



x Simpósio Linguagens e Identidades da/na Amazônia Sul-Occidental
VIII Colóquio Internacional “As Amazônias, as Áfricas e as Áfricas na Pan-Amazônia”

“CONHECIMENTOS TRADICIONAIS”: UMA DISCUSSÃO CONCEITUAL

Mariana Ciavatta Pantoja¹

Introdução

Este trabalho é uma reflexão em andamento, apoiada em experiências de campo e em leituras bibliográficas visando atividade docente e de pesquisa em Antropologia. Seu principal objetivo é realizar uma discussão conceitual – e política também, como deveria figurar no título acima – sobre a noção de “conhecimentos tradicionais”, algo como uma sistematização de ideias e problemas visando chamar atenção para particularidades dos sistemas locais de conhecimento e, sobretudo, para os efeitos produzidos em nós (antropólogos, cientistas, “homens brancos”) pela aproximação e busca de compreensão desses sistemas. Assim, o texto está dividido em duas partes principais, relativamente autônomas entre si mas que procuramos costurar ao final.

Uma advertência. A noção de “conhecimentos tradicionais” não é “nativa”, se com isso se quer denominar um termo localmente originário. A utilizaremos conscientes de que se trata de um termo atribuído e que foi sendo paulatinamente apropriado pelos grupos aos quais foi associado, em especial devido a sua dimensão pública, política. Não se pretende aqui traçar o histórico do termo. Partiremos, contudo, dos seus vínculos de origem para aos poucos se perguntar sobre seus limites conceituais e políticos, em especial para uma antropologia voltada a uma relação epistemologicamente mais simétrica com seus interlocutores nativos.

1. Conhecedores e conhecimentos tradicionais

A ideia de conhecimentos tradicionais pressupõe, claro, a existência de seus detentores, os conhecedores. Tal como os primeiros, que possuem amplitude e recobrem inúmeros sistemas de sentido, os segundos também não são homogêneos e incluem inúmeras coletividades. Trata-se de seringueiros, castanheiros e outros extrativistas, assim como agricultores familiares, ribeirinhos, pescadores artesanais,

¹ Doutora em Ciências Sociais (Unicamp), professora de Antropologia na UFAC. Contato: maripantoja@yahoo.com.br.

grupos quilombolas e outras formas de auto-identificação, além de povos indígenas, com toda sua diversidade interna.

Da mesma maneira que a noção de conhecimentos tradicionais, que passa a figurar em trabalhos acadêmicos, manifestos sociais e textos legislativos de forma mais intensa a partir da divulgação da Convenção da Diversidade Biológica (CDB), nos anos 90 (Santilli, 2004; Almeida, 2010), seus detentores começaram a ser identificados como “populações tradicionais”, “povos tribais” e, mais recentemente, “povos e comunidades tradicionais”². Embora nenhum desses termos traduzam formas e critérios locais de autoidentificação (Barreto Filho, 2006), passaram a ser acionados por diversas coletividades para fazer valer seus direitos diferenciados perante o Estado, juridicamente amparados por políticas nacionais e tratados internacionais (Almeida, 2010). Para os nossos propósitos aqui, como aos poucos ficará claro, o uso deste guarda-chuva conceitual, essencialmente político, faz sentido até um certo ponto. É verdade: ele articula-se com o reconhecimento da dimensão igualmente política dos conhecimentos tradicionais; mas deixa escapar um aspecto menos visível de tudo isso.

Fiquemos, por hora, com a definição de povos e comunidades tradicionais, elástica e política, considerando que ela recobre grupos locais não hegemônicos (seja em áreas urbanas, periurbanas ou rurais/florestais) com um senso de pertencimento e uma territorialidade própria, com cosmologias e formas particulares de organização social, cujas atividades dependem de uma estreita interação com o ambiente natural, do qual possuem um conhecimento diferenciado, e que vivenciam situações de conflito que ameaçam seu modo de vida³.

A noção de conhecimentos tradicionais aqui adotada, veremos agora, além de estar marcada pela de ciência, tende a acompanhar de alguma forma aquela relativa a seus detentores.

² Esta tendência histórica pode ser vista tanto em tratados internacionais (como a Convenção 169, de 1989, e a CDB – Convenção da Diversidade Biológica, de 1992), quanto em políticas de governo, como a criação, em 2006, por decreto, da Comissão de Desenvolvimento Sustentável das Comunidades Tradicionais e a instituição, no ano seguinte, da Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável de Povos e Comunidades Tradicionais (Almeida, 2010).

