

## A noção de cultura em Gupta e Ferguson, Sahlins e Cunha

Ana Caroline Amorim Oliveira<sup>1</sup>

**Resumo:** Este ensaio tem como objetivo fazer uma breve análise sobre o conceito de cultura tomando como base os artigos de A. Gupta e J. Ferguson(2000) intitulado “Mais além da ‘cultura’: espaço, identidade e política da diferença”; de M. Sahlins(1997) nos artigos “O ‘pessimismo sentimental’ e a experiência etnográfica: porque a cultura não é um objeto em via de extinção Parte I e parte II” e, por fim, de M. Carneiro da Cunha com o artigo “Cultura” e cultura: conhecimentos tradicionais e direitos intelectuais” (2009). Os autores possuem uma visão crítica de cultura e falam de transformações culturais, mas de formas distintas. Os primeiros autores propõem o fim da noção de cultura, o antropólogo americano argumenta em defesa da categoria cultura e, por fim, a antropóloga afirma a existência de uma metacategoria: a cultura com aspas. **Palavras-chave:** políticas da diferença, indigenização da cultura, cultura com aspas.

**Abstract:** This essay aims to make a brief analysis of the concept of culture based on the articles of A. Gupta and J. Ferguson (2000) entitled "Beyond 'culture: space, identity and politics of difference"; of M. Sahlins (1997) in the articles "O 'sentimental pessimism' and the ethnographic experience: because culture is not an endangered object Part I and part II" and, finally, M. Carneiro da Cunha with the Article "Culture" and culture: traditional knowledge and intellectual rights "(2009). The authors have a critical view of culture and speak of cultural transformations, but in different ways. The first authors propose the end of the notion of culture, the american anthropologist argues in defense of the category of culture and, finally, the anthropologist affirms the existence of a metacategory: the culture with quotation marks. **Keywords:** Politics of difference, indigenization of culture, culture with quotation marks.

### O esvaziamento da noção de cultura

Os autores Gupta e Ferguson(2000), a partir da noção de espaço, fazem uma reavaliação da noção antropológica de cultura e, por extensão, da ideia de diferença cultural. Cultura é definido pelos autores como diferença cultural. Eles entendem que a teoria antropológica deu pouca atenção à noção de espaço. O artigo têm por objetivo explorar os processos de produção da diferença em um mundo de espaço cultural, social e economicamente interdependentes e interligados. Para isso reavaliam conceitos analíticos centrais da antropologia, como a noção de cultura, a partir da teoria pós-

---

<sup>1</sup>Doutoranda em Antropologia pela Universidade de São Paulo-USP. Professora Assistente-II do Curso de Ciências Humanas do Campus São Bernardo da Universidade Federal do Maranhão-UFMA. Endereço: Rua Projetada, S/N - Perímetro Urbano - CEP 65550-000. São Bernardo – MA. E-mail: ana.caroline.oliveira@gmail.com.

modernista e feminista apoiada em noções como vigilância, panopticismo, simulacro, desterritorialização, hiperespaço pós-moderno, fronteiras e marginalidade.

Para os autores as representações do espaço nas ciências sociais dependem muito das imagens de rompimento, rupturas e disjunção. O que eles chamam de “premissa da descontinuidade”. É a partir dessa premissa que as ciências sociais teorizam o contato, o conflito e a contradição entre culturas e sociedades. Mas a distinção estabelecida entre as noções de sociedades, culturas e nações pressupõem uma divisão do espaço como sendo não problemática. Para ilustrar esse tipo de pensamento predominante, os autores dão o exemplo dos mapas etnográficos em que se apresenta a distribuição de povos, culturas, línguas em que:

o espaço torna-se uma grade neutra sobre a qual, a diferença cultural, a memória histórica e a organização social são inscritas. É dessa forma que o espaço funciona como um princípio organizador central nas ciências sociais, ao mesmo tempo em que desaparece da esfera da ação analítica (Idem, 2000[1992]: 32).

Gupta e Ferguson (2000) enxergam uma tríade entre espaço, lugar e cultura que se cristalizou nas ciências sociais, em especial na Antropologia, sem ser questionada ou desmembrada. Esta tríade enquanto um suposto isomorfismo possui quatro principais problemas segundo os mesmos.

Primeiro, a questão das fronteiras nacionais e os que a habitam, os que a cruzam e os que as cruzam de maneira mais ou menos permanente. Os autores afirmam que as “ficções de cultura” enquanto objetos que ocupam espaços distintos não fazem sentido para quem vive em regiões de fronteiras. O segundo problema, é conseguir dar conta das diferenças culturais no interior de uma localidade abandonando os clichês de uma cultura localizada territorialmente. Os autores criticam as noções de multiculturalismo, de subcultura e de etnia, pois de alguma forma todas essas noções atrelam cultura à uma localidade, estabelecendo um binômio cultura-localidade (subcultura e etnia) ou culturas-fronteira nacional (multiculturalismo). O terceiro desafio, é a questão apresentada pela situação pós-colonial: a que lugares as culturas híbridas do pós-colonialismo pertencem? Essa questão, segundo os autores, é a questão que desestabiliza ainda mais a relação entre espaço e cultura pois põe em cheque o isomorfismo das nações e das culturas. Por fim, e considerado o mais importante problema, está a questão de compreender a mudança social e a transformação cultural como situadas dentro de espaços interligados, e não naturalmente desconectados, então

pode-se repensar a diferença por meio da conexão entre os espaços e não mais uma questão de contato e de articulação cultural.

Os autores trazem a noção de articulação para pensar a relação entre cultura e espaço. Segundo eles, tal noção vem do estruturalismo marxista ou da economia “moral” que postulam um estado primevo de autonomia que é invadido pelo sistema capitalista. Gupta e Ferguson analisam que essa noção permite que se explore as consequências não intencionais do capitalismo colonial em que noções como perda e invenção são constituintes dessa situação.

Em contrapartida, ao se supor uma autonomia de saída dos espaços, deve-se se perguntar como então um espaço autônomo se torna comunidade já que o espaço interligado sempre existiu. Como este espaço construiu sua identidade distintiva como lugar? Os autores definem localidade e comunidade como sinônimos de um espaço físico demarcado ou como agrupamento de interação. E, definem identidade de um lugar, como o surgimento da “interseção entre seu envolvimento específico em um sistema de espaços hierarquicamente organizados e a sua construção cultural como comunidade ou localidade”. (Idem, 2000:34)

Os autores descrevem como os espaços foram sendo modificados a partir do sistema capitalista e seus desdobramentos. Num primeiro momento em que predominava o regime fordista de acumulação as comunidades urbanas possuíam contornos mais bem definidos. Com a substituição pelo regime de acumulação flexível aliada a uma rede de informação e de comunicação, novas formas de diferença cultural e novas maneiras de imaginar a comunidade passaram a proliferar nesse “espaço pulverizado da pós-modernidade”.

Para Gupta e Ferguson o momento contemporâneo permeado de fluxos e deslocamentos a nível internacional como refugiados, imigrantes, entre outros, impedem as abordagens estáticas e tipologizantes clássicas da antropologia sobre as identidades. O jogo-cultura da diáspora borram cada vez mais as fronteiras entre os binômios aqui e o lá, centro e periferia, colônia e metrópole. Ironicamente, segundo os autores, em contraposição a esse momento de maior fluidez e indeterminação as ideias de locais culturais e etnicamente distintos tornam-se ainda mais proeminentes.

Os autores identificam uma ligação entre as comunidades imaginadas e lugares imaginados em que os “lugares lembrados tem servido como âncoras simbólicas para gente dispersa” (Idem, 2000:36). No entanto, alertam para a importância de situar tais lugares imaginados na economia capitalista global. O desafio é manter o enfoque de como o espaço é imaginado e explorar os processos conceituais de construção do lugar que se encontram com as condições políticas e econômicas globais em mutação dos espaços vividos, isto é, a relação entre lugar e espaço. Assim, “a territorialidade é reinscrita no ponto exato em que está ameaçada de ser apagada” (Idem, 2000:37).

