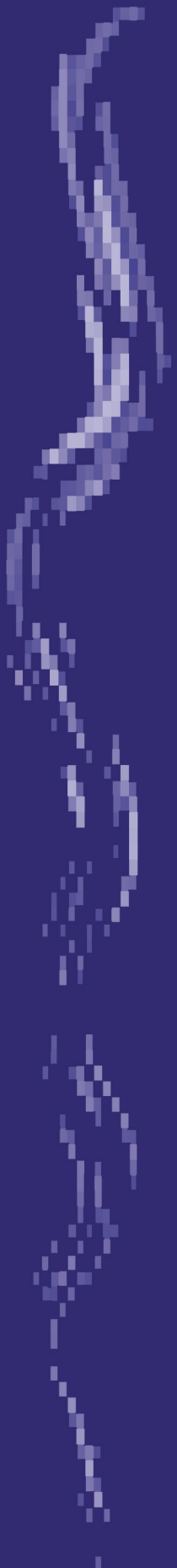


Imagens e Substâncias como Vínculos de Pertencimento: :

as experiências Wajãpi e Yanomami

Sílvia Pizzolante Pellegrino

Série: Produção Acadêmica Premiada

Sílvia Pizzolante Pellegrino

Imagens e Substâncias como Vínculos de Pertencimento:
as experiências Wajãpi e Yanomami

Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas

São Paulo 2012

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
Reitor:Prof. dr. João Grandino Rodas

FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
Diretor: Profa. dra. Sandra Margarida Nitrini
Vice-Diretor: Prof. dr. Modesto Florenzano

SERVIÇO DE EDITORAÇÃO E DISTRIBUIÇÃO
Helena Rodrigues MTb/SP 28840
Diagramação: Camila Rodrigues

COMISSÃO DE PUBLICAÇÃO ON-LINE
Presidente: Profa. dra. Sandra Margarida Nitrini

MEMBROS
DA - Profa. dra. Rose Satiko Gitirana Hikiji
DCP - Prof. dr. Bernado Ricupero
DF - Prof. dr. Vladimir Safatle
DH - Profa. Mary Anne Junqueira (titular)
DH - Prof. Rafael de Bivar Marquese (suplente)
DL - Prof. dr. Marcos Lopes (titular)
DL - Profa. dra. Luciana Raccanello Storto (suplente)
DLCV - Prof. dr. Waldemar Ferreira Netto
DLM - Profa. dra. Roberta Barni
DLO - Prof. dr. Paulo Daniel Elias Farah
DS - Profa. dra. Márcia Lima
DTLLC - Prof. dr. Marcus Mazzari
SCS - Dorli Hiroko Yamaoka
STI - Augusto Cesar Freire Santiago

Catalogação na Publicação
Serviço de Biblioteca e Documentação da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

P386 Pellegrino, Sílvia Pizzolante
Imagens e substâncias como vínculos de pertencimento: as experiências Wajãpi e Yanomami / Sílvia Pizzolante Pellegrino. -- São Paulo: Humanitas, 2012.
151 p. - - (Produção acadêmica premiada)

ISBN 978-85-7506-204-3

1. Wajãpi (Cultura) 2. Yanomami (Cultura) 3. Genética de populações 4. Imagem corporal I. Título. II. Série.

CDD 301.2

Dedico esta tese à lembrança que tenho de minha querida mãe, e à presença de Amnéris Maroni.

Agradecimentos

Agradeço imensamente minha orientadora, Dominique Tilkin Gallois, cuja força de pensamento e ação tornaram possíveis e deram sentido a este trabalho em todas as suas etapas, e por quem eu tenho a maior admiração.

À Bruce Albert, por seu impressionante trabalho, e pelas suas falas densas e precisas que certamente excederam minha limitada capacidade de compreensão.

À professora Beatriz Perrone-Moisés, que sempre disposta a discutir, conduziu muitos dos pensamentos que nortearam este trabalho.

À professora Sylvia Caiuby Novaes, cuja determinação na leitura do meu exame de qualificação muito me moveram.

Às professoras Marta Amoroso e Vanessa Lea pelas leituras do meu exame de qualificação.

Aos Wajãpi e Yanomami com quem conversei, que suportaram, com toda a paciência, as perguntas insistentes dessa inadequada pesquisadora que passou por lá. Todo este trabalho foi resultado do que aprendi com eles.

Um agradecimento especial à Geraldo e Davi Yanomami pela paciência e grande ajuda.

À *Hutukara* e ao *Apina* por todo apoio dado a essa pesquisa.

Ao *Iepé,* agradeço especialmente à Simone e Helena pelo grande apoio.

Agradeço também a todos da CCPY que me apoiaram em Boa Vista.

Aos meus amigo do Núcleo de História Indígena e do Indigenismo, Valéria Macedo, Renato Sztutman, Gabriel Coutinho Barbosa, Juliana Rosalen, Luis Roberto de Paula, Leadro Mahlem de Lima, Clarice Cohn, Denise Fajardo Grupioni, Joanna Cabral de Oliveira, Evelyn Schuler e Luis Fernando Pereira (*In Memoriam*), que tanto contribuíram para os passos dados em todo este percurso. Agradeço também à Frank Nabeta pela dedicada atenção e à Ivanete e à Rose da secretaria do Departamento de Antropologia.

À Luis Donisete Benzi Grupioni pelo companheirismo.

Aos queridos irmãos Artionka, Luciana e Camilo Capiberibe por toda amizade nos nossos encontros e conversas durante o percurso, em São Paulo e em Macapá,

À Caroline Cotta de Mello Freitas, pela amizade e compartilhamento cotidianos.

À Fernanda Fernandes de Oliveira, pela amizade e pelas contribuições cuidadosas e competentes ao meu primeiro Capítulo.

À Jessie Sklair, pela amizade durante todo o percurso, e um agradecimento especial pela tradução para o inglês do resumo desta tese.

À minha querida amiga Adriana Calabi, que está sempre comigo em todas as situações, me oferecendo seu pensamento, sua companhia, sua compreensão e cumplicidade.

À minha inseparável amiga Lisa Gunn, que, como uma irmã, me acompanha pela vida com seus cuidados e palavras de amizade.

À Betina Lorenzetti, querida amiga e compreensiva companheira das mais insanas empreitadas.

Ao meu amigo Alexandre Ribeiro, pelas conversas esporádicas, porém sempre tão inteligentes, e pelo interesse na leitura desse trabalho.

Aos queridos Suzi Yumi & Edi Seda agradeço sua presença, seus cuidados e seu companheirismo.

À minha amiga Mônica Aragona pela força e presença insubstituíveis.

À minha prima e amiga Carolina Pizzolante que esteve presente em todo este percurso com sua inteligência e alegria.

Ao meu querido pai Roberto Pellegrino, um agradecimento mais do que especial. Além da presença e apoio insubstituíveis, agradeço pelo trabalho árduo que foi o de transformar meu texto, um copo de água sem gelo, em um Brunello di Montalcino.

Agradeço ao meu querido marido Rogério Duarte do Pateo pelo amor na vida vivida; por estar ao meu lado em todos os momentos, me dando tanto incentivo nesse processo.

*

Este trabalho foi realizado com o apoio da Fapesp no financiamento das viagens de campo no âmbito da pesquisa temática Redes Ameríndias: Geração e transformação de relações nas terras baixas sul-americanas, e pela Capes por meio de uma bolsa de Doutorado.

Sumário

Introdução 13

Objetivos da pesquisa 13
Experiências de interlocução 14
Abordagem proposta na tese 16
Organização dos capítulos 18

Capítulo I - Redes patrimônio e a tessitura das formas de diferenciação: uma introdução 19

1.1 Redes-patrimônio e repatriamentos 22
1.2 Direitos de imagem 25
1.3 Preservação e detenção como formas de temporalidade 29
1.4 Pertencimento e circunscrições figurativas 31

Capítulo II - O contexto wajãpi e suas reflexões sobre as imagens fotográficas 37

2.1 Redes-imagem wajãpi e suas interseções 38
2.2 Cópia, autenticidade, pertencimento e memória: redes sobrepostas 55

Capítulo III - Sangue yanomami e consentimento informado: um debate a ser explorado 63

3.1 Bioética e os yanomami – o caso da coleta de material genético e a polêmica gerada pelo livro "Trevas no eldorado" 64
3.1.1 Consentimento livre e informado 67
3.2 Biorredes genômicas 72
3.2.1 O consentimento livre e informado frente às (im) possibilidades de compreensão da linguagem da ciência 78
3.2.2 Construindo comparáveis 82
3.2.3 Articulação das redes 84
3.3 Biorredes Yanomami 86
3.3.1 Primeiras experiências de contato relacionadas ao evento da coleta de material genético 89
3.3.2 Epidemias, fumaças patogênicas e contato com não-indígenas 94

3.3.3 Coleta do sangue 95
3.3.4 Sangue, obliteração e rememoração 99

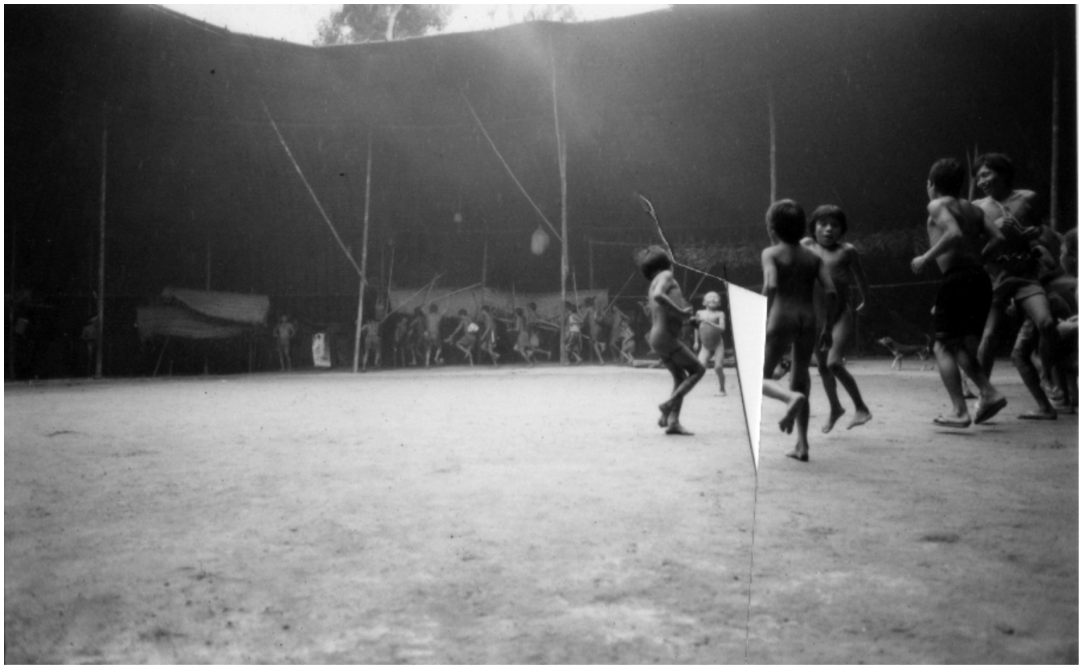
Capítulo 4- Pertencimento: imagens e substâncias, esquecimento e permanência 109

4.1 Imagens e experiências 110
4.2 O invisível luminoso 111
4.3 Olhares, transformações e tangibilidades 112
4.4 Noção de pessoa: corpos, multiplicidades e princípios vitais 113
4.5 Corpos e almas, convergências e espalhamentos de imagens e substâncias 115
4.6 Imagens: impregnações e continuidades 116
4.7 Olhares ampliados: presença, ausência e alcance 118
4.8 Formas do múltiplo: fractalidade 121
4.9 Estar vivo, estar morto: tempo de memória, tempo de esquecimento 124
4.10 Corpos materiais, corpos imaterias: decodificação das imagens do tempo 129

5. Considerações finais 137

6. Referências bibliográficas 141

7. Filmografia 151



Fotografia da região do *Tootototobi* tirada em 1999, com obliteração feita em 2008 de pessoa falecida

Introdução

Objetivos da Pesquisa

Esta tese é o resultado de uma pesquisa cujo propósito inicial foi o de investigar os processos mediante os quais as expressões culturais, concebidas como práticas criativas e diferenciadoras, adquirem *status* de Patrimônio.

Entendo, aqui, por processos de Patrimonialização Cultural as expressões de pertencimento atribuídas por determinados grupos indígenas a seus saberes e à sua memória na constituição de coletividades.

Procuro apresentar uma análise comparativa entre tais processos em dois contextos distintos: as denúncias e angústias que os Wajãpi manifestam com relação à falta de controle sobre a veiculação de suas imagens fotográficas em diversas conjunturas; e as elaborações de alguns indivíduos Yanomami envolvidos na avaliação dos impactos subseqüentes à coleta e conservação de material genético, sobretudo de sangue, para pesquisas biotecnológicas.

Imagens e Sangue foram abordados como elementos formadores de contextos de controvérsias a respeito de sua utilização e pertencimento. Desde o principio, me propus realizar uma reflexão sobre as concepções indígenas quanto às formas de atribuição do pertencimento moldadas pela idéia diferenciadora que a cultura deveria abordar. Como um outro lado da questão, levei em consideração as formas pelas quais as instâncias norteadoras das políticas culturais conceberam, no decorrer do tempo, as minorias autóctones como sujeitos inseridos na linguagem dos direitos e da propriedade. Ou seja, interessavam-me especificamente as maneiras pelas quais alguns dos mecanismos internacionais determinaram e reconheceram as minorias étnicas segundo categorias diferenciadas, e juntamente com isso, atribuíram o direito à propriedade sobre os elementos intangíveis de suas culturas.

Dessa forma, os temas que nortearam esta pesquisa em seu período inicial se referiram às relações estabelecidas entre dois conjuntos plurais e dinâmicos de agências: por um lado, o domínio do sistema científico-jurídico no que se refere às formas de reconhecimento e atribuição de direitos sobre expressões imateriais de culturas diferenciadas; por outro, as controvérsias vividas por dois grupos indígenas a respeito do uso e da circulação de imagens e substâncias as quais, por sua vez, fazem referência aos princípios constituidores de seus corpos materiais e imateriais. E por isso, *grosso modo,* obedecem a outras formas de regulação que não àquelas dos direitos de propriedade.

É intuito deste trabalho tentar abordar os pontos de vista dos Wajãpi e dos Yanomami na formação de coletividades delimitadas pelo idioma da cultura imaterial. As imagens e o sangue como núcleos temáticos se mostraram produtivos na medida em que

expressam simultâneamente suas intangibilidades como constituidoras dos indivíduos, e, ao mesmo tempo, em sua exterioridade, um discurso de diferenciação cultural que fundamenta a idéia de pertencimento de tais substâncias. Em outras palavras, a abordagem simultânea da materialidade e da imaterialidade se dá pela formação de enunciados que se referem, segundo a perspectiva indígena, ao controle a ao pertencimento dos princípios formadores dos indivíduos, à contínua manutenção da sua integridade, à estabilidade e à alternância entre as esferas e ciclos da vida; e, segundo o discurso não-indígena, ao reconhecimento das diferenças culturais quanto à regulação de suas expressões intangíveis.