³ Esta definição, na verdade, é uma mistura daquela existente no decreto de criação da Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais (de 2007) e daquela operativa no Projeto Nova Cartografia Social/PNCS (Almeida, 2010), da onde trouxemos a presença de situações de conflito. Considerando que a primeira contou com a ativa participação da Comissão Nacional de Povos e Comunidades Tradicionais, da qual muitos membros e grupos integram o PNCS, a mistura aqui realizada não é despropositada.

Em primeiro lugar, conhecimento tradicional não é o mesmo que senso comum. Não é aquilo que tudo mundo “sabe”, que está num certo conhecimento geral acessado por todos, como aquele que trata da melhor lua pra cortar o cabelo, ou sobre os chás que servem para isso e para aquilo. Este tipo de conhecimento provavelmente tem raízes em descobertas e usos por coletividades locais, mas a informação assim colocada em circulação a descaracteriza como parte de um sistema de conhecimento. Além disso, o termo “senso comum”, em especial entre cientistas, é pejorativo. Quando o conhecimento de coletividades locais é qualificado de senso comum, ele é desqualificado como um interlocutor legítimo perante a ciência. Cria-se uma oposição entre esses dois saberes, uma barreira entre eles, na verdade uma hierarquia, enfim, uma relação de poder.

Em segundo lugar, os conhecimentos tradicionais, tal como a ciência praticada nas universidades e centros de pesquisa, também requerem procedimentos científicos. Ou seja, certas regras e atitudes sistemáticas deveriam ser seguidas e funcionariam como condições para que possa haver a produção de um conhecimento (Carneiro da Cunha e Almeida, 2002). Tratar-se-iam, portanto, de cientistas locais, sabedores tradicionais que, tal como nas salas de aula e laboratórios das universidades, fazem experimentações, por exemplo, em seus roçados, domesticando espécies, cruzando-as, criando novas espécies e selecionando sementes mais resistentes. Ou nas florestas, erigindo uma ciência naturalista pela observação sistemática dos rastros e comportamentos dos animais, das épocas de acasalamento e dos tipos de mata em que são encontradas os diferentes animais caçados. Roçados e florestas, portanto, funcionariam como verdadeiros laboratórios.

Mas, seria possível objetar: não remeteriam os saberes locais ao passado, ao que já está ultrapassado? Não são esses conhecimentos algo parecido com peças de museu que precisariam ser preservadas enquanto tais? Realmente o nome “tradicional” tende a fazer com que pensemos em algo do passado, em oposição a algo que seria “moderno”, do presente (e mesmo do futuro), como a ciência. Uma primeira e óbvia observação é que “tradicional” e “moderno” são palavras que criamos, não são palavras isentas, neutras. O que se costuma qualificar como “tradicional” – por exemplo, um índio vivendo em sua aldeia longínqua – está imbricado com o que seria “moderno” – este mesmo índio com uma rede de computadores monitorando, por sensoramento remoto, seu território contra

invasões de madeireiros clandestinos. Outro exemplo: nos anos 80 e 90 grupos sociais que hoje chamamos de “povos e comunidades tradicionais” estiveram na linha de frente do que havia de mais avançado em termos de propostas de desenvolvimento para a Amazônia, como foi o caso de todo o movimento liderado por Chico Mendes, entre outros, e que articulou moradores da floresta (incluindo aí os indígenas) e suas organizações com cientistas e ambientalistas de várias partes do mundo em defesa da floresta. O “tradicional” e o “moderno” foram naquele período embaralhados de uma maneira extremamente criativa.

Portanto, conhecimentos tradicionais não são coisas do passado e estáticas. Pelo contrário, estão em constante renovação, assim como os científicos (Carneiro da Cunha, 2009a; Little, 2010). Trata-se de saberes que continuamente se atualizam, podendo incorporar técnicas e novas informações sem perder o que os diferencia: uma certa relação entre as pessoas e das pessoas com a natureza (Carneiro da Cunha e Almeida, 2002). Laymert Garcia dos Santos (2006) chamou atenção para um outro aspecto desta questão temporal. Ele afirma que haveria sim uma certa cronologia entre o conhecimento tradicional e o conhecimento científico, convivendo, porém, com uma certa contemporaneidade. O primeiro em muitas situações foi a base sobre a qual erigiu-se o segundo, e o exemplo da Revolução Neolítica é clássico⁴. Mas, argumenta o autor, ambos implicam em observações da natureza: por que imaginar que só a ciência moderna, hoje em plena era cibernética, avançou neste conhecimento? E se os procedimentos de pesquisa de povos tradicionais puderem ser equiparados aos nossos por permitirem acessar informações comparáveis, só que noutro formato?