Gupta e Ferguson tem como preocupação politizar a noção de espaço. Esta é permeado de sentido pois a experiência do espaço é socialmente construída como já afirma a Antropologia. Entretanto, apontam dois naturalismos ou dois hábitos que devem ser contestados nessa premissa: o primeiro hábito supõe como natural a associação de um grupo culturalmente unitário com “seu” território, o que eles chamam de hábito etnológico e, o segundo, de tomar como natural a associação de cidadãos de estados com seus territórios, o que eles chamam de hábito nacional. Tanto o hábito etnológico quanto o hábito nacional estão baseados em um contínuo entre cultura, povo e lugar gerando uma tríade indissociativa. Gupta e Ferguson criticam a Antropologia e os antropólogos pois eles reificam essa associação natural entre cultura, povo e lugar.

Os autores destacam que representações nacionais reificadas e naturalizadas são construídas e mantidas por estados e elites nacionais, mas que em virtude do deslocamento, da divisão territorial e outros aspectos, tais representações não se sustentam por muito tempo, como no caso da Alemanha, resultando em uma condição pós-moderna das identidades.

A politização também acontece nos movimentos nacionalistas anti-coloniais, nos movimentos de autodeterminação e soberania por parte de contra-nações étnicas como o exemplo dos palestinos. Os autores afirmam que a construção do lugar não precisa se dar em uma escala nacional. Ela pode ocorrer em escolas menores e em contextos diversos como num cenário urbano, em espaços domésticos e até em ambientes ‘universais’ como uma fábrica. No entanto, destacam “ de que modo a durabilidade da memória e os significados localizados de lugares e corpos colocam em questão a própria ideia de uma “modernidade” universal e indiferenciada” (Idem, 2000:39). Os autores

observam que as políticas populares de construção de lugar podem facilmente tanto ser conservadoras como progressistas.

Uma outra relação que perpassa a discussão entre espaço e diferença cultural é a questão da representação e da escrita antropológica. Para isso os autores analisam a categoria de crítica cultural de Marcus e Fisher a qual depende de uma compreensão espacializada da diferença cultural. Para Gupta e Ferguson mesmo afirmando a existência de muitas culturas diferentes e uma distinção não problemática entre ‘nossa própria sociedade’ e ‘uma outra sociedade’ em que se propõem uma relação dialógica entre as culturas, ao colocar nesses termos, Marcus e Fisher estão compondo um lá e um aqui; eles e nós. Tais termos de oposição são postos como dados. Gupta e Ferguson criticam os antropólogos, pois para estes o que importa é o encontro entre nós e eles com o intuito de tecer críticas a nossa sociedade. Isto é, a partir da sociedade deles (dos nativos) pensar a nossa.

O projeto antropológico assim posto possui dois problemas segundo os autores: primeiramente, esta unicidade “nós” e “eles” é problemática. Quem esta dentro e quem esta fora desses blocos? A identidade da ‘nossa própria sociedade’ é uma questão em aberto, inclusive para muitos etnógrafos. Em segundo lugar, ao excluir o domínio privilegiado do ‘nós’ o ‘outro’ é sutilmente nativizado. A crítica cultural supõe uma separação original que é transposta pelo antropólogo no início do trabalho de campo. O problema seria apenas de *contato* através de culturas e sociedades e não com um mundo social e econômico compartilhado.

O objetivo dos autores é explorar os processos de produção de diferença em um mundo de espaços cultural, social e economicamente interdependentes e interligados. A tese dos autores é a necessidade de uma disposição para interrogar, política e historicamente, o aparente ‘dado’ de um mundo dividido em primeiro lugar entre ‘nós’ e ‘outros’. Para isso, sugerem irmos adiante das concepções naturalizadas de “culturas” especializadas e reificadas pela Antropologia e explorar a produção da diferença dentro de espaços comuns, compartilhados e conectados.

A partir dessas ideias os autores definem crítica cultural como produto de um processo histórico compartilhado que diferencia o mundo ao mesmo tempo em que o conecta. Há, portanto, uma política da alteridade que não é redutível há uma política da

representação como alguns autores pensaram. Além da experimentação textual há uma necessidade de abordar o campo das relações de poder presente na questão do “Ocidente” e seus “outros”. Dessa forma, pensar como os espaços e lugares são construídos, imaginados, contestados e impostos.

Os autores apontam algumas direções promissoras para pensar esta relação entre espaço, lugar e cultura mas não um aparato conceitual alternativo. A teorização do hibridismo questiona as noções imperialistas e colonialistas de pureza. Os autores sugerem que a noção de fronteiras é uma conceituação mais adequada do local normal do sujeito pós-moderno. Outra direção promissora apontada pelos autores são as análises dos meios de comunicação de massa, cultura pública e indústria cultural. Pois a existência de uma esfera pública transnacional significa que não é mais possível sustentar a ficção de que essas fronteiras encerram culturas e regulam trocas culturais.

Entretanto, a ‘esfera pública’ é dificilmente pública no que se refere ao controle sobre as representações que nela circulam. Mas o que é importante nessas teorias da intersticialidade e da cultura pública é conceituar a diferença cultural sem invocar a ideia ortodoxa de *cultura*. A proposta dos autores é teorizar de que modo o espaço esta sendo reterritorializado no mundo contemporâneo. Este possuidor de grades múltiplas que nos permitam ver que conexões e contiguidade variam consideravelmente graças a fatores como classe, gênero, raça e sexualidade que estão disponíveis de forma diferenciada dentro do campo de poder.

### **A indigenização da cultura e suas inversões**

Marshall Sahlins, diferentemente dos autores Gupta e Ferguson, defende o uso e a importância do conceito de cultura enquanto objeto principal da antropologia, ressaltando, entretanto, que a definição de tal noção não é homogênea entre os antropólogos. Para o autor, a antropologia deveria aproveitar a oportunidade para se renovar, descobrindo padrões inéditos de cultura humana diante desse contexto de transformações modernas e pós-modernas.

Sahlins em seus artigos intitulados “O ‘Pessimismo Sentimental’ e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um ‘objeto’ em extinção (parte 1 e parte 2)” (1997) afirma ser a cultura o objeto principal da antropologia, bem como, a preocupação

fundamental das ciências humanas como um todo. Ele justifica sua tese sustentando que é através da noção de cultura que podemos compreender o fenômeno único que ela nomeia e distingue: “a organização da experiência e da ação humana por meios simbólicos” (Sahlins, 1997:41). O autor afirma que abandonar a noção de cultura sob o argumento de um passado duvidoso é um suicídio epistemológico, pois a noção de cultura em seu sentido antropológico transcendeu tanto a noção de refinamento intelectual quanto as ideias progressistas de ‘civilização’.

Existem dois tipos de críticas à aceção plural e distributiva, isto é, as ‘culturas’ de comunidades e sociedade empiricamente dadas: a primeira crítica se refere as suspeitas morais por uma certa política interpretativa em relação ao conceito de cultura. Esta legitimaria as desigualdades do capitalismo ocidental; e, a segunda, acerca da continuidade e sistematicidade das culturas estudadas pela antropologia. O autor aciona o paradigma do objeto-em-vias-de-extinção para caracterizar esse momento.

Para o autor, a primeira crítica é reducionista e realiza um duplo empobrecimento conceitual pois reduz a cultura a um fim funcional particular de demarcador de diferenças. E, a partir daí, deriva-se o conceito de uma política de discriminação através de uma pseudo-história do tipo “pecado original” do conceito de cultura. Para o autor, a segunda crítica não passa de “novas versões da nostalgia antropológica do ‘primitivo evanescente’ que redundam num ‘pessimismo sentimental’.

O autor destaca que a teoria do desalento foi a precursora ideológica da teoria da dependência. Esta possuía os mesmos pressupostos da teoria do desenvolvimento: o imperialismo ocidental iria destruir instituições, valores e consciência cultural dos povos nativos pois estes eram um obstáculo do ‘desenvolvimento’. O problema, segundo Sahlins, é que ao negarem qualquer autonomia cultural ou intencionalidade histórica à alteridade indígena as antropologias do sistema mundial acabam por exercer o que eles condenavam: o colonialismo.

No entanto, a etnografia profissional tem sido uma arqueologia do vivente na fórmula de Lévi-Strauss. Em outras palavras, um esforço de salvamento das culturas indígenas inclusive suas memórias. (Idem, 1997:50). Para Sahlins, as sociedades ainda estão desaparecendo e estarão sempre desaparecendo. E o que as sociedades fazem é

tentar incorporar o sistema mundial a uma ordem ainda mais abrangente que é o seu próprio sistema de mundo. (Idem, 1997: 52).

