

SÉRIE ANTROPOLOGIA

ISSN 1980-9867

415

**A DÁDIVA INDÍGENA E A DÍVIDA ANTROPOLÓGICA:
O PATRIMÔNIO CULTURAL ENTRE
DIREITOS UNIVERSAIS E RELAÇÕES PARTICULARES**

Marcela Stockler Coelho de Souza

Brasília, 2007

**Universidade de Brasília
Departamento de Antropologia
Brasília
2007**

Série Antropologia é editada pelo Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília, desde 1972. Visa a divulgação de textos de trabalho, artigos, ensaios e notas de pesquisas no campo da Antropologia Social. Divulgados na qualidade de textos de trabalho, a série incentiva e autoriza a sua republicação.

ISSN Formato Impresso: 1980-9859

ISSN Formato Eletrônico: 1980-9867

1. Antropologia 2. Série I. Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília

Solicita-se permuta.

Série Antropologia Vol. 415, Brasília: DAN/UnB, 2007.



Universidade de Brasília

Reitor: Timothy Martin Mulholland

Diretora do Instituto de Ciências Sociais : Lourdes Maria Bandeira

Chefe do Departamento de Antropologia: Lia Zanotta Machado

Coordenador da Pós-Graduação em Antropologia: Paul Elliott Little

Coordenadora da Graduação em Ciências Sociais: Kelly Cristiane da Silva

Conselho Editorial:

Lia Zanotta Machado

Paul Elliott Little

Kelly Cristiane da Silva

Editora Assistente:

Marcela Stockler Coelho de Souza

Editores Imprensa e Eletrônica:

Rosa Venina Macêdo Cordeiro

EDITORIAL

A Série Antropologia foi criada em 1972 pela área de Antropologia do então Departamento de Ciências Sociais da Universidade de Brasília, passando, em 1986, a responsabilidade ao recente Departamento de Antropologia. A publicação de ensaios teóricos, artigos e notas de pesquisa na Série Antropologia tem se mantido crescente. A partir dos anos noventa, são cerca de vinte os números publicados anualmente.

A divulgação e a permuta junto a Bibliotecas Universitárias nacionais e estrangeiras e a pesquisadores garantem uma ampla circulação nacional e internacional. A Série Antropologia é enviada regularmente a mais de 50 Bibliotecas Universitárias brasileiras e a mais de 40 Bibliotecas Universitárias em distintos países como Estados Unidos, Argentina, México, Colômbia, Reino Unido, Canadá, Japão, Suécia, Chile, Alemanha, Espanha, Venezuela, Portugal, França, Costa Rica, Cabo Verde e Guiné-Bissau.

A principal característica da Série Antropologia é a capacidade de divulgar com extrema agilidade a produção de pesquisa dos professores do departamento, incluindo ainda a produção de discentes, às quais cada vez mais se agrega a produção de professores visitantes nacionais e estrangeiros. A Série permite e incentiva a republicação dos seus artigos.

Em 2003, visando maior agilidade no seu acesso, face à procura crescente, o Departamento disponibiliza os números da Série em formato eletrônico no site www.unb.br/ics/dan.

Ao finalizar o ano de 2006, o Departamento decide pela formalização de seu Conselho Editorial, de uma Editoria Assistente e da Editoração eletrônica e impressa, objetivando garantir não somente a continuidade da qualidade da Série Antropologia como uma maior abertura para a inclusão da produção de pesquisadores de outras instituições nacionais e internacionais, e a ampliação e dinamização da permuta entre a Série e outros periódicos e bibliotecas.

Cada número da Série é dedicado a um só artigo ou ensaio.

Pelo Conselho Editorial:
Lia Zanotta Machado

SUMÁRIO

Título: A dádiva indígena e a dívida antropológica: o patrimônio cultural entre direitos universais e relações particulares

Resumo:

Essa comunicação parte de uma reflexão sobre uma modalidade particular de "patrimônio cultural" (ou "propriedade intelectual"), a saber, aquele que é produzido pelos antropólogos a partir do "patrimônio cultural" (ou "propriedade intelectual") de seus colaboradores indígenas. Com o objetivo de intervir no debate sobre "patrimônio cultural e minorias étnicas", pretende-se explorar aqui um aspecto das condições de produção do conhecimento etnográfico — seu enraizamento em uma experiência de construção de sentido que começa no campo, por meio das relações particulares que o etnógrafo vai entretendo com seus interlocutores — de modo a problematizar o vocabulário "majoritário" (propriedade, patrimônio, direitos, apropriação, autoria, cultura etc) em termos do qual tal debate tem sido travado, especialmente no que se refere aos índios no Brasil.

Palavras-chave: patrimônio cultural, propriedade intelectual, conhecimento tradicional, cultura, índios jê

Title: Indigenous gifts, anthropological debts: cultural heritage between universal rights and particular relations

Abstract:

This paper takes as its starting point a reflexion on a particular modality of "cultural heritage" (or "intellectual property"), namely, that produced by anthropologists working with the "cultural heritage" (or "intellectual property") of their indigenous collaborators. The aim is to participate in the debate concerning "cultural heritage and ethnic minorities", exploring a specific aspect of the conditions of production of ethnographic knowledge: its roots in an experience of meaning construction that starts in the field, via the particular relationships the ethnographer establishes with his or her interlocutors. The hope is for a critical approach to the vocabulary of 'property', 'rights', 'appropriation', 'authorship', and 'culture' in which this debate is usually framed.

Keywords: cultural heritage, intellectual property, traditional knowledge, jê indians

**a dádiva indígena e a dívida antropológica:
o patrimônio cultural entre direitos universais e relações particulares¹**

**Marcela Stockler Coelho de Souza
Departamento de Antropologia/UnB**

Quero partir de uma reflexão sobre uma modalidade muito particular de "patrimônio cultural": a saber, aquele que é produzido pelos antropólogos no decorrer, e ao fim e ao cabo, de suas pesquisas, em particular aquelas com índios no Brasil. Ao qualificar assim o produto da descrição e análise antropológicas — dizendo que a "cultura" indígena tal como existe materializada em nossos livros e artigos constitui uma criação do antropólogo, um conhecimento (mais ou menos "tradicional") seu, e não, primariamente, dos índios com quem ele/a conviveu — não estou preparando uma defesa ou buscando uma escapatória para os problemas éticos, legais e políticos colocados pela prática de pesquisa junto a essas populações. Trata-se evidentemente de uma provocação, com a intenção de evidenciar certos paradoxos criados pelo cruzamento de duas tendências contemporâneas: a (auto)crítica antropológica da noção de cultura, por um lado, e as apropriações nativas da mesma mesma noção.