A estreiteza do pensamento científico contemporâneo se manifesta no modo como desqualifica e destrói a possibilidade de um diálogo com esses povos que talvez tenham maneiras diferentes de acessar essas [mesmas] informações. (Santos, 2006, p. 91)

⁴ Cada vez mais se descobre que o conhecimento ancestral sobre a natureza e sua manipulação é realmente muito antigo, e que ainda hoje dele nos beneficiamos. As origens da agricultura datam de 2 mil a 10 mil anos antes da era cristã, e é obra de agrupamentos humanos de caçadores e coletores que, naquela época, nos diferentes continentes, passaram a fazer intervenções mais sistemáticas no ambiente, transformando-o e criando condições melhores de vida (Prado e Murrieta, 2015). Espécies vegetais importantes para a nossa alimentação atual foram manipuladas geneticamente por populações humanas das Américas há muitos mil anos. Foram os agricultores de então, de uma nascente agricultura, que realizaram este trabalho de pesquisa e experimentação. O milho, por exemplo, foi domesticado há 8 mil anos a. C., a batata há 6 mil. Na Amazônia, a mandioca, tão presente na dieta alimentar de todos os moradores da região, foi domesticada há 6.500 anos a. C. (Prado e Murrieta, 2015, p. 20).

Finalmente, a existência de sistemas tradicionais de conhecimento depende de certas condições para a sua produção e reprodução (Carneiro da Cunha e Almeida, 2002). A ciência também depende de condições próprias para sua existência, como, por exemplo, editais de financiamento, bolsas, equipamentos, congressos etc. No caso dos sistemas tradicionais, as condições necessárias são diferentes. Uma delas seria a presença de relações familiares e de vizinhança, onde os saberes e objetos são trocados livre e gratuitamente. Um cientista da floresta, por exemplo, nunca trabalha sozinho, ele coopera incessantemente com aqueles com os quais convive – trata-se de um conhecimento coletivo, o que não significa que todos saibam de tudo: há especialistas (Carneiro da Cunha e Almeida, 2012). Outra condição seria a disponibilidade de terras e recursos naturais, que são o próprio laboratório desses colegas cientistas. Ou ainda a convivência e o aprendizado intergeracional que possibilita a transmissão dos saberes e a sua renovação. Parecem coisas simples, mas são coisas complexas e que podem envolver questões políticas importantes. Se uma das condições de produção deste conhecimento é a existência de redes sociais de troca de informações, isso significa que a proteção deste conhecimento contra roubo e pirataria, bem como sua justa remuneração, não pode se dar pelo sistema de patentes, que privatiza o saber e impede a sua livre circulação. Que sistema de proteção construir que possa garantir a livre circulação do conhecimento, sem que isto venha a fragilizar seus detentores? Até hoje, mesmo com uma legislação nova em vigor, não se conseguiu chegar a uma solução satisfatória, e um dos problemas é que as empresas e grandes instituições de pesquisa em geral não querem reconhecer e remunerar adequadamente os conhecimentos locais que acessam (Santos, 2006). Outra condição para a produção do conhecimento tradicional é o acesso a terras e bens naturais pelos grupos locais, noutras palavras, segurança fundiária e soberania dos grupos sociais sobre os bens naturais do quais necessitam para sua vida. Basta pensar nos embates e entraves na luta pela criação de Terras Indígenas ou Unidades de Conservação para termos uma ideia do quanto a manutenção dos sistemas de conhecimento ditos tradicionais é uma questão política. E, finalmente, se a convivência entre gerações é uma condição para que este conhecimento não se perca, imagine-se o que ocorre quanto chegam políticas como o Bolsa Família, que obrigam as crianças a irem para a escola e as proíbem de trabalharem junto

com seus pais. Coisas como essas, e outras, são responsáveis pela erosão dos sistemas tradicionais de conhecimento.

Porém, saberes tradicionais e científicos possuem algo em comum: ambos pressupõem verdades culturais sobre as quais se apoiar. Na ciência trata-se dos pressupostos científicos, aquilo do qual se parte para erigir todo o resto. No caso dos saberes locais pode-se falar em pressupostos culturais, embora os científicos sejam igualmente históricos e culturalmente situados. É impossível compreender certas afirmações da biologia darwinista, por exemplo, se não se está minimamente familiarizado com certos pressupostos desta linha de pensamento, como o ideia de seleção natural. Da mesma maneira, é impossível compreender as afirmações dos seringueiros do Alto Juruá sobre formigas que viram cipós, ou madeiras que viram pedra, se não se está informado que para esses grupos a metamorfose entre espécies é um pressuposto de sua ciência naturalista (Carneiro da Cunha e Almeida, 2002, p. 12).