O autor define a tarefa da Antropologia no contexto da crítica pós-moderna como sendo a *indigenização da cultura*. Sua tese não é um otimismo sentimental que ignora as angústias, mazelas e sofrimentos dos que sobreviveram. Segundo o autor, trata-se de “uma reflexão sobre a complexidade desses sofrimentos, sobretudo das sociedades que souberam extrair, de uma sorte madrasta, suas presentes condições de existência”. (Idem, 1997:53).

O autor afirma que a catástrofe foi tão brutal que os pesquisadores demoraram a perceber o movimento em sentido inverso que os povos nativos estavam realizando. Movimento este que o autor denomina como *intensificação cultural e florescimento*. Termos usados pelos primeiros pesquisadores que se dedicaram a observar esses movimentos inversos. Um dos motivos dos pesquisadores não perceberem esse cenário foi por estar envolto pelo pessimismo sentimental de uma aculturação universal, como por exemplo, a perspectiva de Gupta e Ferguson.

Sahlins afirma que um dos pontos positivos da crítica desses autores é devolver o discurso totalizante do capitalismo a seu lugar natural. O autor então identifica um paradoxo pós-modernista nesse argumento. Pois é na Grande Narrativa do capitalismo do Sistema Mundial que a cultura encontra seu último refúgio enquanto ordem monológica e determinista: os povos indígenas que parecem contestar a ordem vigente estariam apenas se iludindo e os antropólogos que dão crédito a autenticidade cultural fazem desse engano uma enganação (Idem, 1997:55).

Além dos antropólogos que enxergam a resistência cultural indígena, o autor identifica que na teoria da dependência econômica se encontra uma saída, uma subversão, ao apontar para a liberdade cultural dentro do Sistema Mundial, como a “contracultura indígena”, “um espírito de rebelião”, um retorno do oprimido. Sahlins alerta para a tentativa de captura tanto da direita como da esquerda dos movimentos culturais indígenas que os também estão resistindo.

O autor aponta como possibilidade de análise e interpretação desse cenário reconhecer o desenvolvimento simultâneo de uma integração global e de uma



diferenciação local. “Integração e diferenciação são co-evolucionárias” (Idem, 1997:58).

O autor reconhece que a crítica pós-moderna da etnografia e da noção de cultura tem pertinência para Antropologia. Primeiro, pois as técnicas de pesquisa clássica não devem ter uma relevância eterna. E, segundo, a cultura assumiu uma variedade de novas configurações que a disciplina deveria aproveitar esse momento para se renovar descobrindo padrões inéditos de cultura.

Sahlins então apresenta três “descobertas etnográficas” por três antropólogos distintos para exemplificar sua tese. Cada um deles se deparou com um tipo de “indigenização da modernidade” a qual ele denomina de três maneiras diferentes para cada uma das transformações moderna e pós-modernas relatadas: *developman* no caso dos Mendi nas terras altas da Nova Guiné, *cultura translocal* ou *sociedade transcultural* a partir da experiência do antropólogo Hau’ofa e *culturalismo* nos Kayapó na Amazônia.

Developman é a palavra melanésia para desenvolvimento. No entanto, o autor prefere escrever como soa em inglês: *develop man* que significa desenvolver o homem, desenvolver as pessoas. Ele usa tal noção para pensar sobre o estudo da antropóloga Rena Lederman sobre a apropriação cotidiana dos objetos europeus entre os Mendi. Inicialmente a pesquisadora lamentava a situação de indigência dos Mendi. No entanto, após uma geração sob jugo do governo colonial e pós-colonial a cultura não tinha se evaporado.

Pelo contrário, as cerimônias eram maiores e com mais parentes. “nem as mercadorias nem as relações envolvidas em sua aquisição haviam transformado as estruturas mendi de sociabilidade ou as suas concepções de uma existência humana adequada- a não ser no sentido de intensificá-la”. (Idem, 1997:61). Para Lederman, o sistema cultural dos Mendi ainda é a estrutura dentro da qual eles definem, categoriza e orquestram os novos objetos e modos de agir que lhes foram apresentados impositivamente. Sahlins destaca que ao se falar em estrutura ou lógica cultural não é afirmar uma reprodução da tradição de forma estereotipada pois a tradição consiste nos modos distintos de como se dá a transformação: “a transformação é necessariamente adaptada ao esquema cultural existente” (Idem, 1997:62).

Além do desenvolvimento da sua cultura tradicional, dois outros pontos são levantados por Lederman em sua análise sobre os Mendi: primeiro, é que os Mendi ampliaram o alcance e a intensidade tanto da reciprocidade em pequena escala como da troca cerimonial em larga escala; e, segundo, é que nem o fato nem a orientação desse desenvolvimento das terras altas é algo novo. Já havia ocorrido o desenvolvimento na cultura da batata doce e na criação de porcos nos séculos anteriores. Diante dessa descoberta etnográfica Sahlins afirma que a “tradição não era mais estática no passado do que é agora” (Idem, 1997:64). Para ele os antropólogos devem sempre dar testemunho da cultura não bastando apenas denunciar a hegemonia do Sistema Mundial sobre os povos nativos.

Em seu segundo exemplo de “descoberta etnográfica”, Sahlins apresenta várias etnografias sobre o que ele chama de sociedades transculturais e/ou sociedades translocais. As quais ele caracteriza como:

o deslocamento entre pólos culturais estrangeiros e indígenas adaptando-se aqueles enquanto mantém seus compromissos com estes, os tonganeses, samoanos e diversos outros povos como eles tem sido capazes de criar as novas formações que estamos chamando de sociedades transculturais (Idem, 1997:110).

Tais sociedades transculturais ou translocais colocam as oposições excludentes como tradição e modernidade, mobilidade e continuidade, campo e cidade em suspensão, pois esses paradoxos estão sendo transformados em novas sínteses culturais nos quais a continuidade esta sendo o elemento vivenciado pelas sociedades e culturas.

O autor usa como exemplo os povos do Pacífico estudado pelo pesquisador Hau'ofa, ele mesmo um nativo, que conseguiram retomar seu controle tradicional do espaço oceânico por novos meios e escalas através de um processo inédito de ampliação do mundo em que os laços de parentesco e de intercâmbio pessoal à ilha natal são a base de sua identidade.

As redes oceânicas do parentesco tonganês apresentada por George Marcus e Sutter sobre a diáspora samoana; os povos do Terceiro Mundo, em especial, países da África em que as relações entre campo-cidade, “gente da cidade ” e “gente da tribo”, tornam-se uma síntese, um único campo sociocultural como afirma Max Gluckman. Para Sahlins, todos esses exemplos demonstram que a indigenização da modernidade é tão acentuado na cidade quanto no campo (Idem, 1997:114).

O autor diante da diversidade de exemplos etnográficos afirma a estrutura assimétrica de maneiras opostas dos sistemas translocais em que eles são culturalmente focalizados na terra natal e, ao mesmo tempo, estrategicamente dependente dos lares periféricos no estrangeiro. “Considerada como uma totalidade, a sociedade translocal esta centrada em suas comunidades indígenas e orientadas para elas” (Idem, 1997:115).

O autor destaca o caráter de centralidade da terra natal para se contrapor as noções de desterritorialização, ligação apenas simbólica e imaginária com os lugares de origem dos povos em diáspora, como as críticas feitas por Gupta e Ferguson. Pois para o autor, a qualidade de temporalidade esta presente nas sociedades transculturais pois é de onde se extrai a consciência cultural. “Fonte de valores e identidades herdadas, a comunidade natal transcende outras fronteiras culturais, conformando as ações e atitudes da parcela de seu povo que vive em contextos urbanos e/ou estrangeiros” (Idem, 1997:117).

O autor mostra a partir dos estudos sobre os Siane provenientes das Terras Altas em Port Moresby(Nova Guiné) que se adaptaram com sucesso nas cidades sem perder de vista a sua comunidade de origem, que as “vantagens da cidade” expressão da assimetria complementar presente na sociedade transcultural que implica uma certa superioridade do setor moderno e externo. Os objetos externos e modernos são incorporados e considerados como poderes culturais.

Funções-chave tradicionais, tais como trocas matrimoniais e mortuárias, festas e rituais de vários tipos, transmissões de descendência e de títulos são subsidiadas pelos rendimentos obtidos no setor comercial externo. Assim, o centro indígena torna-se dependente, para sua reprodução cultural-ou talvez, para um certo *develop-man-*, das pessoas que moram no exterior (Idem, 1997:118).

