto de domínios da vida cultural dos grupos indígenas dessa região, com o objetivo de identificar alguns elementos de seu patrimônio imaterial. Não se trata de um catálogo exaustivo, mas de uma seleção de exemplos que consideramos significativos, por várias razões.

Os domínios escolhidos abrangem os modos de conhecer, os modos de ver, os modos de dizer, os modos de trocar e os modos de fazer. Com esses recortes, procuramos enfatizar o quanto é importante entender os sistemas de conhecimento que fundamentam as práticas culturais dos grupos indígenas. São modos de perceber, de classificar e de relacionar seres e objetos no mundo, compondo sistemas de conhecimento muito diversificados. Incluem saberes usados no cotidiano ou em contextos rituais. São transmitidos por pessoas comuns ou por especialistas. Remetem a aspectos visíveis ou invisíveis da vida social, tanto dos humanos, como de outros seres do universo. Todos esses saberes se transformam dinamicamente, sendo objeto de experiência e de atualização constantes.

Esperamos que essa diversidade de "modos" e "jeitos de" saber e de fazer, ilustrada com alguns exemplos dos grupos indígenas do Amapá e norte do Pará, possa enriquecer a descrição convencional das "crenças" e dos "costumes" indígenas. Especialmente por considerarmos que as manifestações culturais mais conhecidas desses povos – entre elas seus "mitos" e "rituais" – devem ser compreendidos de forma articulada aos demais aspectos de sua vida social e política.

Interessa-nos, portanto, consolidar uma maneira alternativa de abordar suas manifestações e práticas culturais, sem submetê-los aos recortes com os quais estamos acostumados, característicos de nosso modo de vida, que separa as esferas da economia e da arte, a ciência da religião, e assim por diante. Veremos que, na perspectiva indígena, os saberes sobre plantas e animais não são apenas úteis para a subsistência, sendo também relacionados aos jeitos de identificar pessoas e

Fonte das informações:

Os textos apresentados nas próximas páginas foram editados a partir de contribuições ou de estudos já disponíveis, por seis pesquisadoras que trabalham junto aos grupos do Amapá e norte do Pará.

Antonella Tassinari **(informações sobre o casamento entre os Karipuna),** ***Denise Fajardo Grupioni*** **(textos sobre os subgrupos, a liderança das aldeias, o casamento, as etiquetas e o jeito de fazer sakura, entre os Tiriyó e Katxuyana),** ***Dominique T. Gallois*** **(textos sobre o uso de nomes,categorias de outros,**

povos, aos jeitos de organizar rituais, aos jeitos de curar, etc. Os modos de diferenciar pessoas e grupos não se limitam à esfera dos humanos, mas apóiam-se numa lógica mais ampla de classificação de todos os seres do universo, que não separa como fazemos uma ordem "humana" de outra ordem "natural". Grafismos e "marcas" constituem uma das manifestações dessa lógica, relacionando não só todas as esferas do universo, como diferentes tempos, momentos da história das comunidades. Da mesma maneira, as festas não constituem apenas celebrações dos humanos, mas momentos em que todas as categorias de seres se fazem presentes, compartilhando jeitos de dançar, de cantar, de comer e de beber.

Finalmente, nos parece importante assinalar o amplo compartilhamento, em toda a região, tanto dos aspectos cosmológicos como das formas de organização da vida comunitária. São bem conhecidos os intensos circuitos de troca entre todos os povos da região, documentados desde o século XVIII. Prosseguem até hoje, embora de maneira menos "autônoma", por estarem agora vinculadas às políticas indigenistas. As redes de intercâmbio envolvem não só a troca de bens, de técnicas e outros saberes, mas também trocas matrimoniais, trocas rituais e, obviamente, incluem a troca de agressões e sua contrapartida, a troca de curas.

Essas trocas foram e continuam sendo concretizados através de modalidades diversas, entre as quais se destaca um modo específico de formalizar a relação entre duas pessoas (de grupos locais ou étnicos distintos) que passam a se considerar "parceiros" e se tratam reciprocamente como *iepé* (ou *pawana*, ou *panary*). Esse modo de constituir parceiros para a troca é compartilhado entre muitos grupos da região, especialmente os Wajãpi, os Wayana, Aparai, Tiriyó, Waiwai, etc.

Esperamos que os exemplos que seguem representem um incentivo para a consolidação de um campo novo de reflexões e estudos. Especialmente se considerarmos que esses domínios do "patrimônio imaterial" constituem, há muito tempo, temas privilegiados na pesquisa antropológica realizada junto aos povos do Amapá e norte do Pará.

concepção sobre os "donos", entre os Wajãpi), *Joana Cabral de Oliveira* (classificação das plantas entre os Wajãpi), *Lúcia Hussak van Velthem* (motivos gráficos wayana) e *Lux B. Vidal* (informações sobre a avifauna, a festa do turé, as marcas, o caxiri e a arte de fazer cuias, entre os povos indígenas do Oiapoque). Esses textos incluem alguns depoimentos indígenas, identificados por seus respectivos autores. Os trechos da crônica de Carlos Drummond de Andrade sobre a etiqueta katxuyana foram extraídos de: "O kaxuyana, esse bem-educado" Jornal do Brasil, 24/10/1978 p. 5.

Modos de conhecer

Jeito de conhecer as plantas

Na língua wajãpi não há uma palavra que dê conta dos vegetais como um todo, tal como "planta" em português. A categoria de maior abrangência é denominada *temitãgwerã* e designa todas as espécies cultivadas. Por oposição, as plantas selvagens são chamadas de *temitãe'ã*, que significa literalmente "não-cultivado".

Se a agricultura é um marcador importante nessa classificação, é porque se trata de uma atividade não apenas relacionada à subsistência, mas à cosmologia dos Wajãpi. Segundo sua tradição, no tempo das origens, todos os seres que viviam na terra eram "como a gente" e compartilhavam hábitos e corpos semelhantes. Mas, devido ao comportamento abusivo da primeira humanidade, a terra foi destruída e, quando recriada, ocorreu uma separação entre humanos e não humanos, que passaram a ocupar domínios específicos. Nessa recriação, a floresta surge como o domínio dos animais e dos espíritos. Os homens precisam criar seu próprio espaço e o fazem através da agricultura. Como toda aldeia nasce de uma roça, as plantas cultivadas são emblemas dessa apropriação de um domínio propriamente humano.

A distinção entre plantas cultivadas e não-cultivadas não é a única forma de classificação, existindo muitas outras, usadas pelos Wajãpi em contextos específicos. Quando estão trabalhando nas suas roças, classificam as plantas em categorias genéricas, tais como: *mani'o* (o grupo das mandiocas), *avasi* (o grupo dos milhos), *jity* (o grupo das batatas), etc. Essas categorias são dividi-

das em outras, específicas, como: *mani'otawa* (mandioca amarela), *mani'opirã* (mandioca vermelha), *mani' osukyry* (mandioca branca), *avasipijõ* (milho preto), *avasiviri* (milho miúdo), *jitysovã* (batata roxa), *jitype* (batata redonda), etc. Todas elas baseadas nas características externas dos vegetais, como coloração, forma, tamanho, textura, etc.

Mas os critérios para a classificação de uma planta mudam conforme o contexto. Por exemplo, quando se está na roça, as mandiocas são reconhecidas, identificadas e classificadas por características de suas folhas e caules. Já nas aldeias, onde chegam apenas os tubérculos de mandiocas a serem processados para o consumo, os critérios empregados para reconhecê-las serão outros aspectos, como as cores e texturas da casca, da entrecasca e da parte interna da raiz. Assim, é comum que uma mesma variedade de mandioca receba mais de um nome, de acordo com o sistema de classificação acionado em um determinado contexto.

Há ainda outro sistema de classificação, relacionado à reprodução. Alguns vegetais são classificados como *-wemarerã*, indicando que determinado mamão, mandioca, batata ou cará são originários de sementes ou tubérculos armazenados no solo, por ocasião de uma antiga plantação. São, portanto, produtos indiretos da atividade agrícola. Já as plantas que nascem de sementes, são classificadas como *-potyrerã*. Assim, as classificações informam a prática. Através delas sabe-se o que pode ou não nascer de um armazenamento espontâneo nos solos, como também o que nasce de sementes, de tubérculos ou ramos, o que serve para comer e o que serve como veneno, entre outros inúmeros exemplos.

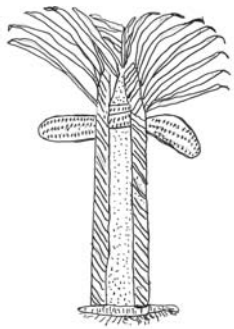
Jeito de conhecer as aves

O conhecimento dos povos do Oiapoque a respeito das aves se apóia na rememoração de episódios dos tempos míticos, quando todos os seres adquiriram suas atuais características. Por trás dessas características, as aves são "gente como nós" e têm poderes de cura.

"Há três mundos: o de cima, dos espíritos e das almas, o mundo do meio, onde vivemos, o mundo de baixo, que é o mundo das águas onde vivem os animais. Nesse mundo, os animais são como nós, são gente... Nesse mundo das águas, os pássaros fizeram uma festa e cada um se vestiu de forma exuberante: as araras, os tucanos, os patos, os mutuns e assim por diante. Todos dançaram e beberam por toda a noite. Quando chegou o fim da festa, cada pássaro escolheu um lugar para morar..." (Suzana Primo dos Santos, Belém).

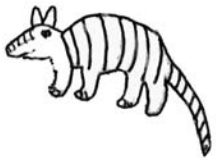
"Os pássaros fizeram uma festa e dançaram no Turé. Jacamim começou uma briga, foram brigar e cada qual pegou seu rumo. O macolocolo (anu) e o jacamim trançaram a porrada perto do fogão. O macolocolo jogou o jacamim em cima das cinzas e ele ficou com as costas brancas. Aí o jacamim pegou o macololo e o atirou nas cinzas e por isso, ele ficou assim, preto" (Antônio. Aldeia Manga).

"Tem a história do tuburrega, um gavião que pega peixe, mas mal, é do cairipa. O tuburrega era bom de flecha para pegar peixe. O caripira viu ele pegando peixe e teve inveja. Pediu sua flecha emprestado e levou embora com ele, não devolveu mais. Então, o tuburrega não podia mais comer, pegou umas flechas e flechou uns peixinhos. Por isso, até hoje, o tuburrega é panema" (Armándio. Aldeia Espírito Santo).



Para os Galibi-Marworno as aves assumem um papel de destaque com relação às práticas de cura, sendo auxiliares dos pajés. Por ocasião das festas do *Turé*, realizadas pelos pajés para retribuir as curas, os espíritos das aves são chamados, por meio de cantos, para receber homenagens e recompensas pelas curas realizadas. Na festa, elas são convidadas a sentarem em bancos esculpidos em madeira e pintados em cores vivas – bancos que representam alguma ave – cuja forma e ornamentação são transmitidas aos pajés pelos espíritos das aves. Os espíritos, mesmo invisíveis aos participantes humanos da festa do Turé, recebem bebida caxiri e fumo de tauari.

Assim acontece com Tucano, chamado *Ghã Papa Gho Bec*. "Ele é um tuxaua antigo, até hoje ele representa os tucanos, mas ele é invisível. Só o pajé entra em contato com ele durante o Turé, através de seu canto. Ele vem e toma caxiri... Ele vem para dar apoio, através do canto. 'Ele está no meio da gente' diz o pajé, 'mas nós não o enxergamos' (é como um telefone). Ele dá apoio em caso de doença e pode mandar fazer um remédio do mato para curar, porque ele é do mato. O tucano gosta de brincar na festa, beber, está alegre, dançando, bebendo caxiri e fumando tauari" (Getúlio, Aldeia Kumarumã).

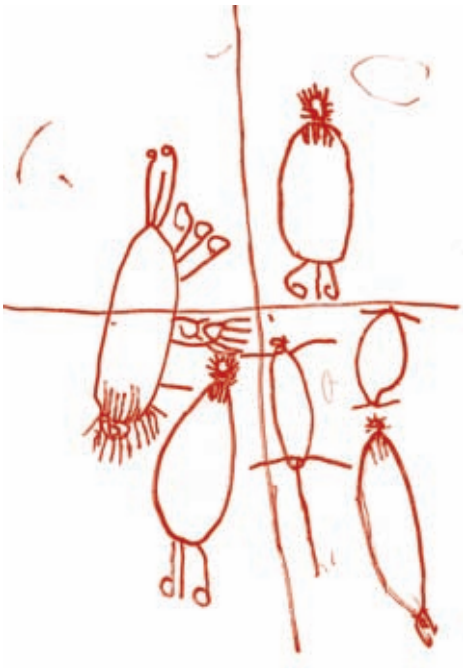


Jeito de reconhecer as pessoas

Para os Tiriyó, a diferença entre os seres animais e vegetais simboliza a diferença entre diferentes grupos de pessoas que existem no mundo. Na língua tiriyó, os finais *yana*, *yó, so* e *koto* são os mais freqüentemente usados para designar diferentes 'gentes' ou 'povos'. Assim, temos, entre os Tiriyó atuais, gente que se identifica como *Aramayana* (gente abelha), *Aramiso* (gente pombo), *Maraso* (gente águia), *Okomoyana* (gente vespa), *Akuriyó* (gente cotia), *Piyanokoto* (gente gavião), *Pïrouyana* (gente flecha) e ainda *Pïropï* e *Sakïta*.

Na literatura histórica sobre a região do Amapá e norte do Pará, estas e muitas outras gentes são mencionadas como constituindo subgrupos que deram origem às atuais "etnias" da região. Entre elas, os próprios Tiriyó, os Katxuyana, os Waiwai, os Aparai e os Wayana. A cada subgrupo conhecido, são atribuídas origens diferenciadas, áreas de moradia, tipos físicos ou "sangue" distintos, "sotaques" diferenciados, além de jeitos próprios de se comportar. Todos os subgrupos que ainda hoje existem na região possuem uma longa história de relações, seja de guerras, seja de casamentos, ou de trocas de bens e de conhecimentos entre si. É assim que a incorporação de modos de viver do 'outro', seja ele aliado ou inimigo, é algo que se tornou parte do próprio modo de ser dos Tiriyó.

Os atuais *Pïrouyana* contam que "é dos *Akïyó* que tiramos as músicas que dançamos ao redor do jabuti e do jacaré em nossas festas" (Achefë Tiriyó). Este é apenas um, de uma lista infinita de exemplos que mostram que entre os Tiriyó, uma vez que se conhece uma outra pessoa ou grupo, o ato de conhecer se completa através de algo que se 'pega' desse outro e se incorpora para si. Ou seja, entre os Tiriyó, busca-se "pegar do outro para si" aquilo que se acha bonito e que é considerado "bom", *kure*, incluindo-se pessoas para casar, bens materiais e conhecimentos.



O mesmo ocorre entre os Zo´é, que vivem na região do rio Cuminapanema, ao sul da Terra Indígena Parque do Tumucumaque. Os Zo´é, que também falam uma língua tupi-guarani, não usam nomes "étnicos" para designar os povos indígenas vizinhos, ou os grupos com os quais mantiveram contato ao longo de sua história. Eles se referem a esses grupos com palavras que identificam seu caráter pacífico ou agressivo, ou explicitam se são parecidos ou não com eles, se vivem em região de floresta ou de lugares distantes, como as cidades. Assim, eles classificam os grupos indígenas que vivem na região em duas grandes categorias: ou são *zo´é* – que significa "nós" e também "como nós" – ou são inimigos. Para distinguir entre esses inimigos, usam categorias distintas: de um lado, os grupos que vivem a leste e matavam os ancestrais com bordunas, designados como *tapy´yi*, do outro, os temíveis *apam*, canibais, que vivem a oeste das aldeias dos Zo´é.

Jeito de diferenciar os outros

Quando os Wajãpi conversam a respeito dos grupos indígenas vizinhos, raramente usam as denominações étnicas – como "Wayana", "Tiriyó", "Karipuna", etc. Esses nomes foram criados pelos não-índios e foram apropriados por esses grupos no contexto das relações com agências de assistência. Por este motivo, quando conversam entre si, os Wajãpi continuam usando categorias próprias, que fazem parte de seus sistemas de classificação de pessoas e grupos. O próprio nome "wajãpi" tampouco era utilizado, na medida em que encobre uma diversidade interna de grupos locais.