Segundo Manuela Carneiro da Cunha (2009a), a diferença mais profunda entre os conhecimentos tradicionais e o científico é que a ciência pretende uma universalidade, pretende ser portadora de uma verdade universal e absoluta. Os saberes locais, por sua vez, pretendem justamente uma validade local, e por isso convivem bem com outros conhecimentos que possam ser destoantes, inclusive o nosso. Para a ciência, que pretende uma validade universal, este tipo de convivência com outros conhecimentos diferentes é quase intolerável. Para os conhecimento tradicionais, internamente tão diversos, esta dificuldade de diálogo não chega a ser um problema. O conhecimento local não se pretende universal. Mas se a ciência fosse realmente um sistema de conhecimento com validade universal (servisse para todos em qualquer tempo e lugar), ela deveria disseminar-se naturalmente, sem resistência ou imposição. Não é isso o que acontece. Ao longo da história a sociedade e o saber ocidentais modernos têm agido como colonizadores das outras sociedades e sistemas de conhecimento que encontram (Shiva, 2003).

2. O pensamento nativo revisitado

Voltemo-nos agora para um tema recorrente quando o assunto é não só conhecimentos tradicionais, mas também conhecimento antropológico: os saberes nativos relativos à natureza, ao mundo natural.

Ora, as relações entre “natureza” e “cultura” são um tema clássico na história da Antropologia⁵. Correndo o risco de simplificar, esta problemática foi equacionado basicamente de duas maneiras: ora a determinação cultural, ora o ambiente produzia efeitos incontornáveis sobre o desenvolvimento da vida em sociedade. Esta dualidade entre natureza e cultura marca não só a Antropologia, mas todo o pensamento moderno (Ferry, 2009). Já no final dos anos 80, Lévi-Strauss reafirmaria que, apesar de questionável no plano da realidade, a oposição entre natureza e cultura conservava seu “valor metodológico” (Lévi-Strauss e Eribon, 2005, p. 153).

Mas, já às vésperas do século XXI, essas fronteiras começaram a ser atravessadas por pesquisadores interessados em denunciar a “Constituição Moderna” (Latour, 1994) que, tal como as constituições jurídicas, estabeleceu regras e garantias que passaram a reger o pensável e o impensável no mundo moderno. Uma espécie de movimento de insurgência contra o acordo epistemológico que dividiu artificialmente a existência entre cultura (ou humanos, ou política) e natureza (ou não-humanos, ou ciência, respectivamente) foi posto em marcha. No Brasil, o trabalho de Eduardo Viveiros de Castro é emblemático de todo este movimento que, a partir de etnografias em sociedades tradicionais indígenas, mas não só⁶, colocou a reflexão antropológica noutra patamar.

Conceitos e teorias, são, como bem mostrou Roy Wagner (2010) para o conceito de cultura, cultura eles próprios. Se não é possível ir a campo sem eles, é preciso, além de estar deles consciente, permitir que o que quer que se vá encontrar possa produzir efeitos sobre o pesquisador e a pesquisa, e abrir assim um outro tipo de diálogo – mais simétrico – entre diferentes sistemas de sentido e seus pressupostos e ferramentas conceituais. Não é possível, honestamente falando, passar incólume pela experiência de campo. Não se trata de virar nativo ou acreditar no que os nativos acreditam, e sim de reconhecer – e o caso das relações entre natureza e cultura é um (ou o) bom exemplo – que não se está frente a uma descrição culturalmente diferente de uma mesma realidade dada, a natureza. Ou seja, a postura relativista clássica. Pode ser que não exista uma natureza “lá fora”,

⁵ E aqui poderiam ser citados, por exemplo, Marcel Mauss, Franz Boas, Evans-Pritchard e Claude Lévi-Strauss – autores pioneiros cujas obras ajudaram a demarcar o campo antropológico relativo a este tema.

⁶ Esta linha de pensamento e atuação acadêmica tem envolvido trabalhos também em meio urbano, como centros de pesquisa (Santonieri, 2015, por ex.), e grupos não indígenas, como os seringueiros e agricultores do Alto Juruá já aqui citados (cf. Carneiro da Cunha e Almeida, 2002).

ou mesmo que a ideia de cultura (ou sociedade) prescindida da ideia de natureza. E aí o nosso modo de pensar e explicar a realidade pode, enfim, abandonar o fardo de sua (pretensa) universalidade. E talvez possamos sair desta situação desamparo a que a ciência está nos levando perante a vida.