O autor alerta para a construção de forças ideológicas e de folclore no interior das sociedades transculturais com a idealização da terra natal e de um estilo de vida tradicional. O autor chama de produtos ideológicos do sistema intercultural no qual as visões acerca do moderno e do tradicional mantêm a circulação entre os dois setores. Sahlins, então, coloca a questão da duração dessa circulação e suas consequências para a continuação e reprodução cultural das sociedades transculturais.

Para o autor a sociedade translocal pode persistir enquanto houver um diferencial cultural entre o rural e o urbano, ou, entre a terra natal e os lares metropolitanos no exterior. Os dois setores permanecerão então interdependentes e

culturalmente centrados na terra natal já que ocorrerá uma renovação nessa relação pois novos grupos irão para a cidade bem como outros retornarão para a comunidade ou para o campo. Com base nas pesquisas apresentada Sahlins ele afirma que as antigas contradições e paradoxos são hoje cada vez mais sínteses culturais.

A última descoberta etnográfica apresentada por Sahlins é o culturalismo de Terence Turner a partir da pesquisa entre os Kayapó na Amazônia. O autor inicialmente defendia uma visão instrumental e histórica da cultura dissociada de sua gênese na ação social e na intencionalidade humana, bem como, uma capacidade de ação histórica dos povos indígenas perante o sistema mundial capitalista. E, durante algum tempo, Turner persistia no fato de que a “sobrevivência cultural” no mundo contemporâneo dos povos indígenas consistia na tentativa destes se apropriarem desse mundo em seus próprios termos.

Segundo Sahlins, o autor refina sua visão de cultura a partir de uma crítica de sua própria trajetória de pesquisa entre os Kayapó. Estes na década de 60, viviam em um contexto de dependência das agências oficiais de proteção e dos missionários cristãos que viviam em seu território. Turner destacava uma ausência da autoconsciência cultural do povo Kayapó pois estavam sendo completamente envolvidos pelos objetos, hábitos e instituições não -indígenas.

No final da década de 80, o contexto dos Kayapó mudou radicalmente. A autoconsciência do povo estava forte e presente através da participação e da articulação dos mesmos com outros povos indígenas, com a sociedade envolvente e ainda com instituições internacionais em busca dos seus direitos culturais. A palavra cultura se tornou comum e extremamente presente entre os índios. Sahlins destaca que tal iniciativa político- cultural dos Kayapó é um fenômeno mundial.

O autor destaca que Turner relaciona o papel de liderança desempenhado pelos indivíduos que circulam pelas diferentes sociedades com a tradição Kayapó de chefia das grandes excursões de caça ou de pilhagem de outras aldeias. Para Turner, os índios que assumem posições de destaque nas instituições e instâncias que atuam com os Kayapó, que ele chama de mediadores modernos das relações interétnicas, tornaram-se os equivalentes funcionais dos grandes guerreiros.

Sahlins destaca o papel político da noção de cultura tomando como base os textos de Almicar Cabral sobre o movimento de libertação de Guiné Bissau. Ele próprio um mártir do movimento. Cabral entende que a cultura entra de dois modos na luta anticolonial: primeiro, no drama social e cultural da população indígena que ascendeu à classe média urbana ou elite colonial que não consegue se adaptar totalmente a ordem social dominante. Segundo, a luta anticolonial é uma guerra cultural pois tudo aquilo que foi atacado pela ordem social ocidental é a forma de vida do próprio povo.

Sahlins destaca os interesses antropológicos no culturalismo do final do século XX. Primeiramente, a autoconsciência cultural dos povos indígenas que esta ligada a um desejo de manter e expandir o acesso às inovações técnicas, médicas e outras vantagens materiais do sistema mundial. O autor denomina essa nova organização mundial da cultura humana e de novos modos de produção histórica como sendo uma Cultura Mundial das culturas.

Nessa nova ordem estrutural a inautenticidade não possui sentido mesmo quando os povos locais se apropriam de imagens externas do que é ser nativo como signos de sua própria alteridade seja com fins benignos, seja com fins comerciais. Sahlins define culturalismo como sendo a formação discursiva moderna das identidades indígenas em sua relação com as alteridades global-imperial. O autor defende que está ocorrendo uma “inversão da tradição” tanto quanto uma “invenção da tradição”<sup>2</sup>.

A “inversão da tradição” é definida como um processo de autodefinição cultural por oposição complementar aos costumes dos povos com os quais é preciso se haver. A “invenção da tradição” é caracterizada como uma dinâmica de distinção cultural que está passando por uma fase de grande sucesso histórico com os projetos do culturalismo indígena. Sahlins se baseia em Franz Boas para compreender os movimentos culturalistas contemporâneos. Boas faz uma comparação entre fenômenos etnológicos e os fenômenos linguísticos pois ambos são inconscientes. Mas os últimos nunca se tornam conscientes enquanto o primeiro frequentemente se torna consciente gerando racionalizações. “a defesa da tradição implica alguma consciência; a consciência da tradição implica alguma invenção; a invenção da tradição implica alguma tradição”

---

<sup>2</sup> Os termos “inversão da tradição” e “invenção da tradição” estão escritos exatamente como posto nos artigos citados, quais sejam, com aspas.

(Idem, 1997:136). Para Sahlins, o culturalismo enquanto discurso engloba tanto o desenvolvimento quanto as sociedades transculturais.

### **Cultura com aspas e sua reflexividade**

Manuela Carneiro da Cunha no ensaio intitulado “Cultura” e cultura: conhecimentos tradicionais e direitos intelectuais(2009) afirma que as categorias analíticas fabricadas no centro, nas metrópoles- e que são exportadas para o resto do mundo - retornam hoje para assombrar aqueles que as produziram. Dentre elas, a autora destaca a categoria “cultura”.

Os antropólogos foram os principais provedores da ideia de “cultura” e ela passou a ser adotada e renovada na periferia. A “cultura” torna-se um argumento central nas reivindicações dos povos tradicionais adquirindo um papel de destaque no argumento político na arena de debate sobre os direitos intelectuais daqueles povos.

A antropóloga faz uma analogia entre a “cultura” e o cristianismo que também foi levado como um bem de exportação para outras sociedades. Mas diferentemente do cristianismo que os povos nativos não a tinham anteriormente, a “cultura” eles já possuíam. Mas agora eles sabem que a têm e podem exibí-la para o resto do mundo. Para Carneiro da Cunha tal situação é uma faca de dois gumes pois obriga seus detentores a demonstrar performaticamente a sua “cultura” (Idem, 2009:313).

O objetivo do artigo da Manuela Carneiro da Cunha é mostrar que cultura com aspas e cultura sem aspas não pertencem ao mesmo universo de discurso apesar dos conteúdos não serem necessariamente divergentes. A autora define cultura sem aspas num primeiro momento do ensaio como a existência de esquemas interiorizados que organizam a percepção e a ação das pessoas e que garantem um certo grau de comunicação nos grupos sociais. E, posteriormente, ela conceitua novamente a cultura a partir da definição do crítico literário Lionel Trilling que “parece resumir o que o consenso contemporâneo assimilou da antropologia” com uma ressalva acerca da(in)consciência:

[...] um complexo unitário de pressupostos, modos de pensamento, hábitos e estilos que interagem entre si, conectados por caminhos secretos e explícitos com os arranjos práticos de uma sociedade, e, que, por aflorarem à consciência, não encontram resistência à sua influência sobre as mentes dos homens (Trilling apud Cunha, 2009:357).

Já cultura com aspas é uma noção reflexiva que fala de si mesma de certo modo. Cultura com aspas se refere àquilo que é dito acerca da cultura. A autora realiza uma distinção analítica entre cultura com aspas e cultura sem aspas pois elas se baseiam em princípios diferentes de inteligibilidade. “A lógica interna da cultura não coincide com a lógica interétnica das “culturas”” (Idem, 2009:159). À vista disso, o interesse da autora é compreender como as pessoas fazem para viver ao mesmo tempo na “cultura” e na cultura.