Uma dessas classificações diferencia grupos em acordo com o modo como foram criados, no início dos tempos. Os Wajãpi consideram que apenas eles (e alguns outros grupos classificados como *janekwerã*, "gente como nós") são descendentes dos primeiros homens que nasceram da flauta, tocada pelo herói criador. Por se considerarem crias diretas de Janejarã, o "dono da humanidade", eles denominam a si mesmos como *janejarã reminõwerã*, "as crias de nosso dono". Às suas crias, Janejarã deu a palavra (hoje se diz "a língua" waiãpi) e ensinou a cultivar a mandioca, a processá-la para preparar o caxiri; o criador também ensinou a tocar as clarinetes *turé*, que ele continua ouvin-

do, mesmo que de longe, já que ele resolveu, depois, ir embora.

Os demais grupos humanos surgiram depois, em contextos bem diferentes. Os Wajãpi consideram que a maior parte dos grupos que são hoje seus vizinhos nasceram dos ovos de cabas e vespas, brotando no cadáver de uma cobra grande. Por isso são denominados *moju tapurukwerã* "os resíduos dos vermes da cobra grande". Como são variados os tipos de abelhas e vespas, são também infinitamente diversos os grupos humanos que brotam desse processo.

Segundo as narrativas, os primeiros humanos até tentaram criar as crianças que nasciam desse processo, mas era em vão, dado o caráter agressivo dos filhos da cobra. Por isso, essas pessoas foram afastadas e se transformaram nos grupos inimigos, que os Wajãpi designam como *apã*.

Os não-índios, genericamente designados como *karai kõ*, nascem de outro processo. Eles simplesmente caem do céu, na forma de pedras de diferentes cores, das quais saem criancinhas que crescem com os traços das diferentes raças, ou, como dizem hoje os Wajãpi "*brancos, negros e franceses*". Diz-se também que eles vêm da chuva e que são tão numerosos quanto as suas gotas d'água, pois foi num dia de águas torrenciais que as pedras caíram. Eles são *amana ra'yry*, filhos da chuva.

Modos de dizer

Jeito de dar nome às crianças

"Os Wajãpi têm jeito certo de dar nomes para os filhos recém-nascidos. Os avós, quando estão vivos, escolhem os nomes para as crianças recém-nascidas. Senão, são os pais que pensam nos antepassados para usar o mesmo nome nas crianças. Esses antepassados têm que ser de muitos anos atrás, e ninguém pode já ter, usar esse nome. Pode dar o mesmo nome do pai do avô ou do avô, se ele não estiver vivo faz muito tempo. É importante dar o nome logo que o bebê nasce. Porque senão jurupari vai dar o próprio nome para a criança e a criança pode ficar pequena, doente e até morrer. Os nomes não podem ser iguais aos nomes de pessoas que moram perto. Por exemplo, dá pra pegar um nome igual ao dos Wajãpi do Camopi porque lá é longe. Alguns nomes vieram de outros povos indígenas, como os *Panary kõ* (grupos com os quais a gente troca, como os Wayana, Aparai e outros) porque são nomes que os Wajãpi acham bonitos. Hoje em dia, alguns jovens têm dado nome de *karai kõ* (os não-índios) para seus filhos, porque acham os nomes dos *tamõ kõ* (nossos antepassados) feios. Isso está enfraquecendo o conhecimento dos Wajãpi sobre os nomes."
(Texto coletivo escrito pela turma de pesquisadores wajãpi).

Até muito recentemente, os Wajãpi não costumavam usar seus nomes em público. Um nome é, de fato, algo tão pessoal e privado que não pode ser pronunciado sem cuidados. Até hoje, os mais velhos não gostam de dizer seus próprios nomes, nem apreciam que se pronunciem seus nomes em qualquer contexto. Aceitam serem chamados dessa maneira pelos não-índios, por entenderem que esse é um hábito dos *karai kõ*. Mas, entre eles, a etiqueta de boa conduta não permite o uso dos nomes, evitando assim sentimentos de vergonha ou mesmo de raiva. Dizem os mais velhos que, antigamente, pronunciar o nome de alguém em público era considerado como uma atitude muito agressiva.

Entre eles, os Wajãpi – assim como os demais grupos indígenas da região – utilizam termos de parentesco, ou seja palavras que identificam categorias de parentes, classificadas como "pais", "mães", "filhos", "filhas", "irmãs", "irmãos", ou como não-parentes, como são, em sua concepção, as "irmãs do pai", os "irmãos da mãe", etc. O uso dessa terminologia permite que qualquer indivíduo saiba, desde sua infância, quais são seus parentes, não só em sua própria aldeia, mas em qualquer outra. Assim, ele saberá desde cedo com quem ele pode, ou não pode, casar. Saberá também a quem recorrer quando está visitando uma comunidade distante.

Jeito de respeitar e de sentir vergonha

Kutuma se refere a um sentimento muito importante entre os Tiriyó, relacionado às formas de respeito no tratamento pessoal. Essa forma de tratamento se aplica principalmente às relações entre um genro ou uma nora e seus sogros.

Assim, para preservar esta relação de respeito, denominada *kutuma*, um homem ou uma mulher não podem chegar e falar diretamente com seus sogros, devem primeiro falar para sua esposa ou esposo, que devem, então, se dirigir aos seus pais para transmitir o assunto que o marido ou esposa quer tratar. De modo inverso, a mesma forma respeitosa é adotada quando o sogro ou sogra de alguém quer falar algo para um genro ou nora: devem dirigir-se a seu filho ou filha casada, para que eles transmitam ao marido o assunto que se quer tratar. Dizem os Tiriyó que respeitar sogro e sogra é como uma lei para eles e até hoje isso é muito importante.

O mesmo tipo de tratamento respeitoso também é obrigatório na relação entre cunhados. Os cunhados tiriyó se chamam entre si de *kono* e devem se tratar da melhor maneira possível. Não podem, por exemplo, fazer brincadeiras, insinuações, falar bobagens, nem conversar sobre mulheres, ou outras coisas relacionadas à vida dos outros.

"Nós temos esse respeito muito grande que já vem dos antepassados, isso é como uma lei de respeitar sogro e sogra, até agora não perdemos isso" (João Tiriyó).

A etiqueta e a fala formal katxuyana elogiada em crônica de Carlos Drummond de Andrade

Não sei como anda a vida dos índios kaxúyana, que [em 1959] eram apenas uns 50, e [em 1969] se mudaram da beira do rio Cachorro, afluente do rio Trombetas, no Pará, indo instalar-se no Parque Nacional do Tumucumaque. Devem ter melhorado a situação. E mereciam. O estudo de Protásio Frikel sobre o código de civilidade deles despertou-me simpatia por essa boa gente. Como não simpatizar com esses "selvagens" bem educados quando na sociedade urbana, dita civilizada, nem há mais código nenhum para reger as maneiras?

Os kaxúyana vão ao requinte de usar quatro formas de linguagem: a comum ou ordinária, a litúrgica ou religiosa, a elevada e o baixo calão. Nós aqui no asfalto teremos no máximo duas, a primeira e a quarta, se não for apenas a quarta infiltrada na primeira. O kaxúyana, porém, sabe aplicar na hora e lugar devidos cada tipo de linguagem. E cada uma tem seu tom de voz peculiar, sua música, digamos assim (...)

As visitas obedecem a cerimonial, coisa que não se vê mais na sociedade promíscua em expansão. Se a visita é coletiva não se entra em bando, sem hierarquia. A figura principal vai à frente, os outros demoram um pouco. É o tempo de amarrar os cachorros. E de permitir às mulheres o preparo de bebidas e coisas boas de merendar. O kaxúyana capricha em comes-e-bebes. Mingau de banana como quebra-jejum, almoço de peixe com beiju, merenda de cará ou batata doce, jantar também à base peixe ou carne de anta, vinho de frutas, garapa, tudo muito bem preparado, limpo. Ovos de tracajá, camaleão e jacaré são delícias especiais (...)

Observar, mas não reparar: é o princípio estabelecido pelos kaxúyana para a conversa. Gostam de bater papo sem olhar muito para a cara do visitante, pois isso poderia gerar mal-entendidos e desconfianças. Deve-se mesmo virar um pouco de lado, e chega-se ao extremo de polidez virando as costas ao interlocutor. Como quem diz: "não estou vigiando você, faça o que quiser nesta casa".

Em suma, e na opinião do autor, o código de civilidade dos nossos irmãos kaxúyana "reflete um nível cultural superior". Mas suas observações foram colhidas em contato com a tribo no ano remoto de 1940. E o próprio Frikel, quase 30 anos depois, reconhece que muitas dessas finezas de comportamento se perderam com a aproximação dos castanheiros e caçadores de peles, nos últimos tempos. É pena. Se não fosse isto, bem que a Funai poderia mandar vir do Pará meia dúzia de kaxúyanas para ensinar boas maneiras à gente. Agora é tarde.

Modos de ver

Jeito de ver no sonho e nos "espelhos" do pajé

Os humanos não são donos da diversidade existente na terra. As diferentes espécies animais, as árvores, as plantas da roça têm seus respectivos donos (*-jarã*). Assim, *jane jarã* é o dono da humanidade, *yy jarã* é o dono das águas, *mijarã jarã* é o dono da caça, e assim por diante.

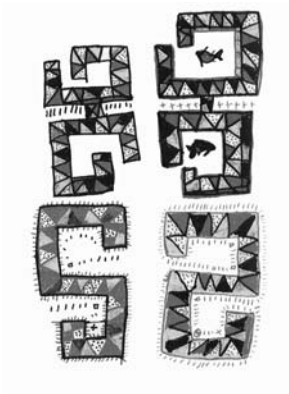
Elementos que se costuma considerar "inanimados", como terra e pedras, também têm seus próprios donos. Assim como o vento, a neblina, a escuridão... A principal atribuição dos donos de todos esses seres consiste em tomar conta de suas criaturas, cuidando de seu crescimento e de seu bem-estar. Eles controlam o movimento de suas crias, como se faz com xerimbabos *(-rima)*.

É porque tudo tem dono que os Wajãpi mantêm relações comedidas com as criaturas controladas por cada *jarã*. Não matam em excesso animais que não irão consumir, por exemplo. Garantem, assim, a reprodução de todos, com seus modos de vida e espaços definidos. A caracterização dos donos de cada categoria de seres, a localização de seus domínios, as formas de acesso e o relacionamento adequado que se deve estabelecer com cada um deles são assuntos muito discutidos, no cotidiano das aldeias.

Isso porque os *jarã* não são vistos por todo mundo da mesma maneira. Para as pessoas comuns, eles não aparecem em sua verdadeira forma, que é de "gente". Somente os

pajés – cuja capacidade de visão é simbolizada por "espelhos" – acessam diretamente os donos das espécies animais e vegetais, vendo-os como pessoas, com características físicas e atitudes próprias. Quem não é pajé verá os *jarã* durante o sonho, quando eles aparecem como pessoas muito bonitas e sedutoras, para anunciar algum problema, ou dar algum conselho.

Os desenhos de Jamy mostram esses diferentes modos de ver *mani´o jarã*, o dono da mandioca. Normalmente, ele é visto como uma grande minhoca, enrolada em torno dos pés de mandioca. No sonho, as mulheres podem ser seduzidas por ele, quando se manifesta como um rapaz muito bem adornado. Já, quem tem pajé poderá ver o dono da mandioca com um ser orelhudo e peludo.



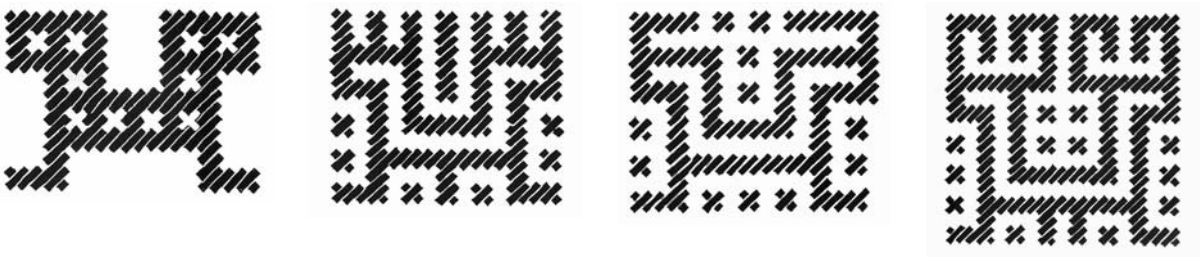
Jeito de trançar para ver

Entre os Wayana e Aparai – como entre os outros grupos indígenas do Amapá e norte do Pará – as técnicas usadas para a decoração de corpos e objetos constituem um modo de re-introduzir eventos e personagens do tempo das origens. Por isso, os Wayana dizem não possuírem padrões gráficos. Dizem que, quando fazem pinturas corporais, quando trançam cestos ou quando decoram outros objetos, apenas estão repassando para esses suportes os desenhos que pertencem à Cobra grande.

Segundo os Wayana e os Aparai, qualquer um dos habitantes do universo pode ser identificado de acordo com o local onde vive. Esta referência aos espaços de moradia de cada um dos seres do universo é importante por indicar onde eles podem ser procurados para a caça ou, ao contrário, para saber como evitá-los. Segundo os Wayana, os humanos podem ser caçados por esses outros seres. A identificação do lugar também é significativa para compreender o comportamento, a aparência, a alimentação de cada um dos seres.

O espaço aquático é muito importante na cosmologia dos grupos da região e especialmente dos Wayana e Aparai. Para estes, a água é o domínio de *tulupere*, uma cobra muito grande, monstruosa, que se apresenta toda adornada com pinturas. São essas as pinturas que inspiram até hoje a estética que os Wayana e Aparai materializam na decoração de objetos e na sua pintura corporal.

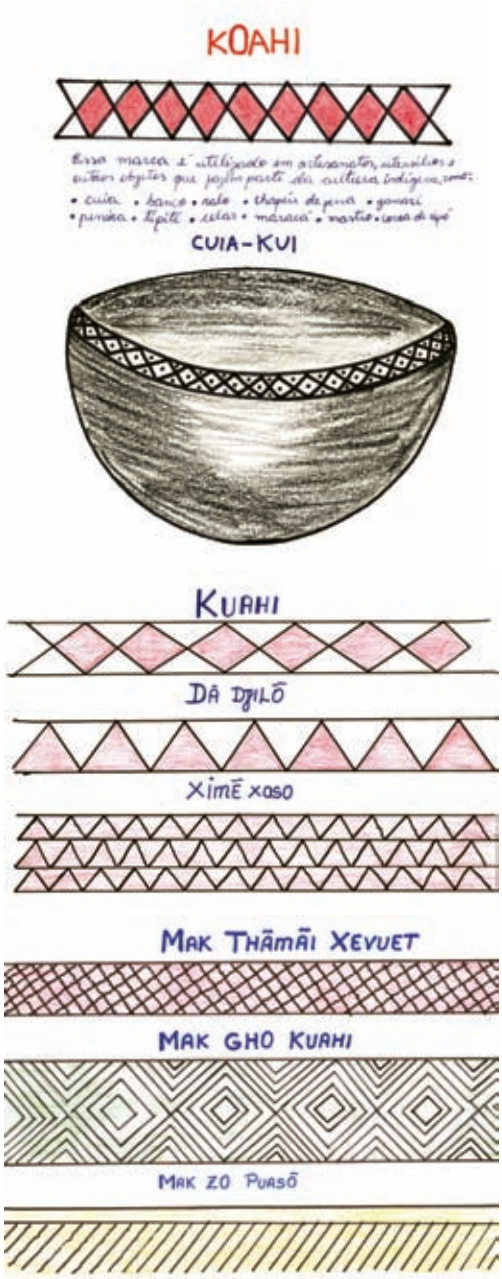
É por ser muito perigosa que essa cobra é tão bela. Seu comportamento agressivo é excepcional, não podendo ser comparado com o modo de ser de seus parentes zoológicos, da espécie jibóia (ou constritor). A monstruosidade é a essência desse ser sobrenatural, tão importante na cosmologia dos Wayana, dos Aparai e de todos os



povos da região, na medida em que ela se apresenta como o protótipo dos "provadores de nossa carne". O que é mais importante é que sua monstruosidade é bela e exerce sedução sobre os humanos, para conduzi-los aos seus redutos e então devorá-los.