Portanto, o objetivo do trabalho é o de empreender uma reflexão sobre os enunciados Wajãpi e Yanomami, comparando-os a algumas abordagens não-indígenas de pertencimento no que concerne à idéia de autoria, de direitos de imagem, de formas de repatriação de objetos e restos mortais, assim como às modalidades de ação da ciência genômica no que se refere à utilização de materiais genéticos humanos, o que inclui os debates em torno da bioética.

Em suma, trata-se da construção de um ponto de observação e entendimento das concepções indígenas sobre as substâncias imateriais em contextos específicos de comunicação, particularmente a respeito da construção de um idioma criativo frente à diferenciação de saberes e costumes, ou seja, sobre a cultura.

Experiências de Interlocução

Foram realizadas ao todo quarto viagens, distribuídas entre o Amapá e Roraima. As duas primeiras viagens a campo foram efetuadas em julho/agosto e novembro de 2005 à cidade de Macapá; a terceira, em novembro de 2007, a Macapá e à terra indígena Wajãpi; e a quarta, em fevereiro e março de 2008, à cidade de Boa Vista e à terra indígena Yanomami.

Durante a primeira viagem, acompanhei Dominique T.Gallois numa oficina de pesquisa voltada aos professores Wajãpi que estavam concluindo sua formação em magistério, no âmbito de um programa desenvolvido pelo *Iepé* (Instituto de Pesquisa e Formação em Educação Indígena) em parceria com a Secretaria de Educação do Amapá. Na oportunidade, pude ter conversas introdutórias sobre meu tema de pesquisa, apresentar me e dialogar com meus interlocutores. Nessa ocasião, apresentei uma aula a respeito da questão dos direitos de imagem, tema este que gerou interesse e motivou conversas acerca das imagens e da idéia de cultura como patrimônio de forma mais ampla.

Na segunda viagem a campo à cidade de Macapá, participei, como observadora, do seminário "Experiências Indígenas em Gestão e Pesquisa de Patrimônios Culturais no Amapá e Norte do Pará", realizado pelo *Iepé*, com a participação de diversas organizações indígenas da região, entre elas o *Apina* – Conselho das Aldeias Wajãpi.

Na minha terceira viagem a Macapá, ocorrida no mês de novembro de 2007, ministrei uma oficina para a elaboração do *site* do *Apina*. Assisti também, na mesma ocasião, à 5ª Oficina de Formação de Pesquisadores Wajãpi, realizada na terra indígena e na qual tomei parte pontualmente para apresentar, aos participantes que não estive-

ram presentes na oficina realizada na semana anterior, o que havia sido pensado para a estrutura do *site*.

A demanda dos Wajãpi pela elaboração de um *site* visa a divulgação do trabalho do Apina e a possibilidade de também participarem de uma rede de divulgação e troca a partir de conteúdos por eles selecionados. Foi um trabalho interessante pelas possibilidades de reflexão que ele gerou em relação aos critérios para a seleção dos conteúdos de divulgação, inclusive de fotografias.

A quarta e última viagem foi feita à cidade de Boa Vista e à área indígena Yanomami entre os meses de fevereiro e março de 2008. Em minha estada em Boa Vista, mantive uma interlocução com os Yanomami da região a ser por mim visitada que estavam presentes na associação *Hutukara* (HAY – *Hutukara* associação Yanomami). Durante o período em que lá permaneci, conversamos acerca da minha pesquisa das estratégias para as entrevistas a serem feitas. Um dos itens que levei até eles para conversarmos foram algumas fotos, tiradas anos atrás, da região que eu iria visitar. Ao examinarmos esse material, que também levei para as aldeias, estabelecemos as primeiras conversas e considerações sobre suas opiniões em relação às imagens fotográficas.

A escolha da região do *Tootobi* para a realização da pesquisa se deveu ao fato de tratar-se do local onde se encontram atualmente os familiares dos indivíduos envolvidos na coleta de material genético efetuada nos últimos anos da década de 1960 por uma equipe composta do geneticista James Neel e do antropólogo Napoleon Chagnon. Dos desdobramentos desse evento participam um conjunto complexo de atores: os Yanomami que tiveram seu sangue coletado e grupos de outras regiões da área indígena[1], associações como a American Anthropological Association (AAA), o Inpa (Instituto Nacional de Pesquisas Amazônicas), a Procuradoria Geral da República, o Itamaraty, Universidades[2], o Instituto Nacional do Câncer e o Instituto Nacional de Saúde, organizações indígenas, organizações não-governamentais, como a CCPY (Comissão Pró-Yanomami), o ILRC (Indian Law Resource Center)[3], e um grande número de *sites* e mídias de divulgação e debate sobre o caso[4].

Atualmente, os Yanomami que doaram seu sangue, ou os parentes dos doadores já mortos, requerem que suas amostras de sangue sejam devolvidas com a devida indenização dos cientistas que prosseguem com a guarda das amostras e das pesquisas genômicas sem seu Consentimento Informado.

Esse contexto, que constitui um dos temas centrais deste trabalho, apresenta desafios de reflexão que mobilizam os seguintes conteúdos: o repatriamento de restos mortais de minorias indígenas, o debate ético sobre os procedimentos de pesquisa, a prevalência

---

1 Ver carta elaborada pelos jovens da comunidade do Paapiu: (http://www.proyanomami.org.br/action.asp?cat=13)

2 Universidade Cornell, do Estado de Nova York, Universidade de Michigan, Universidade Estadual da Pensilvânia, Universidade de Emory (CCPY, 2003 web site).

3 Trata-se de uma organização sem fins lucrativos com sede nos EUA que dá apoio jurídico aos povos indígenas. O ILRC foi criado e é totalmente administrado por advogados indígenas norte-americanos (ver site http://www.indianlaw.org) (Fonte: CCPY http://www.proyanomami.org.br/action.asp?cat=13).

4 Ver por exemplo: http://www.proyanomami.org.br e www.publicanthropology.org.

do discurso científico a respeito do tratamento dado ao material genético, e as concepções indígenas acerca das substâncias imateriais constituidoras da pessoa.

Abordagem Proposta na Tese

As problemáticas da propriedade e da patrimonialização circundam um debate que tem em seu núcleo teórico concepções sobre substâncias vitais e rastros.

Trata-se de um conjunto de conceitos que colocam algumas questões relevantes: como a reprodutibilidade das imagens estabelece nexos com os sistemas de agressões e com os rastros imateriais? Como atribuir pertencimento a substâncias corporais que são também códigos genéticos? Como discernir o que é compartilhado do que é diferenciado nos termos do sistema jurídico-científico frente aos sistemas indígenas?

Uma perspectiva de análise mais ampliada leva à relação entre os pares materialidade e visibilidade, imaterialidade e invisibilidade. Sabemos que o ver e o ser visto acarretam uma série de conseqüências e perigos; e sabemos sobretudo que o estatuto da visão configura um tema privilegiado de análise das cosmologias amazônicas. Como relacionar tais conjuntos temáticos é o foco central em torno do qual giram as reflexões apresentadas nesta tese.

O trabalho teve como um de seus desafios que a descrição dos contextos de controvérsias dos quais emergiram os enunciados em questão fosse feita de maneira a explicitar os elementos acionados por cada um desses pontos de vista em sua complexidade relacional. Ou seja, para evitar a comparação entre os discursos fechados da denominada lógica "jurídico-científica" com os das lógicas "indígenas" parcialmente abordados, foi necessário estabelecer um modo descritivo que contemplasse os universos lógicos em questão mediante o traçado das relações que eles estabelecem quanto aos seus elementos formadores. Nesse sentido, para ser mais explícita, no tratamento da controvérsia estabelecida por alguns aspectos das concepções da ciência e dos Yanomami quanto à regulação e ao pertencimento das amostras de sangue, interessa-me tratar, por um lado, as maneiras pelas quais os estudos genômicos, diante das informações contidas nas amostras de sangue, concebem continuidades entre codificação e permanência, passado e presente, e unidade e pluralidade da espécie humana; e por outro, como os Yanomami doadores das amostras sanguíneas concebem a eliminação e a permanência, a memória e o esquecimento dos rastros e vestígios produzidos por esse sangue.

Da mesma maneira, são matéria de reflexão as formas pelas quais a lógica jurídica de regulações dos direitos culturais e autorais estabelece, diante dos enunciados Wajãpi, a articulação das continuidades e descontinuidades dos aspectos miméticos das imagens fotográficas, e, mais especificamente entre similitude, rastros, controle, pertencimento e circulação dessas duplicações.

Para o traçado dessas comparações, foi preciso conceber os diferentes pontos de vista em questão não apenas como lógicas, mas também como formas de relações entre tais princípios. Nas etapas iniciais da pesquisa, obtive importantes contribuições das reflexões decorrentes do conjunto de pesquisas sobre "conhecimentos, culturas e patrimônios indígenas" orientadas por Dominique Tilkin Gallois. Nessa etapa, as questões

em torno dos processos de patrimonialização e as diferentes análises que eles propiciavam configuraram esta pesquisa, bem como suas trajetória de investigação. Numa etapa posterior, as discussões estabelecidas pelo grupo de pesquisa temática do qual faço parte apresentaram alternativas de organização e reflexão a respeito do meu material de análise diante do desafio de relacionar os elementos derivados das associações traçadas por cada um desses pontos de vista nos contextos de controvérsias apresentados5. Especificamente, as contribuições trazidas pelas leituras e as discussões realizadas no âmbito do projeto de pesquisa temática dizem respeito às acepções em "rede" como um método de abordagem produtiva na comparação de questões variadas acionadas em diferentes contextos.

Portanto, as elaborações de sentido efetuadas pelos agentes e seus contextos de controvérsias em temos de "redes" forneceram uma possibilidade de estruturar em termos relacionais as questões levantadas por esta pesquisa, ou seja, na constituição de agenciamentos elaborados entre "actantes", para utilizar o termo proposto por Latour na definição das redes como agenciamentos entre heterogêneos, em sua "teoria-do-ator--rede" (Latour, 2005). Para o autor, essas heterogeneidades podem se manifestar como entidades diversas, sejam elas visíveis (pessoas, seres vivos) ou invisíveis (espíritos, elementos intangíveis constituidores dos seres vivos). Muito embora na perspectiva indígena, a idéia de heterogeneidade faça menos sentido do que a de humanidade comum (Viveiros de Castro, 2002), a possibilidade de incluir invisibilidades, entidades imateriais e multiplicidades diversas nas formas de relação pareceu-me bastante produtiva para o tratamento do material trazido pela tese, o qual foi traduzido sob a forma de controvérsias em torno da ação e circulação de determinados elementos.

Dessa forma, foi possível comparar os pontos de vista abordados de acordo com as relações que eles estabelecem entre certos princípios: permanência e eliminação, duplicação e continuidade, visibilidade e invisibilidade, para citar algumas delas.

De modo a realizar essa abordagem, defini as diferentes lógicas aqui sobrepostas segundo as seguintes denominações: "redes –patrimônio", aquelas geradas pelas lógicas de regulação jurídicas a partir das manifestações do patrimônio cultural imaterial, assim como da autoria sobre imagens; "biorredes genômicas", as formuladas conforme as concepções das ciências da vida em termos da pesquisa realizada com material genético; "redes-imagem Wajãpi", aquelas que se referem à visibilidade como parte dos princípios materiais e imateriais formadores dos indivíduos, bem como às possibilidades de comunicação estabelecidas pelos caminhos da invisibilidade; e, por fim, as "biorredes–Yanomami", o conjunto de sentidos estabelecidos pelas substâncias corporais e também formas imagéticas na constituição dos seres e nas relações entre mundos e temporalidades.

---

5 "Redes Ameríndias: Geração e transformação de relações nas terras baixas sul-americanas", coordenada por Beatriz Perrone-Moisés. Metodologicamente dividida em termos de três fluxos de formação de sentidos, então denominados redes de "sujeitos", "saberes" e "discursos", a pesquisa temática procura contemplar, respectivamente: a constituição de sujeitos singulares ou coletivos em suas diferentes formas de associação de heterogeneidades; processos de tradução, expressão e transmissão de conhecimentos a partir das quais se produzem agentes desses saberes; e, por fim, os modos empreendidos em conceber os enunciados acerca do conceito de cultura, assim como de suas variações e desdobramentos em contextos diversos.

Diante desse modo particular de conceber e abordar diferentes perspectivas em relação, esta tese elabora um caminho de sobreposições que reflete as formas de percepção e concepção dos termos de pertencimento e continuidades mobilizados pelos elementos ao mesmo tempo matérias e imateriais traduzidos pelas imagens e pelo sangue.

Organização dos Capítulos

O primeiro capítulo visa apresentar alguns aspectos relevantes das definições e normas contidas nos instrumentos, tanto nacionais quanto internacionais, produtores de políticas relacionadas aos temas da Diversidade Cultural, do Patrimônio Cultural Imaterial e, sobretudo, dos Direitos de Imagem e Repatriação de objetos sagrados e restos mortais humanos.

O Capítulo 2 trata das forças evolvidas nas imagens fotográficas, das reflexões e dos critérios de seleção do material visual para a sua divulgação. Temas estes abordados nas entrevistas realizadas entre os Wajãpi.

O Capítulo 3 versa sobre a ciência genômica e suas possibilidades de investigação do material genético humano. Descreve também a pesquisa efetuada na região do Tootobi, assim como as entrevistas realizadas entre os Yanomami a respeito do evento.

Por fim, o Capítulo 4 trata da articulação entre os contextos de controvérsias abordados no decorrer do trabalho. A reunião das perspectivas descritas nos capítulos anteriores visa a reflexão sobre imagens e substâncias mediante a construção de comparáveis, daí a idéia de sobreposição de perspectivas entre as diferentes concepções descritas.

Capítulo 1. Redes Patrimônio e a tessitura das formas de diferenciação: uma introdução

Nas últimas décadas, da realização de uma série de reuniões, estudos, convenções e ações declaratórias nas instâncias internacionais formadoras de políticas para minorias culturais resultou uma volumosa documentação sobre os direitos de povos considerados diferenciados. Esses movimentos para a inclusão e criação dos direitos de povos autóctones no campo dos direitos culturais inclui trajetórias extremamente complexas no que tange às concepções de desenvolvimento e cidadania. Um balanço desse conjunto de atribuições de direitos à ampla categoria da diversidade cultural implica uma análise detalhada e criteriosa que certamente ultrapassa o intuito deste trabalho.

Aqui, o objetivo é apenas descrever os principais aspectos de algumas das formulações elaboradas nas últimas três décadas e consideradas significativas no que se refere às formas de atribuição da diversidade. Merecem destaque a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), a Declaração das Nações Unidas sobre os Povos Indígenas (Rouland, 2004), a Declaração Universal sobre a Diversidade Cultural (Unesco, 2002), a Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial (Unesco, 2003)[1] e a Convenção da Diversidade Biológica (CDB).

É importante ressaltar que tais instrumentos internacionais têm como fonte um campo recente do Direito denominado "Direito Internacional dos Direitos Humanos". Trata-se de um instrumento nascido após a Segunda Guerra Mundial como resposta às atrocidades cometidas pelo nazismo. Houve uma mudança de concepção de soberania dos Estados nacionais, admitindo-se intervenções externas para a defesa dos direitos humanos. Portanto, o indivíduo se tornou sujeito de direito protegido na esfera internacional (Piovesan, 2008 A)[2].