A autora afirma, com base nas pesquisas antropológicas, que a objetivação da cultura não começou com o colonialismo. Já que bens culturais eram concebidos como propriedade e cuidadosamente guardados em diversas sociedades melanésias. Mas do que a exclusividade cultural sobre os bens, o importante era a primazia das relações de troca. Na Amazônia destaca-se o não reconhecimento de criações próprias e um prestígio associado aos bens considerados exóticos fundamentado como empréstimo numa abertura para o Outro, como afirma Lévi-Strauss, chegando no limite ao canibalismo. Cunha traz outro exemplo de regime de bens intangíveis presente nas sociedades Jê do Brasil Central em que os nomes podem ser emprestados, custodiados, roubados e predados ou conquistados.

A autora se utiliza desses exemplos para demonstrar como a cultura sem aspas opera com acumulação, empréstimo e transações e a cultura com aspas opera num regime de etnicidade. Num regime de etnicidade a cultura é homogeneizada sobre uma vasta rede de direitos heterogêneos presente em cada sociedade indígena. A autora destaca que essas duas ordens ou níveis estão embutidos uns nos outros e se afeta mutuamente a ponto de não poderem ser pensadas em separado. E, observa, que essas ordens atuam sobre as mesmas pessoas. E, estas, por sua vez, devem lidar com as exigências simultâneas decorrentes da lógica de cada uma dessas esferas.

A autora toma como base a noção de efeito de looping do pesquisador Ian Hacking acerca dos tipos humanos que compreendem entes que tem consciência de como são classificados e como essa consciência tem efeitos próprios. A autora usa esta noção como analogia com os grupos que compõem o sistema interétnico no qual ocorre uma reflexividade com efeitos dinâmicos tanto sobre aquilo que ela reflete, no caso a

cultura, como sobre as próprias metacategorias, como cultura com aspas. A autora denomina de ‘efeito de looping’ para os tipos humanos.

Dentre um conjunto de questões a partir do contexto interétnico que a autora põe em cheque a principal delas é: “como é possível operar simultaneamente sob a égide da “cultura” e da cultura e quais são as consequências dessa situação problemática?”(Idem, 2009:356) Dentro disso, a pergunta de fundo para a autora é: quais os efeitos da reflexividade sobre esse contexto? (Idem, 2009:357).

A autora identifica um importante problema para a pesquisa etnográfica nesse desencontro entre cultura com aspas e cultura sem aspas: quais são os processos, as questões e as transformações implicadas no ajuste e na tradução da categoria importada de “cultura” por povos periféricos? (Idem, 2009:313). A autora a partir da influência do pensamento de Marshall Sahlins sobre a noção de cultura coloca a questão: como se dá a indigenização da cultura? (Idem, 2009:314).

Para responder a essas questões a autora realiza uma etnografia de eventos. Estes relativamente recentes. Tal interesse da autora se justifica por dois motivos: primeiro, pela ausência de cronistas de eventos contemporâneos. O que a faz assumir a tarefa de escrever a crônica dessa história que “ilustraria os processos pelos quais a questão dos direitos intelectuais vem sendo apropriada por grupos locais” (Idem,2009: 316). Segundo, a autora compreende que tal episódio remeteria para a tão debatida questão da cultura não como categoria analítica, mas como categoria vernácula. “Uma abordagem pragmática, se quiserem”. O que interessa para a autora é o uso local que se faz da categoria cultura bem como na relação entre uma categoria e outra, qual seja, o que os antropólogos chamam de cultura e o que os povos indígenas chamam de cultura. O foco nessa relação é compreender os efeitos da co-presença de cultura com aspas e cultura sem aspas.

Carneiro da Cunha toma para pensar um episódio sobre os direitos tradicionais indígenas em torno do uso do *kampô*, secreção de uma rã, conhecida e usada por povos indígenas de língua Pano do interflúvio Ucayali-Juruá tanto no Brasil como no Peru, além dos vizinhos setentrionais. Mas no encontro relatado pela autora se encontravam apenas os Yawanawa, Kaxinawa e os Katutina.



A questão central da reunião era chegar a um consenso quanto as formas legais de encaminhar as negociações em torno do conhecimento ligado ao uso do kampô. Os Katutina haviam tomado a iniciativa da mobilização em torno do uso da secreção do kampô com o apoio do Ministério do Meio Ambiente. Mas os Yawanawa, e em menor escala os Kaxinawa, acusavam os Katutina de querer monopolizar um conhecimento que era comum a todos os grupos de língua pano.

Nesse episódio estavam presentes várias instituições e grupos sociais, bem como, distintos campos e escalas estavam sendo acionados nesse contexto. Como instrumentos legais internacionais, grupos de interesse transnacionais, políticas nacionais, subnacionais e locais, política indígena e política científica.

A autora apresenta em seu ensaio o percurso dos instrumentos legais sobre o acesso ao conhecimento tradicional, sua utilização e as negociações podendo ser mediado ou não pelo Estado. As exigências sobre consentimento formal e repartição de eventuais benefícios com populações tradicionais surgem de um construto legal e institucional firmado em âmbito internacional em 1992 com a Convenção sobre a Diversidade Biológica (CDB) das Nações Unidas.

Tal instrumento, segundo a autora, possui vários pressupostos quanto ao status, natureza, produção e circulação de conhecimentos tanto “tradicionais” como “científicos” e aos tipos de direitos daí resultantes. Carneiro da Cunha destaca que esse instrumento legal projeta os atributos do conhecimento tradicionais sobre os do conhecimento científico reduzindo a complexidade do conhecimento tradicional à do conhecimento científico. Enquanto que os pontos frágeis desses pressupostos são pragmaticamente desconsiderados para poder se chegar a algum entendimento mesmo que o acordo sobre os termos não traduza um entendimento compartilhado pelas partes.

A autora ressalta que a primeira e mais importante consequência do novo construto legal é a definição ou redefinição da relação entre pessoa e conhecimento. A convenção fala em detentores e não em proprietários de conhecimentos tradicionais; soberania e não em domínio ou propriedade dos Estados Nacionais sobre os recursos genéticos. No entanto, apesar dessas precauções as transações sobre conhecimentos tradicionais acabam produzindo uma relação de propriedade ou algo muito próximo dela.

No encontro sobre o uso do *kampô*, Cunha salienta como o conceito de propriedade foi apropriado pelos povos indígenas em sua interface com a sociedade ocidental e levado a novos desdobramentos. A autora apresenta os debates entre propriedade e domínio público em relação ao conhecimento tradicional. Nesse debate que ocorreu entre instâncias internacionais como Organização das Nações Unidas-ONU, Organização Mundial de Comércio-OMC e Convenções Internacionais a noção de “propriedade” foi respaldada e ganhou força levando a associação comumente empregada, qual seja, como se não pudesse ter direitos intelectuais sem haver a propriedade sobre o domínio.

Carneiro da Cunha identifica que até os anos 90 alguns órgãos da ONU, em especial a Organização para a Alimentação e a Agricultura - FAO, defendiam o domínio público. No entanto, nos anos 90 ocorreu a Rodada Uruguai e o Acordo Trips em que para se tornar membro da OMC os países deveriam adequar suas legislações ao Trips. Neste embate entre a ONU e a OMC a “propriedade” teve vantagem em relação ao “domínio público”. E, um exemplo disso, para a autora é a expressão direitos de propriedade ser corriqueira como se não pudesse ter direitos intelectual sem haver propriedade.

Em relação aos movimentos indígenas, a autora destaca as dificuldades enfrentadas pelas organizações indígenas em relação a representação, legitimidade e operacionalidade tanto em termos nacionais quanto internacionais. Aliado ao fato de que os países nos quais as sociedades indígenas estão localizadas não fornecerem apoio as suas demandas. Eles então têm se apoiado nas Nações Unidas para suas reivindicações. A ONU lançou a Década dos Povos Indígenas em 1994 renovada dez anos depois. Tal instituição criou o Grupo de Trabalho sobre os Populações Indígenas, seguido do Fórum Permanente de Povos Indígena, órgão assessor do Conselho Econômico e Social da ONU, que se reúne desde 2002. E, a adoção em 2007 da Declaração dos Direitos dos Povos Indígenas.