Em um debate como o aqui proposto — referente ao "patrimônio cultural" de "minorias étnicas" — parece sem dúvida apropriado focalizar o investimento específico dos antropólogos enquanto profissionais que fazem, ou procuram fazer, um uso muito particular dos "conhecimentos tradicionais" e do "patrimônio cultural/imaterial" das populações que estudam. Estamos em terreno minado: a partir dos anos 80, a crítica política do ocidentalismo, a crítica feminista e a crítica pós-moderna do texto etnográfico, entre outras, demoliram eventuais ilusões acerca da neutralidade de nossas descrições como *representação* da cultura, e chamaram nossa atenção para o elemento de *invenção* nelas presentes, bem como para as complexas e delicadas relações "de poder" envolvidas, nos mais diversos planos. Se nossas descrições são ficções, "algo feito ou fabricado" (Clifford 1986), e as culturas que pretendemos reconstituir por meio delas "inventadas", isso não quer dizer porém que sejam mero artefato da imaginação

¹ Este texto foi originalmente apresentado na mesa redonda Patrimônio Cultural e Minorias Étnicas, do colóquio Direito Autoral, de Imagem, Som e Produção de Conhecimento, promovido pelo LISA/USP, em junho de 2005. Embora algumas das idéias aqui expressas tenham sido mais exploradas alhures (Coelho de Souza 2006), o foco do colóquio forneceu um enquadramento particular que justifica, espero, esta publicação — agradeço às organizadoras do colóquio, Paula Morgado e Ana Lúcia Schritzmeyer, por aquela oportunidade. Uma seguinte versão deste texto, ligeiramente modificada e adaptada, foi apresentada no Seminário Internacional Proteção dos Conhecimentos das Sociedades Tradicionais (Belém, 2005, MPEG/CESUPA). A presente versão contém pequenas correções e algumas atualizações bibliográficas.

antropológica – uma conclusão que reduziria nossas pretensões à ciência mas talvez apaziguasse nossas angústias em torno das questões da autoria e seus direitos. Impossível entrar aqui no já longo, complexo e um tanto desgastado debate em torno da autoria e autoridade etnográficas. Quero, em lugar disso, focalizar um aspecto específico da produção dessa modalidade de conhecimento, o fato de que a etnografia consiste não apenas na escrita dos textos (hoje, cada vez mais, acompanhados de sons e imagens), mas em uma experiência de construção de sentido que se dá, em parte, no campo, por meio das relações particulares que o etnógrafo vai entretecendo com seus interlocutores.

Antes de me referir a essas relações particulares (interpessoais), entretanto, cabe uma palavra sobre o modo como concebo a relação mais genérica que se estabelece em tal situação entre (no mínimo) dois discursos (e duas culturas). Refiro-me ao abalo a que é suscetível, durante a experiência de campo, a hierarquia habitualmente vigente entre esses dois discursos — hierarquia que envolve a suposição de que a relação do nativo com sua cultura é uma relação natural e espontânea (até inconsciente), a relação do antropólogo com a sua reflexiva e consciente, e de que portanto é o antropólogo, e não o nativo, quem detém o sentido do discurso do nativo (Viveiros de Castro 2002). Estou falando do choque ("cultural") que, muitas vezes, faz balançar a confiança que o antropólogo em campo deposita em seu projeto de conhecimento (Favret-Saada 1990). *Escrevem-se* etnografias, geralmente, para reestabelecer esse projeto de conhecimento, muitas vezes reerigindo essa hierarquia — mas também subvertendo-na. Essa subversão envolve levar às últimas consequências a suposição de que antropólogos e nativos são, igualmente, culturados, e que por isso, como diz Roy Wagner, "estudamos a cultura através da cultura, e portanto as operações, sejam quais forem, que caracterizam nossa investigação devem ser também propriedades gerais da cultura" (Wagner 1981:35). Isso não quer dizer que serão eliminadas as diferenças entre os discursos do antropólogo e o do nativo, mas sim que seus pontos de vista heterogêneos poderão ser postos em ressonância — uma vez que o antropólogo, tradutor, disponha-se a trair a própria língua. Abrindo mão de *explicar* o discurso nativo, o antropólogo habilita-se a imaginar o mundo que corresponde a ele (Viveiros de Castro 2002).

O produto das relações particulares que um etnógrafo estabelece nas comunidades onde desenvolve sua pesquisa é pois a "ficção" de uma cultura (ou sociedade) cujo nome constará no título de seu livro — uma ficção que, na melhor das hipóteses, terá feito juz à imaginação e à inventividade daqueles com quem conviveu e conversou. Ele terá, nesse processo, recebido muitas dádivas, contraído muitas dívidas, distribuído alguns "presentes", mas dificilmente, aos olhos de seus interlocutores indígenas, terá realmente — definitivamente — "pago" qualquer coisa. Ele poderá também ter obtido vários tipos de autorização e consentimentos, mais ou menos informados – sem nunca estar certo de os ter obtidos todos, das pessoas certas, ou de que elas não venham a mudar de idéia. Isso quer dizer que o uso que fez e fará dos conhecimentos, imagens e sons que lhe foram confiados, e que ele incorporou à sua "obra", estará sempre sujeito a questionamentos, e que seu direito "autoral" sobre o produto dessa incorporação poderá quicá ser rejeitado por aqueles que dividiram com ele aqueles conhecimentos. Este é o aspecto das condições de produção do conhecimento etnográfico que quero explorar no contexto do presente debate sobre o "patrimônio cultural e minorias étnicas".

Debate que gira, afinal, não apenas em torno da relação, digamos, entre uma cultura indígena preexistente e os usos a que pode servir no mundo do capital, mas da "cultura indígena" que emerge já como produto desta relação, das noções de "tradição"

acionadas de um lado e de outro, das políticas identitárias que suscita. Esse produto relacional vê-se informado, entre outras coisas, pela ênfase identitária das comunidades indígenas, envolvidas em confrontos com forças exteriores, na significância e autenticidade de sua "cultura", pelo desejo de seus advogados e aliados (antropólogos incluídos) de autenticar essas versões, e — esse ponto é importante — pelos próprios termos da legislação nos quais se dão os embates. Manuela Carneiro da Cunha propôs que nos referíssemos a essa cultura colocando-a entre aspas, para distinguir sociedades como um todo, designadas como culturas, enquanto unidades de uma estrutura interétnica da qual elas são elementos — em contraste com as culturas enquanto contextos organizados segundo uma lógica interna operando sobre unidades ou elementos que fazem parte de um todo social. "Cultura", nesse sentido, pertenceria a uma metalinguagem, constituindo uma noção reflexiva que de certo modo fala de si mesma; a distinção corresponderia assim a "extreme poles of a gradient, namely a kind of (self-reflexive) "culture" that is thought of in the very terms it is commenting upon, that somehow entirely belongs to the system it is describing from an equally self-reflexive "culture" that is just as much internalized by its practitioners but *whose intelligibility principle dwells on a different system*". (Carneiro da Cunha 2004).