A ratificação de instrumentos internacionais baseados no princípio de universalidade dos Direitos Humanos foi incluída oficialmente na pauta da agenda do Estado Brasileiro com a promulgação da Emenda Constitucional n. 45 de 2004 ao artigo 5º do texto constitucional, que define especificamente em seu inciso LXXVIII, alíneas 1, 2 e

---

1 http://www.unesco.pt/cgi-bin/cultura/docs/cul_doc.php?idd=16

2 "Enfatize-se que a Constituição brasileira de 1988, como marco jurídico da institucionalização dos direitos humanos e da transição democrática no país, ineditamente, consagra o primado do respeito aos direitos humanos como paradigma propugnado para a ordem internacional (...). Por força do artigo 5º, parágrafos 1º e 2º, atribuiu aos direitos humanos internacionais natureza de norma constitucional, incluindo-os no elenco dos direitos constitucionalmente garantidos, que apresentam aplicabilidade imediata (...). A dignidade da pessoa humana, bem como os direitos e garantias fundamentais vêm a constituir os princípios constitucionais que incorporam as exigências de justiça e dos valores éticos, conferindo suporte axiológico a todo sistema jurídico brasileiro. A esse raciocínio se conjuga o princípio da máxima efetividade das normas constitucionais, particularmente das normas concernentes a direitos e garantias fundamentais, que hão de alcançar a maior carga de efetividade possível — este princípio vem a consolidar o alcance interpretativo que se propõe relativamente aos parágrafos do artigo 5º do texto" (Piovesan, 2008 B).

3: "*As normas definidoras dos direitos e garantias fundamentais têm aplicação imediata. Os direitos e garantias expressos nesta Constituição não excluem outros decorrentes do regime e dos princípios por ela adotados, ou dos tratados internacionais em que a República Federativa do Brasil seja parte. Os tratados e convenções internacionais sobre direitos humanos que forem aprovados, em cada casa do Congresso Nacional, em dois turnos, por três quintos dos votos dos respectivos membros, sernao equivalentes às emendas constitucionais*".

Especificamente em relação aos instrumentos de direito pertinentes às problemáticas tratadas nesta tese, descata-se a Convenção 169, adotada no ano de 1989 pela OIT e ratificada pelo Brasil em 2002[3], discute a autonomia e a inclusão social das minorias indígenas, levando em conta não só o reconhecimento de existências diferenciadas, baseia-se no direito a não discriminação, como o direito outorgado aos próprios índios de determinarem em que consistem essas diferenças, mas também o direito de manter e fortalecer suas identidades, línguas e religiões no âmbito dos Estados Nacionais em que se encontram.

A Convenção prevê igualmente, além de outras obrigações, a responsabilidade dos governos em assumirem uma parceria com os povos indígenas para a proteção de seus direitos e o respeito de sua integridade[4].

A Declaração das Nações Unidas sobre os Povos Indígenas[5], concluída no ano de 2006, em linhas gerais trata da participação dos povos indígenas nas decisões do Estado sobre as questões que lhes dizem respeito, como assistência à saúde, educação e ocupação da terra. A garantia aos direitos humanos fundamentais comportando o respeito às diferenças, baseado no principio da não discriminação, está também prevista.

Importante salientar, nas afirmações da Declaração, a coexistência dos conceitos de igualdade e diversidade dos povos: É

> Afirmando que os povos indígenas são iguais a todos os demais povos e reconhecendo ao mesmo tempo o direito de todos os povos a serem diferentes, a se considerarem diferentes e a serem respeitados como tais. Afirmando também que todos os povos contribuem para a diversidade e a riqueza das civilizações e culturas, que constituem patrimônio comum da humanidade (Nações Unidas, 2008).

É também bastante significativo o fato de que essa Declaração se referir ao controle sobre a propriedade intelectual dos povos indígenas, inclusive de seus patrimônios culturais e genéticos, conforme consta em seu Artigo 31:

> Os povos indígenas têm o direito de manter, controlar, proteger e desenvolver seu patrimônio cultural, seus conhecimentos tradicionais, suas expressões culturais tradicionais e as manifestações de suas ciências, tecnologias e culturas, compreendidos os recursos humanos e genéticos, as sementes, os medicamentos, o conhecimento das propriedades da fauna e da

---

3 Convenção ratificada por 20 países até o ano de 2008, segundo o web site da Organização Internacional do Trabalho; http://www.ilo.org/ilolex/cgi-lex/ratifce.pl?C169.

4 (http://www.socioambiental.org/pib/portugues/direito/conv169.shtm).

5 "Em 2006, o texto da Convenção passou por ajustes no Conselho de Direitos Humanos na ONU para contemplar a preocupação das Estados em esclarecer os limites do termo 'autodeterminação'; as atividades militares em terras indígenas; e os diferentes contextos para a aplicação da Declaração nos diferentes paises do mundo. A Declaração foi finalmente adotada em 13 de setembro de 2007, pela Assembléia Geral da ONU" (UNESCO, UNIC-Rio, ISA, 2008). O texto da Conenção foi ratificado pelo Brasil em setembro de 2007.

> flora, as tradições orais, as literaturas, os desenhos, os esportes e jogos tradicionais e as artes visuais e interpretativas (Nações Unidas, 2008).

A Declaração Universal sobre a Diversidade Cultural, elaborada no âmbito da Unesco no ano de 2001, reafirma a concepção da diversidade como formas de manifestações de unidade configurada pelo que na Declaração denomina "gênero humano". Alem disso, a Declaração deixa evidente sua concepção de cultura, como um conjunto dinâmico de saberes e práticas que devem ser salvaguardados e ter sua troca e difusão estimulados.

Essas formas de circulação se referem inclusive às palavras e às imagens, conforme consta no texto original: *"Recordando também seu Artigo primeiro, que designa à Unesco, entre outros objetivos, o de recomendar os acordos internacionais que se façam necessários para facilitar a livre circulação das idéias por meio da palavra e da imagem"* (Unesco, 2002).

A idéia de cultura dinâmica e criativa concebida no âmbito do texto da Declaração Universal sobre a Diversidade Cultural configura, sobretudo uma maneira de assegurar esse patrimônio para as futuras gerações: O artigo 1, sobre a diversidade cultural como patrimônio comum da humanidade, afirma:

> A cultura adquire formas diversas através do tempo e do espaço. Essa diversidade se manifesta na originalidade e na pluralidade de identidades que caracterizam os grupos e as sociedades que compõem a humanidade. Fonte de intercâmbios, de inovação e de criatividade, a diversidade cultural é, para o gênero humano, tão necessária como a diversidade biológica para a natureza. Nesse sentido, constitui o patrimônio comum da humanidade e deve ser reconhecida e consolidada em beneficio das gerações presentes e futuras (Unesco, 2002).

A Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial, de 2003[6], determina as condutas para a preservação e manutenção dos patrimônios e das expressões sociais, culturais e artísticas numa integração dos planos locais, nacionais e internacionais. A Convenção considera, em suas disposições gerais, que o patrimônio cultural imaterial refere-se a práticas, representações, expressões, conhecimentos e técnicas associados a objetos e lugares que comunidades, grupos ou indivíduos reconheçam como parte de seu patrimônio. Transmitido entre gerações, esse patrimônio é concebido como uma forma de pensamento e ação dinâmica e criativa, que "*gerando um sentimento de identidade e continuidade [contribui] (….) para promover o respeito à diversidade cultural e à criatividade humana"* (Unesco, 2003C).

O papel representado pelos grupos indígenas é considerado de muita relevância para o enriquecimento da diversidade cultural, cujas ações de salvaguarda se referem igualmente à preocupação acerca da importância do patrimônio imaterial para as futuras gerações.

Nas definições dos direitos à diversidade formuladas para povos minoritários, a categoria ampla de cultura tornou-se um dos elementos de base, até mesmo uma linguagem de expressão de um conjunto circunscrito de diferenciações. Nesse sentido, a reflexão a respeito da produção dos enunciados culturais se desloca do âmbito das teorias

[6] Ratificada pelo Brasil em fevereiro de 2006.

da etnicidade (Carneiro da Cunha, 1986; 1995), para incluir a perspectiva multiculturalista que, com grande ênfase na elaboração de discursos e programas políticos, afirma o direito e o valor da diferença na atuação de grupos culturais como grupos sociais[7].

A trajetória da idéia de cidadania e do auto-reconhecimento a partir da pluralidade cultural tem um lugar de destaque nos debates e ações políticas nacionais e internacionais. As manifestações culturais ganharam uma crescente legitimidade como mecanismos de manutenção da vida social e dos direitos coletivos.

A preservação da diversidade e das autenticidades culturais fundamenta uma vertente do que hoje se entende por direitos humanos (Kuper, 2003) no âmbito das Nações Unidas e dos órgãos intergovernamentais. Ou seja, nesse contexto de discussões e ações declaratórias, a cultura é o referencial estruturante das identidades. A diversidade cultural é valorizada na medida em que propicia diferentes manifestações das formas de criatividade: um fator fundamental para o desenvolvimento social e econômico do mundo globalizado (Unesco, 2001B)[8].

Essa concepção dinâmica de "cultura criativa" visa integrar tradição e modernidade na elaboração de ações para o desenvolvimento sustentável global. A promoção da diversidade implica a valorização da memória e das heranças culturais tradicionais, materiais e imateriais, como fontes de inspiração criativa para as formas de desenvolvimento local[9].

A idéia de serem os povos indígenas conjuntos de diversidade na esfera de uma concepção de humanidade englobante é um aspecto que merece relevância nas aqui denominadas redes-patrimônio, sobretudo no que tange às elaborações do patrimônio como forma particular de herança e transmissão. É propriamente a partir dessas conexões entre pertencimento e imaterialidade que a cultura é introduzida na descrição dessas redes.

Consideradas um dos desdobramentos das conexões acima citadas, as demandas de repatriamento de restos humanos envolvendo povos autóctones comportam questões de estrema relevância, como será tratado a seguir.

1.1 Redes-Patrimônio e Repatriamentos

Tendo em vista o crescente número de demandas indígenas pela repatriação de objetos considerados sagrados por esses povos, uma série de discussões em torno da idéia de pertencimento é colocada. Dentre elas está o questionamento acerca da guarda de elementos tidos como heranças culturais por museus e universidades. Segundo a diretora do setor de repatriação do Chicago Field Museum, Helen Robbins: "*I think there will be an increase in claims over time (...) laws and policies are changing*"[10].

---

7 Sobre isso ver: Kuper (2001) e Hannerz (2001).

8 "Culture is the fountain of our progress and creativity. Once we shift our attention from the purely instrumental view of culture to awarding it a constructive, constitutive and creative role, we have to see development in terms that include cultural growth" (Unesco, 2001 B).

9 Sobre as definições de Heranças Culturais materiais e imateriais, ver Unesco (2001B e 2003 A e B).

10 Matéria de Kevin Mayhood para o Columbus Dispatch http://www.columbusdispatch.com/live/content/science/stories/2008/04/22/sci_whose_bones.ART_ART_04-22-08_B6_9A9UMP7.html?sid=101.

Ações nesse sentido, como a carta enviada pelos índios Odawa ao Museu de História Natural de Cleveland, EUA, pedindo a repatriação de seus artefatos cerimoniais, ou o processo de repatriação das amostras de sangue dos índios Yanomami, compreendem uma ampla discussão sobre o pertencimento das manifestações materiais das heranças culturais, a qual mobiliza, por sua vez, a arqueologia e a museologia.

Nessa direção foi criada, em 1990, a organização NAGPRA "Native American Graves Protect and Repatriation Act", assistida pela Secretaria do Interior dos Estados Unidos da América, que declara como seu principal objetivo: "*Provides a process through which lineal descendants, Indian tribes, Native Alaskan villages and corporations, and Native Hawaiian organizations may claim culturally affiliated human remains, funerary objects, sacred objects, and objects of cultural patrimony*" [11].

Especificamente, os atos que configuram sua atuação obtiveram um *status* de lei em 16 de novembro de 1990. As definições constantes do documento fundador do NAGPRA se referem aos atos de repatriação mediante a listagem de 6 contextos e objetos: itens culturais, objetos associados aos atos funerários, objetos sagrados, locais de sepultura, itens considerados de patrimônio cultural e, por fim, a filiação cultural, ou "*cultural affiliation*": na qual está implicada uma "*relationship of shared group identity which can be reasonably traced historically or prehistorically between a present day Indian tribe* (...)"[12].

Os objetos solicitados pelos descendentes devem ser repatriados desde que seja evidenciada a "*cultural affiliation by a preponderance of the evidence based upon geographical, kinship, biological, archaeological, anthropological, linguistic, folkloric, oral traditional, historical, or other relevant information or expert opinion*"[13].

É interessante que no âmbito dessa adequação à linguagem aceita pelos códigos legais do governo norte-americano, as possibilidades do uso científico dos restos mortais indígenas controlados por agencias federais ou museus configuram um impeditivo no processo de repatriamento, conforme consta do texto completo dos atos definidores do NAGPRA, especificamente no item b da seção 7:

> Scientific study: If the lineal descendant, Indian tribe, or Native Hawaiian organization requests the return of culturally affiliated Native American cultural items, the Federal agency or museum shall expeditiously return such items unless such items are indispensable for completion of a specific scientific study, the outcome of which would be of major benefit to the United States. Such items shall be returned by no later than 90 days after the date on which the scientific study is completed [14].

A adequação do vínculo de pertencimento aos termos da linguagem técnico-jurídica mobilizada nos processos de repatriação inclui as prerrogativas dogmáticas da ciência. Sobre isso é importante notar que, não existindo uma lei internacional de regulação de repatriamentos, pesquisadores de 20 países assinaram um compromisso de repatriação de restos mortais de povos indígenas, desde que não estejam envolvidos em procedi-

[11] http://www.nps.gov/nagpra/MANDATES/25USC3001etseq.htm.
[12] Fragmento do Texto completo dos atos definidores do "Native American Graves Protect and Repatriation act". O PDF integral encontra-se no web site. http://www.nps.gov/nagpra/DOCUMENTS/INDEX.htm.
[13] Idem.
[14] http://www.nps.gov/nagpra/MANDATES/25USC3001etseq.htm.

mentos científicos: "*There is, however, no international law on repatriation. In the 1990s, researchers from 20 countries, including the United States, signed a nonbinding agreement that human remains should stay in their country of origin except for scientific reasons*"[15].

Por hora, cabe salientar que o que está em jogo nesse tipo especial de atribuição de propriedade é também a vinculação com uma continuidade e com um tempo passado. Há, de fato, um interessante imbricação entre propriedade e temporalidade. O repatriamento se refere a uma forma de atribuição de propriedade como efetivação de uma conexão com o passado e, ao mesmo tempo, como um projeto futuro, na medida em que uma ancestralidade cultural diferenciada como uma forma de legitimação de propriedade comporta uma dimensão política do processo.