Em acordo com essa concepção do mundo, ilustrada com elementos da cosmologia wayana e aparai, os padrões gráficos – utilizados para a pintura corporal e os objetos – são portanto muito mais do que uma simples decoração. Não são, de fato, motivos para serem vistos. São antes motivos que permitem "ver" os seres primordiais.

Por esta razão, na língua wayana, estabelece-se uma diferença importante entre a imagem – designada como *ukutop* – e o motivo gráfico – chamado *mirikut*. Desenhos *ukutop* reproduzem elementos anatômicos, de modo figurativo. Já os grafismos *mirikut* são uma captura das criaturas do tempo primordial, uma transposição de sua presença. Através desses desenhos – complementados por narrativas orais – essas criaturas são trazidas ao tempo presente. Essa é uma distinção muito importante para entender a arte desse grupo indígena que não se limita ao seu significado, mas à sua eficácia visual. São desenhos concebidos de forma que permitam "ver" esses seres. São desenhos que fabricam, trazem de volta o mundo das origens. O que significa que, para os Wayana e Aparai, a arte gráfica nem simplesmente "representa", nem apenas "significa". Sua principal função é de estabelecer uma comunicação com os seres primordiais e permitir uma interação com eles.



Jeito de marcar os artefatos

As marcas ou *mac*, em patuá, formam um conjunto específico de motivos decorativos, pintados, gravados, trançados, recortados, em diferentes suportes, objetos da vida cotidiana ou cerimonial, ou ainda no corpo ou num beiju destinado à fabricação do caxiri. Estas marcas são bastante numerosas, mas algumas são mais freqüentes do que outras, mais usadas em alguns locais do que em outros ou por opção individual, preferidas por um ou outro artesão. Assim, as marcas *dãdelo* e *kuahi* são as mais utilizadas.

Apesar da padronização dos motivos, cada artesã ou cada artesão tem seu próprio estilo, sua excelência técnica e artística. Novas marcas podem ser inventadas, e algumas, meio esquecidas podem ser relembradas. Tradicionalmente, estas marcas são sempre motivos geométricos, abstratos e nomeados. Representam espécimes da flora e da fauna, especialmente a pele, as escamas ou o casco de animais, ou ainda cascas de árvores que apresentem desenhos. Podem também ser caminhos, rastros, elementos naturais como estrelas ou nuvens e mesmo movimentos e ações. Atualmente há desenhos mais figurativos, com diferentes tipos de cenas do cotidiano, da mitologia ou copiados de revistas e livros.

As marcas são ensinadas pelos *karuanã*, espíritos encantados, nos sonhos e isso acontece geralmente pela mediação do pajé, que as repassa para os artesãos responsáveis pela manufatura de mastros e dos bancos cerimoniais. As mulheres dizem seguir a tradição ou fazer algo orientado pelo seu próprio espírito. Pode-se falar, portanto, de um acervo convencional de marcas, mas aberto a variações e novos padrões. Quando as marcas são pintadas, usam-se cores naturais de origem vegetal ou mineral, especial-

mente o urucu, o jenipapo e *cumatê*, ou corantes comprados no comércio da cidade de Oiapoque.

Alguns exemplos de motivos são *xemem* ou caminho (caminho do caramujo, caminho da formiga etc); outro exemplo são os desenhos *dãdelo*, uma linha ondulada, e *kuahi*, um losango. Os motivos geométricos e estilizados representam também escamas e espinhas de peixe, o casco da tartaruga, os pêlos do porco do mato, e ainda as folhas da palmeira açaí, a estrela d'alva e nuvens matinais; temas mais ligados à mitologia e à natureza, enfim, ligados a este e a "outros mundos".

As marcas estão intimamente articuladas com a própria ação de fabricar os artefatos. Verifica-se que as matérias-primas possuem nomes de plantas ou de animais ou referências ao corpo humano ou de algum bicho. Há marcas associadas a certos *karuãna* específicos, que representam cobras-grandes, bichos e *djab dã bua*, (jurupari), destacando *Orokã*, morador sobrenatural das matas que possui seis bocas em seu peito e é o dono de alguns grafismos utilizados pelos Galibi-Marworno.

Os suportes nos quais são aplicadas as marcas são os seguintes: o corpo, os trançados (jamaxins, abanos, peneiras, tipitis, cestos, paneiros, *krukru*, *pakará*, cesto do pajé etc), maracás, potes de cerâmica, cuias, flechas (amarração com fios de algodão), ralador, bancos de todos os tamanhos, mastros e às vezes, tambores (Palikur). Certas marcas, feitas com compasso, representando a Estrela D'Alva ou a Rosa-dos-Ventos, são encontradas nos raladores, remos, caixões mortuários. Usam ainda marcas para indicar o dono de um objeto. Enfim, pode-se dizer que os índios do Oiapoque – como bem afirmou um deles – vêem as marcas em todo o Universo.

Modos de trocar

Jeito de fazer política

Para os Tiriyó, assim como tudo que existe no universo possui dono, toda aldeia também tem seu "dono", que é chamado de *pataentu*, ou seja, o "dono do lugar".

O *pataentu* é aquele que identificou, escolheu o local e nele reuniu um conjunto de parentes e aliados que vieram a constituir a população de sua aldeia. E será o tamanho desta população, bem como a qualidade das relações entre um *pataentu* e seus co-residentes que definirá a qualidade de vida de uma comunidade local. A tendência é que dentre os co-residentes do fundador de cada aldeia, incluam-se um genro ou mais, dependendo do número de filhas que este possua, e um cunhado ou mais, dependendo do número de irmãs que co-residam com este *pataentu*.

A sua principal tarefa é zelar pelo bem estar dos membros de sua comunidade local e pela harmonia das relações entre eles, enquanto estiver vivo. Só assim poderá garantir a prosperidade de sua aldeia. Além disso, o *pataentu* que for bem sucedido em suas relações com os donos de outras aldeias, próximas ou distantes, tem mais chance de se tornar reconhecido como um líder importante, não apenas localmente, mas também regionalmente. A certa altura de sua vida, quando já tiver netos, um *pataentu*

que tenha construído uma boa trajetória de relações políticas internas e externas será reconhecido como um *tamutupë*, ou seja, como alguém que capaz de representar não apenas sua aldeia, mas uma linha de ancestrais importantes que se sucedem ao longo do tempo. Assim, alçado à condição de *tamutupë*, um *pataentu* acumula à tarefa de zelar pela harmonia das relações internas de sua comunidade local, a tarefa de zelar pela harmonia da rede de relações intercomunitárias mais ampla que tenha conseguido consolidar ao longo de sua vida.

Para chegar à condição de *tamutupë*, ter um bom auxílio espiritual é fundamental, Por isso, é muito comum que o *tamutupë* seja também pajé. Só assim ele poderá contar diretamente com o apoio de uma rede de espíritos aliados, que intervenham por ele na outra dimensão do mundo, invisível, mas fundamental para definir as relações no mundo visível.

Jeito de casar entre os Karipuna

Os Karipuna que vivem na área do Uaçá apresentam preferências matrimoniais bem parecidas com as preferências dos Katxuyana, mas também concebem um tipo de casamento que os antropólogos chamam de "avuncular", que é a união entre o irmão da mãe e a filha da irmã, ou seja, entre um tio materno e uma sobrinha.

Por outro lado, por toda sua história de intensos contatos com a população regional, que abrange índios e não-índios, os Karipuna habituaram-se também aos casamentos com "pessoas de fora". Essas duas tendências de casamentos parecem se opor uma à outra. O primeiro tipo de casamento opta por um certo fechamento entre as famílias, ou outro consiste numa abertura à uniões com pessoas de fora. Ambas as soluções constituem parte do modo próprio dos Karipuna de organizarem suas relações sociais.

Jeito de casar entre os Katxuyana

Para os Katxuyana, assim como para os demais povos da região, o casamento envolve grandes responsabilidades não apenas entre os noivos, mas principalmente entre estes e suas famílias. Por isso é que quando indagado, em um evento da 'Semana do Índio' em Macapá, por uma platéia de estudantes, sobre a possibilidade de um homem branco casar com uma índia, Juventino Kaxuyana respondeu: "O casamento de um Branco com uma índia não é permitido não. Se o branco tenta casar com a índia ele vai ter que trabalhar na roça, ele vai ter que sustentar a família, vai ter que sustentar o sogro. Isso vocês vão querer fazer? Isso branco não vai querer fazer!".

O que este pai de família katxuyana queria dizer é que o casamento deve fazer parte de um acerto familiar prévio, e não é bom que os noivos provenham de famílias muito distantes entre si, pois esta distância pode ser não apenas espacial, mas de modos de ser e pensar incompatíveis com as expectativas a respeito do jeito certo de se casar e constituir família entre os Katxuyana.

Se por um lado, a diferença que existe entre os Katxuyana e os não-índios é vista como um sério empecilho ao sucesso de um casamento, para os Katxuyana o casamento entre pessoas que se consideram parentes entre si, como no caso de avós

e netos, pais e filhos, e irmãos, é algo não apenas desaconselhável, mas proibido. Para os Katxuyana, os pais de uma criança não são apenas o pai e a mãe biológicos, mas também o irmão do pai e a irmã da mãe. Sendo assim, se consideram irmãos tanto os irmãos propriamente ditos, quanto os filhos do irmão do pai e os filhos da irmã da mãe, o que significa que uma parte daqueles a quem nós chamamos de primos, os Katxuyana chamam de irmãos. Este é um núcleo no interior do qual os Katxuyana e os demais grupos indígenas da região não aceitam casamentos.

Entre a diferença radical representada pelos não-índios e a identidade de parentesco que existe entre os parentes acima definidos, encontram-se os filhos e filhas do irmão da mãe e os filhos e filhas da irmã do pai de uma pessoa. Estes, para os não-índios, seriam também primos, mas para os Katxuyana compõem justamente o núcleo onde ocorrem os casamentos ideais, aqueles que os pais sonham para seus filhos e filhas. E sempre que encontram um indivíduo assim posicionado na rede de relações entre parentes e não-parentes, desde que ele tenha a idade adequada para casar com sua filha ou filho, fazem gosto pela união entre essas pessoas.

Jeito de fazer festa

Os Turés são festas realizadas pelos pajés para retribuir as curas realizadas aos *karuãna*, seus espíritos auxiliares e moradores do "outro mundo". O contato dos pajés com os *karuanã* é um dos aspectos mais importantes na cosmologia dos Galibi-Marworno.

O Turé é normalmente realizado na época da seca e da derrubada das roças. Mas tem sido pouco realizado atualmente. Para os Galibi-Marworno, fazer um Turé é coisa muito séria e sobretudo perigosa. Deve ser realizado segundo regras bem definidas para ser motivo de alegria e não de desgraças.

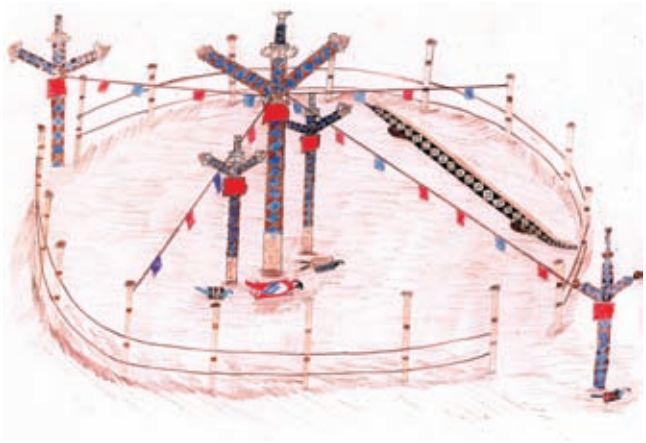
O Turé é uma festa de agradecimento aos seres sobrenaturais e encantados, chamados *karuãna*, pelas curas que eles propiciam através das práticas dos pajés. É a ocasião em que a comunidade dança, canta e bebe muito caxiri junto com esses seres sobrenaturais, que vêm se alegrar na festa e ouvir o pajé cantar durante várias noites sem repetir as canções. O Turé pode ser realizado a qualquer momento, mas o verdadeiro ritual é feito durante a lua cheia de outubro.

Fazem parte do Turé os mastros enfeitados, os grandes bancos da cobra grande ou do jacaré, onde se sentam os convidados, no espaço sagrado chamado l*akuh* ou *piroro*. Junto ao mastro fica o banco do pajé e o seu *pakará*, cesto onde guarda o maracá e os cigarros *tawari*. A bebida caxiri, muito apreciada pelos *karuãna*, é preparada pelas mulheres, com mandioca apropriada e colocada em grandes potes de cerâmica.

Cada participante prepara seus instrumentos, que incluem o maracá, o turé – também chamado de “sinal” – que é um clarinete feito de bambu que pode ser de diferentes tamanhos e o *cuti*, instrumento de sopro de tamanho

maior. Como vestimenta os homens usam o *calimbé*, um pano vermelho amarrado na cintura, usam ainda a coroa ou o famoso chapéu de penas e o colar de miçangas com pendentes de algodão e, na ponta, asas de besouro que fazem barulho durante a dança. As mulheres usam saia e corpete vermelhos, além da coroa e colares.

Apenas o pajé pode convocar a festa e saberá quais os *karuãna* convidados e os cantos a serem executados. Os seus ajudantes cantam juntos e há sempre dois guardas que vigiam para que não haja desrespeito ao ritual.



Modos de fazer

Jeito de fazer *sakura*

Os Tiriyó preparam vários tipos de bebida, que chamam em geral de *tönunsen*. Para suas festas, fazem bebidas fermentadas à base de mandioca, como o caxiri – conhecido em toda a região, mas também fazem *sakura*, *umani* e *kurura*. A receita deve ser preparada por mulheres que se dispõem a cumprir todos os cuidados necessários durante o seu preparo, como por exemplo, não ter relações sexuais, não estarem menstruadas, não usar perfume, nem maquiagem.

Ingredientes:

Leva mais ou menos 5 litros de água, cinco quilos de batata roxa ou amarela. Mais ou menos 20 quilos de mandioca brava. Tem vários tipos: *karoiypö*, *tunareha*, e *kawiriripö*, mas só vai de um tipo, não se pode misturá-los.

Modo de fazer:

Primeiro coloca-se os cinco litros de água no fogo, para ferver. Depois a mandioca ralada para cozinhar junto. Acrescenta-se a batata no mesmo dia para cozinhar por mais ou menos 12 horas, até que fique uma massa grossa e bem cozida. Aí está pronto. Quem quiser tomar a bebida ainda fraquinha e doce côa e bebe em seguida. Mas se a intenção é que a bebida fique com mais teor alcoólico deve-se deixar uma semana e meia ou duas semanas fermentando, antes de coar e servir. Contam as mulheres tiriyó que na época das festas grandes, como acontece no final do ano, tem gente que deixa a bebida fermentando na canoa ou panela por até um mês.

Jeito de fazer caxiri

Nas aldeias dos povos indígenas do Oiapoque, o caxiri é consumido durante rituais como o Turé. Neste contexto, o caxiri é considerado uma entidade convidada a participar dos festejos através dos cantos do pajé. Conta-se que os seres sobrenaturais possuem a capacidade de produzir enormes quantidades de caxiri. No mito de *Iacaicani*, a Cobra Grande é levada a tomar dezenas de potes de caxiri, servidos por sua mulher, para não agredir o menino que caiu em seus aposentos.

Durante o Turé, o caxiri é servido pelas mulheres de maneira ritualizada. A bebida pode também servir como castigo aos infratores das regras que regem o Turé, quando, sentados em um banco de urubu-rei, fora do *laku*, são obrigados a beber quantidades exageradas dessa bebida. Durante o Turé, há o canto de pegar a bebida, porque o caxiri é "gente" do Turé.

Entre os Galibi de Oiapoque, mulher menstruada não pode fabricar o caxiri sob pena de que ele estrague. Os potes nos quais é fabricado o caxiri são feitos apenas pelos Palikur, que os fornecem a todas as localidades indígenas da região. Os Galibi do Oiapoque faziam potes parecidos, mas hoje não os fazem mais.

Os Karipuna também servem o caxiri durante os grandes mutirões de roça. Além dessas oportunidades, a bebida é sempre oferecida durante as festas católicas do Espírito Santo pelos Karipuna, ou de Santa Maria, pelos Galibi-Marworno. É também servida nas festas de santos. Hoje não há grandes Assembléias sem caxiri servido aos visitantes.