Essa distinção é parenta de várias outras formulações que chamam atenção para a emergência de um "sistema mundial de Cultura" ou "Cultura de culturas" (Sahlins 1997) e de uma noção de tradição "valorizada e explícita" ao lado de uma "não-manifesta, implícita" (Strathern 1998:118) — para o processo que Albert descreveu como um "deslocamento de perspectiva pelo qual [a] reflexividade cultural se inverte, tornando-se objetivação/revisão para 'fora' do próprio sistema de valores como 'cultura' no diálogo com a sociedade envolvente" (Albert 2002:14). Ela é certamente útil, como argumenta Carneiro da Cunha (2004), para pensar tensões que emergem, no debate sobre patrimônio cultural e direitos de propriedade intelectual em relação a sociedades indígenas, entre, de um lado, práticas e concepções locais (seu direito costumeiro) e, de outro, soluções jurídicas globais, propostas por organizações indígenas e por seus aliados. Minha única reserva seria no sentido de que as aspas talvez figurassem melhor (ao inverso do que propõe Carneiro da Cunha) quando se tratasse de designar por "cultura" os conhecimentos, práticas e expressões que constituem a vida indígena em si mesma — que comporta, é claro, seus próprios modos de objetivação e de reflexividade, os quais entretanto podem ser muito diferentes, em termos de seus pressupostos fundamentais, daqueles que carrega consigo a noção de cultura, em sua versão antropológica como nas várias outras em que é acionada em nossa vida sociopolítica presente². Entre elas, aquelas que assume nos debates concernentes ao patrimônio cultural e aos direitos de propriedade intelectual.

A questão da proteção e da regulação da circulação de conhecimentos e manifestações culturais das sociedades indígenas têm sido enfrentada, em foros diversos, nacionais e internacionais, assim como no debate antropológico, por meio de, grosso modo, duas grandes famílias de modelos de política pública e legislação: a da proteção do patrimônio cultural, de um lado, e a dos direitos de propriedade intelectual (com seu aparato de instrumentos: direito autoral e de imagem, patentes, marca registrada), de outro. Direitos de propriedade intelectual estão em evidência principalmente quando se trata de discutir os "conhecimentos tradicionais" associados a

² Isto é, a evocação da *cultura* é sempre, em última instância e por definição, "meta", no sentido de mobilizar princípios de inteligibilidade situados em um sistema diferente, entenda-se, não-indígena (por exemplo, antropológico) — os modos de objetivação e reflexividade indígenas talvez sejam melhor descritos por outros nomes...

biodiversidade, recursos genéticos e temas afins; a extensão da lógica de proteção do patrimônio histórico-cultural aos chamados bens culturais imateriais tende a prevalecer quando estão em jogo formas de expressão apreendidas como artísticas e estéticas — embora o direito autoral entre em cena também aqui, especialmente quando essas formas são exploráveis comercialmente, levantando a questão dos direitos do(s) autor(es)/criador(res) a controlar essa exploração e usufruir de seus benefícios.

Esses grandes modelos inspiram não apenas políticas e leis; eles fornecem analogias para pensar as relações entre esses conhecimentos e práticas e as formas da vida social que constituem seu contexto. Eles têm, todavia, cada um, uma longa história, e se enraizam em regimes específicos de criatividade, produção de conhecimento e memória — regimes que guardam diferenças significativas com aqueles prevalentes nas sociedades a que agora tentamos aplicá-los. Essas diferenças precisam ser compreendidas, porque esses modelos são dotados de suas próprias capacidades criativas, e *serão* eficazes: seu emprego para regular o intercâmbio cultural entre as aldeias e o mundo inevitavelmente moldará significativamente novas relações de produção e circulação de conhecimentos e formas de expressão tanto no interior dessas aldeias como nesse mundo.

As analogias que esses modelos evocam são, por outro lado, igualmente produtivas: as formas de objetivação da cultura indígena em conhecimentos diversos (das propriedades de plantas e animais, de encantamentos, de mitos, de lugares etc.) e em variadas manifestações criativas (padrões gráficos, cantos, melodias, coreografias, obras, instalações e performances inteiras), no Brasil e alhures, podem ser, e foram muitas vezes, referidas, ou "reificadas", como "bens" ou valores (materiais e imateriais), e seus regimes de propriedade e apropriação descritos em termos de direitos de propriedade, "real" ou intelectual. A própria apreensão que as comunidades têm da distintividade de seu modo de vida e de sua relação a um conjunto de conhecimentos e práticas desse tipo pode muitas vezes ser expressa em termos de uma noção como "nossa cultura" ou "tradição".

Existe, porém — esse o argumento que pretendo fazer aqui, tomando como exemplo o caso das sociedades de língua jê do Brasil Central — uma diferença fundamental entre os modelos de patrimônio cultural e propriedade intelectual e seus análogos indígenas. Essa diferença diz respeito justamente à noção de propriedade neles embutida, o que equivale dizer, a forma das relações sociais que eles refletem e veiculam. Ela têm também uma implicação direta sobre o problema da "diversidade cultural"³.



Há, entre os povos de língua jê, um conceito que tanto antropólogos como nativos têm frequentemente traduzido por "cultura" ou "tradição", e que envolve diretamente certas noções muito definidas de "propriedade". *Kukràdjà* [*kukràdzà*, *kukrodjo*]⁴, em mebêngôkre (Kayapó), designa, em primeiro lugar, os "conhecimentos" que, transmitidos ao longo de relações específicas, constituem a pessoa humana. Esses conhecimentos referem-se aos códigos de comportamento, ao cerimonial, à mitologia, e

³ A seção que se segue foi extraída de um trabalho maior, agora já publicado (Coelho de Souza 2006).

⁴ Há múltiplos sistemas de grafia em uso para estas línguas, entre os vários grupos assim como entre seus estudiosos; em alguns casos, estes sistemas refletem variações dialetais. Registro as principais variantes encontradas nas fontes citadas, selecionando arbitrariamente uma dessas formas, que passo a empregar no restante da exposição.

materizalizam-se em cantos (de cura e proteção), narrativas, remédios, ornamentos⁵. A palavra pode ser usada no singular e no plural. Uma glosa mais abstrata proposta por Vanessa Lea (1986) é "parte de um todo", seja este, diz ela, parte de "um corpo orgânico [...] ou [parte de] um *corpus* de conhecimento e tradições". Mas *kukràdjà* pode também se referir a esse mesmo todo, como quando os índios empregam o termo para designar seu "modo de vida" ou para traduzir a palavra "cultura" (ver Bamberger 1967; Vidal 1977; Fisher 1991; 2001; 2003; Lea 1986; Turner 1991; Gordon 2006).