A orientação elementar para isso é, como repete Viveiros de Castro em várias ocasiões, a máxima de levar realmente a sério o que o outro diz, e ser capaz de extrair daí as implicações relevantes, científicas e políticas.

Esto es, no basta con decir o con acreditar en el otro, de creer simplemente, es una cuestión de darse (a sí mismo) los medios, o los instrumentos para poder tomar el pensamiento del otro en serio. Los otros dicen: los dioses comen a los muertos y no tengo ninguna necesidad de creer en eso, mi cuestión es otra. ¿Qué es necesario para que esa afirmación se transforme en una proposición importante, relevante? (Viveiros de Castro, 2014, p. 238)

À antropologia, continua o autor, caberia a responsabilidade de construir um conhecimento sobre o outro de forma tal que este possa emergir em sua plena “autodeterminação ontológica” (p. 239), e que isso possa ser comunicável aos conterrâneos do antropólogo. A dimensão política dos sistemas de conhecimento surgiria com uma força e profundidade inusitadas (não mais como uma representação de uma mesma realidade), e apontaria para uma verdadeira guerra ontológica.

Talvez seja hora de revermos a ideia da dimensão política que os conhecimentos tradicionais encerram, e esclarecer que estamos tentando uma ponte entre estes e o “pensamento” de que fala Viveiros de Castro. Como vimos, a noção de conhecimentos tradicionais está historicamente associada à questão ambiental, à luta por direitos territoriais por parte de seus detentores e também ao reconhecimento de direitos de propriedade intelectual sobre conhecimentos associados à biodiversidade. Os conflitos ontológicos que acabamos de vislumbrar estão imbricados com essas lutas muito concretas, em particular as territoriais. Nelas o Estado ocupa o lugar de interlocutor central das coletividades locais e seus aliados. Não se trata de negar isto ou de abandonar o campo de batalha, mas sim de atentar para a quantidade de energia e tempo que esta interlocução consome e de seu alto poder de captura e engessamento. Reconhecer que por vezes a conquista territorial não resolve o problema de soberania dessas coletividades⁷, e,

⁷ O recente documentário “Para onde foram as andorinhas” (ISA e Instituto Caititu) mostra a situação dramática dos grupos indígenas do Parque do Xingu, cercados pelo agronegócio e sofrendo, dentro de suas terras, os impactos do desmatamento e pulverização com pesticidas decorrentes da intensa atividade agrícola monocultora (soja em particular). Ver <https://vimeo.com/179228552>.

no caso dos direitos diferenciados de propriedade intelectual, a captura pelo sistema dominante de patentes corre o risco de tornar inócua esta luta (Santos, 2006). Levar realmente à sério o que as coletividades locais dizem sobre si e o mundo em que vivem, fazendo “justiça de modo escrupuloso à [sua] imaginação conceitual” (Kopenawa e Albert, 2015, p. 520), pode ser a chance de abrir uma linha de fuga e escapar dos termos nos quais nossa sociedade hegemônica tende a colocar a conversa. E uma oportunidade de revisitar nosso pensamento.

A formulação teórica batizada de “perspectivismo ameríndio” (Viveiros de Castro, 1996) faz justamente isto: subverte a dicotomia clássica entre natureza e cultura a partir da cosmologia indígena, que afirma que no mundo são todos (ou quase todos) “gente”. Não só os seres que vemos e reconhecemos como humanos compartilham a condição de humanidade. Esta seria extensiva a uma infinidade de outros seres, notadamente os que identificamos como animais. Só isso já bastaria para dar um “choque de realidade” no pensamento moderno, que erigiu a ideia de homem em oposição à de animal (Ferry, 2009). O fundamento cosmológico desta realidade remete à criação do mundo, quando todos os seres compartilhavam a condição humana, eram produtores de cultura e viviam em permanente estado de transformação corporal. Algum fato anormal terminou por separar os seres, dando-lhes diferentes e estáveis corpos, ou naturezas, sob os quais permanece o mesmo fundo cultural, ou humano. Isto complexifica terrivelmente as relações sociais, já que elas se dão não só entre aqueles que se reconhecem, pois assim se veem, como humanos, mas também com aqueles que, por exemplo, são caçados para alimentação, dando a este ato uma dimensão canibal. Toda uma organização diferenciada será requerida de uma sociedade que assim conhece a sua realidade.