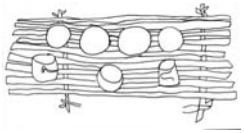
As receitas podem variar um pouco, mas são basicamente as mesmas. Em um contexto ritual, é um grupo de mulheres que se encarrega do preparo, longe do olhar dos homens. Preparam no *platine* um grande beiju de mandioca ralada e prensada. Para revirar o beiju, o desenham e recortam em fatias, um gesto que se chama *pataje kasab*, como a marca (padrão decorativo) usada em muitos suportes, especialmente nos trançados. Este beiju é colocado com água em um pote grande, adicionando-se açúcar ou mel, às vezes um xarope de abacaxi.

Antes de ser deixado para descansar e fermentar, as mulheres se reúnem ao redor do pote, cantam e colocam, no fundo do pote, emborcada, uma pequena cuia com folhas de abacaxi. Dizem que quando a bebida fermenta, a cuia sobe à superfície, o que é sinal de que ela está boa para ser consumida. Se a cuia não sobe, a bebida não presta.

Outra receita, dos Wajãpi

"Primeiro, as mulheres arrancam mandioca na roça, colocam a mandioca dentro do *panaku*. As mulheres trazem três *panaku* de mandioca. Depois as mulheres tiram a casca da mandioca e lavam antes de ralar. Quando as mulheres terminam de ralar a mandioca, espremem no tipiti, pra sair o tucupi. Depois tiram a massa de mandioca quando estiver pronta. Depois amassam com a peneira. Então, as mulheres colocam fogo no forno pra esquentar. Colocam a massa no fogo pra fazer beiju, têm que fazer 20 beijus pra fazer *kasiri*. Depois as mulheres carregam água e colocam dentro da canoa, depois colocam o beiju dentro da canoa e misturam bem. As mulheres mastigam beiju fino na boca. Quando o beiju fino fica doce elas põem dentro da cuia e depois misturam com batata ralada. Aí colocam dentro da canoa e depois tampam com folha de banana. Aí de manhã cedo as mulheres acordam e vão tomar banho antes de espremer o *kasiri*. Depois espremem com a peneira. Depois, ao meio dia, o *kasiri* está pronto pra tomar" (Kupenã, Rosenã, Saky, Kari e Nazaré).

Jeito de fazer cuias



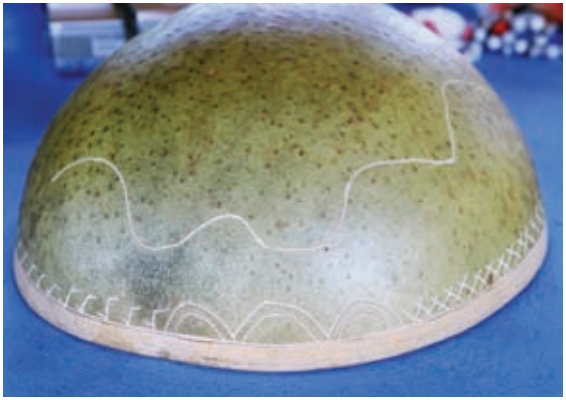
Nas aldeias dos povos indígenas do Oiapoque, a cuia está presente em todos os momentos. Todas as mulheres sabem preparar a cuia, elaborar as tintas e aplicar a ornamentação. O que distingue as cuias são suas marcas padronizadas e sempre recriadas pelas artesãs. A mulher reproduz padrões que são compartilhados, mas cujos arranjos são variados e muito pessoais. Sendo assim, cada artesã possui seu repertório e reconhece, entre dezenas de outras cuias, sua própria produção. Ela controla também as redes de distribuição de suas cuias, os seus "caminhos".

As cuias são fabricadas com o fruto da cuieira, da família das bignoniáceas. A polpa é umedecida e, a seguir, retirada. A casca é cortada ao meio, em duas partes, formando os recipientes. Em seguida, as cuias são secas, polidas, gravadas com ponta de faca e finalmente tingidas com tintas vegetais, como o *cumatê* ou o *macocó*, entre muitas outras. Depois de pintadas, as cuias são deixadas para secar novamente, às vezes em cima de folhas secas de mandioca para fixar a tinta preta passada na parte interna.

Fabricam-se cuias grandes, médias e bem pequenas, para uso doméstico e uso ritual, para oferecer e para vender. As grandes cuias são para servir o *xibé* (bebida de água e farinha) ou o durante as festas do Turé, do Tambor, do Divino Espírito Santo e de Santa Maria.

No dia a dia, as cuias são usadas para comer ou para servir farinha, tapioca, tucupi, açaí, bacaba ou tacacá. Servem, ainda, para pegar água ou para guardar miudezas, como sementes ou miçangas. Elas são carregadas durante celebrações da *charité*, para recolher donativos em espécie para as festas comunitárias; e sempre haverá uma pequena cuia em cima dos altares, nas capelas, à espera de um donativo dos fiéis. Quebradas, elas ainda podem servir de colher ou raspador de mandioca.

Com o aumento da comercialização de artefatos, a cuia tem sido um objeto muito apreciado pela sua beleza, simplicidade e múltiplos usos. As formas vão se diversificando. Hoje, as artesãs gravam nas cuias desenhos mais individualizados, figurativos, cobrindo em parte ou na sua totalidade a superfície da cuia. Gravam nomes, números ou datas, alguma mensagem ou lembrança, seres mitológicos, animais, flores, estrelas, roda de fuso, casas e personagens.



III. Contextos e experiências de salvaguarda

1. Porque valorizar os patrimônios culturais indígenas?

Em todos os continentes, os povos indígenas continuam sofrendo intensa discriminação, com impactos agravados quando se encontram em situação de minorias, étnicas e lingüísticas. O próprio desconhecimento a respeito da diversidade desses povos, que somam mais de 350 milhões de pessoas[20], contribui para essa discriminação.

Os povos indígenas representam hoje 4% da população mundial. Nas Américas, são 50 milhões de pessoas, vivendo situações muito diversas em cada país. Qual não foi a surpresa da maior parte da população brasileira ao tomar conhecimento do censo realizado pelo IBGE no ano de 2000, quando mais de 700.000 pessoas se declararam "índios", abrangendo um numeroso contingente indígena que vive em centros urbanos. Essa dimensão do componente indígena na população brasileira surpreendeu sobretudo quem ainda acha que os índios estão "em vias de desaparecimento" e que cabe ao estado a responsabilidade de seu destino. Um destino ainda incerto, sobre o qual vigoram posições contraditórias, recomendando-se sua "integração" ou sua "preservação".

O fato é que os índios saíram do isolamento, integrados como estão aos sistemas sociais, econômicos e políticos, em âmbito regional ou nacional. Uma integração que se realiza por meio de relações profundamente desiguais, ou mesmo configuradas no limite da exclusão. Enquanto minorias, os povos indígenas se vêem forçados a negociar constantemente seus interesses diferenciados com as mais diversas instâncias de poder, locais, nacionais e internacionais. Nesses contextos, aprenderam a gerir tanto suas especificidades culturais quanto seu posicionamento face às exigências do desenvolvimento.

É por este motivo que se costuma afirmar que os povos indígenas lutam "a favor" e "contra" o desenvolvimento. A favor, quando reivindicam acesso aos serviços básicos de educação e saúde. Contra, quando reivindicam garantias territoriais e procuram explicitar e defender suas diferenças culturais. Mas é também internamente a suas comunidades que ocorrem tensões decorrentes da discriminação a que são submetidos.

Esse é o desafio que se coloca aos Wajãpi, por exemplo, na medida em que os jovens vêm questionando os saberes dos mais velhos, evitando inclusive exibir marcas materiais de seus costumes, para não enfrentar os preconceitos arraigados na população não-indígena com a qual mantêm contato cada vez mais intenso.

"Eu não acredito no conhecimento dos Wajãpi, porque acho que o conhecimento do branco é bom. Eu acho que *karaikõ* (os não-índios) sabe mais do que Wajãpi, porque fabrica e inventa coisas cada vez mais", dizia um jovem de 20 anos. Uma moça, de 19 anos, concordava: "Eu acho que *karaikõ* sabe mais. Wajãpi sabe só o seu conhecimento, não inventa muita coisa".

Preocupados com essa atitude freqüente entre os adolescentes, alguns líderes de aldeias e os professores bilíngües procuram alternativas para valorizar, nas próprias aldeias, os conhecimentos que os jovens colocam em dúvida. É o que explicitaram à platéia que assistia à entrega do título que a UNESCO conferiu, em 2003, ao seu plano de salvaguarda das expressões orais e gráficas tradicionais.

"Nós nunca vamos esquecer nossa cultura porque continuamos ensinando nossos filhos e netos na escola e no dia-a-dia. Nós temos nossa proposta curricular diferenciada, que já está sendo construída pelos próprios professores wajãpi para fortalecer a cultura wajãpi na escola. Mas também fora da escola nós ensinamos nossos conhecimentos para as crianças, através de nossa tradição oral, das caçadas e das caminhadas na mata... Nós queremos que os não-índios conheçam nossa cultura para respeitar nossos conhecimentos e nosso modo de vida. Se os não-índios não respeitam nossa cultura, até os nossos próprios jovens podem começar a desvalorizar nossos conhecimentos e modos de vida. Por isso, nós queremos apoio para continuar este trabalho de formação dos Wajãpi, e também de formação dos não-índios, para entender e respeitar os povos indígenas".

2. Estratégias em favor dos povos indígenas

As definições que atribuem conteúdos ao "patrimônio cultural imaterial" ainda estão sendo aprimoradas por diferentes instituições, como indicamos na primeira parte deste livro. Os detalhamentos propostos pelos especialistas evidenciam, entretanto, que não se trata nem de um fenômeno novo, nem desconhecido. Antropólogos, em particular, vêm descrevendo e analisando o patrimônio imaterial de comunidades culturais em todo o mundo há mais de um século.

O aspecto inovador dos instrumentos internacionais – especialmente daqueles sumarizados adiante, na quarta parte do livro – relaciona-se aos esforços empreendidos para fomentar a implantação de programas nacionais mais eficazes para a valorização desse patrimônio.

Assim, um dos principais objetivos da Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial de 2003 é o engajamento dos países em ações de sensibilização que evidenciem aos seus cidadãos a importância crucial do patrimônio imaterial, tanto para a diversidade cultural como para o desenvolvimento sustentável. O texto da Convenção deixa claro que a criatividade cultural é um elemento chave para o desenvolvimento humano.

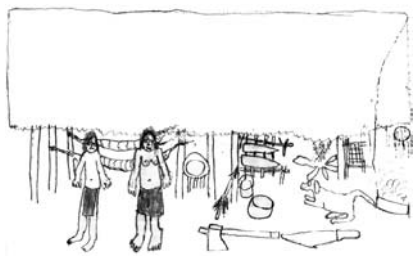
Oficina de manifestações plásticas wayana e aparai. Aldeia Bona, 2005

Se muitos países já vêm se preocupando e criando instrumentos de proteção de sua biodiversidade, é agora indispensável incentivá-los à valorização de sua diversidade cultural. Na América Latina, inclusive no Brasil, a diversidade dos povos indígenas ainda é insuficientemente reconhecida. A relação que historicamente o estado mantêm com "os índios", um rótulo genérico que persiste junto à desgastada tutela, continua mascarando as diferenças que existem entre os mais de 210 povos, cujos modos de vida e tradições culturais são dinamicamente atualizadas em acordo com suas próprias experiências de convivência com outros povos, indígenas ou não.

Paralelamente à Convenção acima citada – e inclusive antes de sua promulgação – a UNESCO procurou incentivar os estados nacionais a adotarem práticas mais respeitosas com os povos indígenas que vivem em seus territórios. Justifica a urgência dessas medidas, uma série de levantamentos que atestaram que a maior parte desses grupos continua enfrentando uma extrema discriminação no acesso aos serviços básicos, especialmente educação e saúde. Os resultados da Década Mundial dos Povos Indígenas (1995-2004) evidenciaram que a continuidade da existência dos povos indígenas relaciona-se claramente à sua capacidade de intervenção e de diálogo com as políticas nacionais e internacionais. Ou seja, depende de seu protagonismo em ações de defesa e também de desenvolvimento de suas instituições sociais e culturais. Os estudos realizados durante o período confirmaram, ainda, que os modos de vida indígenas, assim como suas espiritualidades, estão profundamente articulados ao meio ambiente em que tradicionalmente vivem.

No momento, a UNESCO procura consolidar sua Estratégia de Meio Termo em favor dos povos indígenas no mundo todo, com prazo final em 2007. O foco dessa estratégia está na articulação entre cultura e desenvolvimento. Foram priorizadas as seguintes áreas de intervenção:

- a salvaguarda do patrimônio material e imaterial,
- a promoção da educação multilingüe e multicultural, tanto formal como informal assim como a promoção dos direitos culturais,



- a definição de mecanismos de mediação que facilitem a participação dos povos indígenas nos processos de tomada de decisão,
- a valorização dos sistemas de conhecimento locais e indígenas e sua transmissão entre gerações,
- o fortalecimento dos povos indígenas através de parcerias eqüitativas com parceiros não-indígenas,
- o suporte à criação de corpos consultivos nacionais e de redes de intercâmbio entre e com povos indígenas.

Essas seis metas têm por objetivo melhorar a qualidade das políticas públicas já desenvolvidas pelos estados nacionais em relação aos povos indígenas. Para serem alcançadas, devem não só ser ratificadas pelos governos, como implementadas através de suas instituições especializadas.

A atual estratégia da UNESCO recomenda, por outro lado que, para assegurar o fortalecimento dos povos indígenas, os estados devem consolidar trabalhos em colaboração com organizações não governamentais (ONGs) e com organizações representativas dos povos indígenas. Nas páginas que seguem, selecionamos alguns exemplos de programas desenvolvidos com parceria entre órgãos governamentais e centros de pesquisa acadêmica, como as ações em andamento no caso dos Aka, na África e de Vanuatu, na Polinésia. Também selecionamos quatro experiências sul-americanas, onde as parcerias envolvem diretamente organizações indígenas e priorizam ações educativas locais, ao invés de ações de difusão mais abrangentes.

Priorizar a ampla difusão ou enfatizar a capacitação local é uma diferença sensível, na discussão desses programas e na realização de inventários de tradições e manifestações culturais. Quem assume a responsabilidade de um inventário cultural? Especialistas acadêmicos ou as próprias comunidades? Na verdade, a articulação entre diferentes especialistas é indispensável, como mostram as experiências em curso, em vários países. Em alguns lugares, foram encontradas soluções colaborativas muito interessantes. Entre elas, os trabalhos selecionados nas próximas páginas.

Esses exemplos mostram que as ações de valorização de saberes e de práticas culturais tradicionais se apóiam, necessariamente, na escrita e em outras técnicas de registro. São intervenções que engajam, portanto, novos agentes de transmissão, como os indivíduos mais jovens das próprias comunidades, interessados no domínio dessas novas tecnologias. No Brasil e em outros países da América Latina, como mostram os exemplos a seguir, são quase sempre os professores indígenas que assumem esse papel. Outros atores indígenas também entram em cena, em experiências mais recentes, como fizeram os artistas ticuna, os agentes agro-florestais no Acre, os jovens formados como pesquisadores no caso wajãpi e em outros lugares.

É por este motivo que devemos considerar que qualquer inventário do patrimônio cultural imaterial sempre abarca tanto aspectos "novos" quanto o "tradicional". Essa é mais uma razão para valorizar esse patrimônio, que definitivamente não se define como um receptáculo de experiências do passado, mas como um espaço para a interação e o diálogo entre culturas.

Revisão e finalização de um livro de leitura em língua wajãpi, pelos professores do curso de magistério I. Escola Aramirã, 2005

Experiências de valorização de culturas indígenas

Na África

Desde 2004, a UNESCO vem apoiando um plano de salvaguarda e revitalização da tradição oral dos Aka. Esse grupo pigmeu que vive numa região de floresta tropical na África Central, desenvolveu uma tradição musical própria, envolvendo um complexo sistema polifônico baseado em quatro vozes. É particularmente interessante o fato de que todos os membros da comunidade Aka são proficientes nessa técnica musical, que marca todos os eventos importantes na vida desse povo. A tradição vocal dos Aka continua transmitida por meio da oralidade, com um alto grau de improvisação. Desde pequenas, as crianças participam das cerimônias, garantindo a transmissão dessa forma de expressão musical ao longo de sucessivas gerações.