A respeito do envolvimento da temporalidade na configuração das formas de propriedade, Strathern (2001) elabora algumas aproximações. Segundo a autora, os processos de patenteamento, além de definirem aspectos de propriedade, guardam semelhanças com as técnicas de entalhe dos *malanggan* (esculturas em madeiras na costa de Papua Nova Guiné), na medida em que esses são fruto de pura rememoração e, mais do que isso, do direito à rememoração como parte do processo de entalhe. Uma das conclusões acerca dessa aproximação é que os *malanggan* se assemelham a idéia das patentes nas formas de proteção da tecnologia envolvida, trazendo uma descrição da transferência de direitos de acesso e uso, assim como as especificações de seu processo de materialização. Strathern afirma que apesar de imperfeita como analogia, a comparação entre a patente e os *malanggan* nos leva a refletir sobre as elaborações de racionalidades diferenciadas como aspectos relevantes do que a autora considera uma proposta de ampliação dos regimes de propriedade. Deve-se levar em conta, nessa ampliação de perspectivas quanto à propriedade, a recombinação de seus elementos constitutivos, como as concepções de tecnologia, de tempo, de descendência, de pessoa e de natureza.

Isto é: as conexões estabelecidas pelas demandas de repatriação por grupos indígenas podem ser melhor abordadas mediante a reflexão sobre os constructos simbólicos diferenciados das concepções de pessoa, como também sobre o destino adequado a ser dado aos seus restos mortais ou a objetos sagrados.zA repatriação garante, pela ação no tempo presente, um vínculo com os artefatos potencializados pelo passado. A dimensão do tempo imprime assim uma relação de imaterialidade entre os elementos a serem repatriados e os grupos que os reivindicam. Muito embora a linguagem técnico-jurídica das redes-patrimônio preconize liames entre pessoas e objetos através de uma idéia particular de ancestralidade, é possível também refletir sobre como as relações de pertencimento mobilizadas por tais processos não se referem a um campo de conexões entre sujeitos mais do que entre pessoas e coisas. Estas considerações foram inspiradas nas seguintes palavras de Hann (1998):

> In contemporary ordinary language usage, property commonly reffers to the 'thing' over which a person claims more or less exclusive rights of ownership. (...) However, in establi-

[15] Matéria de Kevin Mayhood para o Columbus Dispatch http://www.columbusdispatch.com/live/content/science/stories/2008/04/22/sci_whose_bones.ART_ART_04-22-08_B6_9A9UMP7.html?sid=101.

> shed Western theoretical and academic usage property is not an activity or a thing at all, but the rights that people hold over things which guarantee them a future 'income stream'. They 'own' only incorporeal rights, not the thing itself. Property relations are consequently better seen as social relations between people (id. 4).

As dimensões do tempo e da imaterialidade estabelecem conexões nas redes-patrimônio em sentidos diversos: como uma relações de pertencimento entre pessoas (e suas ancestralidades) e, igualmente, entre objetos e pessoas. O mesmo mecanismo relacional pode se dar mediante o estabelecimento de outros vínculos, como por exemplo, os direitos de imagem.

1.2 Direitos de Imagem

Inicialmente, os direitos de imagem foram concebidos segundo a perspectiva relacional entre pessoas e coisas, em conformidade com o que preconizam os Direitos Humanos: referem-se ao direito exercido pela pessoa, pelo princípio da titularidade, em posicionar-se quanto à captação, difusão e uso de sua imagem.

A imagem, nessa acepção, "*consiste na representação gráfica da figura humana, podendo ser estática ou móvel, bidimensional ou tridimensional, de pessoa viva ou pessoa morta; não se restringindo à fisionomia da pessoa, compreendendo qualquer parte do seu corpo*"[16]. O direito à imagem é considerado também como um direito à personalidade e se refere a toda forma de representação parcial ou integral da figura humana, ou seja, todas as suas formas de exteriorização.

Dentre as teorias que tratam dos fundamentos jurídicos da moderna proteção do direito à imagem, duas merecem especial relevância. A primeira trata da relação do direito à imagem como manifestação do direito ao próprio corpo: "(...) *O direito à imagem está em relação ao corpo assim como o direito ao nome está em relação à pessoa. A proteção do sistema ao direito exclusivo sobre o próprio corpo igualmente se espraia sobre a reconfiguração técnica do próprio corpo*". A segunda indica o direito à própria imagem como uma espécie de direito à identidade pessoal, ou teoria da identidade: "(...) *há um paralelismo entre a imagem e o nome das pessoas, pois ambos possuem transcendental função identificadora do ser humano. A maioria dos estudiosos reconhece a superioridade da imagem sobre o nome (...) não há duas pessoas naturais iguais, por mais parecidas que possam ser (...)"* (Netto, 2004: 6,7)[17].

De acordo com essas considerações nos termos jurídicos, a imagem passa a ser uma representação figurativa exteriorizada da individualidade da pessoa, segundo seus caracteres "*morfológicos*" e "*cromáticos*" (*id.* 7).

O texto da Constituição Federal Brasileira refere-se aos direitos de imagem em seu artigo 5, incisos V, X e XXVIII, alínea "a", como segue, respectivamente: V – "é assegurado o direito de resposta, proporcional ao agravo, além da indenização por dano

---

[16] Fonte: Dicionário dos Direitos Humanos, elaborado pela Escola Superior do Ministério Público da União: http://www.esmpu.gov.br/dicionario/tiki-index.php.

[17] Trechos retirados do texto " A proteção do Direito à Imagem e a Constituição Federal", elaborado pelo ministro do Superior Tribunal de Justiça, Domingos Franciulli Netto, 2004: http://bdjur.stj.gov.br/dspace/handle/2011/139.

material, moral ou à imagem"; X – "*são invioláveis a intimidade, a vida privada, a honra e a imagem das pessoas, assegurado o direito a indenização pelo dano material ou moral decorrente de sua violação*"; XXVIII – "*são assegurados, nos termos da lei: a) a proteção às participações individuais em obras coletivas e à reprodução da imagem e voz humanas, inclusive nas atividades desportivas*"[18].

O Código Civil Brasileiro, na esteira da Constituição Federal, em seu artigo 20 disciplina a proteção específica do direito à imagem ao ressalvar que a divulgação da imagem só poderá ser feita com o consentimento do seu titular, dando o mesmo estatuto de legitimidade ao cônjuge sobrevivente, ascendentes ou descendentes do morto ou ausente (Netto, 2004: 18). Por fim, o direito de imagem encontra-se relacionado com o direito de autor, atualmente regulamentado pela Lei n. 9601/98, "*cuja proteção não se detém ao autor, mas se espraia ao retratado, ao artista, ao intérprete e ao executante*" (art. 7 da Lei n. 9601/98) (*id.* 18)[19].

A relação estabelecida pelos direitos de imagem na legislação brasileira entre pessoas e imagens (como "coisas"), deve levar em conta que estas últimas são parte da pessoa, como seu corpo e sua personalidade. Imagens são, portanto, uma representação exteriorizada da individualidade pessoal, estabelecendo uma relação inclusive com a nominação como manifestação dessa individualização. A aproximação dos estatutos de regulação das imagens com a atribuição de autoria reforça a idéia de pertencimento, ou, melhor dizendo, reforça a noção de que atribuições patrimoniais às imagens fazem referência a um dispositivo de vinculação entre um indivíduo singular e sua marca, seja a representação exteriorizada de seu corpo, seja um produto da sua criação.

O critério bastante marcado de individualização nas formas de atribuição de pertencimento e direitos torna-se ainda mais evidente se considerarmos que no caso dos povos indígenas, as lacunas apresentadas pelos dispositivos legais acima mencionados referem-se à idéia de coletividade como um problema a ser superado. Sendo mais específica, as concepções e práticas particulares dos povos indígenas quanto às suas formas de organização social e produção cultural trazem à tona algumas problemáticas na aplicação concreta dos direitos de imagem e direitos autorias, levando a necessidade de "*interpretar o direito existente de forma mas ampla para poder regular adequadamente o uso e a proteção da imagem cultural dos povos indígenas, já que ele foi formatado para tratar o direito de imagem exclusivamente como um direito individual"* (Baptista & Telles do Valle, 2004: 9, 44).

É importante considerarmos que, pela legislação vigente, as possibilidades de atribuição de direitos sobre a autoria individual ou coletiva dos povos indígenas referem-se sobretudo ao questionamento do pressuposto de individuação para a elaboração do vínculo de pertencimento. Ou seja, os critérios jurídicos ocidentais preconizam as formas de pertencimento entre pessoas e imagens a partir de dois aspectos principais: por um

---

[18] Extraído do texto da Constituição da República Federativa do Brasil de 1988.

[19] Segundo informação do web site do Instituto Socioambiental, há diferenças entre os direitos de imagem e os direitos autorais: "Em primeiro lugar, o direito de imagem é um direito afeto às pessoas e é tratado no plano do direito constitucional. Enquanto isso, o direito autoral é um ramo do direito civil e protege os direitos das pessoas, enquanto autoras de obras intelectuais, sobre essas obras" (http://www.socioambiental.org/pib/portugues/direito/diraut.shtm.

lado, a idéia de individualidade como resultado de uma personalidade, um corpo e uma nominação, e, por outro, a continuidade da pessoa em suas imagens como formas de propriedade que se traduzem inclusive como formas de autoria.

A aproximação entre os direitos de imagem e os direitos autorais explicita assim uma dimensão de pertencimento das formas de continuidade ou impregnação da pessoa, seja pela multiplicação de seus aspectos corporais, seja pelo seu potencial criativo. Essa impregnação – continuidade que une os direitos autorais aos direitos de imagem — indica que as redes-patrimônio traçam vínculos de pertencimento que incidem tanto sobre os corpos e suas multiplicações imagéticas, quanto nos produtos do intelecto. A imagem e a autoria são, portanto, manifestações desse vínculo de pertencimento e impregnação, o qual, acima de tudo, pressupõe uma individuação como concepção de pessoa, sendo esta considerada uma unidade formada por um corpo, uma personalidade e um potencial criativo.

A esse respeito, cito duas passagens esclarecedoras extraídas do texto da Lei sobre direitos autorais, especificamente no Título II - Das Obras Intelectuais, Capítulo II- Da Autoria das Obras Intelectuais: Art. 11: *Autor é a pessoa física criadora de obra literária, artística ou científica*; Art. 17: É assegurada a proteção às participações indiv*iduais em obras coletivas*, inciso 2º: *Cabe ao organizador a titularidade dos direitos patrimoniais sobre o conjunto da obra coletiva* (Lei 9.610 de 19/02/1998).

As obras protegidas pela lei dos direitos autorais, de acordo com o trecho extraído do Titulo II- Das Obras Intelectuais, Capítulo I - Das Obras Protegidas, incluem : Art. VII – "*as obras fotográficas e as produzidas por qualquer processo análogo ao da fotografia; e por fim cabe ressaltar alguns detalhes previstos na lei quanto à transmissão da obra, podendo ser feita por suportes físicos ou quaisquer outras freqüências de difusão*", de acordo com Título III - Dos Direitos do Autor , Capítulo III - Dos Direitos Patrimoniais do Autor e de sua Duração, Art. VII: "*a distribuição para oferta de obras ou produções mediante cabo, fibra ótica, satélite, ondas ou qualquer outro sistema que permita ao usuário realizar a seleção da obra ou produção para percebê-la em um tempo e lugar previamente determinados por quem formula a demanda, e nos casos em que o acesso às obras ou produções se faça por qualquer sistema que importe em pagamento pelo usuário*".

A manifestação do pertencimento a respeito das impregnações individualizadas do corpo e dos produtos do intelecto fica mais evidente se considerarmos que, no caso dos povos indígenas, o reconhecimento dos direitos de imagem e autorais pode, de maneira mais ampla, ser tratado no âmbito dos saberes ou do Patrimônio Cultural. Os saberes indígenas, além de salvaguardados pela Constituição Federal, são também contemplados por leis federais e estaduais[20].

É importante esclarecer que a lacuna de uma previsão específica de direito autoral e de imagem a respeito dos povos indígenas no Brasil (por não contemplar as diferentes percepções sobre imagem e autoria desses grupos), é preenchida pelos instrumentos in-

[20] "Diga-se ainda que o Estatuto do Índio, Lei 6.001/73, reporta-se aos temas, assegurando genericamente o respeito ao patrimônio cultural das comunidades indígenas e criminalizando algumas ações que violem a sua imagem, ou de seus membros, e expressões de sua cultura" http://www.socioambiental.org/pib/portugues/direito/diraut.shtm.

ternacionais de proteção ratificados pelo Brasil e fazem parte da afirmação dos direitos e do processo de constituição de sujeitos de direitos específicos (o ser humano não é um ser abstrato e universal, ele possui particularidades que são únicas e devem ser protegidas). Esses instrumentos vêm preencher igualmente uma lacuna da Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948, que, em seu processo de elaboração, não contou com a presença e a defesa dos direitos das minorias. Essas convenções devem ser entendidas de maneira interdependente, baseada no princípio internacional dos Direitos Humanos de não-discriminação (Piovesan, 2008 B).

Em outra direção, deve-se pensar também nas variações de escala de sentido que as coletividades podem assumir em diferentes contextos das redes-patrimônio, podendo ser concebidas outrossim na relação entre descentralização (diversidade) e centralização (monopólio), ou ainda entre aspectos públicos e privados. Para essa reflexão, retomo alguns aspectos relevantes da citada Convenção da Diversidade Biológica (CDB). Instrumento de direito internacional, a CDB foi acordada e aberta para adesões durante a reunião das Nações Unidas em 1992[21], tendo como objetivos: a conservação da diversidade biológica, o uso sustentável de suas partes constitutivas, e a repatriação justa e eqüitativa dos benefícios que advém do uso dos recursos genéticos (Carneiro da Cunha, 1999: 147). Um dos aspectos polêmicos da CDB em linhas gerais, diz respeito aos direitos de propriedade intelectual:

> Por um lado, considerava-se que recursos genéticos e conhecimentos tradicionais eram patrimônio da humanidade (...) e portanto (...) deveriam ser de acesso livre (...) o paradoxo é que, na outra ponta do processo, no mundo da biotecnologia, (...) tudo era patenteado (...) fundamentando o patenteamento de remédios e sementes estava a idéia básica de que a privatização das descobertas estimula a inovação (...) essa diferença de tratamento coincidia, não por acaso, com a divisão Norte-Sul (...) a tecnologia é do Norte, o germoplasma é do Sul. E a tecnologia se pagava, enquanto o germoplasma era de graça (id. 148).

No âmbito da série de desdobramentos colocada por essa questão que se refere à atribuição de propriedade e repartição de benefícios de maneira justa e eqüitativa, figuram as relações estabelecidas entre Estados nacionais e minorias indígenas e tradicionais, bem como o alinhamento das prioridades ambientais nacionais com as prioridades das comunidades locais. No que concerne especificamente às formas de transferência de tecnologia envolvidas no vínculo entre as sanções comerciais e as modalidades de propriedade intelectual, os Estados Unidos fortaleceram seus interesses ao transferir as discussões estabelecidas no âmbito da CDB para o que é atualmente o *WTO* (sigla em português: OMC – Organização Mundial de Comércio), ao estabelecerem, através das *Trips* (*Trade- Related Intellectual Property Rights* – Direitos de propriedade intelectual relacionados ao comércio), que as patentes devem ser reconhecidas mundialmente. Ainda segundo Carneiro da Cunha, "*No Brasil (...) essa transição (...) resultou na Lei de marcas e patentes (...), na Lei de proteção de cultivares (...), e, mais recentemente, na nova lei sobre direitos autorais*" (*ib.* 153).