Ao antropólogo, ou etnólogo, que fazer⁸? Esforçar-se para traduzir o que está ouvindo de seus interlocutores indígenas em termos que façam jus ao sistema de pensamento que está acessando, não reduzindo-o à categorias prévias disponíveis – como a de natureza e cultura – mas buscando outras, inventando-as, o que for, para tornar aquele fato relevante em seus próprios termos e também para nós, conterrâneos do antropólogo. É um desafio e tanto. O conceito de “perspectivismo” foi acionado (e formatado) em resposta a ele. Não se trata de nos convencermos de uma verdade, pois a questão não é acreditar, mas impactar-se

⁸ Além, não resistimos, de repensar seu consumo de carne “animal”!

com o novo continente descoberto, que precisa ser devidamente descrito pelo antropólogo para ser reconhecido justamente pelo que impõe de diferença e relevância. Pelo que nos faz pensar, e repensarmo-nos. Aceitar o convite e deixar o porto seguro da oposição natureza-cultura; aventurar-se no universo perspectivista, visitando novas paragens e revisitando um terreno velho conhecido.

Esta experiência radical de encontro com o Outro e seu universo de significação está descrita no livro de Davi Kopenawa e Bruce Albert (2015). Lá podemos encontrar o antropólogo se abrindo ao mundo indígena e sendo por ele definitivamente afetado nos percursos intelectuais, pessoais e políticos que a partir de então percorreu. E, por meio de sua leitura, podemos nós mesmos, leitores conterrâneos-contemporâneos do antropólogo, realizar este encontro e viver, mediados pela obra e por nossas subjetividades, o impacto e seus efeitos em nós. A noção de cultura e natureza como esferas separadas da realidade, embora não seja esta a intenção da narrativa, perde sentido diante do discurso do xamã cuja relação com a floresta e os seres visíveis e invisíveis que nela habitam nos contam de um outro mundo, um mundo para nós inacessível (como também para os yanomami que não se iniciam como xamãs), mas capaz de nos fazer sonhar com algo além de nós mesmos e nosso mundo de mercadorias, como nos acusa seguidamente Davi Kopenawa.

Os brancos nos chamam de ignorantes apenas porque somos gente diferente deles. Na verdade, é o pensamento deles que se mostra curto e obscuro. Não consegue se expandir e se elevar, porque eles querem ignorar a morte. Ficam tomados de vertigem, pois não param de devorar a carne de seus animais domésticos, que são os genros de *Hayakoari*, o ser anta que faz a gente virar outro. Ficam sempre bebendo cachaça e cerveja, que lhes esquentam e enfumaçam o peito. É por isso que suas palavras ficam tão ruins e emaranhadas. Não queremos mais ouvi-las. Para nós, a política é outra coisa. São as palavras de *Omama* e dos *xapiri* que ele nos deixou. São as palavras que escutamos no tempo dos sonhos e que preferimos, pois são nossas mesmo. Os brancos não sonham tão longe quanto nós. Dormem muito, mas só sonham com eles mesmos. Seu pensamento permanece obstruído e eles dormem como antas ou jabutis. Por isso não conseguem entender nossas palavras. (Kopenawa e Albert, 2015, p. 390)

A experiência dos Yanomami com nossa sociedade é radical. Missionários, garimpeiros, funcionários da Funai, políticos e, finalmente, antropólogos e afins estão entre os Outros com os quais tiveram que se encontrar. Doutrinação religiosa, invasão e contaminação de seus rios e ares pela atividade garimpeira, e epidemias etnocidas que dizimaram aldeias inteiras são alguns dos nossos legados a este povo. Muitos esforços, denúncias, campanhas, nacionais e

internacionais, foram e continuam sendo feitas para tentar atenuar essas situações. A Terra Indígena logrou ser criada e homologada, dando aos Yanomami um mínimo de segurança e autonomia sobre seu lugar neste mundo de brancos que não páram de aparecer. Trabalhos antropológicos foram realizados, assim como etnobotânicos e de outras especialidades, conferindo a este povo um certo grau de conhecimento público e registro científico. Mas parece que tudo isso não era suficiente, não para Davi Kopenawa: era preciso ele mesmo falar aos brancos, tão difíceis de se convencer, tão tomados que estão por sua paixão pelas mercadorias.