O modo de vida desse grupo de caçadores coletores está hoje ameaçado não só por viverem em uma região de conflitos, como pela depredação da floresta na República Centro Africana e no norte do Congo. Ao mesmo tempo em que a música Aka é difundida no mundo inteiro, a indústria do turismo vem transformando as relações internas à comunidade e desta com sua tradição, promovendo o êxodo dos Aka para centros urbanos.

Diante dessa situação, o plano de salvaguarda prevê a implantação de um centro dedicado à revitalização da tradição oral, que está sendo documentada por pesquisadores, além de atividades educativas que devem sensibilizar a população dos dois paises onde vivem os Aka, a respeito do patrimônio imaterial desse povo. O registro legal dessa tradição por instituições governamentais procura, ainda, consolidar a proteção desse patrimônio.

Sinopse de informações da Unesco
www.unesco.org/culture/intangible-heritage/masterpiece.php?lg=en&id=87

Na Polinésia

Em 2005 a UNESCO também implementou um programa de proteção e de valorização dos desenhos feitos na areia, uma prática muito antiga da população Ni-Vanuatu, que vive nas antigas "Novas Hebridas", um país hoje independente e formado por mais de 80 ilhas, no Sudoeste do Pacífico.

Os desenhos na areia, formados por padrões geométricos, constituem um meio de comunicação entre os diferentes grupos que habitam essas ilhas. Relacionados à cosmologia da região, esses desenhos transmitem aspectos da história local, das relações de parentesco, etc.

O plano de salvaguarda centra-se em ações de difusão, por meio de exposições e de festivais locais e nacionais. Também prevê a inclusão do desenho na areia no currículo das escolas, como forma de valorização dessa prática, até então restrita ao âmbito familiar. Finalmente, está previsto o incentivo à realização de pesquisas por parte de jovens e profissionais locais.

Sinopse de informações do Centro Cultural de Vanuatu (www.vanuatuculture.org/sand/)

Na fronteira entre Peru e Equador

Os Zápara, que vivem dispersos na fronteira entre o Peru e o Equador, se mobilizaram ao longo dos últimos dez anos para serem reconhecidos como um povo "em vias de extinção". De fato, os cerca de 600 Zápara que vivem nos dois países quase perderam sua língua, falada com fluência por apenas cinco pessoas. As comunidades situadas de um lado e do outro da fronteira não se encontravam desde 1941, quando foram forçadas a se separar. Assumindo que estavam desaparecendo enquanto povo, em 1997 criaram a associação ANAZPPA para "a recuperação, conservação e desenvolvimento dos elementos sociais, econômicos e políticos que definem esta nacionalidade indígena a partir de seus próprios direitos e dignidade". Esta associação foi recentemente transformada na organização indígena ONZAE (Organizacion de la Nacionalidad Zapara del Ecuador).

Os Zápara definem a si mesmos a partir dessa língua que estão perdendo, de sua história, do xamanismo e de seu território. Esse é o patrimônio imaterial que eles desejam re-valorizar através de ações que eles vêm implementando desde o ano 2000. Seu projeto mais ambicioso é um programa de educação que eles mesmos estão gerindo e abarca as comunidades do Equador. Antes de serem reconhecidos enquanto "nacionalidad", como estabelece a constituição daqueles paises – as aldeias zápara careciam totalmente de serviços de educação.

Agora, este programa é desenvolvido com a participação dos pais de alunos: as mães ensinam as técnicas de confecção da cerâmica e os pais ensinam a cestaria e o uso das plantas medicinais. Os últimos falantes da língua ensinam o zápara em sala de aula, com a colaboração de professores (bilíngües em espanhol e kichua) que dispõem desde 2002 de um dicionário trilíngüe e de materiais didáticos específicos. O dicionário pode ser encontrado, agora, em todas as casas zápara. No entanto, até o momento, esse ensinamento ainda se limita a palavras soltas, a algumas frases e a algumas canções. E o número de anciões com capacidade de contar acontecimentos importantes da história do grupo diminui a cada ano.

Por este motivo, a Direção de Educação Zápara procura implementar um levantamento, realizado pelos professores indígenas, junto aos mais velhos. Esses professores registram e trans-

crevem as narrativas e as encaminham à Direção de Educação. Além disso, a leitura de documentos de pesquisadores e viajantes que mencionam os Zápara em tempos passados tem servido como suporte de evocação de fragmentos culturais. Para atender o desejo de recuperar o xamanismo, um pajé zápara do Peru vem transmitindo seus conhecimentos à vários jovens de aldeias situadas no Equador.

Em 2001, a UNESCO reconheceu o esforço empreendido pelos Zápara e declarou sua cultura oral "obra prima do patrimônio oral e imaterial da humanidade", contribuindo assim para reforçar o orgulho dos Zápara e a assegurar sua visibilidade na escala internacional. Com isso, obtiveram financiamentos para dar continuidade às pesquisas sobre a língua e para implementar sua transmissão nas aldeias onde funciona a escola específica dos zápara.

Texto de Anne-Gaël Bilhaut, pesquisadora do EREA/CNRS

No Brasil

Ticuna: Os pintores da floresta

A variedade e riqueza da produção artística dos Ticuna que vivem na bacia do Solimões, Amazonas, expressam uma inegável capacidade de resistência e afirmação de sua identidade. São as máscaras cerimoniais, os bastões de dança esculpidos, a pintura em entrecascas de árvores, as estatuetas zoomorfas, a cestaria, os colares com pequenas figuras esculpidas em tucumã, além da música e das tantas histórias que compõem seu acervo literário.

Sua aptidão e sensibilidade para a arte revelam-se agora em novos materiais e formas de expressão plástica e estética, como as pinturas em papel produzidas por um grupo de artistas que formam hoje o Grupo Etüena. Segundo a mitologia ticuna "Etüena é a pintora dos peixes. Ela sentava na beira do rio esperando a piracema passar. Ela então pegava cada peixe e pintava, dando uma cor que ficava para sempre". Esse grupo nasceu no contexto dos cursos de formação ministra-

dos pela Organização Geral dos Professores Ticunas Bilíngües (OGPTB), em que a arte teve um espaço privilegiado no programa curricular.

Participam do Grupo Etüena professores ticuna que freqüentavam esses cursos, e que movidos por um interesse especial e talento mais apurado, começaram a se dedicar com mais afinco à ilustração de livros e outros materiais didáticos para as escolas, a partir de 1999. As orientações que recebem nessas oficinas oferecem condições para que possam aperfeiçoar suas técnicas e sua a capacidade crítica. Além da ilustração de vários livros e cartazes usados nas escolas para trabalhar educação ambiental ou educação para a saúde, os artistas preparam pinturas para várias exposições no Brasil e no exterior. A última foi realizada no Centro Cultural Banco do Brasil, no Rio de Janeiro, em 2004.

As pinturas, feitas com guache sobre papel, retratam temas relacionados à natureza (os animais, a floresta, os rios), a aspectos da cultura (festas, máscaras, mitologia) ou mesmo da vida cotidiana, com uma clara preocupação em registrar para as futuras gerações.

"Quando caminho pela mata vejo que as cores são diferentes, não são iguais. Quando estou pintando fico imaginando, é como se estivesse dentro da floresta (...) O pensamento não pára quando estou pintando (...) Cada dia a gente pensa de uma maneira, por isso cada dia o desenho é diferente. A nossa idade também avança, e nosso saber também avança mais (...) A pintura representa que eu estou vivo. Depois da minha morte fica essa lembrança para as crianças, e assim elas podem saber o que eu penso, o que eu sinto enquanto estou vivo" (João Clemente Gaspar).

"Eu queria desenhar todos os animais. Sentindo como se a gente estivesse andando na floresta. Quando a gente anda pela floresta, quando chega no igarapé, está vendo os peixes. Os peixes pegando os insetos. É importante para conhecer de onde vem a pintura, para conhecer como pintar. Primeiro a gente não sabia como representar essas idéias" (Manoel Alfredo Rosindo).

Simultaneamente a essa atividade, os artistas da floresta se dedicam a cultivar suas roças, a pescar, a tecer cestos e bolsas, a fabricar flechas, a dar aulas todos os dias, a cuidar de suas famílias. Mesmo não se consagrando exclusivamente à produção artística, eles têm espaço para fazê-lo sem, no entanto, deixarem de realizar as tantas outras funções que fazem parte da vida de um Ticuna e de um professor.

Texto de Jussara Gomes Gruber, orientadora das oficinas de arte

No Acre: a formação de agentes agro-florestais indígenas

Ao lado dos professores e dos agentes de saúde indígenas, surgiu há pouco mais de dez anos, no Acre, uma nova categoria de agente comunitário: o AAFI – agente agroflorestal indígena. Hoje, mais de 100 AAFIs estão em formação, num programa idealizado pela Comissão Pro-Índio do Acre (CPI/AC)[21], com o objetivo de possibilitar que um número crescente de povos indígenas, por meio de processos participativos e educacionais culturalmente fundados, faça a identificação, a sistematização, a valorização e o uso de alguns dos conhecimentos e tecnologias relativos ao meio ambiente para a gestão de seus territórios.

Os povos Asheninka, Manchineri, Jaminawá, Kaxinawá, Katukina, Shawadawá, Arara, Apurinã, Nukini, Poyanawá e Yawanawá ingressaram no programa da CPI/AC. Os AAFIs participam da escola como colaboradores e alguns deles dão aula sobre o manejo dos recursos naturais em língua indígena e em português.

> "O dia amanheceu chovendo, passou o dia chovendo. Nesse dia, eu não trabalhei, porque estava chovendo. Fui pesquisar junto ao professor dando aula. Quando cheguei na escola, estava dando aula em língua indígena e me pediu para ler e também cantar música indígena de cipó. Eu cantei duas músicas para chamar força. Também me perguntou quantos tipos de cipó tinha. Ensinei e escrevi. Esse dia passou chovendo" (Francisco Macário).

O processo de aquisição e desenvolvimento da língua indígena e portuguesa escrita, além de outras linguagens (desenho figurativo, mapas, escultura e vídeos) constitui um exercício sempre criativo. Estes estudos são referenciados no cotidiano e nos saberes tradicionais e atuais, além de apresentarem o desafio da criação de palavras e conceitos para os novos saberes, fortalecendo a língua materna. A orientação do trabalho de formação dos AAFIs parte do princípio da "autoria" que chama os agentes a pensar, produzir e aplicar os conteúdos do programa curricular, relativos à questão socioambiental, de forma a pôr em relação de sentido seus próprios conhecimentos, com os saberes das demais culturas, indígenas e não indígenas.

> "Hoje a gente trabalhou com os alunos sobre sistema agroflorestal. Cada aluno falou do trabalho realizado com o agente agro-florestal: fizeram coroamento, cobertura morta, fizeram as covas e plantaram diretamente. Então, depois da aula prática, nós discutimos sobre as palavras que na língua manchineri

> não tem. Para nós é diferente dizer sistema agro-florestal e precisamos discutir para pôr uma palavra com esse significado. Depois, estávamos falando das vantagens de ter um sistema agro-florestal. Essa palavra "vantagens" também na língua manchineri não tem, e foi discutida também para os alunos entenderem seu significado" (Jaime Llullu Manchineri).

Entre muitos outros trabalhos e experiências em curso nas terras indígenas do Acre, os AAFIs têm realizado o levantamento sistemático de espécies nativas, numa pesquisa participativa, atendendo demandas locais, seja por alimentos, seja por material de construção ou por recuperação de solo.

> "Vou contar uma história importante de nossa preocupação com o futuro. Onde nós moramos, não temos o costume de fazer o manejo de palha para cobertura de casas. O pessoal derruba as palheiras para tirar as palhas e cada vez estão ficando mais longe da aldeia (...) Agora o pessoal de minha aldeia está começando a fazer o manejo da palha" (José Sales Kaxinawa).

Esse é mais um exemplo de como o trabalho dos AAFIs pode avançar longe da transferência de "pacotes tecnológicos", inclusive os agro-florestais. Quando se opta por uma postura crítica quanto a qualquer tipo de "pacote", a riqueza da diversidade ecológica, cultural e econômica, bem como os saberes ecológicos locais, afloram e podem direcionar o trabalho. O ganho maior é a possibilidade de soluções inovadoras dadas pelos próprios povos indígenas por meio do processo de identificação de problemas e estratégias para o seu enfrentamento.

Texto de Jorge Luis Vivan, Nietta Lindemberg Monte e Renato Antonio Gavazzi, CPI/AC

No Amapá: pesquisadores wajãpi farão seu próprio inventário

Em novembro de 2003, a UNESCO selecionou as "Expressões gráficas e oralidade entre os Wajãpi do Amapá" como Obra Prima do Patrimônio Oral e Imaterial da Humanidade[22]. Esse registro representou mais uma etapa do longo processo de reflexões dos Wajãpi em torno de sua "cultura". Foi e continua sendo um estímulo para retomar a discussão, nas aldeias, de todo um conjunto de problemas relacionados ao desinteresse das jovens gerações e de muitos adultos pelos saberes e práticas tradicionais, desvalorizados ou mesmo colocados sob suspeita por força da convivência com os acirrados preconceitos da maior parte dos representantes da sociedade envolvente que se relacionam com os Wajãpi.

A expectativa dos Wajãpi não é a de "eternizar" sua cultura, mas de consolidar sua capacidade de se apropriar de objetos, técnicas e conhecimentos

novos, de uma maneira que não prejudique – como vem acontecendo até agora – suas próprias práticas culturais. O "Plano integrado de valorização dos conhecimentos tradicionais para o desenvolvimento socioambiental sustentável da comunidade Wajãpi do Amapá" apresentado à UNESCO aposta na mobilização da comunidade em torno de ações que valorizem, nas aldeias, tanto as formas de transmissão oral, como os conhecimentos relacionados ao manejo de recursos, à saúde, à história das aldeias, à cosmologia, aos rituais, etc. Ao mesmo tempo, será incrementada a formação de jovens no manejo de instrumentos de registro e de gestão.

Em 2005, com apoio de várias instituições[23], o Iepé iniciou a formação 20 "pesquisadores wajãpi" para realizarem levantamentos e registros culturais. Antes disso, os 10 professores que estavam sendo formados em magistério pelo mesmo programa se mobilizaram para a construção de uma proposta curricular para as escolas do Ensino Fundamental em suas aldeias e, nesse contexto, fizeram pesquisas sobre os conhecimentos wajãpi, visando refletir sobre sua inclusão no currículo, não como "variações" do conhecimento ocidental, mas sim como frutos de uma maneira totalmente diferente de conceber o universo e as relações entre suas diversas esferas. Nessa proposta, a alfabetização na língua wajãpi não constitui uma introdução ao aprendizado do português. Nem os saberes locais são tratados como versões empobrecidas ou "primitivas" dos saberes científicos, ou "misturados" com saberes científicos ou escolares, como se fossem derivados da mesma forma de conhecer o mundo e atuar sobre ele. Os Wajãpi desejam, assim, construir uma escola em que os "dois caminhos", dos saberes wajãpi e dos karai kõ (não-índios), se complementem, apostando na comparação e mesmo na confrontação dos sistemas de conhecimento. O desafio é portanto saber como tratar o conhecimento tradicional na escola, sem empobrecê-lo e sabendo estabelecer relações pertinentes com os saberes escolares dos não-índios

No decorrer das oficinas e cursos, os pesquisadores wajãpi debatem os aspectos que consideram "importantes" e representativos de seus modos de pensar, fazer e viver. Sabem, entretanto, que ainda não são "especialistas" nem dominam esses assuntos e por este motivo, devem realizar um trabalho aprofundado e minucioso. O inventário que estão se preparando a realizar não será simplesmente uma compilação de saberes "dos antigos", nem sua mera transcrição, mas envolverá uma reflexão nova, atual sobre eles, visando equacionar o que os Wajãpi chamam dos "dois caminhos".

Por exemplo, interessados em estabelecer alguns contrapontos com os saberes dos brancos, os professores propuseram um investimento de pesquisa em

modos de conhecer que incluem: sonhar, "ter" pajé, ouvir, ler, prestar atenção aos sinais de bom ou mau augúrio (espirros, coceiras, etc). Em 2005, quando se realizou o primeiro encontro de pesquisadores dessa comunidade, com a presença de jovens e de lideranças, a lista de temas prioritários para pesquisa incluía: "resguardos, rezas de cura, de agressão e de prevenção, casamentos e poligamia, jeitos de responder ao sogro, jeito de conversar bonito, conhecimentos históricos, religiões, jeito de classificar plantas e animais, jeitos de fazer manejo, festas, teorias dos Wajãpi sobre o mundo".