Essa noção está intimamente imbricada a um outro conceito chave da sociológica mebengokre, o de *nekrêch* [*nêkrêjx*, *nekrêts*]⁶. Esse conceito foi primeiro tratado por Lea (1986), figurando no centro da análise que esta autora propõe da organização social dos Kayapó do Xingu. Segundo ela, o termo designaria, ali, os objetos (ornamentos) e prerrogativas cerimoniais que, juntamente com os nomes pessoais, constituem propriedade das Casas, grupos corporados fundados em um princípio de descendência uterina, em que se dividiria cada comunidade. Transmitida ao longo de relações determinadas, essa forma de riqueza fundaria assim a particularidade e continuidade temporal dos grupos sociais que constituem a sociedade mebêngokre; partida, ou partível, ela está na base da existência dessa sociedade como uma "totalidade", tal como se manifesta, sobretudo, no momento das cerimônias (Lea 1986; 1992; 1993; 1995)⁷. A importância do sistema dos *nekrêch* e da noção de riqueza implicada é confirmada por várias outras etnografias de povos kayapó; a extensão da palavra para designar os objetos de origem não-indígena, em particular, foi igualmente descrita e comentada por vários autores (p.ex., Lea 1986; Turner 1993; Verswijver 1992; Gordon 2006). O nexa aqui é a continuidade entre a concepção de riqueza tal como objetificada no sistema dos *nekrêch* — objetos e prerrogativas rituais entre cujos atributos destacam-se sua potência diferenciadora (distinguem categorias e grupos no interior da comunidade) e sua origem alienígena (são sempre apropriados do exterior, muitas vezes pela guerra) — e certos aspectos do modo como os bens ocidentais tem sido incorporados na "economia" indígena⁸.

Pareceria existir, de um grupo mebêngokre a outro, um certo deslizamento no uso desses dois termos (ver Gordon 2006). Mas, de modo geral, *kukràdjà* parece ser um termo mais abstrato, que aponta não tanto, ou não apenas, para objetos e produtos (que tendem a ser designados como *nekrêts*), mas sobretudo para as capacidades e conhecimentos necessários a sua produção — capacidades e conhecimentos vistos como condição para o fabrico de coisas boas ou belas. Seja como for, um aspecto saliente do

⁵ Turner (1988:198) traduz a palavra, que se referiria a "qualquer tipo de conhecimento, de cantos cerimoniais a instruções para ligar um motor de barco", com a expressão "thing which takes a long time to tell". Gordon (2006:372-373) observa que a tradução "algo que permanece no tempo", "algo que perdura, fica ou demora" — "enduring stuff" (Fisher 2003) — é bem próxima ao sentido etimológico do termo (*kukrà* = verbo 'demorar', deixar-se ficar; e *djà* = nominalizador de instrumento, tempo ou lugar).

⁶ Traduzível como 'riqueza, propriedade, mercadoria, enfeite, privilégio, prerrogativa' (Salanova *apud* Gordon 2006:372).

⁷ Para uma discussão crítica de certos aspectos dessa interpretação, ver Gordon 2006; Coelho de Souza 2002.

⁸ Ver Gordon 2006, especialmente cap. 8, para uma discussão deste ponto para o caso dos Xikrin. Segundo este autor, os Xikrin, ao contrário de outros grupos Mebêngokre, não parecem utilizar correntemente o termo *nêkrêjx* para se referir aos produtos industrializados, a não ser quando induzidos. Preferem, em geral, a expressão *kuben nhõ möja*, que significa 'coisas de branco'. Gordon remete à indicação de Lukesch (1969:1) de que, para os Kayapó, "a palavra moia [sic] (coisa), pode ser tanto um valor mental, quanto físico", de modo que "sob a designação genérica de 'coisas de índio' [*Mebêngokre nhõ möja*] entendem a soma de sua civilização moral e material". Nesse sentido, conclui Gordon, "o termo *möja* poderia ser usado, ao que parece, de maneira alternativa à palavra *kukràdjà*" (:296-297).

campo semântico coberto por esses termos é a articulação que implica entre conhecimento e riqueza — e o modo como essas duas coisas envolvem um regime específico de diferenciação e identificação das pessoas e dos coletivos entre os quais circulam objetos e capacidades.

Cabe aqui uma palavra sobre a necessidade e as formas de incorporação de elementos do exterior para a reprodução das formas sociais indígenas, e para sua reprodução como "culturas" particulares — um ponto exaustivamente ilustrado pela etnografia dos povos indígenas sul-americanos. De modo geral, a mitologia dos Jê setentrionais corrobora fartamente a idéia de que a constituição da sociedade humana dependeu da aquisição de elementos no "exterior", isto é, originalmente possuídos por não-humanos: assim o fogo roubado do jaguar, as plantas cultivadas doadas pela mulher-estrela, o milho revelado pelo rato, os nomes trazidos por um xamã que foi viver com os peixes, ou obtidos de canibais... Isso se aplica igualmente às cerimônias, sendo que, neste caso, o processo de aquisição está longe de encerrado e, como no terreno da cultura material, novos itens não só foram apenas recentemente incorporados, como continuam a sê-lo. Essa incorporação de coisas alheias ao repertório cerimonial se estende também a objetos e costumes não-indígenas. Matérias-primas, bens/objetos, cantos, e "cerimônias" inteiras podem ser assim adotados⁹.

A etnologia americanista das últimas décadas tem demonstrado, à exaustão, o papel constitutivo da alteridade, manifesto nos processos, onipresentes na Amazônia indígena, de apropriação de potências exteriores (ao grupo local, ao universo dos parentes, ao corpo da pessoa), visto como movimento essencial ao modo de constituição e diferenciação de entidades e identidades. Essa idéia de apropriação remete a um amplo conjunto de problemas etnográficos — canibalismos, práticas guerreiras e xamânicas, "difusão" de rituais, sistemas de troca de técnicas e itens de cultura material etc. — e, de modo geral, ao tema mítico da aquisição, junto a outros seres (animais, espíritos), da própria "cultura", isto é, do aparato e das práticas que definem a vida propriamente humana, como a cozinha, os nomes pessoais, as plantas cultivadas etc.. Sob o termo *apropriação* reúne-se assim uma quantidade de processos e modalidades de aquisição de itens (materiais e imateriais) que aparecem como veículos (objetificações) de propriedades, atributos e potências alógenas. É o sentido destes processos e práticas que boa parte da etnologia recente ocupou-se em determinar, tomando a *apropriação* como noção que, para além da mera aquisição, refere-se aos processos de *ressignificação* aí envolvidos.