[21] No ano de 1997, 187 paises já haviam aderido e 169 já haviam ratificado as disposições da Convenção (Carneiro da Cunha, 1999: 147).

O sistema de patentes como forma de atribuição de propriedade sobre aspectos do conhecimento, elaborado conforme um imaginário individualista, economicista e desenvolvimentista (*ib.* 154), aborda, entre um grande numero de questões, aquelas relativas aos problemas da centralização das estruturas de propriedade ocidentais *versus* a descentralização e a diversidade das lógicas indígenas ao redor do mundo. A perspectiva individualizadora do Ocidente impõe, mediante as formas de patenteamento, uma dimensão de monopólio como conjunto englobante e totalizador das diversidades: "*The rights of all species and the rights of all people must come before the rights of corporations to make limitless profits throught limitless destruction*" (Shiva, 2001: 123). Nesse sentido, a tendência individualizadora de atribuição de pertencimento do sistema jurídico ocidental opera em uma escala de magnificação diferenciada: o indivíduo é reposto pela organização dos estados-nação diante das coletividades descentralizadas e esparsas dos indígenas.

Essa magnificação do individuo para a coletividade atua a partir da perspectiva de que as sociedades nacionais são pensadas como entidades delimitadas, resultantes da soma de indivíduos segundo uma organização representativa centralizada. Coloca-se aqui uma questão de extrema relevância: a que elabora e totaliza indivíduo e sociedade como pólos de uma mesma relação totalizadora[22].

Os desafios impostos por questões relativas ao pertencimento, na concepção dos povos indígenas, se dão, entre outros fatores, pela perspectiva relacional e não-individualizadora, formadora de pessoas e coletivos e que pratica a difusão de saberes em detrimento da circunscrição. Isso fica muito claro em relação ao processo de atribuição de autoria sobre saberes difusos. Entre os povos indígenas, a troca como motor do conhecimento implica em saberes compartilhados a um grande numero de detentores, não existindo assim uma relação direta e individual de autoria, conforme preconizam os caminhos trilhados pelas redes-patrimônio.

1.3 Preservação e Detenção como Formas de Temporalidade

Retomando o tema dos eventos de repatriação como formas de pertencimento que mobilizam simultaneamente objetos, pessoas e temporalidades, é necessário fazer algumas considerações a respeito das relações estabelecidas pelas redes-patrimônio entre as práticas científicas e a museologia. Demandas de repatriação envolvem diferentes abordagens sobre formas de preservação e detenção de propriedade dos objetos em questão. Nesse sentido, Clavir (2002) faz uma análise dessas relações a partir de duas perspectivas quanto à preservação de heranças culturais: os museus e as "*First Nations*" da Colúmbia Britânica e do Canadá. A autora parte do que ela considera maneiras de negociação cultural em torno dos impasses estabelecidos pelas formas de preservação. Do ponto de vista dos museus e das instituições ocidentais detentoras do objetos, a preservação se

[22] A problemática entre os termos indivíduo e sociedade, questão de extrema relevância para a antropologia, não será abordada neste trabalho de forma aprofundada, ou seja, mediante um estudo comparativo dessa relação. Nos capítulos que seguem tal questão será tratada a partir do foco estrito da tese.

refere à sua integridade física "*which they can 'read' throught scientific evidence.* Os povos autóctones, por sua vez "*view the preservation of the cultural significance of a heritage object as inseparable from from the preservation of traditions, oral history, community, and identity of as First Nations; preservation is about people, and the objects have their role in cultural preservation"* (*id.* XVII). Da ampla análise realizada por Clavir dessa negociação cultural de conjunção de impasses, quero salientar alguns aspectos relevantes para este trabalho.

Um deles diz respeito ao papel da ciência como legitimadora e delimitadora de uma divisão entre as formas tradicionais de restauração, estabelecendo assim uma discussão em torno dos paradigmas das práticas de conservação empregadas por museus em todo o mundo. A prevalência dos métodos e das modalidades de pensamento da ciência no âmbito de museus estabelece uma nova área de relações entre a tecnologia e as formas de preservação e investigação. A química é considerada a disciplina que, além de obter seu grande envolvimento nos processos de conservação, contribui para novas descobertas acerca de tais objetos no que concerne à natureza, a estrutura dos materiais e suas técnicas de manufatura: "*museums not only used scientific methodology, but their collections served the purposes of science (...) Collecting itself was conducted for 'scientifics purposes*'" (*ib.* 14). Há uma relação estabelecida entre a ciência e o tempo na medida em que os métodos de investigação podem ampliar a visão e o conhecimento sobre o passado dos objetos em questão, protegê-los da ação do tempo e assim preservar sua história para o futuro.
A relação entre a ciência e a perspectiva do tempo, um outro aspecto relevante na análise de Clavir (2002), se dá em termos de legitimação da guarda e da detenção de determinados conhecimentos. Nas palavras da autora: "*Conservation could mantain this power and status because of its claim to be scientific in a era during whitch science was being increasingly revered. The dominance of science – it's methodology, knowledge, and values – with regard to defining the distincion between conservation and traditional restoration is significant*" (*id.* 25).

A perspectiva científico-museológica concebe a preservação no âmbito de uma dimensão de tempo estática e linear. A legitimação do pertencimento assumida por esse ponto de vista define e embasa um tempo da conservação que se refere ao passado e projeta o futuro, mantendo-se, no entanto, como um momento estático na linearidade.

A questão que se coloca está na relação entre a atribuição de propriedade pelas redes–patrimônio e sua concepção diferenciada do tempo. O mesmo pode se pensar a respeito do pertencimento de saberes difusos. Como foi visto, um dos aspectos de inadequação da legislação vigente se refere às elaborações sobre noções de indivíduo e coletividade; os saberes são mais um aspecto desse entrecruzamento de lógicas. A dinâmica da difusão e da troca, que em detrimento da circunscrição elabora o espalhamento e a multiplicidade de saberes e práticas, impõe igualmente uma perspectiva não-estática do tempo: é no tempo dinâmico que o motor da difusão e da troca opera. Portanto, em termos de atribuição de pertencimentos ou de propriedade segundo algumas das conexões estabelecidas pelas redes-patrimônio, a perspectiva individualizadora opera uma estaticidade no tempo. O vínculo de pertencimento estabelecido pelos direitos de imagem ou pelos direitos autorais é um bom exemplo dessa prática, porque prevalece um evento-instante, aquele da imagem ou da elaboração de uma manifestação do pensamento. A

autoria pressupõe um momento de supressão do fluxo do tempo para a elaboração do vínculo de propriedade. Este é um dos aspectos de operação de sentido que merecem ser considerados, aquele que confere uma dimensão personalista ao indivíduo e, na mesma medida, um valor estático ao tempo, em detrimento de uma concepção de pessoa e coletividade como multiplicidades relacionais inseridas em eventos temporais dinâmicos. Os saberes difusos dos povos indígenas configuram eventos-fluxos, pois são eventos--apropriação-troca, não podendo ser congelados no momento da autoria.

Além dos aspectos mencionados acima, pode-se considerar também que as redes--patrimônio elaboram, de maneira abrangente, conexões em termos de atribuição de direitos sobre o diferenciado como formas comprovadas da diferença. Nesse contexto, a cultura é na mesma medida uma atribuição de pertencimentos e um ato político de reconhecimento de coletivos circunscritos. Do ponto de vista das interlocuções estabelecidas pelas linguagens patrimoniais, grupos autóctones portadores da dimensão do diferenciado elaboram para si mesmos os critérios da sua diferenciação, e com isso uma forma de agência política na defesa de seus interesses. Demandas de repatriação e controle sobre imagens configuram momentos de construção dessas ferramentas políticas, baseadas nesses critérios de seleção e que elevam ao primeiro plano a ancestralidade como forma de inclusão e legitimação.

A "cultura" como um agregado de distinções (Carneiro da Cunha, 2005) possui múltiplos significados, dependendo do ponto de vista de quem a concebe. Em outras palavras, as redes-patrimônio elaboram uma concepção de cultura diferenciada que, por sua vez, aciona uma série de outras interpretações sobre o que pode ser produzido nesse agregado de diversidades, assim como seus desdobramentos no decorrer do tempo. Nesse sentido, práticas do pertencimento podem ser consideradas a elaboração de uma fronteira entre a idéia do outro como elemento constituinte do mesmo. É bastante evidente que a idéia de preservação e atribuição de direitos expressa em suas entrelinhas uma concepção de patrimônio comum, ou de humanidade comum, que tem como riqueza a diferença. A patrimonialização da diversidade nos termos da linguagem das redes-patrimônio defronta-se com o problema da alteridade em suas variadas formas. Ou seja, ao mesmo tempo em que o fluxo das gerações e da transmissão de saberes deve ser salvaguardado como prática do exercício de alteridade, há também na produção um sentido de humanidade como uma idéia unificadora. As redes-patrimônio, portanto, traçam formas particulares dessa experiência de alteridade.

Os aspectos acima citados representam uma abordagem dentre muitas possíveis dessas associações, e sobretudo das lógicas que permeiam alguns dos elementos-chave dessas manifestações. A patrimonialização é um processo abrangente e extremamente dinâmico que foi parcialmente abordado, pois o intuito deste trabalho é tecer comparáveis a respeito de alguns aspectos levantados pelos contextos de controvérsias analisados, principalmente os mobilizados em torno das imagens e processos de repatriamento.

1.4 Pertencimento e Circunscrições Figurativas

Dessa forma, foram considerados alguns dos caminhos pelos quais a idéia de pertencimento elabora suas conexões e trajetórias em torno dos direitos de imagens e

dos mecanismos de repatriação de objetos e restos mortais indígenas. Pontualmente, as redes-patrimônio, apontadas como foco principal deste capítulo, produzem conexões com uma diversidade de elaborações patrimoniais, as quais de referem a uma imbricação entre concepção de pessoa e de tempo. Especificamente, a prevalência da perspectiva individualizadora como noção de pessoa manifesta nos direitos de imagens, e como correlato nos direitos autorias, permite pensarmos que as possibilidades de espalhamento das marcas corporais e das manifestações do intelecto, consideradas partes dispersas da pessoa, estabelecem vínculos de pertencimento que não cindem o indivíduo em sua unicidade. As propagações do pensamento ou das formas imagéticas são parte da pessoa, mas não a dividem. Nesse caso, os direitos de propriedade são decorrência de uma forma particular de concepção de pessoa indivisível. No entanto, pode-se considerar que nuanças desse processo podem evidenciar algumas sutilezas no que concerne às possibilidades de espalhamento dos seres em suas imagens e obras, assim como na construção de uma idéia de alteridade vinculada a uma concepção linear de tempo.

As formas de propriedade tecidas pela linha temporal redes-patrimônio elaboram uma dimensão do tempo circunscrita ao momento presente, e a partir dele, um conhecimento do passado e um projeto para o futuro. Objetos, obras e saberes, quando vinculados a uma autoria ou a uma forma de pertencimento, imprimem uma marca no tempo. Nesse sentido, vínculos de pertencimento elaborados nas formas de patrimonialização de saberes imateriais são também bastante esclarecedores, e por isso foram aqui também considerados, sobretudo no que diz respeito à construção da idéia de propriedade como um bem mais coletivo que individual. Diante da dinâmica da troca de conhecimentos difusos entre povos indígenas, a atribuição de propriedade sobre saberes imprime a necessidade da circunscrição de um momento-autoria. Em relação aos objetos, a supressão do tempo se dá na medida em que ele é descontextualizado de seu uso.

No entanto, a questão não é tão simples quanto parece. A interlocução de lógicas entre as redes-patrimoniais e grupos indígenas abre um conjunto de novas possibilidades e transformações que tornam o tempo novamente dinâmico.

Em outras palavras, os processos de manipulação da diversidade patrimonializável, muitas vezes traduzida pela idéia de cultura, faz surgir múltiplas possibilidades de produção e invenção de saberes e práticas.

Não se pode afirmar que a patrimonialização se resume a uma leitura mercadológica das formas do diferenciado, pois esta pode representar um mecanismo dinâmico de proteção indiscutivelmente necessário, sobretudo tendo-se em vista a continuada ampliação dos vínculos de propriedade traçados pelas redes-patrimônio. Refiro-me, neste caso, aos "derivados corporais" e à prospecção de recursos genéticos de maneira mais ampla. Assim, na mesma medida em que a mercantilização parece uma sombra da patrimonialização, a multiplicidade de processos implicados nessas praticas e concepções indicam também um campo aberto de interlocuções de lógicas e formas de "agência" – como afirma Carneiro da Cunha: "*Essa percepção de si mesmos como agentes é o que torna os grupos locais 'sujeitos' de sua história e é isso que devemos apoiar*" (1998 A:97).

É importante considerarmos que as redes-patrimônio parecem elaborar, mediante a linguagem de regulação jurídica, um estatuto estático da noção de pessoa e uma noção

de tempo linear. No entanto, se percebidas em suas sutilezas, essas redes também dizem respeito às possibilidades de normatização sobre as impregnações da pessoa, que se dão na forma de suas imagens, de seus saberes, e de suas autorias. Tais formas de regulação deixam sempre em primeiro plano vínculos de propriedade entre coisas e pessoas, e somente em segundo plano as concepções de pessoa vinculadas à divisibilidade e à ambivalência constante entre unidade e diferença. Ou seja, se consideradas em sua complexidade, as redes-patrimônio também dizem respeito a modalidades diferenciadas da pessoa individual, o que, por sua vez, torna a relação de propriedade entre pessoas e "pessoas" também parte daquela que preconiza a existente entre pessoas e "coisas". Essa complexificação dos atributos de propriedade nas redes-patrimônio operam tanto nas suas concepções de saberes imateriais, como nas novas formas em que atualmente "*vêm sendo transacionadas: sangue, tecidos, órgãos, óvulos, embriões, e também em id*éias*, formas , imagens, vozes, etc* " (Carneiro da Cunha, 1998 A: 93).

Essa "multidimensionalização" das formas de propriedade nas redes-patrimônio se refere em primeira instância ao conceito de propriedade "*as a symbolic representations of persons*" (Harrison, 1992: 225).

Anteriormente, considerei, no âmbito da linguagem jurídica, alguns aspectos relevantes dos direitos de imagem, direitos autorias e direitos sobre os conhecimentos imateriais no que diz respeito à idéia de indivíduo como concepção primeira e operante dos vínculos de pertencimento sobre as formas de exteriorização de corpos e produtos do intelecto. Contudo, as conexões elaboradas pelas redes-patrimônio mediante a inclusão de outras perspectivas de análise, principalmente as que concernem aos processos de repatriação, formas de agência, como visto acima, levaram à necessidade de uma reflexão mais cuidadosa acerca da idéia de indivíduo, considerado um núcleo de sentido extremamente relevante das relações descritas.