"Primeiro a gente escolhe tema de pesquisa, escolhemos assunto que é mais importante. Depois nós pensamos como fazer planejamento, depois nós explicamos o tema que nós escolhemos para os caciques e depois fazemos perguntas para eles contarem para nós, aí gravamos e anotamos. Depois nós transcrevemos, e organizamos e escrevemos textos" (Kupenã, Kuripi, Saky e Japukuriwa).

Nas oficinas, os registros são discutidos, complementados e organizados. Juntos, decidem como sistematizar os registros e como utilizá-los, dentro e fora das aldeias, pensando no que se pode ou não se pode fazer com essas informações.

"Para que serve fazer pesquisa? A pesquisa do modo de vida dos Wajãpi serve para aconselhar os não-índios que não conhecem bem a cultura dos Wajãpi. A pesquisa serve para as futuras gerações wajãpi, para não perderem o nosso conhecimento. Porque os únicos que sabem explicar muito, contar e fazer festa são os mais velhos. A nossa pesquisa vai ajudar muito o Conselho das Aldeias Wajãpi na política. Também serve para a escola Wajãpi e também para a escola não-indígena. Pesquisa serve para diminuir os preconceitos dos karai kõ. Pesquisa serve para outras etnias que perderam sua cultura, para explicar muito sobre os Wajãpi" (Jawaruwa, Kari, Marawa, Jatuta).

O diálogo que essa turma de pesquisadores estabeleceu com os mais velhos em função desses levantamentos permite aprimorar seu próprio manejo das formas de expressão tradicional. Uma aproximação que contribui para superar a tensão entre as gerações e proporciona aos jovens maior consciência dos limites da transmissão de conhecimentos em forma escrita. Mais críticos, habilitam-se progressivamente a assumir o papel de mediadores capazes de explicar para sua comunidade e para outros públicos a diferença entre modos de pensar, de se expressar e de organizar o conhecimento.

3. Como proteger bens imateriais?

Glossário:

Documentação: registro do patrimônio cultural imaterial em suportes físicos.

Identificação: descrição técnica de um elemento dado, constitutivo do patrimônio cultural imaterial, geralmente elaborado no processo de inventário sistemático.

Preservação: medidas que visam à manutenção de certas práticas sociais e representações.

Proteção: medidas visando impedir que certas práticas sociais e representações sejam prejudicadas; observe-se que essas medidas não são configuradas como "conservação", que não se aplica ao patrimônio imaterial, considerando sua permanente recriação.

A salvaguarda das tradições orais indígenas, assim como das práticas que lhes são associadas, é um campo novo para as políticas públicas, especialmente no Brasil. Em algumas comunidades indígenas, estão sendo testadas estratégias que programas supranacionais e órgãos nacionais procuram aprimorar com a colaboração de universidades e de organização não governamentais, formando um painel ainda frágil de experimentos muito diversos e, às vezes, contraditórios.

As dificuldades remetem, sobretudo, às condições disponibilizadas para a proteção do patrimônio imaterial indígena, que flutuam em acordo com os contextos políticos e econômicos. Assim, a adequação das medidas de proteção envolve, sempre, complexas negociações. Quem são os agentes responsáveis pelo inventário dessas tradições culturais? Quem tem o poder de escolher entre uma ou outra tradição, entre uma ou outra comunidade? O que se pretende preservar numa tradição: as produções, o registro dessas produções ou seus meios de expressão? Como engajar efetivamente uma comunidade na política de preservação?

Como já mencionamos na primeira parte deste livro, os procedimentos de "conservação" habitualmente utilizados para a proteção do patrimônio material não são adequados à preservação do patrimônio imaterial, que exige um conjunto muito mais complexo de procedimentos. Assim, a prática do "tombamento", que visa garantir a integridade física e as características originais de um monumento histórico ou de uma obra artística, não se aplica aos conhecimentos e manifestações culturais reconhecidos como patrimônio imaterial, cujo valor reside justamente na capacidade de transformação dos saberes e modos de fazer. Neste caso, ao invés do tombamento, são recomendadas medidas de "salvaguarda".

Em acordo com as definições oficiais difundidas pela UNESCO[24], entende-se por "salvaguarda" as ações que procuram assegurar a viabilidade e durabilidade do patrimônio cultural imaterial, incluindo sua identificação, documentação, investigação, preservação, além de sua proteção, promoção, valorização, transmissão –

efetuada através do ensino formal e não formal – e a revitalização deste patrimônio em seus diferentes aspectos.

Tanto a identificação – ou seja, a seleção e o inventário de elementos culturais relevantes para um registro ou para uma ação de difusão – como as medidas adotadas para sua proteção e sua revitalização colocam imediatamente em pauta uma série de desafios que consideramos interessante resumir, mesmo que brevemente, citando dificuldades de três ordens: quem documenta? O que documentar? O que fazer com registros e inventários de patrimônio imaterial?

3.1. Quem se responsabiliza por um inventário?

A participação comunitária na proteção e promoção de tradições culturais constitui atualmente o eixo central do conceito de salvaguarda. A igualdade de acesso aos procedimentos de preservação, sua descentralização e sua adaptação dinâmica às situações locais sendo determinantes para o sucesso dessas políticas[25].

Uma consulta aos planos de salvaguarda já implementados para proteger e valorizar tradições culturais indígenas, entre as obras que a UNESCO selecionou como "patrimônio oral e imaterial da humanidade" aponta para uma disparidade já mencionada nas estratégias de documentação. Em muitos casos – como o dos Aka, na África e de Vanuatu, na Polinésia – o inventário é realizado por equipes acadêmicas, recrutando-se especialistas ocidentais, conhecedores do grupo ou da forma de expressão; os nativos acompanham e participam enquanto informantes. Já, em outros casos, especialmente sul-americanos, os membros das comunidades locais ocupam um lugar de destaque nas atividades de registro de suas próprias tradições, mediante capacitação. O tempo necessário para a realização de um ou outro tipo de inventário sendo, obviamente, muito diferente. Como também serão diferentes os formatos e os destinos atribuídos à documentação produzida.

Promoção: **ação positiva de sensibilização do público aos aspectos do patrimônio cultural imaterial.**

Processo: **conjunto de práticas sociais consideradas como estreitamente vinculadas entre si.**

Transmissão: **transmitir práticas sociais e idéias a um ou mais indivíduos, em particular às jovens gerações, por via da instrução e do acesso às fontes documentais, ou por outras vias.**

Revitalização: **no âmbito das práticas de uma comunidade cultural, é a reativação ou reinvenção de práticas sociais e de representações que não estão em desuso; no âmbito das políticas de patrimônio, é o apoio oferecido a uma comunidade local, com seu**

consentimento, para reativar práticas sociais e representações que estão sendo desativadas.

Praticante: membro ativo de uma comunidade que reproduz, transmite, transforma, cria e forma uma cultura no quadro e em benefício da comunidade, ou reproduzindo práticas sociais fundadas em conhecimentos e competências especializadas.

Durabilidade (ou *sustentabilidade*): responder às necessidades do presente sem comprometer a capacidade de resposta das gerações futuras à suas próprias necessidades.

Os primeiros programas de salvaguarda de tradições indígenas apoiados pela UNESCO no início desta década, também revelam uma variação no peso dado às ações de sensibilização em caráter regional e nacional, ou mesmo internacional. Nota-se que alguns planos centram-se em ações de divulgação, em detrimento de atividades de capacitação comunitária. Muito recentemente, vem se dando maior importância às ações educativas, para promover não apenas o bem cultural imaterial, mas seus detentores. Acentua-se o interesse em promover tanto os líderes como os jovens dessas comunidades, quando estão interessados em fortalecer sua cultura. Efetivamente, participar não significa "assistir" ao processo de valorização.

Se a capacitação é sem dúvida indispensável para que membros de uma comunidade façam registros de seu patrimônio imaterial, essa formação precisa se adequar às demandas locais, que podem estar voltadas para as mais diferentes ou surpreendentes mediações. Tal adequação depende de estratégias mais políticas do que técnicas, fazendo com que a adesão inicial possa se converter num engajamento duradouro da comunidade – ou de boa parte dos seus membros – na implementação de todas as etapas do processo de registro e de valorização. Por este motivo, em acordo com as recomendações de especialistas que assessoram a UNESCO, a participação comunitária não se limita ao acompanhamento ativo das ações, mas à autoria explícita, na seleção, no registro e na documentação dos elementos culturais que se pretende salvaguardar. Essa participação é indispensável para atestar a relevância dos elementos que estão sendo documentados. Como indicamos na primeira parte deste livro, considera-se hoje que os critérios para julgar a "autenticidade" de uma manifestação ou expressão cultural, só podem ser definidos no seu contexto local de uso, ou seja, depende das interpretações dos próprios indígenas.

A participação da comunidade não se limita, portanto, a aprender novas técnicas de documentação. Se trata de um investimento que mobiliza todos os aspectos de uma cultura, desde os modos de percepção, interpretação, construção e

uso. Como se verá, o registro não é uma ação isolada, nem suficiente e seus procedimentos devem ser constantemente negociados para atender demandas renovadas que surgem ao longo das sucessivas etapas de um plano de salvaguarda. Um processo sempre muito demorado, além complexo, em função das tensões políticas que podem surgir, tanto no seio de uma comunidade, como nas suas relações com a sociedade mais ampla.

3.2. Para quem documentar tradições culturais?

As ações de documentação de tradições culturais ocupam um lugar predominante nos programas de salvaguarda. Mas levantam uma série de questionamentos. No caso do patrimônio imaterial, qual a função da documentação? É um fim, ou é um meio?

Essas indagações alimentam a maior parte das críticas feitas por antropólogos e lingüistas a muitos planos de salvaguarda de tradições orais indígenas. Como explica A. Monod Becquelin, "é mais fácil armazenar gigas de arquivos do que preservar o uso de uma língua, uma atitude que exige esforços políticos, financeiros, humanos muito mais elevados; se as tradições orais fossem apenas um ato de conservação, então bastaria recolher, registrar, transcrever, eventualmente traduzir, documentar para salvar – na tela mundial da Internet ou nos museus e universidades – tudo que se pode ainda salvar deste naufrágio"[26].

Oficina de gestores do patrimônio cultural dos povos do Oiapoque, Aldeia Tukay, 2005.

Festa do Jacaré, Aldeia da Missão, 1997

Mas muitos estudiosos do patrimônio imaterial indígena defendem a necessidade e mesmo a urgência de sua documentação, apresentando outra indagação: o conhecimento tradicional é mais bem preservado quando mantido sob segredo, ou reservado para uso exclusivamente local? Ou ele se fortalece quando é mostrado, explicado, traduzido e defendido com a ativa participação de seus detentores nas ações de difusão? O número crescente de publicações, de exposições, de web-sites, etc. criados ou mantidos por indígenas revela seu interesse na apropriação de novas mídias para expressar suas particularidades culturais. De acordo com Kurin, defender sua cultura consiste em perceber que "se o mundo no qual estou vivendo se ampliou, ainda tenho meu próprio lugar nesse mundo"[27]. Um lugar que precisa ser conquistado, especialmente no campo dos meios de comunicação. Os inventários, nessa perspectiva,

servem para garantir um espaço às culturas indígenas no mapa das culturas do mundo. Lembrando, no entanto, que por si só, o registro não garante nem a sobrevivência nem a continuidade de uma prática cultural.

Mas a difusão ampliada de saberes e de costumes diferenciados não se faz sem riscos. Até recentemente, no Brasil, o apoio fornecido por instituições privadas ou públicas ao chamado "resgate cultural" centrava-se na produção de discos, documentários, calendários, artesanato, performances, configurados para o entretenimento de um público urbano, com algum retorno financeiro para os participantes indígenas. Se esse tipo de difusão garante a visibilidade dos realizadores, nem sempre repercute internamente na valorização dos saberes tradicionais.

Como se sabe, o que se resgata para um público externo é necessariamente muito diferente do que se planeja valorizar "em casa". Como alertava Goody, que estudou a passagem da oralidade à escrita, "toda alteração no sistema de comunicação humana tem necessariamente repercussões no conteúdo transmitido"[28]. Isso significa que, mesmo antes de ser difundido, o próprio registro, a inscrição de uma tradição em uma nova mídia, fora do seu contexto de uso, trará alterações significativas.

É indispensável levar em conta as repercussões de que nos fala Goody, para controlar os procedimentos de registro e documentação e avaliar seus impactos na dinâmica própria da transmissão de saberes e práticas tradicionais. Os registros e sua inserção em inventários constituem de fato "memórias adicionais", ou "artificiais", que podem auxiliar aos propósitos de fortalecimento cultural de comunidades indígenas. Mas, sozinhos, não constituem uma salvaguarda do patrimônio imaterial.

3.3. Como registrar a origem e a transformação das tradições?

"A memória em jogo na tradição oral não é apenas conservação. Ela é tratamento da percepção, tensão entre perenidade e flexibilidade, utensílio para a construção, produto de um ethos. Ela não é um saco de antiguidades, mas segue a história coletiva e as intencionalidades". Nessa explicação, A. Monod Becquelin aponta para um aspec-

to essencial nas tradições indígenas, que possuem sua própria história e estão diretamente relacionadas a experiências de interação social. Ou seja, são menos um testemunho do passado de uma determinada comunidade, que o testemunho da história das trocas que essa comunidade manteve com outras.

Isso nos traz de volta à questão da "origem" dos elementos culturais, que interessa abordar a partir das concepções indígenas. Como ilustram os exemplos citados na segunda parte deste livro, os povos indígenas da Amazônia consideram que a maior parte de seus itens culturais foram adquiridos de fora. Ou seja, concebem sua cultura como o resultado de apropriações, de empréstimos. E é por terem sido apropriados de "outros", que esses elementos de sua cultura são valorizados. Essa particularidade torna muito mais complexo o ato do registro, que não se limitará à descrição pura e simples de um saber, ou de uma técnica, mas exigirá o registro das interpretações que a comunidade possui a respeito da origem dessa prática e do modo com foi transmitida e dinamicamente transformada até a atual geração. Por exemplo, ao registrar uma determinada dança, praticada hoje pelos Wajãpi, não é suficiente indicar quais são seus atuais detentores e especialistas, mas se deverá contar toda a história da apropriação dessa dança, que remete a contatos com outros grupos, ou outros seres, humanos ou não humanos.

Essa abordagem, na verdade, já vem sendo adotada pelos antropólogos há um certo tempo. Seus estudos focam menos traços e itens culturais que as relações sociais mediadas por esses itens culturais. Bens imateriais, como os bens materiais, circulam, sendo objeto de troca, de barganha, de lutas. São essas as relações que agregam valor aos itens culturais. Por isso, tanto a origem como as formas de apropriação e transformação de um elemento cultural, quando este passa de um lugar ao outro, devem ser cuidadosamente registradas.

Esses exemplos evidenciam, portanto, que um inventário não se limita à inscrição de manifestações culturais pertencentes a uma comunidade. O patrimônio cultural imaterial, por definição, se relaciona à história e as experiências vivenciadas por uma

comunidade. Ele se transforma ao longo do tempo, permitindo seu reconhecimento e a agregação de valores novos, ao longo de sucessivas gerações. São processos de transformação através dos quais grupos culturais expressam seu dinamismo. O inventário do patrimônio imaterial não tem, portanto, como objetivo congelar as tradições no passado, mas registrar adequadamente toda a dinâmica relacionada à sua transmissão, no contexto das relações internas e externas a uma comunidade.

3.4. Como documentar tradições vivas?

Nos debates entre os especialistas que a UNESCO costuma convocar para discutir estratégias de proteção do patrimônio cultural imaterial, volta-se freqüentemente à mesma pergunta: à quais tradições dar prioridade? às mais ameaçadas, ou às mais dinâmicas?

Não cabe aqui nos posicionar neste debate, mas lembrar que o inventário de tradições culturais deve ser construído caso a caso, em acordo com interesses das comunidades detentoras desse patrimônio. Caberá a elas definir critérios para o registro. Além disso, se consideramos as alterações que o trabalho de registro pressupõe, como já mencionamos, esta escolha – entre tradições mais ou menos "vivas" – deixará de fazer sentido. Insistiremos um pouco mais neste ponto.