Descrever os fenômenos de apropriação mencionados nesses termos, como processos de *ressignificação*, permite aproximar essa problemática das "guerras de signos" (Brown 2003) que, nos quatro cantos do globo, vêm explodindo em torno dos usos e abusos que uns, "consumidores", fazem das produções culturais, convertidas neste processo em emblemas identitários, de outros, "autores", "criadores" ou "produtores" (Coombe 1998). Mas, justamente, produção, consumo e identidade são noções que se comportam de maneira bastante peculiar em solo amazônico, onde toda "produção" é via de regra uma *aquisição*, o resultado de uma *troca*, mais ou menos violenta ("roubo"), mais ou menos cordata, e de onde está ausente a idéia de uma criação *ex nihilo* — aqui, toda criação é uma transformação. E um dos meios favoritos dessa transformação é o consumo, não tanto das produções dos outros, mas dos outros mesmos, de partes suas que só são exteriorizadas, objetificadas, feitas "produto" e "signo", por meio de tal transformação.

⁹ Ver, por exemplo, Vidal 1977; Seeger 1993; Verswijver 1992:156; Crocker 1990; Cohn 2004.

A diferença entre essa modalidade de "apropriação" e os processos de ressignificação balizados pelos regimes ocidentais de produção de conhecimento, com suas concepções muito distintas de criatividade e autoria, não é superficial. Trata-se de uma diferença de base, como tentarei mostrar no final, que mobiliza contrastes fundantes e contestados da disciplina antropológica — como aquele entre o (regime do) dom e (o d)a mercadoria — e que põe em questão noções chave igualmente (diferentemente) fundantes e contestadas, como a categoria da *identidade* — que, como bem sabem os etnólogos, têm sua preeminência disputada por aquela da *alteridade*, quando se trata de descrever as formas e relações sociais entre os ameríndios.

Isso não quer dizer, entretanto, que não se possa fazer analogias — e, portanto, que não se possa propor traduções e, assim, criar dispositivos que permitam o estabelecimento relações profícuas entre culturas indígenas e não-indígenas. Justamente, meu ponto de partida foi um conceito jê que tem sido aproximado, por índios ou antropólogos, de nossa polissêmica, contestada, mas dificilmente dispensável noção de cultura. E, com efeito, se o conceito indígena se articula a partir de tensões específicas, estas podem ser postas em paralelo com as tensões que se revelam na noção de cultura no contexto dos processos de sua "patrimonialização" e do debate sobre sua "propriedade". Enumeremos:

1) A tensão *entre o material e o imaterial*: no caso jê, esta tensão se exprime, como foi visto, no desdobramento do conceito em uma noção mais concreta, que aponta para os produtos/objetos (*nekrêtch*), e uma outra que se refere mais abstratamente a capacidades e conhecimentos criativos (*kukràdjà*). Ambos submetem-se a regimes de propriedade e transmissão determinados. O estatuto e a trajetória de cada *nekrêtch* e cada *kukràdjà*, entretanto, estão longe de fixos: eles podem mudar de mãos (por roubo, empréstimo, troca), cair sob "domínio público", ou simplesmente em desuso. Essas histórias se articulam com as vicissitudes da materialização do imaterial em contextos concretos (notadamente, rituais), de um modo que não será possível explorar aqui.

2) A tensão *entre o singular e plural*, a totalidade e a parcialidade, o coletivo(/-izante) e o individual(izante): lembremos que *nekrêtch* e *kukràdjà* são, por um lado, propriedade exclusiva de segmentos sociais determinados quando considerados separadamente, e, por outro, só desempenham a função diferenciante que lhes é própria no contexto eminentemente coletivo do ritual, isto é, por meio da combinação harmônica em um "todo".

c) A tensão *entre a identidade e alteridade*: assim como está implicada na dialética de diferenciação/identificação que opera "internamente" às comunidades jê, a "cultura" constituída pelos *nekrêtch* e *kukràdjà* está também envolvida na forma que esta dialética toma nos contextos intercomunitários e sobretudo interétnicos. Aqui situa-se a problemática da "aquisição no exterior" de potências e objetos culturais e da "abertura para o Outro" (Lévi-Strauss 1991) de sociedades que já foram constatadas com outros povos indígenas por seus relativos fechamento, autosuficiência e conservadorismo cultural.

Encontramos tensões análogas a estas no debate concernente à propriedade intelectual e ao patrimônio cultural. Em primeiro lugar, a extensão de sistemas de propriedade intelectual a novos objetos (a recursos genéticos, a corpos humanos, a imagens etc.), atualizando novas e variadas potências criativas na forma de direitos legais sobre os produtos criados, bem como a extensão de políticas de proteção e conservação do patrimônio histórico e cultural a "bens imateriais", tende a colocar em xeque a própria relevância da distinção entre o material e o imaterial — e a colocá-la em xeque, paradoxalmente, por meio da aplicação de instrumentos políticos e legais que

dependem, de maneira crucial, da sustentação desta distinção e de distinções derivadas (como, por exemplo, aquela entre uma idéia e sua expressão, no caso do direito autoral). Em segundo lugar, há relações diretas entre a tensão entre o singular e o plural, o individual e o coletivo, como aparecem no caso jê, e as questões colocadas pelo debate em torno dos conhecimentos e expressões culturais tradicionais (caráter coletivo, o problema de imprescritibilidade etc). Por fim, a dinâmica de diferenciação e identificação, não é preciso insistir, está no centro das batalhas culturais em torno da ressignificação (ou de seu bloqueio) de signos identitários (nacionais, étnicos, corporativos etc) — batalhas que muitas vezes extrapolam dramaticamente o plano da cultura e do(s) direito(s).



As sociedades indígenas, em suma, dispõem de formas próprias de objetivação daquilo que chamamos cultura, formas que envolvem concepções de propriedade, criatividade, transmissão de conhecimento, que podem ser traduzidas no nosso vocabulário econômico e jurídico, e o são frequentemente, na prática, na interação dessas comunidades com a "sociedade envolvente". Entretanto, muitas das dificuldades que surgem nessas interações — como aplicar noções de autoria ou critérios de originalidade/inação a criações que dependem de uma "herança comum"? o que fazer quando, por outro lado, essa "herança comum" é diferencial e contraditoriamente reclamada por segmentos internos de uma comunidade? quem representa (ou melhor, constitui) a coletividade (família, aldeia, povo)? — derivam de diferenças reais, as quais acabam obscurecidas por traduções apressadas que dificultam, afinal, a negociação implícita em todo intercâmbio cultural.