Seu pensamento [dos brancos] está tão preso a elas [as mercadorias] que se elas se estragam quando ainda são novas ficam com raiva a ponto de chorar! São de fato apaixonados por elas! Dormem pensando nelas, como quem dorme com a lembrança saudosa de uma bela mulher. Elas ocupam seu pensamento por muito tempo, até vir o sono. E depois ainda sonham com seu carro, sua casa, seu dinheiro e todos os seus outros bens – os que já possuem e os que desejam ainda possuir. Assim é. As mercadorias deixam os brancos eufóricos e esfumaçam todo o resto em suas mentes. Nós não somos como eles. (Kopenawa e Albert, 2015, p. 413)

A narrativa de Davi Kopenawa, da qual Bruce Albert é também o autor, apela a nossa sensibilidade e parece visar tocar o leitor não só intelectualmente, mas em sua capacidade de se comover, de sentir que o que lê lhe concerne. Não só porque o leva a uma possível (auto)crítica civilizatória, mas principalmente porque de alguma forma, mesmo não muito clara, o leitor sente que uma ponte foi estabelecida entre ele e as palavras proféticas do xamã yanomami; que o recado da mata, como define Viveiros de Castro no prefácio ao livro, ecoou. Se assim for, talvez o pensamento yanomami, como de outras coletividades menores que anseiam ser ouvidas, venha a produzir efeitos de natureza diferenciada. Políticos sim, mas não só de uma forma tão pública quanto a conquista (fundamental) de um território, e sim relativos à própria e vasta experiência da condição humana e à magnitude e imprevisibilidade das formas diversas que a vida pode assumir.

Considerações finais

O final do século XX marcou a entrada na era da biodiversidade e dos direitos de propriedade intelectual. Coletividades de detentores de saberes tradicionais relativos à natureza (ou à biodiversidade) colocaram-se em cena defendendo o reconhecimento de seu conhecimento e também a sua proteção contra apropriações indevidas, notadamente por cientistas e/ou empresários (Carneiro da Cunha, 2009b). As formas deste reconhecimento e proteção estão em debate, sem muitas perspectivas de solução satisfatória para os coletivos de

conhecedores tradicionais, tanto porque seus saberes guardam especificidades dificilmente encaixáveis no modelo vigente de propriedade intelectual, quanto porque há uma resistência concreta em aceitar estas particularidades e suas bases epistemológicas como um conhecimento tão legítimo quanto o científico (Shiva, 2003; Santos, 2006).

É verdade que Claude Lévi-Strauss, em 1962, com seu livro “O Pensamento Selvagem”, já reabilitara os sistemas primitivos de conhecimento, tratando-os como contemporâneos do pensamento científico ou racional e que, à nossa diferença, recorrem ao sensível para chegar à abstrações simbólicas de maior alcance (Lévi-Strauss e Eribon, 2005; Goldman, 2008). De alguma forma, toda uma antropologia se apoiou nestas bases.

Talvez seja possível dizer que em nossas reflexões apoiamo-nos em dois pilares: num primeiro momento do texto, nos conhecimentos tradicionais em sua conceituação legal e política, enquanto um patrimônio de povos e comunidades tradicionais, definido e defendido em leis e tratados, associado à territorialidades específicas e à manutenção da diversidade biológica. Todo este aparato tem amparado e acolhido coletividades locais em defesa de si próprios, de suas terras e modos de vida e pensamento, coletividades essas que travam uma luta de sobrevivência contra forças hegemônicas, dominantes, que os ameaçam, como é o caso da ciência e das políticas de desenvolvimento – em geral associadas entre si. Ou seja, toda uma luta política sustenta-se sobre estas bases. Trouxemos ainda uma breve discussão sobre elementos que definiriam o que se entende por conhecimentos ou saberes tradicionais, ou locais. Talvez esta parte do texto tenha ficado meio deslocada, pois não foi propriamente retomada posteriormente, mas ela cumpriu o papel de limpar um pouco o terreno conceitual em que nos movíamos.

Num segundo momento do texto, nos perguntamos como defender não só terras e territórios, mas toda uma concepção de mundo, mesmo um mundo, que está a eles associado e, ao mesmo tempo, dissociado do nosso mundo. Como construir um conhecimento sobre este conhecimento outro que não o contaminasse com nossas categorias convencionais, e sim nos contagiasse pela sua diferença? Um conhecimento que justamente tratasse deste caráter dissociado dos sistemas de sentido menores (não hegemônicos ou científicos), enxergando aí um espaço político. Fomos nos socorrer na antropologia simétrica de Latour e no perspectivismo

de Viveiros de Castro, e encontrar verdadeiro abrigo sob a narrativa de Kopenawa e Albert.

Partimos então dos conhecimentos tradicionais e terminamos sem um conceito tão geral quanto o que tínhamos ao início. “Pensamento”, “saber”, “conhecimento” são formas possíveis de designar formas outras de organizar e dar sentido ao que se percebe como o mundo, ou a realidade. De fato, quando se desce ao nível das categorias e narrativas nativas é forçoso dispensar as armas conceituais politicamente convencionais (como conhecimentos tradicionais), a menos que tratadas (e provavelmente ressignificadas) por nossos interlocutores. Desta descida é possível emergir com conceitos que, numa tradução bem elaborada, são reforços inestimáveis para toda e qualquer luta pois que se constituem na base própria da existência do mundo que se quer salvar. Quantos poderão compreender isso? A quantos isso tocará? São perguntas sem resposta, embora um certo pessimismo teime em se insinuar.