A autora destaca dois momentos em que a discussão sobre direitos intelectuais e direitos tradicionais indígenas mudaram de rotação. O primeiro momento ocorre com a importância que as Nações Unidas ganham para a questão indígena internacionalmente, em especial, no Brasil. Pois foi no espaço das Nações Unidas que as organizações e

coalizões indígenas internacionais ergueram-se como atores políticos de respaldo. Para em seguida se apresentarem por conta própria e se tornarem interlocutores independentes. Diante desse contexto várias organizações indígenas regionais e internacionais fizeram várias resoluções, recomendações e declarações sobre direitos culturais e intelectuais. Cunha evidencia que as manifestações incluíam direitos culturais sobre artefatos, padrões gráficos, objetos arqueológicos e cultura material de modo geral. No entanto, para a autora esses direitos culturais poderiam ter gerado a discussão sobre os direitos intelectuais, mas foi apenas com a questão do CDB que veio à tona a reivindicação dos direitos intelectuais sobre conhecimentos tradicionais.

Outro aspecto relevante afirmado pela autora é que num espaço temporal de menos de dez anos passou-se da compreensão expressa em documentos oficiais da cultura dos povos indígenas como patrimônio da humanidade (da carta de princípios ratificada pelo Conselho Mundial dos Povos Indígenas, 1984) à cultura como propriedade particular de cada povo indígena (a Carta da Terra dos Povos Indígenas em 1992).

Carneiro da Cunha identifica nos documentos oficiais sobre direito intelectual e conhecimento tradicional a influência e a imaginação das ideias metropolitanas dominantes. Tal influência opera em dois sentidos supostamente contraditórios: num sentido os movimentos indígenas se utilizam de linguagem de direitos dominante para as suas reivindicações passível de serem reconhecidas e, assim, ter eficácia. E, o segundo sentido em que, os conceitos metropolitanos exercem sua dominação ao falar em conhecimento tradicional no singular unificando e singularizando em um único regime de conhecimento uma diversidade de regimes históricos e sociais de conhecimento tradicional. Como já ocorre com o conhecimento científico que possui uma imagem historicamente construída de unificação. Em especial, essa imaginação metropolitana está presente no modo como os povos indígenas são levados a representar seus conhecimentos e os direitos que lhe podem ser associados.

Carneiro da Cunha caracteriza como diversos setores metropolitanos imaginam o conhecimento indígena. O que a autora chama de “fardo da imaginação do Ocidente”. Este é conceituado como o avesso das ideias dominantes nas sociedades ocidentais em particular do individualismo e do capitalismo. No entanto, alerta a autora,

os povos tradicionais ao passaram a viver num mundo de propriedade intelectual vão ter dificuldades em não prender sua própria imaginação. “São obrigados a carregar o fardo da imaginação do Ocidente se quiserem ser ouvidos” (Idem,2009:328). Segundo Carneiro da Cunha, os conceitos mudam propriamente, mas, a imaginação indígena terá duas possibilidades de movimento: ou, restrita a reversão de escolhas ou, a inversão de agentes. A autora exemplifica essa afirmação a partir do movimento messiânico ocorrido entre os Ramkokamekra-Canela no Maranhão:

Num artigo de longa data, mostrei que um movimento messiânico entre os Ramkokamekra-Canela do Maranhão invertia estruturalmente no seu desenrolar o mito de origem do homem branco e de seu poder. Uma reversão de destinos era o resultado esperado da inversão do mito, com os índios vivendo em cidades e os neobrasileiros vivendo na floresta e caçando com arco e flecha. O roteiro permanência o mesmo, mas invertido. Não havia conceitos novos, apenas novas escolhas e novos protagonistas (Idem, 2009:328).

A autora identifica uma conceitualização dominante e uma conceitualização radical na imaginação dominante metropolitana acerca do conhecimento tradicional. A primeira raciocina como se a negação do individual fosse apenas o coletivo. Qual seja, para uma autoria individual nas sociedades ocidentais existiria uma autoria coletiva para as sociedades tradicionais. Já a conceitualização radical constatada é a que se apoia numa ideologia de crítica à propriedade e à acumulação de capital atribuído aos povos indígenas, em especial, pela filosofia política do século XVI. Para esta filosofia os povos indígenas são isentos da noção de propriedade intelectual em que os conhecimentos e informações circulam livremente entre os povos indígenas devendo ser um exemplo para o resto do mundo.

Diante de tais elaborações imaginativas, os povos tradicionais possuem apenas duas alternativas auto excludentes: a primeira, são os direitos de propriedade coletiva ou um regime de domínio público. Perante as duas opções limitantes e limitadas, os povos indígenas estão “pragmaticamente preferindo” a opção dominante de direitos intelectuais de propriedade coletiva.

A autora levanta as consequências dessa escolha binária e excludente colocada para os povos indígenas em relação ao direito intelectual e ao conhecimento tradicional:

Tais caracterizações binárias não apenas impõem uma camisa de força aos povos indígenas quanto ao modo de formular suas reivindicações, mas também apagam as diferenças entre regimes. Há muito mais regimes de conhecimento e de cultura do que supõe nossa vã imaginação metropolitana (Carneiro da Cunha, 2009:329).

No entanto, os povos indígenas diante desse contexto se adequam as expectativas dominantes e passam a operar com os conhecimentos e com a cultura como são entendidos por outros povos e enfrentam as contradições que daí decorrem.

Carneiro da Cunha aponta em sua análise a dificuldade do estado brasileiro em legislar sobre proteção ao conhecimento tradicional e acesso aos recursos genéticos apesar da expansão do debate no âmbito internacional. Em âmbito regional e nacional, as posturas são mais defensivas em relação a uma identidade e um nacionalismo.

A autora salienta os efeitos dessa diversidade de posturas. Um dos principais efeitos é o realinhamento das sociedades indígenas com os nacionalismos dos países latino-americanos. Em que o conhecimento e o sangue indígenas foram incorporados ao patrimônio nacional brasileiro<sup>3</sup>. Entretanto, fazer parte de um patrimônio nacional traz um impasse pois, por um lado, valoriza o status simbólico indígena, por outro, transforma os povos indígenas em “nossos índios”, condensando a ambiguidade inerente à condição de indígena.

A autora apresenta um impasse nesse debate pois uma das inovações internacionais da CDB foi o reconhecimento da soberania de cada país sobre seus recursos genéticos. Os estados nacionais traduziram soberania como propriedade. Os povos indígenas questionaram essa “tradução” pois se ainda existiam recursos genéticos e biodiversidade é porque eles os protegiam. Daí resultaram duas conclusões: primeiro, que os povos tradicionais não podem ser expropriados de algo que só persistiu pela existência deles e, segundo, que a biodiversidade em território indígena não pode ser dissociada do chamado “conhecimento ecológico tradicional”.

Como reconhecer o “conhecimento tradicional” dos povos indígenas? A autora identifica duas grandes evidências desse conhecimento: uma, é o contraste das baixas áreas de desmatamento nas terras indígenas em oposição as terras envoltas desmatadas; segunda, é o “cultivo florestal indígena” que são as práticas de manejo florestal aplicada a agrobiodiversidade pelos povos indígenas. O etnobiólogo William Balée identificou uma diversidade biológica em variedades de plantas domesticadas por vários grupos indígenas.

---

<sup>3</sup> A autora apresenta as situações em que o Estado apoiou a proteção de conhecimento como de material genético indígena mas por razões diferentes das dos povos indígenas detentores dos mesmos.

Diante desse quadro, o Brasil se encontra em uma posição de encruzilhada: externamente, a defesa da soberania sobre os recursos genéticos no âmbito internacional e, internamente, a reivindicação dos povos indígenas sobre seus conhecimentos e recursos genéticos. E, por uma terceira via, os povos indígenas acionam cada vez as instâncias internacionais como a CDB que é um instrumento da ONU para denunciar e reivindicar os direitos dos povos indígenas independente do governo dos estados nacionais criando situações constrangedoras nos fóruns internacionais.

A autora identifica as dificuldades dessa situação para os países nos quais os povos indígenas estão localizados pois podem surgir diversas posições no âmbito interno. Como o apoio de alguns ministérios em detrimento de outros; a bioparanóia em relação aos pesquisadores seja brasileiros ou estrangeiros; conhecimentos tradicionais se transformarem em segredo de Estado, esotéricos ou atribuídos aos pajés e xamãs.

Cunha afirma ser a desconfiança a regra em todos os campos, não apenas entre os indígenas. Em especial, na indústria farmacêutica multinacional, que não quer se envolver em conflito defendendo a supremacia das pesquisas em moléculas sintéticas em detrimento do conhecimento tradicional sobre a natureza.