Cabe à antropologia contribuir para elucidar essas diferenças. Parte desse trabalho foi já realizado: ponderar seriamente as lições da etnografia ajudaria a entender porque noções como herança comum e criação ou direitos coletivos às vezes geram mais problemas que soluções, pois passam ao largo da importância dos processos de aquisição no exterior, e da relação com o Outro (forasteiro, estrangeiro, branco, não-humano), para as práticas de conhecimento e regimes de criatividade indígenas. Um outro passo fundamental seria pensar os processos, que em certo sentido invertem os anteriores, de objetivação ("para exportação"), na forma de "cultura nativa", das práticas que constituem a vida indígena mesma, convertida, na relação com o mundo não-indígena, em "patrimônio". A tradução de *kukràdjà* por "nossa cultura", "nossa tradição", é, possivelmente, um produto já desta relação. Não que não existisse entre os povos jê uma percepção de sua distintividade — estudos mais antigos apontam a língua, o corte de cabelo e decoração corporal, e, sobretudo, suas magníficas aldeias circulares, como traços privilegiados evocados pelos Timbira para definirem-se, em oposição a outros timbira inclusive, como *mehin*, "gente" propriamente dita (Nimuendajú 1946). Essa distintividade era frequentemente mínima (língua, pintura corporal, e aldeias podiam afinal ser muito parecidas), e consistia uma consequência das práticas por meio das quais produziam-se corpos humanos através da determinação de relações específicas entre eles (o pai que fabrica o corpo, o tio materno que lhe dá o nome, o padrinho de iniciação que o introduz à classe de idade dos rapazes, o amigo formal que o enfeita). O que acontece quando essa distintividade deve ser, cada vez mais, afirmada em um campo onde o que conta não são mais apenas as relações — diferentes e diferentemente — constituídas por meio dessas práticas, mas, ao lado disso, uma relação de propriedade exclusiva — de identidade — entre o grupo como um todo e essas práticas convertidas

em "cultura"? O que acontece, então, quando os rituais não apenas incorporam elementos exógenos, ou são eles mesmos adotados enquanto exógenos, mas, inversamente, voltam-se "para fora", não para produzir alterações mas para celebrar ostensivamente identidades — quando o que era um produto não-intencional da atividade ritual torna-se, aparentemente pelo menos, seu foco? O que acontece quando, de meio ou efeito de relações, produzir a cultura se torna uma finalidade?¹⁰

Não sabemos. E nem podemos ainda saber — mas o que *não podemos ignorar* é que os modelos implementados por políticas e legislação serão eficazes, e moldarão em boa medida os resultados desse processo. A inadequação da legislação do direito autoral para a proteção do conhecimento tradicional é evidente; carente de legislação, a matéria demanda novas soluções. Mas quero sugerir que o problema, pelo menos no que diz respeito aos povos indígenas, vai além do conteúdo da lei, e diz respeito a sua forma mesma. Para apresentar esse argumento e concluir, vou tentar resumir o que me parece ser a diferença de fundo entre as práticas de conhecimento indígenas e não-indígenas, para retornar por fim ao ponto por onde comecei, o da produção e propriedade do conhecimento antropológico.

Formulando a coisa de modo brusco: para "nós", sujeitos (individuais, mesmo quando sob a forma de um indivíduo coletivo) se constituem como tais enquanto "proprietários" de alguma coisa (material ou imaterial), da qual são, tipicamente, criadores ou produtores — e relacionam-se socialmente transferindo, circulando, essas coisas entre si. Isso se associa com nossa visão do multiculturalismo como um regime de diversidade cultural em que grupos humanos definidos por suas diferentes culturas devem conviver, interagir, relacionar-se — na versão positiva do modelo — por meio da circulação de elementos dessas culturas ("intercâmbio cultural"). Fazemos coisas (cultura), que definem nossa identidade, e por meio delas estabelecemos relações (sociedade). Os indivíduos preexistem, e suas relações são o efeito da circulação das coisas que criaram.

Para os ameríndios, inversamente, sujeitos (individuais ou coletivos) se constituem como tais por meio da *circulação* de coisas que ninguém *criou*; essa circulação não só é uma maneira de determinar relações, constituí-las como relações específicas, como de assim posicionar-se (isto é, constituir-se) como sujeito em relação a um outro específico, em um momento específico. As diferenças entre os grupos humanos — e não-humanos também — não se devem aos traços ou elementos culturais que cada um detém por algum tipo de direito originário (de autor, digamos), mas às posições em que se situam em relações sociais particulares que estabelecem por meio da circulação desses elementos. As "coisas" preexistem, e os "indivíduos" e os "coletivos" que as possuem em um dado momento são o efeito das relações especificadas, particularizadas, por essa circulação.

Por mais abstrato que isso pareça, as consequências desse contraste, um tanto esquemático, são muito concretas. O ponto aqui é: direitos (universais) ou relações (particulares)? Boa parte dos comentadores contemporâneos desses problemas — na seara antropológica como legal — enfatizam as dificuldades de se buscar soluções jurídicas globais, diante da diversidade de situações e conjunturas, das formas peculiares de organização de cada povo. Essa peculiaridade coloca um problema de fundo, que diz respeito à universalidade parcial dos princípios civilizatórios que embasam as declarações e formulação de direitos que se pretendem universais (ver

¹⁰ Não estou supondo, entenda-se, que estejamos diante da substituição de um tipo de coisa pela outra, mas da emergência de novos processos e relações, cuja articulação cabe ainda investigar.

Marés 2001; cf. comentário de Laymert dos Santos 2001). O único princípio universal pensável é, como diz Marés, o que ele chama de *jusdiversidade*, "a liberdade que possibilita a cada povo viver segundo seus usos e costumes e transformá-los, *quando desejável e necessário*, em Constituições rígidas [...]" (Marés 2001:259 — ênfase minha). Mas mesmo esse princípio não é mais que um ponto de partida quando se trata de regular transações *entre* culturas — que, por exemplo, podem divergir quanto à base de suas mútuas transações, de modo que uma suponha a validade e necessidade de direitos universais (do indivíduo humano, p.ex.), enquanto que a outra privilegia a constituição de relações particulares.