A maneira superficial ou ligeira que pode ter marcado alguma das afirmações aqui desenvolvidas é de nossa inteira responsabilidade, e reflete o caráter exploratório e inacabado deste texto. Mas acreditamos que elas cumprem o papel de munir nossa inacabada reflexão com novos parâmetros de pensamento e de sensibilidade.

Bibliografia

ALMEIDA, A. W. B. de. “Amazônia: a dimensão política dos ‘conhecimentos tradicionais’” in: ALMEIDA, A. W. B. de et al (orgs.). **Conhecimento tradicional e biodiversidade: normas vigentes e propostas**. Manaus: UFAM/UEA Edições, 2010, p. 11-40.

BARRETO FILHO, H. T. “Populações tradicionais: introdução à crítica da ecologia política de uma noção” in: ADAMS, C.; MURRIETA, R.; NEVES, W. (orgs.). **Sociedades caboclas amazônicas: modernidade e invisibilidade**. São Paulo: Annablume; FAPESP, 2006, p. 109-143.

CARNEIRO DA CUNHA, M. “Relações e dissensões entre saberes tradicionais e saber científico” in: **Cultura com aspás**. São Paulo: Cosac Naify, 2009a, p. 301-310.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. “Conhecimentos, cultura e ‘cultura’” in: **Cultura com aspás**. São Paulo: Cosac Naify, 2009b, p. 311-373.

CARNEIRO DA CUNHA, M. e ALMEIDA, M. W. B. de. 2002. **Enciclopédia da Floresta. O Alto Juruá: práticas e conhecimentos das populações**. São Paulo: Companhia das Letras, 2002, 735 p.

Ferry, L. **A nova ordem ecológica: a árvore, o animal e o homem**. Rio de Janeiro: Difel, 2009, 252 p.

Goldman, M. "Lévi-Strauss, a ciência e outras coisas" in: QUEIROZ, R. C. de e NOBRE, R. F. **Lévi-Strauss: leituras brasileiras**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008, p. 41-78.

KOPENAWA, D. e ALBERT, B. **A queda do céu: palavras de um xamã yanomami**. São Paulo: Cia. das Letras, 2015, 729 p.

LATOUR, B. **Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica**. São Paulo: Editora 34, 1994, 149 p.

LÉVI-STRAUSS, C. e ERIBON, D. **De perto e de longe**. São Paulo: Cosac Naify, 2005, 266 p.

LITTLE, Paul. **Conhecimentos tradicionais para o século XXI: etnografias da intercientificidade**. São Paulo: Annablume, 2010.

PRADO, H. M. e MURRIETA, R. S. S. "Presentes do passado" in: **Ciência Hoje**, 55 (326). SBPC, 2015, p. 18-23.

SANTONIERI, L. R. **Agrobiodiversidade e conservação ex situ: reflexões sobre conceitos e práticas a partir do caso da Embrapa/Brasil**. Tese de doutorado. Campinas: Unicamp, 2015, 503 p.

SANTOS, L. G. dos. "Saber tradicional X saber científico" in: Povos Indígenas no Brasil: 2001/2005. São Paulo: ISA, 2006, p. 89-91.

SANTILLI, J. "A política nacional de biodiversidade: o componente intangível e a implementação do artigo 8 (j) da Convenção da Diversidade Biológica" in: RICARDO, F. e MACEDO, V. **Terras Indígenas e Unidades de Conservação da Natureza, o Desafio das Sobreposições**. São Paulo: ISA, 2004.

SHIVA, V. **Monoculturas da mente: perspectivas da biodiversidade e da biotecnologia**. São Paulo: Editora Gaia, 2003, 240 p.

VIVEIROS DE CASTRO, E. "Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio" in: **Mana. Estudos de Antropologia Social**, 2(2). Rio de Janeiro, ContraCapa, 1996, p. 115-144.

VIVEIROS DE CASTRO, E. "Llevar a serio... contra el infierno metafísico de la antropología" (entrevista) in: **Anales de Antropología**, 48-II. México: Instituto de

Investigaciones Antropológicas/Universidad Nacional Autónoma, 2014, p. 219-244.

WAGNER, R. **A invenção da cultura**. São Paulo: Cosac Naify, 2010, 253 p.