Outro efeito da variedade de posição no âmbito internacional e nacional sobre o conhecimento tradicional destacado pela autora é a questão da representação. Para se ter acesso ao conhecimento tradicional deve-se informar aos detentores daquele conhecimento a utilização bem como o uso do mesmo, seja para fins comerciais ou não. Além de informar sobre os lucros desse consentimento.

A autora apresenta o caso krahó para exemplificar o debate sobre a autenticidade dos procedimentos sobre os conhecimentos tradicionais e direitos intelectual em que surge uma discussão acerca da legitimidade, autoridade, representatividade e autenticidade. Pois, neste episódio a Escola Paulista de Medicina – EPM estabeleceu um projeto com os Kraho para pesquisa sobre plantas medicinais com uma associação krahó. O que gerou um debate interno entre krahó, pois outras associações e as outras aldeias não foram consultadas. Os Krahó argumentaram que eles eram povos diferentes e aquela associação não os representava.

A autora descreve o encontro entre a EPM e a comunidade krahó. Os pajés se reuniram sentando em círculo. E, em torno deles, se fez um outro círculo formado por

chefes de aldeia, anciões e representantes de associação. Uma linguagem sociologicamente especializada característica dos grupos jê que estava operando em dois níveis: o encontro acontecia numa aldeia *sui generis* seguindo o modelo ideal de aldeias jê mas ao invés das unidades uxoriocais estavam as “embaixadas” de cada aldeia. Em um segundo nível de encenação espacial, se explicitava visualmente em termos krahó a novidade do regime representativo no qual estavam sendo introduzidos.

O “colegiado” de pajés, algo nunca realizado antes, discutia sobre hierarquia de especialista, o encaminhamento de pacientes e questões de procedimento e principalmente a reivindicação de que o Estado apoiasse e financiasse o exercício da medicina tradicional. O raciocínio era “se o conhecimento krahó era considerado importante para uma faculdade de medicina então deveria ser tratado do mesmo modo que assistência médica ocidental pública” (Idem, 2009:342).

Carneiro da Cunha aponta para os efeitos de espelhamento que fazem parte da negociação de ordem jurídica ou política entre sociedade envolvente e povos indígenas: a criação de um colegiado de pajés nunca antes existido para a reivindicação de uma “medicina tradicional” apoiada pelo Estado e exigindo reconhecimento por parte da biomedicina. Diante dessa situação, a autora coloca a questão da autenticidade: “em que base há de se julgar a autenticidade do procedimento como um todo? Na forma de reivindicar (que pode ser entendida como “tradicional”), no objeto de reivindicação (que parece inovar), na coletividade (que também inova mediante linguagem tradicional)?” (Idem, 2009:343). Para a autora a conclusão é que a autenticidade é uma questão indecidível.

Diante dessa situação a autora coloca uma questão de saída: quem tem autoridade para consentir? A partir dela surgem duas questões: a primeira questão é, que sistema de representação está sendo introduzido nesse processo? E a segunda é, qual construção de representação legítima está em jogo e como ela se relaciona com outras estruturas de autoridade?

Carneiro da Cunha inicia sua análise pela última questão. Os povos indígenas no Brasil são sujeitos de direito desde 1988 com a Constituição Federal através do artigo 232. Desde então as associações indígenas ganharam um caráter relevante no espaço

político na atuação com projetos, contratos, governos e Organizações Não-Governamentais-ONG's . A questão é ajustar legalidade com legitimidade.

Primeiro ponto é quando uma associação representa um povo todo. Geralmente ocorre uma convergência entre chefes de aldeia e presidente de associações. O que acarreta um segundo problema, pois nas sociedades indígenas nas chamadas Terras Baixas (como os etnólogos costumam chamar a América do Sul não andina), cada aldeia é uma unidade política autônoma em que as disputas internas entre facções ou entre famílias se convertem na criação de novas aldeias.

Entretanto, como as associações seguem outra lógica que não a da fissão pode-se surgir uma contradição entre autoridades legítimas e os representantes legais. E, podem ser facilmente desfeitas surgindo associações rivais e troca de acusações. A autora lança uma questão que desestabiliza o debate apresentado: “mas o que acontece se todo o nosso constructo de coisas como sociedade, representação e autoridade não tiver (ou não tiver tido) nenhum equivalente entre esses povos? ” (Idem, 2009: 337).

Para a autora, através dos relatos de viajantes seiscentistas e das pesquisas sobre os povos indígenas e sua organização política identifica-se a existência de um abismo entre as nossas instituições e a das sociedades indígenas. Para a autora, a imaginação política é passível de construir pontes entre instituições distintas ou um entendimento pragmático acerca de diferenças ontológicas aparentemente irreconciliáveis, como afirma Mauro Almeida. No entanto, a autoridade para representar um grupo indígena é produzida no próprio processo de realizar atos jurídicos em seu nome. Dessa forma, o que cria tais construtos como sociedade, grupos, coletividades são tanto o discurso político quanto outros atos políticos.

A autora identifica um princípio de organização que foi inserido nas comunidades tradicionais, em particular, indígenas com a política dos projetos. Ela toma a afirmação do antropólogo Bruce Albert que afirma que os projetos, sejam de instituição pública ou privada, se tornam o elemento central da política indígena contemporânea.

A autora define projeto como qualquer combinação de empreendimentos culturais, políticos e econômicos que dependam de agentes externos tanto quanto da população. Ela estabelece uma relação entre os projetos e as associações indígenas em



que os projetos bem sucedidos geram uma modalidade associativa que por definição deve transcender a política local dos conflitos de aldeias e de facções que constituem a vida cotidiana. No entanto, também é comum ocorrer o surgimento e o declínio de uma associação juntamente com um projeto.

Carneiro da Cunha afirma que nesse debate sobre conhecimento indígena o que está na base dos dispositivos nacionais e internacionais é uma imaginação limitada que concebe os direitos intelectuais indígenas a partir do modo como é entendida a “cultura”. A autora lança um conjunto de questões como consequência:

Como é que povos indígenas reconciliam prática e intelectualmente sua própria imaginação com a imaginação com a imaginação limitada que se espera que eles ponham em cena? Como é que esses povos ajustam contam com os conceitos metropolitanos, em particular com as percepções metropolitanas de conhecimento e de cultura? Com isso chamo a atenção tanto para os usos pragmáticos de “cultura” e “conhecimento” por parte de povos indígenas como para a coerência lógica que é capaz de superar contradições entre as imaginações metropolitana e indígena. Como é que indígenas usam a *performance* cultural e a própria categoria de “cultura”? como é possível ter simultaneamente expectativas diferentes, quando não opostas, sem sentir que há contradição?(Idem,2009:355).

A autora afirma a necessidade de distinção de contextos por uma questão de lógica. Ela realiza uma distinção entre estrutura interna dos contextos endêmicos e a estrutura interétnica que prevalece em outras situações. Para ela, a lógica interétnica não equivale a submissão à lógica externa nem a lógica do mais forte. É antes um modo de organizar a relação com estas outras lógicas. “As situações interétnicas não são desprovidas de estrutura. Ao contrário, elas se auto-organizam cognitivas e funcionalmente” (Idem, 2009: 356).

Para a autora a ideia de articulação interétnica é uma continuação da teoria levi-straussiana do totemismo e da organização de diferenças. Numa situação interétnica a lógica totêmica opera sobre as sociedades como um todo constituindo as unidades da estrutura interétnica, qual seja, grupos étnicos. Estes são elementos constitutivos da estrutura interétnica e dela derivam seu sentido. Os traços que antes derivavam da sua posição num esquema cultural interno passam a ganhar novo significado como elementos de contrastes interétnicos. Diante desse quadro a autora propõe o uso da cultura com aspas para as unidades num contexto interétnico ou sistema interétnico.

A partir dos episódios narrados, a autora retorna para o centro do debate sobre os conhecimentos tradicionais e o direito intelectual. Ela aponta uma resolução da

contradição observando-se que os direitos costumeiros estão no âmbito da cultura sem aspas e ao entrarmos nas propostas legais alternativas e bem-intencionadas estamos no âmbito da cultura com aspas.