Os riscos de ignorar essas complicações foram, recentemente, enfatizados por M. Brown (2003) em um comentário de um documento da ONU intitulado *Protection of the Heritage of Indigenous People* — o "Relatório Daes" (de autoria da jurista Erica-Irene Daes). A orientação do documento vai no sentido de uma política que Brown batiza "proteção do patrimônio cultural total" [*total heritage protection, THP*]: tomando todos os elementos de uma cultura indígena como componentes integrados de um todo indivisível, essa política advoga a autonomia total de cada povo na especificação dos recursos que constituiriam esse seu patrimônio cultural (por meio de inventários dos elementos) e no controle da circulação e utilização desses recursos por outros — na prática, algo como a instituição de direitos "autorais" coletivos e imprescritíveis. Estaríamos diante talvez da advocacia de uma extensão adaptada (e extrema) da lógica dos vários tipos de direito de propriedade intelectual enquanto instrumento adequado de proteção dos conhecimentos e manifestações culturais indígenas.

A suposição de que *um* povo e *uma* cultura indígenas sejam coisas facilmente identificáveis e delimitáveis — para "eles" mesmos —, e de que a relação entre essas duas coisas possa ser descrita como de "propriedade", sem maiores ambiguidades e complicações, subjaz a essa abordagem. Reconhece-se facilmente aqui uma noção de cultura que a antropologia (nem tão) recente tem diligentemente se esforçado por desconstruir, desvendando inclusive suas afinidades sombrias com certas construções da identidade nacional e étnica e ideologias de exclusão presentes no mundo contemporâneo. Essa retórica pode ser útil em embates entre povos indígenas e as forças e poderes propriamente nacionais dos colonizadores, mas seus riscos são reais. A objeção antropológica à apropriação do conceito de cultura nesses termos não se dirige apenas ao paradoxo que o esforço em "imaginar uma cultura para pessoas que não a imaginam para si mesmas" (Wagner 1981:27) cria em nossas descrições. Os efeitos serão bem concretos. Se levarmos em consideração a tendência crescente de cercamento dos campos intelectuais que a presente paranóia em torno da propriedade intelectual têm provocado, compreenderemos os riscos em relegar para segundo plano a urgente questão da constituição, defesa e ampliação de um domínio e esfera públicos cultural e intelectual — nossos *creative commons*.

Aqui, a cultura dos índios aparece talvez como algo que não apenas deve ser protegido, mas que pode nos ajudar a proteger as nossas. A especificidade do conhecimento antropológico como enraizado na prática etnográfica pode fornecer alguma luz. Uma característica do envolvimento dos etnógrafos com as comunidades em que desenvolveram suas pesquisas é, como eu disse no início, a contração de uma dívida que, por definição, jamais será paga (por mais presentes que levemos): o melhor que se pode esperar é mantê-la viva, por nossa contínua presença e envolvimento. A quem pertence o conhecimento que produzimos a partir do conhecimento que eles nos cederam? A resposta não pode ser lavrada em uma lei ou contrato que, justamente, ao

"pagar" essa dívida, poria um fim a uma relação particular que, somada a outras tantas do mesmo tipo, é fonte permanente de enriquecimento e renovação do nosso "patrimônio cultural" e do deles. A quitação das dívidas estancaria o fluxo dos dádivas, e não faria senão nos tornar todos iguais no cultivo ciumento dos simulacros de nossas diferenças (i.e., identidades). Há aqui, creio, matéria para reflexão.

Esta é pois uma nota de esperança quanto — como devem ter notado os antropólogos — à possibilidade de a lógica do dom vir temperar os excessos da lógica da mercadoria. A dificuldade, entretanto, está em que o "fluxo das dádivas" entre as sociedades indígena e não-indígena tem sido marcado por tudo menos reciprocidade: exploração, expropriação, sim — mas retribuição? Nossos "pagamentos", quando os fazemos, fazemo-los (antropólogos geralmente incluídos) para, ciosos de nossas preciosas independência e liberdade, nos *desobrigar* perante esses renitentes parceiros. Não deveríamos nos surpreender com seu crescente desânimo, desconfiança e retração. Temos ainda muito o que aprender. "Conclusões de sociologia geral e de moral" são sempre arriscadas e certamente vãs mas, lembrando Mauss, estarei em boa companhia.

BIBLIOGRAFIA

- ALBERT, Bruce. 2002. "Direitos humanos e ética de pesquisa entre povos indígenas". In: *Documentos n. 2*. Brasília: CCPY.
- BAMBERGER, Joan. 1967. Environment and cultural classification: a study of the Northern Kayapó. PhD. Dissertation, Harvard University.
- BROWN, Michael. 2003. *Who owns native culture?* Cambridge, MA: Harvard University Press.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. s/d. "'Culture' and culture: traditional knowledge and intellectual rights". Inédito.
- CLIFFORD, James. 1986. "Introduction: partial truths". In: J. Clifford e G. E. Marcus (orgs.), *Writing Culture: the poetics and politics of ethnography*. Berkeley: University of California Press. pp. 1-26.
- COELHO DE SOUZA, Marcela S. 2002. O traço e o círculo: o conceito de parentesco entre os Jê e seus antropólogos. Tese de Doutorado, PPGAS-Museu Nacional, UFRJ, Rio de Janeiro.
- COELHO DE SOUZA, Marcela S. no prelo. "As propriedades da cultura no Brasil central indígena". In: M. Carneiro da Cunha (org.), Patrimônio Imaterial e Biodiversidade, *Revista do Patrimônio* (Rio de Janeiro: IPHAN).
- COHN, Clarice. 2004. "Uma revisão do fechamento jê: o caso mebengokré". Comunicação apresentada ao seminário temático Transformações Ameríndias: os regimes de subjetivação indígenas à prova da história, 23pp.
- COOMBE, Rosemary J. 1998. *The Cultural Life of Intellectual Properties: Authorship, Appropriation, and the Law*. Durham & London: Duke University Press.
- CROCKER, William H. 1990. *The Canela (Eastern Timbira). I. An ethnographic introduction*. Washington: Smithsonian Institution.
- FAVRET-SAADA, Jeanne. 1990. "Être affecté". *Gradhiva*, 8:3-9.
- FISHER, W. 1991. Dualism and its discontents: social process and village fissioning among the Xicrin-Kayapó of Central Brazil. Ph.D. Thesis, Cornell University.
- FISHER, William. 2001. "Age-based genders among the Kayapó". In: T. Gregor e D. Tuzin (orgs.), *Gender in Amazonia and Melanesia: an exploration of the comparative method*. Berkeley: University of California Press. pp. 115-140.
- FISHER, William. 2003. "Name rituals and acts of feeling among the Kayapó (Mebengokre)". *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 9:117-135.
- GORDON, Cesar. 2006. *Economia selvagem. Ritual e mercadoria entre os índios Xicrin-Mebêngokre*. São Paulo/Rio de Janeiro: Editora UNESP/ISA/NuTI.
- LEA, Vanessa. 1986. Nomes e nekrets Kayapó: uma concepção de riqueza. Tese de Doutorado, Museu Nacional/UFRJ.
- LEA, Vanessa. 1992. "Mebengokre (Kayapó) onomastics: a facet of houses as total social facts in Central Brazil". *Man*, 27(1):129-153.
- LEA, Vanessa. 1993. "Casas e casas mebengokre (Jê)". In: M. Carneiro da Cunha e E. B. Viveiros de Castro (orgs.), *Amazônia: Etnologia e História Indígena*. São Paulo: Núcleo de História Indígena e do Indigenismo da USP/FAPESP.
- LEA, Vanessa. 1995. "The houses of the Mebengokre (Kayapó) of Central Brazil: a new door to their social organization". In: J. Carsten e S. Hugh-Jones (org.), *About the House. Lévi-Strauss and beyond*. Cambridge: Cambridge University Press. pp. 206-225.