Muito embora a noção de pessoa individual apareça como fato marcante dos critérios jurídicos de regulação da propriedade, não se podem esquecer os critérios pelos quais essa noção se estabeleceu como um conceito. Este trabalho não ambiciona um estudo aprofundado da história do direito, que certamente forneceria uma visão menos simplista das questões colocadas, mas não se pode deixar de considerar as inspiradoras e fundamentais contribuições de Marcel Mauss ([1938] 2003) na constituição da idéia do Eu, tal como concebido nas redes-patrimônio, como categoria de pessoa.

As comparações propostas pelo autor se referem às diferentes concepções da constituição da pessoa, ora como *persona* indivisível, ora como um agregado relacional de posições, bens, direitos, nomes e espíritos (*id.* 337). Esses exemplos comparativos de trajetórias diversas encontram-se sob a denominação da construção da "*Persona* Latina", capítulo no qual são tecidas considerações sobre os aspectos mencionados nas civilizações indiana, chinesa e romana. Num breve resumo, o autor aponta a Índia como a mais antiga civilização a fabricar o Eu como consciência individual. No entanto, a partir da afirmação do caráter de composição atribuído a coisas e espíritos: "*O* samkhya*, escola que justamente deve ter precedido o budismo, afirma o caráter composto das coisas e espíritos (*samkhya *quer dizer precisamente composição), considera que o 'Eu' é algo ilusório; quanto*

ao budismo, numa primeira parte da sua história, ele decretava ser esse apenas um composto, divisível, separável de skandha*, e buscava seu aniquilamento no monge"* (*ib.* 383) (Voltarei à idéia de indivíduo divisível na Índia no capítulo 3 desta tese). O sistema de constituição da idéia de pessoa na China antiga como uma concepção de individualidade se dá pela fixação de nomes e de "faces". *Ming*, conceito para nome e individualidade faz parte das noções arcaicas conservadas pela China; porém, como observa o autor, houve um processo pelo qual foi retirado dessa noção todo seu caráter perpétuo e indecomponível: "*O nome, o* Ming, é um coletivo, é uma coisa vinda de *alhures: o antepassado correspondente o usou, assim como voltará a usá-lo o descendente do portador*" (*ib.* 384).

Foram os romanos, no entanto aqueles que estabeleceram a noção de "pessoa" "*cujo nome permaneceu exatamente o da palavra latina*" (*ib.* 358), e que atribuiu a idéia de *persona* como sinônimo da verdadeira natureza do indivíduo como personalidade é única e indivisível, uma consciência e uma categoria. Os caminhos trilhados por essa *persona* merecem aqui uma atenção especial. Em comparação aos sistemas indianos e chineses o autor afirma sobre o conceito latino de pessoa: "*(...) já com uma forma nova: a 'pessoa' é mais que um elemento de organização, mais do que um nome ou o direito a um personagem e a uma máscara ritual, ela é um fato fundamental do direito. (...) Tudo indica que o sentido original da palavra fosse exclusivamente 'máscara'"* (*ib. 185*). No processo que se seguiu, os latinos, a partir da palavra etrusca de *persona*, lhe deram o sentido primitivo que ele afirma ser o nosso. Os antigos romanos elaboravam em cerimônias de clãs, máscaras e pinturas, rituais em que os atores se enfeitavam de acordo com o nomes que traziam: "*No fundo, samnitas, etruscos, latinos ainda viviam na atmosfera que acabamos de deixar:* personae, *máscaras e nomes, direitos individuais a ritos, privilégios"* (*ib.* 187). Este foi o processo mediante o qual se estabeleceu a noção de pessoa latina, que inclui em sua imagem a inscrição de uma nominação e de um titulo de filiação. Ou seja, inclui uma imagem, uma imagem de seus antepassados e uma filiação. Neste processo de criação da pessoa, "*A propriedade dos* simulacra *e das* imagines é o atr*ibuto da* personna" (*ib*. 139). E se no início, essa instituição das máscaras entre os romanos representou pela *persona,* o caminho percorrido por essas máscaras-imagens seguiu seu caminho no sentido de comprovar seu caráter pessoal, e *persona* com "*verdadeira natureza do indivíduo*" (*ib*. 139).

Mauss afirma ainda que na trajetória de atribuição da noção de face verdadeira atribuída as *personas* como máscaras, seres conscientes, livres e independentes, o sentido de consciência moral foi acrescido ao sentido jurídico, tendo, posteriormente, seu valor metafísico elaborado pelo cristianismo.

A noção de pessoa como uma consciência e uma categoria racional indivisível e individual (*ib.* 393) realizou-se pelo percurso que levou, de uma "*simples máscara à máscara, de uma personagem a uma pessoa, a um nome, a um indivíduo; deste a um ser com valor metafísico e moral; de uma consciência moral a um ser sagrado; desde a uma forma fundamental do pensamento e da ação"* (*ib.* 397).

As redes-patrimônio operam uma noção de pessoa indivisível que se refere à sua criação por meio de uma imagem. A individualização, critério anterior à individualidade como forma de pensamento e ação, como nos mostra Mauss, se estabeleceu pela circuns-

crição de uma figuração. A imagem e a nominação circunscritas moldam as formas de ação e regulação das redes–patrimônio. Nesse sentido, apesar das possibilidades espalhamento de imagens e produtos do intelecto, as regulações acima descritas privilegiam em suas formas de ação o critério da unificação.

A pessoa individualizada pelos direitos de imagem é a pessoa anteriormente individualizada pela circunscrição da sua figuração. Por meio dos direitos de imagem como atribuição de pertencimento, e aqui pode-se dizer de propriedade, as possibilidades de espalhamento das pessoas são elaborados segundo o movimento da unificação. Uma imagem é uma unidade porque a pessoa que a produz é anteriormente uma figuração circunscrita.

No entanto o desafio da coletividade imposto pelos povos indígenas, coloca uma questão sobre esse vinculo de pertencimento, seja no que tange saberes, elementos a serem repatriados, ou imagens.

As imagens, elemento que gostaria de dar relevância nos capítulos que seguem, permitem que se pense sobre o movimento de individualização e coletivização. As questões colocadas por grupos indígenas, dentre eles os Wajãpi, versam a respeito do estabelecimento de relações entre pessoas e imagens quando a idéia de conjunto prevalece sobre a idéia da unidade. Ou seja, quando a concepção de um indivíduo circunscrito por sua imagem faz menos sentido do que aquela de um conjunto de imagens compondo dinamicamente uma pluralidade pessoal. Em outras palavras, quando a reflexão sobre as imagens evidenciam a dispersão dos seres em suas formas circunstanciais de individualização está colocado o desafio nos impõem os Wajãpi ao se referirem sobre suas fotografias. Em decorrência disso, coloca-se a necessidade de reflexão das formas de pertencimento sobre as imagens. É nesse sentido que proponho a sobreposição entre as redes-patrimônio e as redes- imagem Wajãpi, conforme será visto no próximo capítulo desta tese.

Capítulo 2. O contexto Wajãpi e suas reflexões sobre as imagens fotográficas

Neste capítulo, será apresentada a questão central que justifica a inclusão do contexto Wajãpi nesta pesquisa: a demanda de controle da circulação e do uso de suas imagens.

A abordagem teórica para a reflexão a respeito do estatuto das imagens Wajãpi deve considerar também, de maneira mais ampla, as relações entre a visibilidade das fotografias e a invisibilidade por elas trazidas, as quais formarão o pano de fundo teórico para a costura dos contextos da análise da pesquisa.

Mediante a inclusão das concepções sobre o visível e o invisível acerca de substâncias e princípios vitais, será empreendida uma análise das reflexões Wajãpi sobre o tema das imagens fotográficas e dos sentidos a elas atribuídos. Para isso, me utilizarei de trechos selecionados das entrevistas por mim realizadas nas três viagens de campo entre os Wajãpi, no que se refere às suas reflexões elaboradas a respeito da questão das imagens e suas possibilidades.

Wajãpi: Breve Caracterização

Os Wajãpi são um grupo falante de língua Tupi-Guarani que vive na fronteira entre o Brasil e a Guiana Francesa, na região delimitada pelos rios Oiapoque, Jari e Araguari. Originários da região do baixo rio Xingu, migraram rumo ao norte durante o século XVIII (CEDI, 1983). No Brasil, os Wajãpi vivem numa Terra Indígena, de 607.000 hectares de floresta tropical densa localizada no Estado do Amapá, homologada pelo Presidente da República no ano de 1996 e que abriga uma população de 905 indivíduos, segundo o censo de 2008[1].

Nos últimos trinta anos, sobretudo com a abertura da rodovia Perimetral Norte (BR 210) os Wajãpi da região do Amapari experimentaram o contato com setores da sociedade envolvente de maneira cada vez mais intensificada (CEDI, 1983 e Gallois e Grupioni 2003).

Em relação a projetos de capacitação e desenvolvimento realizados na última década, os Wajãpi contaram com um grande número de parcerias nas áreas do controle territorial e ambiental da Terra Indígena, educação, saúde, valorização cultural e fortalecimento político. Eles constituíram igualmente duas organizações próprias: Apina (Conselho das Aldeias Wajãpi) e Apiwata (Associação dos Povos Indígenas Wajãpi do Triângulo do Amapari)[2].

---

1 Fonte: Funai (Fundação Nacional do Índio).

2 As fontes utilizadas para esta breve caracterização foram: Cedi, 1983, e o web site do Instituto de Pesquisa e Formação em Educação Indígena Iepé - http://www.institutoiepe.org.br/.

2.1 Redes-imagem Wajãpi e suas Interseções

Não é de hoje que os Wajãpi vem experimentando e refletindo a respeito da questão da "imagem". Desde os anos 80, sua relação com o Projeto de Vídeo do CTI permitiu debates interessantes entre eles e diversos programas e pesquisadores[3].

O movimento que busca o respeito e a não-identidade "genérica" dos indígenas que se submetem à curiosidade alheia numa variedade de situações, assim como o desejo de não serem explorados nem subjugados pela mentalidade preconceituosa e depreciativa que alguns indivíduos da cidade têm em relação aos grupos indígenas, foram abordados em nossas primeiras conversas.

Numa conversa realizada na Fortaleza de São José de Macapá, Jawaruwa tratou de tais temas e, especificamente, da circulação do material audiovisual:

> *Sílvia: O que mais acontece aqui na cidade que não é bom para os Wajãpi? Como esse projeto que você falou do filme, que tem que se defender disso...*
>
> Jawaruwa: Por exemplo, estudantes que querem entrar pra visitar, turistas, estrangeiros, muitos... senão, se entra na aldeia, vai gravar festa, tirar foto, filmar e levar, vender, distribuir pra vender por aqui. Por exemplo, tem as fotos da etnia lá do Xingu, tá vendendo aí, perto do Apina.
>
> *Sílvia: Por que vocês não gostam que gravem imagens?*
>
> Jawaruwa: Porque vai gravar e depois vai levar lá pra cidade e usa pra preconceito lá, vai fazer o livro falando, mas não contou tudo sobre aquela foto.
>
> *Sílvia: Como assim? Por exemplo...*
>
> Jawaruwa: Por exemplo, eu vi também livros falando que os índios são todos iguais, mas não é verdade, cada povo indígena tem sua cultura diferente.
>
> *Sílvia: Você se lembra desses livros?*
>
> Jawaruwa: De ciência, história.
>
> *Sílvia: Mas eles tinham fotos dos Wajãpi?*
>
> Jawaruwa: De índio, só desenho dos Waurá, Kamaiurá, Yawalapiti, não sei quem é. Falou os índios são iguais, usam flecha, borduna, moram dentro de uma oca, mas não é.
>
> *Sílvia: Vocês não são assim, são diferentes...*
>
> Jawaruwa: *Sim*
>
> *Sílvia: Eu entendo que vocês não gostem que façam fotos, filmes pra fazer registro, mas acho que têm vários motivos... Eu queria entender melhor por que vocês não gostam que façam fotos, filmes.*
>
> Jawaruwa: Porque karai kõ fala pra índio: "Eu posso tirar foto de você", ele fala, "Eu pago", aí aceitou, tirou, ou gravar uma festa, pagou 500 por aí. Aí depois vai levar gravação pra vender na cidade.
>
> *Sílvia: Porque leva embora?*
>
> Jawaruwa: Sim
>
> *Sílvia: E você não gosta que levem a sua foto?*
>
> Jawaruwa: Não. Principalmente estrangeiro leva muito longe.

[3] Ver trabalhos de Gallois& Carelli (1993, 1998), Marina Weiss (2000) e também as questões sobre essa experiência analisadas em minha dissertação de mestrado, Pellegrino (2003).

A fala acima articula uma série de elementos dentre os quais encontram-se os cuidados acerca do o uso e da circulação de suas imagens. O que aparecem também, mesmo que nas entrelinhas, são os sentimentos gerados pelas imagens, como vergonha e insegurança em relação ao destino dado a esses materiais. Tais sentimentos certamente merecem ser investigados com mais cautela.

A relação que os Wajãpi estabelecem com as imagens foi abordada anteriormente em uma série de textos realizados no âmbito do Projeto de Vídeo do CTI, entre os anos 1992 e 1998. O objetivo do projeto era criar, por meio dos instrumentos audiovisuais, a oportunidade de um dialogo adaptado às formas de transmissão cultural entre povos indígenas. Não obstante isso, o processo como um todo permitiu a observação da incorporação e das alterações nas interpretações tradicionais da imagem[4].

Nas experiências inicias de transmissão de vídeos nos pátios das aldeias Wajãpi, a presença da TV teve que ser incorporada, segundo Gallois & Carelli (1993), como uma aproximação interpessoal, uma experiência de contato físico: a TV foi identificada com o seu poder de transportar o espírito das pessoas. Vale a pena reproduzir um parágrafo que coloca os elementos de extrema relevância desse aspecto da relação que os Wajãpi estabeleceram com as imagens: "*Quando afirmam que a TV 'traz a pessoa', referem-se não apenas ao acesso às manifestações imateriais presentes no retrato (*ra'ãnga*) e no discurso transmitido pela TV, mas à parte substancial do princípio vital (-*ã*), que está contido 'dentro' da imagem de qualquer pessoa. Os Wajãpi, aliás, estabelecem uma nítida diferença entre duas formas de representação: a cópia (desenho, símbolo etc), que não carrega elementos vitais do ser representado, e o retrato propriamente dito, que representa a pessoa em sua totalidade. Fotografia e imagem de vídeo constituem uma reprodução completa, possibilitando uma apropriação física. Para os Wajãpi, como para a maioria das sociedades indígenas sul-americanas, o contato com a alteridade representa sempre um perigo que deve ser mediado por práticas profiláticas (...) e regras de comportamento*" (Gallois & Carelli, 1993:28).

Memória entre gerações, construção de novas continuidades no tempo e no espaço, presença de componentes xamanísticos invisíveis - os "espíritos da tv"[5] são alguns dos elementos importantes, tratados em trabalhos anteriores, que abrem caminho para a abordagem das imagens a partir das sutilezas que as concepções de visualidade nelas contidas oferecem.