A autora destaca que os instrumentos internacionais caem em algumas armadilhas. A primeira delas é a de desconsiderar a variedade de regimes específicos de conhecimento. Tratam o conhecimento tradicional no singular como uma noção homogênea definida em oposição ao conhecimento científico. Como afirma a autora “uma vez que o conhecimento científico foi tornado uno e universalizado, especula-se a unidade do conhecimento tradicional. Como se o único só pudesse se defrontar com um outro único e não com a multiplicidade” (Idem, 2009: 364).

A segunda armadilha é pensar que o conhecimento tradicional é coletivo e “holístico” definições imprecisas que abrem margem para várias interpretações. E, por fim, pensar que o conhecimento tradicional é um *theasurus*, qual seja, “um conjunto completo e fechado de lendas e sabedorias transmitidas desde tempos imemoriais e detidas por certas populações humanas, um conjunto de saberes preservados (mas não enriquecido) pelas gerações atuais” (Idem, 2009: 364).

A autora define conhecimento tradicional como sendo um conjunto duradouro de formas particulares de gerar conhecimento. A partir dessa definição o conhecimento tradicional não é imperiosamente antigo. Os seus procedimentos são tradicionais e não seus referentes. A autora aponta que os critérios de verdade e os protocolos de pesquisa em regimes de conhecimento tradicional se baseiam no experimento, na observação empírica e na consistência lógica, como afirma Lévi-Strauss em *O pensamento selvagem*. Sendo assim, algumas coisas se encaixam nos sistemas preexistentes e outras não se encaixam.

Em relação a autoridade, a autora distingue duas formas possíveis e contrastantes. Uma é conferir autoridade à experiência direta e, a outra, é conferir autoridade à própria fonte derivando seu valor de verdade a partir de uma cadeia de transmissão de conhecimento. A autora cita exemplos de sociedade indígena em que a autoridade esta na fonte. Como ocorre na Melanésia, e em outras sociedades, em que a autoridade se dá na experiência através da percepção do indivíduo: o que ele viu, ouviu e percebeu. Diante disso, Carneiro da Cunha define que os referentes de percepção são

relativos à espécie(humanos e não humanos) mas a organização, isto é, a cultura, é universal.

Assim como a autora faz uma análise dos pressupostos e fundamentos dos diversos regimes de conhecimento tradicional, ela também analisa as bases do sistema ocidental de propriedade intelectual. Carneiro da Cunha identifica a noção romântica do autor criativo que constrói sozinho uma obra genuína presente tanto na criação artística quanto na invenção científica. No entanto, as pesquisas atuais financiadas exigem que a patente seja em nome da instituição ou empresa que financiou. O que acarreta uma contradição cada vez mais presente: os direitos/legislação estão baseados na ficção do gênio solitário mas a patente deve ser a uma instituição, um coletivo. A autora relata que tal discussão se inicia no século XVII sobre os direitos autorais. Estes surgem para proteger os editores e não os autores. Em vez de direitos morais, direitos de propriedade.

A autora reflete sobre o uso deliberado pelas sociedades indígenas da palavra “cultura”. Ela entende ser uma escolha do povo em não traduzi-la para daí compreender o significado dessa escolha. O próprio termo de empréstimo indica o registro de sua própria interpretação. Esse registro é o registro interétnico que se distingue da vida cotidiana da comunidade. Pois, a lógica de cada sistema é diferente um do outro. Mas esses sistemas tendem a se articular entre si. As escalas de organização tendem a operar entre si se articulando. Carneiro da Cunha, propõe a criação de pontes ou passagem de interconexão entre os sistemas. Seria ruptura ou continuidade? Para a autora estamos diante dos dois movimentos ao mesmo tempo. Ela denomina de um trabalho dialético que considera cada ambiguidade e cada contradição introduzida pela reflexividade do termo cultura com aspas.

A autora coaduna com o pensamento do Marshall Sahlins, ao mesmo tempo, em que faz sua própria interpretação da noção de indigenização da cultura. A antropóloga concorda com a afirmação de Sahlins de que as categorias de cultura correm perigo no mundo real pois este não se conforma à elas. Na medida em que se aplica essa tese sobre o sistema interétnico a cultura com aspas participa desse mundo real. No confronto entre a cultura com aspas e a cultura sem aspas, esta tem que lidar com aquela

sendo então subvertida e reorganizada. Este processo a autora denomina de indigenização da cultura com aspas.

A autora faz um alerta acerca da aparente subversão da cultura sem aspas que pode ser enganadora. Pois uma grande parte dos itens culturais continuará a permanecer igual aquilo que era. E isto dá trabalho pois a dinâmica cultural por seu próprio movimento fará com que as coisas pareçam diferentes. A mudança se manifesta no esforço para permanecer igual.

A “lógica das culturas” num contexto interétnico para ser compreendida deve ressaltar as características distintivas e os traços contrastivos presente em seu uso. Os traços contrastivos tem que articular em dois sistemas distintos: um deles pelo contexto multiétnico mais amplo que é o registro privilegiado no qual a diferença pode se manifestar. E o outro é o cenário cultural interno de cada sociedade.

A tese da autora em seu ensaio é demonstrar a coexistência da cultura com aspas (como recurso e como arma para afirmar a identidade, dignidade e poder diante de Estados nacionais ou da comunidade internacional) e cultura sem aspas (aquela “rede invisível na qual estamos suspensos”) e que gera efeitos específicos.

### **Considerações finais**

Os três autores possuem uma visão crítica da noção de cultura e falam de transformações culturais, mas de formas distintas. Para eles, houve uma mudança tanto no plano epistemológico como no plano empírico.

Gupta e Ferguson (2000) afirmam a necessidade de interrogar, política e historicamente a tríade entre espaço, lugar e cultura que se cristalizou na Antropologia. Para isso, sugerem irmos adiante das concepções naturalizadas de culturas especializadas e reificadas pela disciplina antropológica explorando a produção da diferença dentro de espaços cada vez mais comuns, compartilhados e conectados.

Marshall Sahlins sai em defesa da cultura enquanto objeto principal da antropologia justificando que é através da noção de cultura que podemos compreender o fenômeno único que ela nomeia e distingue. No contexto da crítica pós-moderna a tarefa da Antropologia é a *indigenização da cultura* que é composta tanto por uma invenção

da cultura quanto por uma inversão da mesma. E, diante desse contexto, os antropólogos deveriam dar sempre testemunho da cultura.

Assim como os autores Gupta e Ferguson, Carneiro da Cunha afirma também que os estudos coloniais e pós-coloniais têm dado mais atenção ao processo de organização e à ênfase de diferenças culturais do que a antropologia. Mas, diferente daqueles autores, ela afirma que a lógica interétnica não é específica da situação colonial, nem de um desequilíbrio de forças de modo geral.

Carneiro da Cunha coaduna com o pensamento de Sahlins, ao mesmo tempo, em que faz sua própria interpretação da noção de indigenização da cultura. A antropóloga concorda com a afirmação de Sahlins de que as categorias de cultura correm perigo no mundo real pois este não se conforma à elas. No confronto entre a cultura com aspas e a cultura sem aspas, esta tem que lidar com aquela sendo então subvertida e reorganizada. Este processo a autora denomina de indigenização da cultura com aspas. Carneiro da Cunha propõe a criação de pontes ou passagem de interconexão entre os sistemas multiétnico e o sistema interno de cada sociedade indígena.

No esforço de entender as mudanças, os primeiros autores propõem o fim da noção de cultura; o segundo, a defesa da mesma e, por fim, a última pensadora propõe a existência de mais uma noção de cultura: a cultura com aspas. Tal debate não se encerra aqui. Pelo contrário, esta em andamento na disciplina.

## Referências

CUNHA, Manuela Carneiro da. 2009. “*Cultura*” e cultura: conhecimentos tradicionais e direitos intelectuais. In: Cultura com aspas. 1ª ed. São Paulo: Cosac Naify,. pp. 311-373.

SAHLINS, Marshall. 1997. O “*pessimismo sentimental*” e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um objeto em vias de extinção (parte I). In: Revista Mana, ano, Vol. 3 (01):41-73.

\_\_\_\_\_. 1997. O “*pessimismo sentimental*” e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um objeto em vias de extinção (parte II). In: Revista Mana, ano , Vol.3 ( 2) 103-150.

GUPTA, Akhil & FERGUSON, James. 2000[1992] *Mais além da “cultura”:* espaço, identidade e política da diferença. In: ARANTES, A.A. (org). Espaço da diferença. Campinas: Ed. Unicamp, pp. 31-49.