Oficina de documentação de saberes orais e manifestações artísticas Tiriyó e Katxuyana. Aldeia da missão, 2005.

Um inventário de tradições culturais remete diretamente a questões metodológicas relacionadas à produção de conhecimento. Entre essas questões, uma das mais interessantes é a relação entre conhecimento e prática. Outra, diz respeito á variação das tradições, no seio de uma mesma comunidade cultural. Para levar em conta esses aspectos, o trabalho de registro deve partir do principio de que a inscrição de uma tradição – seja em forma escrita ou em formato audiovisual – representa uma nova forma de comunicação, constituindo-se em mais uma "versão" da tradição que se está registrando.

O que essa nova "versão" da tradição, devidamente descrita, documentada e aparentemente "salva" num inventário, apresenta como vantagens? Quais são os benefícios para uma comunidade engajada no inventário de suas próprias tradições?

Quer nos parecer que o processo de inventário do patrimônio cultural imaterial pode trazer muitos ganhos para uma comunidade, desde que ela esteja interessada no fortalecimento de sua cultura e identidade. Mas ela não obterá ganhos imediatos, nem muito visíveis. Serão ganhos sobretudo intelectuais, ou seja, propriamente imateriais. De fato, tanto o esforço de reflexão exigido por um inventário como os resultados alcançados, podem contribuir para a consolidação de formas próprias de conceber e construir o conhecimento.

Nesse sentido, são interessantes as experiências que procuram auxiliar pesquisadores indígenas engajados em processos de documentação a destacar as idéias, lógicas, teorias que estão por trás dos conhecimentos documentados. Eles estarão, por esta via, contribuindo à discussão teórica do conhecimento indígena, construindo explicações a respeito desses saberes, revelando classificações e lógicas culturais das mais relevantes para a qualidade dos inventários.

Se admitirmos que nessas experiências, se deve registrar e documentar não só os "produtos acabados", mas os jeitos de conhecer, os estilos próprios usados para explicar uma tradição, as formas de transmissão e validação desses saberes, os membros da comunidade que estiverem participando de um inventário estarão capacitados a refletir, de modo muito mais eficaz, sobre os mecanismos de produção e transformação do

saber. E, por conseguinte, se sentirão habilitados a efetuar comparações, no tempo e no espaço, avaliando com maior propriedade as ameaças que podem pairar sobre suas tradições culturais.

Se consideramos a elevada carga de preconceitos que ainda rodeia os saberes indígenas, a sua documentação pode contribuir para que sejam não só melhor conhecidos, mas, sobretudo, reconhecidos enquanto patrimônio imaterial. Porém é fundamental levar sempre em consideração as configurações de contextos particulares, especialmente quando um grupo indígena é radicalmente contrário ao registro de seus conhecimentos, por temer a difusão inadequada de seus conteúdos. Por outro lado, é indispensável propiciar aos índios a possibilidade de avaliar criticamente inventários de que já se dispõe, especialmente quando o registro é tão incipiente que não documenta o contexto especifico em que um conhecimento ou prática é utilizado, tornando a documentação ineficaz.

Jovens registram a festa do pakuwasu, Aldeia Taitetuwa, 1991.

Ou seja, a documentação apresenta um sério risco de descontextualizar um bem imaterial. Como sabemos, é o contexto que garante sentido de uma tradição. Um contexto de uso deve ser acoplado a formas específicas de atualização, sem as quais essa mesma tradição se torna um bem inerte, sem valor para seus usuários. Manter um registro de elementos que já deixaram de fazer sentido para seus criadores não é, decididamente, o que os grupos indígenas esperam de todo o conjunto de recomendações e programas voltadas à valorização de suas culturas.

IV. Fontes de informação

Nos últimos anos, surgiu uma volumosa documentação sobre o conceito e as políticas de proteção do patrimônio cultural imaterial, composta por textos legais, documentos oficiais, estudos e textos analíticos, elaborados por especialistas e por representantes de várias organizações internacionais e nacionais, governamentais e não-governamentais. Documentos interessantes também têm sido produzidos por representantes dos próprios povos indígenas preocupados com a proteção de seus patrimônios culturais. Não seria possível compilar, aqui, toda essa produção. Nossa intenção é propiciar algumas pistas para acessar essa interessante bibliografia e localizar as instituições internacionais e nacionais diretamente engajadas na valorização dos patrimônios culturais indígenas.

1. Instrumentos internacionais

Dentre os inúmeros instrumentos internacionais, gerados no âmbito da ONU e de agências internacionais, três merecem destaque para a questão da proteção e promoção dos patrimônios culturais imateriais indígenas.

O primeiro deles é **Declaração das Nações Unidas sobre os Povos Indígenas**, que foi discutida durante mais de 20 anos. Uma versão dessa Declaração foi concluída em junho de 2006[29] e será submetida à Assembléia Geral da ONU. Se aprovada, os países membros da ONU deverão ratificar a Declaração, que passa a ter status de lei nos países que a ratificarem. Esta declaração garante aos povos indígenas o direito de participar nas decisões do Estado sobre questões que afetam diretamente a eles, como educação, propriedade da terra e saúde. Também prevê o controle da propriedade intelectual por parte dos povos indígenas, bem como de seu patrimônio científico, cultural e tradicional. Essa propriedade inclui os recursos humanos e genéticos, sementes, medicamentos, conhecimentos das propriedades da fauna e flora, tradições orais e culturais. O documento prevê ainda a garantia dos direitos humanos fundamentais, como o respeito às diferenças culturais e às tradições, e também o direito de manter e fortalecer suas próprias instituições políticas, legais, econômicas, sociais e culturais.

Para acessar a Declaração e acompanhar o andamento de sua aprovação, utilize o link: **http://www.institutowara.org.br/documentos.asp**

É também importante conhecer a **Convenção sobre os Povos Indígenas** – OIT 169, adotada em 1989 pela Organização Internacional do Trabalho. Reconhece as aspirações desses povos a assumir o controle de suas próprias instituições e formas de vida e seu desenvolvimento econômico, e manter e fortalecer suas identidades, línguas e religiões, dentro do âmbito dos Estados onde moram. Indica que os governos devem assumir a responsabilidade de desenvolver, com a participação dos povos interessados, uma ação coordenada e sistemática com vistas a proteger os direitos desses povos e a garantir o respeito pela sua integridade. Veja a íntegra da Convenção em:
http://www.dhnet.org.br/direitos/sip/onu/indios/conv89.htm

Outro documento internacional importante é a **Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial**, celebrada pela UNESCO em Paris no dia 17 de outubro de 2003. Ela foi ratificada pelo governo brasileiro por meio do Decreto nº 5.753/2006 (DOU 13.04.2006). Essa Convenção determina diretrizes para a preservação do patrimônio imaterial e das expressões sociais, culturais e artísticas. Tem como finalidades a salvaguarda do patrimônio imaterial; o respeito ao patrimônio cultural imaterial das comunidades, grupos e indivíduos envolvidos; a conscientização nos planos local, nacional e internacional, da importância do patrimônio cultural imaterial e de seu reconhecimento recíproco, assim como a cooperação e assistência internacionais. Para acessar o texto da Convenção em português, utilize o link:
http://unesdoc.unesco.org/images/0013/001325/132540POR.pdf

2. Programas desenvolvidos pela UNESCO

O portal da UNESCO (**http://portal.unesco.org/es/**) constitui uma imensa base para pesquisa, que disponibiliza não só informações precisas sobre as diretrizes da instituição no campo da educação, cultura, ciências naturais, ciências sociais e comunicação, como atualiza permanentemente os relatórios de especialistas que se reúnem para

preparar documentos normativos e recomendações nesses diferentes campos. Na seção de publicações, acessam-se inúmeras referências sobre diversos tópicos relacionados aos povos indígenas e sua situação no mundo inteiro.

Povos indígenas constituem inclusive uma área temática que a UNESCO vem consolidando nos últimos anos, tanto no campo das políticas de educação como no foco dos sistemas de conhecimento locais. Nesta última seção, estão disponíveis vários documentos interessantes sobre a conceituação e aplicação dos conhecimentos tradicionais. **http://portal.unesco.org/sc_nat/ev.php? URL_ID=1945&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201**

A seção de Patrimônio Imaterial, que pode ser acessada em espanhol, disponibiliza subsídios sobre os diferentes mecanismos de proteção dessas formas de expressão cultural, em particular as línguas em perigo, a música tradicional do mundo, os tesouros humanos vivos e os projetos de salvaguarda das obras primas do patrimônio oral e imaterial da humanidade. **http://portal.unesco.org/culture/es/ev.php-URL_ID=2225&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html**

Além dos textos oficiais, recomendamos consultar o boletim "Mensageiro do Patrimônio Imaterial", recentemente criado e que pode ser obtido em espanhol, no link: **http://unesdoc.unesco.org/images/0014/001454/145415S.pdf**

Para conhecer as atividades desenvolvidas pela **UNESCO Brasil**, e para encontrar documentos importantes sobre a temática, em português, utilize o link: **http://www.unesco.org.br/areas/cultura/areastematicas/patrimonio/patrimonioimaterial/index_html/mostra_documento**

3. Dispositivos legais e programas em consolidação no Brasil

A Constituição Federal promulgada em 1988, na seção que trata da Cultura, estabelecia que "o Estado protegerá as manifestações das culturas populares, indígenas e afro-brasileiras, e das de outros grupos participantes do processo civilizatório nacional" (Art.215.1º). E já previa os desdobramentos mais recentes, que consideram que tanto os bens de natureza material como imaterial são parte do patrimônio cultural brasileiro (Art.216).

Mas um programa especificamente voltado aos bens intangíveis só seria consolidado em 2000, quando foi promulgado o Decreto 3.551, instituindo o **Registro de Bens Culturais de Natureza Imaterial**. Um bem cultural imaterial pode ser inscrito em um dos quatro livros existentes até o momento: dos saberes, das celebrações, das formas de expressão ou dos lugares. Para conhecer a íntegra do decreto, acesse o site do Minc, através do link: **http://www.cultura.gov.br/legislacao/docs/D-003551.htm**

Desde 2005, está sendo discutida a criação de um novo livro, o **Livro de Registro de Línguas**, onde seriam inscritas as mais de 200 línguas faladas no Brasil, como uma das formas de reconhecimento dessa pluralidade. Para saber mais, acesse o texto "Línguas como patrimônio imaterial" de Gilvan Muller de Oliveira, 2005, no link:
http://www.ipol.org.br/ler.php?cod=281

O registro de bens imateriais tem várias conseqüências práticas, entre elas a obrigação pública – governamental sobretudo – de inventariar, documentar e apoiar a dinâmica das manifestações culturais registradas. Essas ações estão sob responsabilidade de vários órgãos, especialmente o IPHAN.

Ainda no ano de 2000, a FUNAI elaborava a Portaria 693, criando o Cadastro de Patrimônio cultural indígena. Ações de identificação e de promoção vem sendo desenvolvidas pelo Museu do Índio, que se pode conhecer através do link:
http://www.museudoindio.gov.br.

O IPHAN tem ampliado muito suas intervenções neste campo, nos últimos 4 anos, apoiando inclusive várias comunidades indígenas. Assim, foi criado em 2005 o Programa Nacional de Patrimônio Imaterial / PNPI, que entre outras atribuições, tem por objetivo incentivar e apoiar iniciativas e práticas de preservação desenvolvidas pela sociedade. Para conhecer a integra desse edital, acesse o link: **http://portal.iphan.gov.br/portal/baixaFcdAnexo.do;jsessionid=BC541D74EA271948D1335007FA135E69?id=465**

A ampliação do conceito de cultura, inclusive nas dimensões social e econômica, refletiu-se na Revisão do Plano Plurianual de 2005, que incluiu a cultura em oito das

trinta diretrizes estratégicas do governo. Conheça os Programas e Ações no site:
http://www.cultura.gov.br/programas_e_acoes/index.php.

Em 2006, através do decreto n° 5.711, foi criada a Secretaria da Identidade e da Diversidade Cultural, a quem compete, entre outras atribuições, planejar, coordenar e executar atividades de incentivo à diversidade e ao intercambio cultural, como meios de promoção da cidadania. Para conhecer essa nova Secretaria, acesse o link:
http://www.cultura.gov.br/ministerio_da_cultura/secretarias/index.php.

4. Leituras recomendadas

ABREU, Regina & CHAGAS, Mário – *Memória e patrimônio, ensaios contemporâneos*. Rio de Janeiro, DP&A, 2003.
A coletânea reúne 16 ensaios produzidos por intelectuais que atuam em diversos campos profissionais, agrupados em cinco blocos temáticos: patrimônio, natureza e cultura; memória e narrativas nacionais; memória e narrativas urbanas; memória e etnicidade; memória e reflexividade.

BATISTA, Fernando Mathias & VALLE, Raul S. Telles do – *Os povos indígenas frente ao direito autoral e de imagem*. Instituto Socioambiental, São Paulo, 2004.
Não é de hoje que, no Brasil, o patrimônio imaterial indígena tornou-se alvo de estratégias de marketing. Surgem questões quanto aos direitos dos índios, buscam-se soluções para garantir relações mais justas e respeitosas, através de um novo entendimento do direito autoral e de imagem aplicado aos interesses dos índios.

Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional – 'Patrimônio Imaterial e biodiversidade'. Vol.32, Rio de Janeiro, MinC, 2005.
Este volume organizado por Manuela Carneiro da Cunha é composto de três conjuntos de artigos. O primeiro trata das dimensões culturais e sociais da biodiversidade. O segundo avalia políticas culturais e seus efeitos locais. O terceiro discute as dimensões do patrimônio imaterial e as dificuldades de aplicar o conceito às sociedades indígenas, através de alguns estudos de caso que mostram a complexidade de suas condições de produção e continuidade cultural.

FONSECA, Maria Cecília Londres – *O patrimônio em processo. Trajetória da política federal de preservação no Brasil*. Rio de Janeiro, 2ª ed. Ed. UFRJ / IPHAN. 2005.
A trajetória da política federal de preservação de acervos culturais no Brasil, no período fundador (anos 1930-40) e no período renovador (anos 1970-80), que contribuiu para a consolidação do conceito de patrimônio imaterial. O livro mostra como os patrimônios históricos e artísticos – patrimônio material – passam a se constituir como símbolos da nação e como as políticas de preservação podem reforçar uma identidade coletiva, através da educação e da formação de cidadãos.

Horizontes Antropológicos – 'Patrimônio cultural'. UFRGS, Vol.23, Ano 11. Porto Alegre, junho de 2005.
Na primeira parte da revista temática, organizada por Maria Eunice Maciel e Caleb Faria Alves, um conjunto de 8 artigos trata das políticas de patrimônio no Brasil, analisando especialmente como a cisão entre o material e o imaterial vem sendo revista a partir da Constituição de 1988. No Espaço Aberto são publicados 21 artigos que discutem a política de cotas raciais e o ingresso nas universidades brasileiras.

IPHAN – *Expressão gráfica e oralidade entre os Wajãpi do Amapá*. Rio de Janeiro, (Dossiê Iphan:2), 2006.
Trata-se do dossiê que subsidiou a inscrição da Arte Kusiwa no Livro de Registro das Formas de Expressão, pelo IPHAN, em 2002. O documento foi elaborado por iniciativa do Conselho das Aldeias Wajãpi / Apina para ser encaminhado à UNESCO, que selecionou as Expressões gráficas e orais dos Wajãpi como obra prima do patrimônio oral e imaterial da humanidade, em 2003. O dossiê foi preparado por Dominique T. Gallois com apoio do Museu do Índio – Funai. Integra uma descrição do sistema gráfico e de sua articulação com a tradição oral e apresenta as diretrizes do plano de salvaguarda, assim como os mecanismos de gestão propostos pelo Apina. Na sua parte final, enumera as ações que já estão em andamento nas aldeias wajãpi, com apoio de várias instituições.

MOISÉS, José Álvaro – Diversidade cultural e desenvolvimento nas Américas. *Palmares em Ação*. Ministério da Cultura, Brasília - DF, v. 1, p. 40-55, 2002.
Nesse texto, preparado por solicitação do Programa de Cultura da Organização dos Estados

Americanos –OEA, o então Secretário de Audiovisual do MinC discute as abordagens da diversidade cultural, das mais antigas aos desenvolvimentos recentes, além de analisar os antecedentes históricos da diversidade cultural nas Américas.