---

[4] Sobre este tema, no ano de 2003, apresentei minha dissertação de mestrado ao programa de Pós-Graduação em Multimeios da Universidade Estadual de Campinas. O objetivo do trabalho foi o estudo das produções audiovisuais realizadas em regime de parceria com sociedades indígenas brasileiras. O trabalho considerou sobretudo que emergência de um evento reflexivo audiovisual entre sociedades indígenas modifica não só os termos do diálogo interétnico e com a sociedade envolvente, como indica importantes abordagens para a imagem no campo da investigação antropológica, que, para além das formas de representação, se inscrevem no âmbito das concepções de visualidade. No decorrer do trabalho, o problema das formas de representação indicou um complexo evento comunicativo que, por sua vez, articula diferentes concepções de visualidade.

[5] Conforme relata a então assessora do programa Wajãpi, Maria Weis, no âmbito de sua pesquisa de iniciação cientifica: ...Assim, em outro sentido (mais horizontal – relações que se dão no nível humano – do que vertical – relações que se dão com o devir), o audiovisual se aproxima da visão dos sonhos, como mais um meio de ampliar a visão e a comunicação fragmentaria entre os homens e os outros seres, manipular os instrumentos de produção de imagem é também entrar em contato com os 'donos' da visão (os não-humanos). Entretanto, a relação de comunicação da imagem com a alteridade nesses 'novos' suportes, se dá mais entre os humanos: outros índios, brancos, as várias gerações Wajãpi (Weis, 2000:13).

A relação entre a visibilidade e invisibilidade dos elementos contidos nas imagens fotográficas está entrecruzada nos discursos sobre a demanda de controle dessas imagens. Uma fotografia traz o que pode ser visto e, na mesma medida, o que não pode ser visto, o princípio vital do fotografado, produzindo uma implicação mútua entre a imagem e o sujeito. Ou seja, o princípio vital da pessoa fotografada está também presente na imagem, mesmo que não seja visto. Os eventos de divulgação de imagens deixam sempre clara essa manipulação e essa continuidade do princípio vital de cada um. Um aspecto também importante da relação que os Wajãpi estabelecem com suas imagens é a vergonha provocada pela exposição das imagens daquele que foi retratado. Durante as últimas entrevistas realizadas, meus interlocutores explicitaram melhor os termos em que se dá esse sentimento de vergonha quando vêem a circulação de suas fotos. Este foi, inclusive, um tema importante de reflexão para a elaboração a respeito de qual material mostrar e do que não mostrar no *site* do Apina que estava sendo elaborado.

Sobre esse aspecto da vergonha e da necessidade de divulgação, estava em questão igualmente uma idéia de que a proliferação desmedida de imagens acabaria por enfraquecer aquele que foi fotografado, pela duplicação descontrolada de seu princípio vital. Numa tentativa de elaborar um caminho para a solução desse impasse, os Wajãpi participantes da oficina consideraram que as fotos divulgadas no *site* deveriam retratar apenas situações "de trabalho", nas quais apareceriam somente conjuntos de pessoas, e não indivíduos isoladamente. Essa medida traria uma certa proteção e mais força aos retratados, por impedir que seu enfraquecimento ocorra isoladamente. Isso fica claro nas falas de Moropi e Makaratu:

> *Sílvia: Para o site do Apina, vocês me disseram que não querem ter fotos sozinhos. Só em conjunto... Por que decidiram assim?*
>
> Moropi: Como a gente explicou um pouco, porque nós Wajãpi temos vergonha de mostrar foto sozinho pra todo mundo, mas agora pra coletivo a gente não fica com vergonha de mostrar. Por que esse não é pra gente, é pro Apina isso, então eu não posso colocar minha foto sozinho na Internet, no site do Apina. E outra coisa, isso vai navegar muito longe e pela nossa cultura, depois vai sentir alguma coisa com a gente, vai ficar fraco, vai ficar com dor de cabeça, às vezes pode levar a morte na nossa cultura. Agora coletivo assim é forte porque vai junto. Agora sozinho... se você viaja sozinho fica perdido...por isso que nós Wajãpi... geralmente os mais velhos falaram isso. Por que que alguns Karai kõ que compraram fotos dos Wajãpi pra colocar sempre a gente conversa primeiro se pode ou não aí toda a comunidade diz que não. Às vezes a gente explica... Agora por exemplo você, que a gente conhece, depois mostra pra gente as fotos, na aldeia, vocês que trabalham com a gente... se a foto fica longe ai a alma vai junto também.
>
> Makaratu: É isso que eu estou pensando também sobre divulgação das fotos, como é que vai ser... na minha idéia colocar sozinho foto não é bom, colocar foto de uma pessoa... que que representa? Pra mim não representa nada... seria legal assim foto da festa, foto de conjunto, assim tem força. Na Internet acho que tem que ter alguma coisa, Wajãpi fazendo alguma coisa junto, ou fazendo reunião juntos, ou foto da festa, se for sozinho não quer dizer nada.(...) pra nós se for minha foto ra'ãga (minha foto) pra nos nosso pensamento, se só uma pessoa divulgar pela Internet, imagem de só uma pessoa pela Internet vai viajar muito longe sozinha (...) e-ã vai viajar junto também. Por isso que os velhos falam assim: atualmente os brancos querem tirar nossas fotos, acho que por isso que a gente fica muito fraco, porque eles tiram nossas imagens junto com nosso ã, ai a gente fica fraco,...ã pode viajar junto com foto. Foto, e-ã vai junto. e-ã pra nós é assim: quando tem filho recém-nascido,

> por exemplo, depois que eu sair eu tenho que carregar e-ã do meu filho pra não ficar aqui. Pra carregar, levar embora, se eu não fizer isso depois a porta vai fechar e ai e-ã da criança vai ficar aí sofrendo, ele pra lá vai ficar assim, doente, ou febre. Uma vez teve uma discussão sobre fotos, sobre e-ã. Ali no Apina, no escritório tinham muitas fotos, e depois teve uma discussão sobre isso. Por que assim aqui no Amapá tem outros povos também como Karipuna, Apalai, Wayana, Tiriyó, Wajãpi da Guiana Francesa, que vem pra cá. Discutimos por que tem alguns que furam a foto da pessoa, outro faz assim, a pessoa que vê não gosta, às vezes risca a cara dos outros. A pessoa que vê sua foto aí, depois pergunta quem é que tá fazendo isso? Que será que tá acontecendo... não pode fazer não... melhor não colocar foto na parede... porque também não somente os Wajãpi, tem também outros inimigos, outros povos, Wayana, Apalai, ou pega a foto ou leva pra pajé, tem que matar essa pessoa que eu não gosto... vai fazer algum mal pra pessoa, essa pessoa depois vai morrer. Dá dor de cabeça, febre, alguma coisa vai acontecer. Tem Wajãpi da Guiana também que veio pra cá....

Em outra ocasião, perguntei a Jawaruwa especificamente sobre a vergonha:

> *Sílvia: Você me falou que não era bom fazer filme, tirar foto, porque depois de vê e da vergonha... Como é isso?*
>
> Jawaruwa: Antigamente não tinha espelho pra ver, mas tinha ta'aga Quando passa em cima do rio, aparece. Eu particularmente eu acho isso. Não gosto de ver minha imagem, ficar olhando, depois quando aparece filme da gente durante a festa na tv fica morrendo de vergonha.
>
> *Sílvia: Por quê?*
>
> Jawaruwa: Porque aparece na tela da TV.
>
> *Sílvia: Como é isso?*
>
> Jawaruwa: Porque e-ã também tava porque eu estou aqui e o outro lá ficou tipo doido lá, dançando lá, e eu estou vendo eu mesmo, o meu e-a, a gente separa, sai outro pra outro lugar, eu fico com vergonha.
>
> *Sílvia: Faz mal?*
> Jawaruwa: Não faz mal, quando tem imagem uma fita, tv, aí vai fazer mal pra mim, não pra mim porque todos durante a festa, muita gente, vai fazer mal pra todo mundo.

Deve-se considerar, nesse momento, que o sentimento de vergonha resume o princípio de continuidade entre as imagens e as pessoas fotografadas, e, sobretudo, o estado de perigo a que as pessoas que têm seu princípio vital duplicado ou manipulado pela separação de uma imagem se submetem. As fotos, como cópias, têm o poder de multiplicar não só o que é visto, o envelope corporal do fotografado, como também seu princípio vital. A partir disso, é construída a implicação mútua: qualquer ação que recaia sobre a foto recairá também sobre a pessoa, na medida em que o que é atingido é seu princípio vital.

Para uma explanação mais cuidadosa dessa relação, é preciso considerar demoradamente as concepções Wajãpi acerca da noção de pessoa, ou seja, da manutenção da vida pela integridade dos componentes da pessoa e também dos estados de liminaridade enfrentados nas mais diversas ocasiões. Para tais considerações, recorrerei especificamente ao trabalho de Gallois (1988) e aos textos produzidos pelos membros da turma de

"pesquisadores wajãpi" sobre "Organização Social", entre os anos de 2006 e 2007, reunidos em na brochura "*Jane reko mokasia*, Fortalecendo a organização social wajãpi"[6].

Os princípios vitais integradores dos indivíduos que possibilitam o "*estar vivo*" se dão mediante processos dinâmicos de integração dos elementos nos quais estes mesmos princípios se desdobram (Gallois, 1988:176). A integração da vida é também de processo de resguardo e manutenção dessa integridade, enquanto a morte, ao contrário, é marcada como a dissociação definitiva, a cisão irreversível dos componentes da pessoa (1988:194).

As observâncias em relação à manutenção adequada da integridade do conjunto dos elementos da pessoa encontram-se atreladas a uma série de comportamentos e observâncias em relação a seus estados de liminaridade (como a primeira menstruação, o nascimento, ou a iniciação masculina), os quais são observados por toda a comunidade de substância.

Na primeira menstruação, o chamado "resguardo da moça" foi explicado pelos Wajãpi (Pesquisadores Wajãpi, 2008) como um conjuto de "jeitos" adequados de cuidar da moça: a posição da rede, o isolamento, a forma correta de pisar no chão, a alimentação e a higiene, entre outros.

A respeito de pais e filhos, conforme o exemplo citado acima por Makarautu, a ligação entre ambos pressupõe mecanismos para a conservação da integridade do princípio vital da criança, para que este não se desprenda de seu corpo, considerado ainda "mole" e frágil durante a sua primeira infância (Gallois, 1988:202). Uma série de cuidados e prescrições que devem ser obedecidos no compartilhamento, transmissão e transferência de substâncias (*Id.* 196)[7].

Nesse processo, os aspectos de manutenção da integração pessoal e social do indivíduo pressupõem seu total controle sobre as formas de alteridade nos seus estados de liminaridade, o que foi definido por Gallois como "a ética da moderação". Situações desconhecidas representam uma perigosa exposição e promovem o sentimento de vergonha, definido, sobretudo, como uma atitude profilática que caracteriza todos os estados de perigo (Gallois, 1988: 215). A não observância da etiqueta de moderação e, portanto, do padrão ideal de comportamento em domínios alheios, acarreta, principalmente entre os mais novos, a perda do princípio vital *-ã*.

O *respeito às* regras de etiqueta e a observância do resguardo compõem um complexo de associações que permitem à autora interpretar a concepção da pessoa viva "*como diretamente associada a uma 'imagem', a representação da pessoa na sua sombra –ã. Quando a pessoa está, isto é, vive, há imagem, porque ela é*" (*id.* 217). A idéia do estar vivo associado a uma imagem se refere igualmente a noções de peso e leveza. As alterações do peso que ocorrem em estados de sonho, tristeza e morte representam estados leves, enquanto a alegria é um estado pesado do indivíduo. Estas alterações se referem ao descolamento de partes do princípio vital que viajam e fazem trajetos para fora da pessoa, como no sonho

---

6 Apina & Iepé, , Caderno de textos dos Pesquisadores Wajãpi, abril 2008.

7 No resguardo do primeiro filho (ojikoakoa), o pai deve seguir estritamente regras como, por exemplo, não andar sob o sol, não tomar banho no rio ou pisar na terra (Pesquisadores Wajãpi, 2008).

ou na morte. Também o "estar triste", um estado eminentemente individual, contrário ao sentimento de estar em coletividade que produz alegria, representa um esvaziamento de si mesmo. Os estados leves, estados de devir se opõem de maneira geral aos estados pesados, estados de manutenção da boa ordem na vida social (*ib.* 220).

A concepção da pessoa Wajãpi é em si uma relação, no sentido da manutenção constante dos estados de dispersão do princípio vital –ã para a constituição continuada da integridade individual e a demarcação de fronteiras entre as esferas do universo. Morrer como desprender-se é representado pela viagem do princípio vital para outro lugar que não o dos vivos. As viagens do *–ã*, podendo se dar inclusive nos sonhos, são carregadas de perigo, pois o seu distanciamento significa o enfraquecimento da pessoa.

As reflexões sobre as fotografias inserem-se neste contexto. Há de fato uma continuidade entre as imagens e as pessoas fotografadas, e isso dá porque seu -ã também impregna a fotografia, assim como tudo que pertence à pessoa. O distanciamento da imagem promove, portanto, um distanciamento do princípio vital do fotografado. A ação sobre a fotografia recai também na pessoa fotografada, pois afeta seu princípio vital, representante da própria individualidade da pessoa.

Essas relações só podem ser entendidas se for considerado que o princípio vital *-ã* se manifesta imageticamente, como resultado da incidência da luz como sombra, reflexo, fotografia. A foto é, portanto, um veículo de manifestação imagética desse princípio, tendo a particular propriedade de multiplicá-lo e promover seu eventual distanciamento. Os trajetos de -ã ocorridos em fotografias, como nos sonhos e viagens, representam estados de vulnerabilidade do indivíduo pela sua fragmentação. Nas situações atuais, em que as imagens são reproduzidas e expostas com muito mais intensidade, o perigo da fragmentação e do enfraquecimento deve ser constantemente contornado. Tal conjunto de relações pode ser novamente observado nas falas de Makaratu, Aikyry e Moropi:

> Makaratu: ... Agora não sei pros karai kõ, se fariam algum mal pras fotos dos Wajãpi. Eu acho que perigo só se for deixar na parede la do Apina. Na internet é um pouco difícil... Porque nosso pai fala pra gente, se karai kõ tira muitas fotos vai ficar fraco, por exemplo, nós temos foto na hora que nós fizemos muito documento, quando nos formos tem que ter a foto, tirou nossa foto, porque a foto vai ficar guardada, muitos anos dentro do arquivo vai ficar sofrendo, vai ficar fechado dentro do armário. Pode acontecer alguma coisa comigo, ou ficar doente ou ficar fraco, porque é minha foto... por isso eu estou pensando também na internet vai entrar dentro, não tem como nem pra segurar e pra ver. Nós vamos ficar dentro do monitor. (...) Eu tô falando tudo isso na minha idéia... pra mim é assim, livro que tá sendo divulgado por aqui, tudo bem, agora livro que tá sendo divulgado pra outros estados, pra outros parentes, porque foto dos Wajãpi vai viajar para muito longe. Uma vez eu vi minha foto lá no Acre, ai fiquei pensando, minha foto vai ficar por aqui, muito longe, muito longe, eu vou pra Macapá e minha foto fica por aqui. Pra mim seria melhor trazer de volta de cá. Livro que nós levamos nós distribuímos para os parentes, pegar de volta. Por que pra nós é assim, imagem vai junto com e-ã. Por exemplo se você pegar isso aqui agora, cortar e jogar no fogo pode acontecer de ficar doente ou morrer rapidinho.
>
> *Sílvia: Você parou e pensou na foto no livro, no diploma, na internet, que são três lugares diferentes...*
>
> Makaratu: É porque pra nós por exemplo...eu estou aqui a minha imagem vai mandar pra outro lugar, e-ã vai junto, depois porque tem muitas fotos, vai mandar pra outro lugar, internet pra outro país, outras pessoas vão pegando minhas imagens, vai indo pra cá, pra cá, vou ficar fraco, tirando muito meu e-ã e levando pra muito longe. Pra nós é assim que

o pajé fala pra gente. Por exemplo, dono do cipó, dono, pra nós tem muitos, de arvore, igarapé, cipó, se moju pegar e-ã da pessoa, vai levar muito longe no rio, a pessoa fica doente.