- LÉVI-STRAUSS, Claude. 1991. *Histoire de Lynx*. Paris: Plon.
- LUKESH, A. [1969] 1976. *Mito e Vida dos índios Cayapós*. São Paulo: Livraria Pioneira Editora.
- MARÉS DE SOUZA FILHO, Carlos Frederico. 2001. "A universalidade parcial dos direitos humanos". In: L. D. Grupioni, L. B. Vidal e R. Fischmann (org.), *Povos Indígenas e Tolerância: constituindo práticas de respeito e solidariedade*. São Paulo: EdUSP. pp. 252-261.
- NIMUENDAJÚ, Curt. 1946. *The Eastern Timbira*. Berkeley: University of California Press.
- SAHLINS, Marshall. 1997. "O 'pessimismo sentimental' e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um 'objeto' em via de extinção (partes I e II)". *Mana. Estudos de Antropologia Social*, 3(1 e 2):41-75; 103-150.
- SANTOS, Laymert G. dos. 2001. "Comentários a 'Sobre o diálogo intolerante', de Roberto Cardoso de Oliveira, e 'A universalidade parcial dos direitos humanos', de Carlos Frederico Marés de Souza Filho". In: L. D. Grupioni, L. B. Vidal e R. Fischmann (org.), *Povos Indígenas e Tolerância: constituindo práticas de respeito e solidariedade*. São Paulo: EdUSP. pp. 263-268.
- SEEGER, Anthony. 1993. "Ladrões, mitos e história: Karl von den Steinen entre os Suyá: 3 a 6 de setembro de 1884". In: V. P. Coelho (org.), *Karl von den Steinen: Um Século de Antropologia no Xingu*. São Paulo: Edusp. pp. 431-443.
- STRATHERN, Marilyn. 1998. "Novas formas econômicas: um relato das terras altas da Papua-Nova Guiné". In: *Mana. Estudos de Antropologia Social*, 4(1):109-139.
- TURNER, Terence. 1991. "Representing, resisting, rethinking: historical transformations of Kayapo culture and anthropological consciousness". In G. Stocking (ed.), *Colonial situations: essays on the contextualization of ethnographic knowledge*. HOA 7. Winsconsin: University of Winsconsin Press. pp. 285-313.
- TURNER, Terence. 1993. "Da cosmologia à história: resistência, adaptação e consciência social entre os Kayapó". In: M. Carneiro da Cunha e E. B. Viveiros de Castro (org.), *Amazônia: Etnologia e História Indígena*. São Paulo: Núcleo de História Indígena e do Indigenismo da USP/FAPESP. pp. 431.
- VERSWIJVER, Gustaaf. 1984. "Ciclos e práticas de nominação Kaiapó". *Revista do Museu Paulista*, (NS) 29:97-123.
- VERSWIJVER, Gustaaf. 1992. *The club-fighters of the Amazon. Warfare among the Kayapo Indians of Central Brazil*. Gent: Rijksuniversiteit te Gent.
- VIDAL, Lux. 1977. *Morte e Vida de uma Sociedade Indígena Brasileira*. São Paulo: HUCITEC/EDUSP.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. 2002. "O nativo relativo". *Mana. Estudos de Antropologia Social*, 8(1):113-148.
- WAGNER, Roy. 1981 [1975]. *The invention of culture*. Chicago: The University of Chicago Press.

SÉRIE ANTROPOLOGIA
Últimos títulos publicados

406. CARVALHO, José Jorge de. Uma visão antropológica do esoterismo e uma visão esotérica da Antropologia. 2006.
407. MOURA, Cristina Patriota de. A Fortificação Preventiva e a Urbanidade como Perigo. 2006.
408. TRAJANO FILHO, Wilson. Por uma Etnografia da Resistência: o caso das *tabancas* de Cabo Verde. 2006.
409. TEIXEIRA, Carla Costa. O Museu da Funasa e a Saúde Indígena. 2007.
410. RIBEIRO, Gustavo Lins. O Sistema Mundial Não-Hegemônico e a Globalização Popular. 2007.
411. BAINES, Stephen Grant. A Educação Indígena no Brasil, na Austrália e no Canadá a partir das Estatísticas: uma perspectiva comparativa. 2007.
412. RIBEIRO, Gustavo Lins. Diversidade Cultural como Discurso Global. 2007.
413. CARDOSO DE OLIVEIRA, Luís R. O Ofício do Antropólogo, ou Como Desvendar Evidências Simbólicas. 2007.
414. RAMOS, Alcida Rita. Do Engajamento ao Desprendimento. 2007
415. COELHO DE SOUZA, Marcela Stockler. A dádiva indígena e a dívida antropológica: o patrimônio cultural entre direitos universais e relações particulares. 2007.

A lista completa dos títulos publicados pela Série Antropologia pode ser solicitada pelos interessados à Secretaria do:

Departamento de Antropologia

Instituto de Ciências Sociais

Universidade de Brasília

70910-900 – Brasília, DF

Fone: (061) 348-2368

Fone/Fax: (061) 273-3264/307-3006

E-mail: dan@unb.br

A Série Antropologia encontra-se disponibilizada em arquivo pdf no link: www.unb.br/ics/dan

Série Antropologia has been edited by the Department of Anthropology of the University of Brasilia since 1972. It seeks to disseminate working papers, articles, essays and research fieldnotes in the area of social anthropology. In disseminating works in progress, this Series encourages and authorizes their republication.

ISSN print format: 1980-9859

ISSN electronic format: 1980-9867

1. Anthropology 2. Series I. Department of Anthropology of the University of Brasilia

We encourage the exchange of this publication with those of other institutions.

Série Antropologia Vol. 415, Brasilia: DAN/UnB, 2007.