MOREIRA, Eliane & outros organizadores – *Anais do Seminário Patrimônio Cultural e Propriedade Intelectual: proteção do conhecimento e das expressões culturais tradicionais*. Belém, CESUPA & MPEG, 2005.
A publicação reúne 23 das 26 comunicações apresentadas nesse evento, realizado em Belém em outubro de 2004, dedicadas tanto ao estudo de acervos culturais específicos como a discussão de tópicos como o consentimento informado, o direito autoral, o repatriamento de coleções. Acompanha um CD Rom.

PRICE, Sally – *Arte primitiva em centros civilizados*. Editora UFRJ, Rio de Janeiro, 2000.
Percorrendo o circuito dos museus, das galerias de arte e de seus críticos, a autora revela a complexidade das relações entre observadores "civilizados" e objetos de arte "primitiva", mostrando como a arte dos povos indígenas se torna "primitiva" em lugares que se consideram "civilizados". Explica porque as obras de "arte primitiva" são consideradas anônimas, em contraponto às dos artistas ocidentais e porque as civilizações da escrita acabam assumindo uma posição privilegiada. O livro discute, ainda, outras transformações a que se submetem as obras de povos indígenas, quando são absorvidos pelo mercado artístico.

Revista Tempo Brasileiro – 'Patrimônio imaterial'. N° 147, Rio de Janeiro, 2001.
Esse número especial é dedicado à nova abordagem do patrimônio cultural, com colaborações de 19 especialistas, todos engajados nesse campo. Entre eles, há textos de Antonio A. Arantes, de Márcia Sant´Anna e de Cecília Londres, dedicados aos procedimentos de proteção do patrimônio imaterial.

SANT´ANNA, Márcia de (org) – *O registro do patrimônio imaterial*. MINC / IPHAN / FUNARTE, Brasília, 2003.
Trata-se da 2ª edição atualizada do dossiê referente às atividades da Comissão e do Grupo de Trabalho Patrimônio imaterial (2000), que apresenta documentos legais, relatórios e recomendações importantes para a consolidação das políticas de patrimônio, no Brasil.

Notas

1 Apresentação no 2º Seminário Regional do Iepé, Fortaleza São José de Macapá, 7 a 11 de novembro de 2005.

2 Conforme a Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial de 2003, artigo 02, que em seu final também estabelece que "aos efeitos da presente convenção, se levará em conta apenas o patrimônio cultural imaterial que seja compatível com os instrumentos internacionais de direitos humanos existentes e com os imperativos de respeito mutuo entre comunidades, grupos e indivíduos e o desenvolvimento sustentável".

3 Esse glossário foi composto a partir das definições adotadas em reuniões internacionais anteriores à promulgação da Convenção (Reunião em Paris, agosto 2002), algumas delas revistas em reuniões posteriores (Reunião em Tókio, março 2006).

4 "Primitive culture", Harper & Row, New York, (1958), Capítulo 1, pag 1.

5 Assim, em 1995, o documento Nossa Diversidade Criadora procura abordar a cultura de modo mais positivo. Mas só foi em 2001, que a Declaração Universal sobre a Diversidade Cultural passa a considerar que o respeito à diversidade cultural não é apenas um direito dos povos, mas uma condição indispensável das políticas nacionais e internacionais, para promover o diálogo entre os povos.

6 Datam desse período decisões pioneiras, como a Convenção de La Haye, que proíbe a transferência ilícita de propriedades culturais (1954) e a Convenção sobre a proteção do patrimônio mundial cultural e natural (1972), que promove a transformação dos sítios culturais e naturais de valor significativo para todos os povos em patrimônio da humanidade.

7 Em 2001, foram selecionadas 19, em 2003 outras 28 e em 2005, mais 43, perfazendo até o momento 90 Obras Primas do Patrimônio Oral e Imaterial da Humanidade.

8 Até hoje, 191 paises assinaram a Convenção e podem contar com apoio internacional para a preservação, seja dos bens que entraram na Lista do Patrimônio Mundial, seja daqueles que são de interesse local ou nacional e que constituem motivo de orgulho para o país. Esse

tipo de apoio não tira a soberania de um país sobre seu patrimônio, garantindo ao contrário que este não se perca por falta de recursos.

9 Cabe lembrar o papel de Mario de Andrade, poeta e escritor preocupado com a questão cultural no Brasil: ele elaborou, em 1936, o Anteprojeto para a Criação do Serviço de Proteção do Patrimônio Artístico Nacional, onde propunha inclusive preservar as manifestações populares e indígenas, especialmente músicas, histórias e culinária. Era uma concepção tão inovadora que não se conseguiu colocá-la em prática, diante da resistência das elites políticas e da classe governante da época. Tirando esta parte considerada desinteressante, é com base no anteprojeto de Mario de Andrade que o Ministro Gustavo Capanema fundou o Serviço de Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (SPHAN), em 1937. Colaboraram para essa criação, outros brasileiros ilustres, como Manuel Bandeira, Afonso Arinos, Lucio Costa e Carlos Drummond de Andrade.

10 Para maiores informações sobre esses instrumentos, da UNESCO como do MINC, veja a 4ª parte.

11 Até hoje, foram registrados sete bens de natureza imaterial, entre eles a Arte *Kusiwarã* dos Wajãpi do Amapá, que foi o primeiro, em 2001. Na seqüência foram incorporados o *Círio de Nazaré* (PA), o *Jongo no Sudeste* (RJ e SP), o *Modo de fazer Viola-de-Cocho* (MT e MS), o *Oficio das Baianas de Acarajé* (BA), o *Ofício das paneleiras de Goiabeiras* (ES) e o *Samba de Roda no Recôncavo Baiano* (BA). Há outros 12 processos de registro de bens imateriais em andamento.

12 Definição que setores da UNESCO continuam veiculando, como se pode verificar nas conclusões da Conferência Mundial sobre as Políticas Culturais (MONDIACULT, México, 1982), da Comissão Mundial de Cultura e Desenvolvimento (Nossa Diversidade Criadora, 1995) e da Conferência Intergovernamental sobre Políticas Culturais para o Desenvolvimento (Estocolmo, 1998).

13 Definições formuladas na Conferencia Mundial da UNESCO sobre políticas culturais, México 1982.

14 Cfr. Carneiro da Cunha, "De Charybde en Scylla: savoirs traditionnels, droits intellectuels et dialectique de la culture" - Conférence Marc Bloch, Paris, junho 2004.

15 Declaração de Yamato sobre enfoques integrados para a salvaguarda do patrimônio material e imaterial, Nara, Japão, 2004.

16 "Xamanismo e tradução", in: Adauto Novaes (org.) "A outra margem do ocidente", Companhia das Letras, São Paulo, 1999, pág.232.

17 Citado em "Le patrimoine culturel immatériel, miroir de la diversité culturelle" Guide de discussion. Table Ronde des Ministres de la Culture, Istanbul, septembre 2002.

18 Guia de discussão para a 3ª Mesa Redonda dos Ministros da Cultura "O patrimônio cultural imaterial, espelho da diversidade cultural". UNESCO, setembro 2002.

19 "Raça e história", in: Antropologia Estrutural Dois, Tempo Brasileiro, Rio de Janeiro, 4ª edição, 1993, pág.366.

20 Em todo o mundo, são faladas até hoje mais de 6.000 línguas distintas, a metade delas considerada "línguas em perigo". 95% dessas línguas são faladas por apenas 4% da população mundial, tratando-se em sua maioria, de línguas faladas por povos indígenas que vivem em 70 paises de todos os seis continentes. Em alguns países mantém-se uma significativa diversidade lingüística. É o caso da Papua Nova Guiné (onde são faladas 832 línguas), Indonésia (731), Nigéria (515), Índia (400), México (295), República dos Camarões (286), Austrália (268) e, finalmente, Brasil (234).

21 O programa contou com apoio inicial do PDA-MMA e prossegue através a Secretaria de Extensão e Assistência Técnica Rural do Governo do Acre desde 2001. Ver "Implantação de tecnologias de manejo agroflorestal em terras indígenas do Acre" CPI/AC. Experiências PDA n.3. Agosto de 2002.

22 A candidatura dos Wajãpi à seleção da UNESCO, encaminhada pelo Ministério da Cultura, foi uma iniciativa do Museu do Índio/Funai. Em dezembro de 2002, a arte gráfica kusiwarã foi registrada como Patrimônio Cultural Brasileiro, pelo Conselho do IPHAN, nos termos do Decreto n. 3551/2000. Tanto esse registro como a candidatura submetida à UNESCO, atenderam a solicitação dos principais chefes e dos professores indígenas, representados no Conselho das Aldeias Wajãpi/Apina, com o qual o Museu do Índio já vinha mantendo

parceria desde 2001, no âmbito de preparação e montagem da exposição *"Tempo e Espaço na Amazônia: os Wajãpi"*. A discussão, nas aldeias, do plano de ações submetido à UNESCO, foi assessorada por pesquisadores do Núcleo de História Indígena e do Indigenismo da USP com a colaboração do Iepé. O Núcleo de Educação Indígena da Secretaria de Educação do governo do estado do Amapá também apoiou a candidatura.

23 No período de 2005 e 2006, essas ações foram realizadas com apoio financeiro da Petrobrás, do IPHAN/MinC e de um convênio com a Secretaria de Educação do Amapá. Para a assessoria antropológica, contou-se com apoio do NHII-USP e de um projeto financiado pela FAPESP.

24 Utilizamos aqui as definições acordadas em 2002 por especialistas convocados pela UNESCO (Le patrimoine culturel immatériel, Internationale de l´imaginaire n.17, Maison des Cultures du Monde, 2004, pp. 230-236).

25 Documento-base da Reunião "Novas abordagens para a diversidade cultural: o papel das comunidades" UNESCO, Havana, fevereiro 2006.

26 "La tradition orale n´est plus ce qu´elle était" Dossier Sciences Humaines, vol. 159. 2005.

27 "Immatériel, mais bien réel". Courrier Unesco, setembro 2001.

28 "A domesticação do pensamento selvagem" (1997), Ed.70, Lisboa, 1988.

29 O texto da Declaração foi aprovado na primeira reunião do recém-criado Conselho de Direitos Humanos da ONU, em 29.06.2006, por 30 dos 47 países com direito a voto no conselho. Apenas dois se posicionaram contra o texto, Canadá e Rússia. A votação teve ainda 10 abstenções e cinco ausências. Além dos representantes dos estados membros da ONU, a elaboração do documento teve a participação de lideranças indígenas, entre eles Azelene Kaingang, do Warã Instituto Indígena do Brasil.

Agradecimentos

Anne-Gaël Bilhaut

Catherine Gallois

Joana Cabral de Oliveira

Jussara Gomes Gruber

Lúcia Hussak van Velthem

Priscila Matta

Renato Antonio Gavazzi

Silvia Pellegrino

NHII-USP

Créditos das ilustrações

Acervo Museu Paraense Emílio Goeldi: páginas 42, 43
Anne-Gaël Bilhaut: página 66
Denise Fajardo Grupioni: páginas 25, 38, 47, 48, 52, 53, 79
Dominique Tilkin Gallois: capa e páginas 36, 37, 63, 69, 71, 81
Gelson Pastana Macial: página 44 (desenho 1)
Giuliana Henriques: páginas 59,70
Jaizinho Mauricio Monteiro: página 51 (desenho)
Jamy Wajãpi: página 41 (desenho)
Jeaby Zo´é: página 35 (desenho)
Joana Cabral de Oliveira: páginas 28, 29, 55
Justino Tiriyo: página 8 (desenho)
João Otaviano do Carmo: página 67 (desenho)
Jussara Gomes Gruber: página 66
Laércio Fidelis: página 50
Lúcia Hussak van Velthem: páginas 43, 60
Luis Donisete Benzi Grupioni: páginas 22, 32, 33, 46, 49, 76
Lux Vidal: página 31 (foto 2), 45 (foto 3), 55 (foto 2), 56 (foto 1)
Moritz Ordermann: página 68
Paulo Copolla: página 31 (foto 1)
Paulo Silva: página 45 (desenho)
Parika Wajãpi: página 40 (desenho)
Tõre Zo´é: página 34 (desenho)
Participantes Galibi-Marworno oficina aldeia Tukay: página 44 (desenho)
Ugo Maia Andrade: páginas 45 (fotos 1 e 2), 51, 54, 56 (foto 2), 57 (fotos 1, 2, 3), 75
Desenhos de bordas e grafismos: participantes de oficinas Wajãpi e Tiriyó

P314 Patrimônio cultural imaterial e povos indígenas : exemplos no Amapá e norte do Pará / Dominique Tilkin Gallois (organizadora). – [São Paulo] : Iepé, 2006.

96 p. ; il.

ISBN 85-98046-02-7

1. Índios sul-americanos : Brasil : patrimônio cultural imaterial
2. Cultura indígena : Brasil I. Gallois, Dominique Tilkin

CDD 572.981
CDU 572.7

Catalogação na publicação: Ana Vera Finardi Rodrigues – CRB 10/884

Agradecimentos

Anne-Gaël Bilhaut

Catherine Gallois

Dagmar Cremer

IPHAN-MinC

Joana Cabral de Oliveira

Jussara Gomes Gruber

Lúcia Hussak van Velthem

Priscila Matta

Renato Antonio Gavazzi

Silvia Pellegrino

NHII-USP

Iepé
Instituto de Pesquisa e Formação em Educação Indígena

O Instituto *Iepé* é uma entidade da sociedade civil, sem fins lucrativos, criada em 2002. Tem por objetivo contribuir para o fortalecimento cultural e político e para o desenvolvimento sustentável das comunidades indígenas que vivem no Amapá e norte do Pará, proporcionando-lhes assessoria especializada e capacitação técnica diversificada.

Escritório em Macapá:
Av. Ataíde Teive 525/altos • Trem
68906-270 • Macapá, AP
Tel: (96) 3223 7633
Fax: (96) 3223 2052
E-mail: iepemacapa@uol.com.br

Escritório em São Paulo:
Rua José Eduardo Nunes 138 • Vila Sônia
05625-110 • São Paulo, SP
Tel/Fax: (11) 3746 7912
E-mail: iepe@superig.com.br

www.institutoiepe.org.br

Cada povo tem seus modos de conhecer, de ser, de dizer, de fazer. Jovens Wajãpi, reunidos numa oficina de pesquisa, entenderam que o patrimônio cultural imaterial abrange saberes e práticas das mais variadas:

jeito de respeitar os velhos • jeito de subir no açaizeiro • jeito de abrir caminhos • jeito de fazer utensílios • jeito de plantar roça • jeito de respeitar religião • jeito de botar timbó no rio • jeito de fazer casa • jeito de plantar mortos no cemitério • jeito de trabalhar na organização indígena • jeito de torrar farinha • jeito de fazer rede • jeito de ensinar aluno • jeito de criar os filhos • jeito de fazer política • jeito de brigar • jeito de trocar • jeito de distribuir • jeito de fazer beiju • jeito de brincar • jeito de fazer fogo • jeito de educar criança • jeito de garimpar • jeito de fazer canoa • jeito de caçar • jeito de construir tapiri • jeito de marcar o tempo • jeito de dormir • jeito de passar notícia • jeito de brincar • jeito de usar a floresta • jeito de educar • jeito de ocupar a terra • jeito de tomar banho e cagar • jeito de namorar • jeito de cozinhar • jeito de comer • jeito de falar • jeito de dividir o trabalho • jeito de fazer caminho • jeito de pescar • jeito de conversar • jeito de ensinar • jeito de sentir vergonha • jeito de plantar roça • jeito de cuidar das plantas • jeito de dar nome • jeito de ganhar dinheiro • jeito de ensinar na escola • jeito de criar os filhos • jeito de cuidar dos espíritos • jeito de pintar o corpo • jeito de criar animais • jeito de se enfeitar • jeito de fazer festa • jeito de casar • jeito de respeitar Janejarã • jeito de dormir • jeito de tomar banho • jeito de torrar farinha • jeito de cuidar da moça • jeito de fazer caxiri • jeito de plantar no pátio • jeito de escrever

PATRIMÔNIO CULTURAL IMATERIAL E POVOS INDÍGENAS

ISBN 85-98046-02-7