Sílvia: Pegar e levar pra longe?

Makaratu: Mesma coisa que dono do cipó... minha mãe mais velha, depois que ela contou que tava menstruada, foi com meu irmão mais velho pra ajudar a tirar um barro, só que ela cortou um cipó, muito cheiroso, entrou na cabeça, da dor de cabeça, no outro dia dá febre, vomito, quase ela morreu, depois que ele foi no pajé, pajé, explicou pra ela, o que foi que você fez... eu cortei o cipó, cheirei, aí que o pajé descobriu, dono do cipó que pegou seu e-ã...tirou todo o seu e-ã, ai você ficou fraca, se você não contasse pra mim você ia morrer... e o pajé teve que ir atrás do e-ã para pegar tudo de volta, daí que ela ficou boa.

Sílvia: Mas dá pra colocar na internet as fotos do site. Vai pôr só fotos de trabalho, conjunto, aí fica menos fraco porque tem mais gente na foto, mas não tem -ã de todo mundo, e não é ruim para todo mundo ficar fraco?

Macaratu: Aí Wajãpi viaja todo mundo. Difícil só se for só foto de uma pessoa viajando, Por exemplo, se eu viajar pra algum país muito longe lá da Europa sozinho, eu vou ver muita coisa diferente, eu fico muito triste, eu vou pensar na minha aldeia, os meus parentes não viram isso aqui, só eu que vejo isso, se for viajar com cinco pessoas é bom, vai conversando... agora sozinho eu ia ficar muito triste. Eu acho que e-ã mesma coisa, levar a foto de uma pessoa pra muito longe...

Sílvia: -ã esta na foto?

Moropi: Está junto

Sílvia: Seu -ã pode estar em vários lugares?

Moropi: Sim. Como eu falei, aí você dorme...

Sílvia: Quando você dorme, como é?

Moropi: Por exemplo, na foto, ou alguma coisa, se eu viajo pra outro lugar, sempre a gente puxa nossa alma, nosso e-ã com a gente, por gente, ninguém percebe... pra São Paulo, você entra no prédio, entra no elevador, você tem que chamar junto o a'aga pra ir junto, pra não ficar trancado lá dentro. Por isso que Tapenai não queria viajar mais, ele foi pra Europa e depois foi pra aldeia e ficou doente, com dor de cabeça, fraco, aí pai dele, mãe dele falou pra ele: seu e-ã ficou em algum lugar e não voltou contigo. Aí o pajé tem que ir lá e rezar com ele e trazer do volta e-ã pra ele, aí e-ã vem junto com o pajé.

Sílvia: Toda vez que tira uma foto de alguém, vai junto o -ã?

Moropi: Vai. Por isso que a gente quer tirar foto tudo junto pra ir junto, andando e-ã junto... por isso que a gente vai tirar foto pra ficar tudo junto.

Sílvia: Quando você está aqui, mas pensa em outro lugar o -ã vai pra lá?

Moropi: Vai, vai pra lá

Sílvia: Então a imagem na fotografia é só mais um lugar do -ã? Ele pode estar em vários outros, até no seu pensamento, longe?

Moropi: Isso. Pra divulgação, isso aí a gente vai pegar um pouco da cultura de vocês. Pra o não-índio saber também sobre os Wajãpi, não vem perguntar pra cada um, quero conversar com você não sei o que... Por isso a gente quer dizer assim: "Olha, o Apina tem site".

Sílvia: Se a imagem é uma coisa que atrai um monte de perigos e tem que tomar cuidado, o trabalho de divulgação tem o lado do perigo...

Moropi: É porque a gente não vai colocar as fotos toda hora pela internet... Não tem jeito, a gente tem que colocar mesmo pra mostrar como é Wajãpi, onde que está Wajãpi...

Sílvia: Eu entendo. Trabalhar com foto tem muitos lados, e se a foto não vai muito longe, é melhor...

Moropi: É melhor, aí fica a foto pra gente. Eu falei com eles, por exemplo, Seki Macaratu... nossa imagem vai longe.... e aí, como é que vai ficar? Porque isso não é pra gente... pra ver pessoa que está interessada nos Wajãpi. Eles disseram que não é bom, mas a gente tem que se mostrar, o que pra gente é ruim também.

Sílvia: Quando o ta'aga faz aparecer o que antes não dava pra ver, -ã, o que é?

Aikyry: Tem vários significados, esse daqui é um e-ã por exemplo, a sombra, ou aquele que você sonha, quando dorme você sonha com uma pessoa, você sonha com e-ã, ou você vê uma pessoa na sua visão, mas sumiu de repente, é uma e-ã, é uma pessoa que surgiu.

Sílvia: Quando eu faço uma foto sua, aparece o seu -ã, seu ta'aga tem o seu -ã?

Aikyry**:** E-ã *na verdade é aquilo que não dá pra ver, só pensa na teoria mesmo. E-ã quando você vê a gente imagina que surgiu na pratica, que dá pra ver, sem você sonhar e que você percebe em tudo no corpo da pessoa.*

*Sílvia***:** *O -ã aparece?*

Aikyry: Aparece

Sílvia: Por que a foto é perigosa?

Aikyry: Na nossa cultura a gente pensa em cópia da pessoa, tira o corpo da pessoa, separa e coloca num lugar difícil, que pode fazer mal pra o nosso e-ã. Meu e-ã tem que estar todo no meu corpo.

Sílvia: Dá pra ver o -ã?

Aikyry: Dá, e-ã que a gente chama é mais parecido com isso daqui, sombra. Wajãpi compara com isso, e-ã pra foto a gente coloca nome, em vez de falar foto, Wajãpi usa e-ã pra foto também, é bom isso, todos os Wajãpi dizem foto, foto, e-ã ou ta´ãga.

Não há uma regra de proibição restrita em relação ao uso das fotografias, o que também já ficou claro nos trabalhos anteriores sobre os Wajãpi. Existe, de fato, um conjunto de demandas que atualmente gira em torno da comunicação e até mesmo de uma necessidade de divulgação de imagens para que seus direitos sejam continuamente assegurados. Os termos em que o perigo que ronda as imagens são colocados remetem, em primeira instância, à circustancialidade dos eventos que as envolvem; por isso as fotos que retratam eventos "de trabalho" são consideradas mais aceitáveis do que fotos do cotidiano e da intimidade. Ao fazerem um *site* próprio, os Wajãpi esperam também estabelecer uma espécie de barreira, ou, em outras palavras, de filtro para toda sorte de demandas e curiosidades que os cercam. A idéia de divulgação foi portanto norteadora das reflexões sobre como e por que as suas fotos deveriam ser expostas. Especificamente a respeito do caminho da divulgação e seus impasses, alguns de meus interlocutores afirmaram que esta era a condição para que os Wajãpi não ficassem isolados, segundo as falas que seguem:

Sílvia: O que você quer dizer com isolados?

Jawapuku: Ninguém ver foto dos Wajãpi, ninguém saber onde Wajãpi fica, isolado, não faz divulgação da imagem do mapa, onde fica, quem é chefe, professores, agente de saúde, mulheres, funcionários...

Sílvia: Qual é a maior dificuldade?

Jawapuku: A saúde tá muito precária. Sem Wajãpi ir para a cidade, sem divulgar nossa fala, nossa imagem pra saber quem tá precisando de saúde... tem que falar.

Sílvia: Se tantas coisas podem acontecer com as fotos, é um problema muito grande fazer divulgação?

Jawaruwa: Parece que hoje em dia não tem jeito, temos que divulgar nosso trabalho, não tem jeito.

Sílvia: E como você pensa sobre as fotos dos Wajãpi no site, nos livros?

Seki: Agora que nós somos estudantes, que nós Wajãpi aparecemos nas imagens, que todo mundo vê, conheceram nós, porque muitos karai kõ, americanos e outras pessoas na cidade estão interessados em conhecer como são os Wajãpi. Se alguém fora do Amapá pode conhecer: olha Wajãpi é assim, essa aqui é a aldeia deles, pode conhecer a foto de nossa aldeia.

Sílvia: E isso não enfraquece?

Seki: Não. Enfraquece que a gente fala, por exemplo: muito Wajãpi fala assim: muitas vezes karai kõ tira minha foto, por isso eu tô sentindo uma dor, eu tô sentindo fraqueza. Antes, não tinha foto, não acontecia isso, eu ficava muito forte e vivia bem com saúde, comparando com o tempo passado. Então quase todo jovem agora sente uma doença, sente uma dor, acho que por causa da imagem da gente também. Foto da gente também.

Sílvia: Por um lado é bom...

Seki: Porque pode conhecer Wajãpi, por outro lado, não é bom também.

Sílvia: Fotografia é uma coisa que é boa e ruim ao mesmo tempo...

Seki: É, tá certo, é assim mesmo. Se não é bom, e assim mesmo que a gente pode aparecer também na foto pra os outros verem, isso é bom. Por exemplo, Aikyry que colocou foto da família dele na aldeia dele, aí eu abro a imagem dele e vejo foto dele, olha só interessante a aldeia dele, eu nunca fui na aldeia dele, e a família dele, e os filhos dele... e eu falo com meus filhos assim: olha, estão brincando aí, tá bonito, por isso que nós podemos aparecer na foto também. Isso é uma coisa boa. Ontem também abri a internet também sobre a imagem do Kaigang, ai vi a foto dele, e tudo, ele tava na aldeia, todo vestido de roupa e não parece como índio. Antes eu pensei assim: Kaigamg, será que ele é índio? Como é que ele vive? Será que ele usa roupa tradicional ou roupa da cidade... ai agora que vi a imagem deles, não era assim, era tudo vestido de roupa. Por isso que gosta, é bom ter uma imagem, pra saber como eles são...

Sílvia: E a parte de enfraquecer tem também?

Seki: Tem também... tem que deixar... porque a gente não é assim que não deixa, que as vezes só pensa que pode enfraquecer...por exemplo da comida aqui da cidade alguém fala assim:, enlatada não é bom. Tem pessoas que sabem que comida enlatada não é bom, pode fazer mal pra saúde, e assim mesmo a pessoa, as pessoas comem, e sabe que faz mal. Então ele pensa: se eu comer esse enlatado, não vai fazer mal agora quando eu tô comendo, não sei quando vai fazer mal... eu to tirando foto...eu sei que vai me enfraquecer, aí não sei como é que vai ser, se eu vou morrer, se eu não vou morrer, se eu vou ficar muito fraco, então não sei, só sei que vai acontecer, é assim com a foto... assim mesmo deixa porque posso aparecer na foto, alguém me vê na foto também.

A divulgação das imagens no *site*, a seleção de imagens e as considerações sobre os perigos que cercam esse espalhamento frente a uma necessidade de divulgação que pareceu consensual entre meus entrevistados, configuram um processo em curso que deu continuidade a uma série de reflexões acerca dos novos usos das imagens. Detalhamentos como, por exemplo, entre o "pegar" e o "ver", considerando-se que no computador as fotos são menos perigosas do que as impressas, pela dificuldade em retirá-las do monitor, ou mesmo a decisão de demonstrar somente fotos de trabalho e em grupo, são exemplos dessa reflexão em curso.

É importante lembrar neste momento que relacionada à tensão entre a vontade de divulgação e o cuidado em relação ao deslocamento e fragmentação do princípio vital nas imagens fotográficas, o que está em jogo é uma relação de substâncias inseridas no complexo de agressões xamânicas praticadas entre grupos de conflito que continuamente

se entrecruzam (Gallois, 1988: 337). As fotos, portanto, inserem-se como uma forma de aproximação substancial entre inimigos pela figura do xamã, inclusive sob a forma de trajetória para a ação agressiva: um caminho para se chegar até a vitima. A idéia de rastro produzida pelas fotografias insere as imagens no complexo das feitiçarias de rastro operante entre os Wajãpi e configura igualmente um aspecto importante que dá forma a este princípio de contigüidade demonstrado no decorrer das falas.

Sílvia: Por que não gosta da foto?

Aikyry: Por exemplo, um dia quero te matar... vou pegar sua foto... e vou levar pra pessoa que sabe matar pessoa, qualquer pessoa pode fazer isso. A pessoa pega a foto e coloca alguma coisa que faz mal, bem enrolado... aí vai jogar junto com pedra no fundo do rio e você vai sentir, sofrer dor de cabeça, começar a sonhar com coisa feia, e ficar doente e ninguém descobre e morre de repente.
Ai quem cura isso só pajé... ele vai buscar o e-ã...por isso que foto é perigosa... vários tipos de coisas... colocar sua foto na boca de uma onça viva, cobra viva, muita coisa, faz mal pra pessoa, médico não descobre... por isso que pra colocar nossa foto num lugar que não é seguro não é bom. No computador pode ficar, ninguém pode pegar, não é bom colocar foto dos Wajãpi que qualquer pessoa pode pegar e levar.

Sílvia: O problema, mais do que ver, é pegar?

Aikyry**:** É pegar, não é ver, não.... Junto com muita gente não dá pra pegar, não, porque vai morrer todo mundo, ou você pode morrer junto também, assim não dá pra pegar... mas isso a gente guarda segredo... se todo mundo souber...

Sílvia: E quando a pessoa não aparece direito na foto?

Aikyry: A gente vê, pelo desenho da pessoa também... Aqui tem uma história, no kusiwarã vê muito coisa da pessoa, tem muita coisa dentro... kusiwarã ra'ãga muita historia por trás... mesma coisa...

Sílvia: Dá pra saber tudo da pessoa pelo desenho, tem toda a historia atrás... Kusiwarã tem o ã de quem desenhou?

Aikyry: Não, porque não é foto... kusiwarã quem fez que imitou, que faz surgir, aparecer wã'ã daquilo que ela aprendeu na memória, aprendeu com a família... só tá mostrando.Porque assim de repente outros grupos indígenas vão usar foto pra fazer alguma coisa, ou vai enterrar, ou vai queimar, ou vai colocar... jogar onde tem formigueiro, isso que a pessoa vai ficar doente e morre. Aí vai ficar como doente... leve, leve, não fica muito pesado não, fica como porre assim, porque foto dele tá fazendo alguma coisa, fica fraco...fica seco mesmo, não consegue andar... tá doendo pé... é minha foto que faz alguma coisa

Sílvia: Mas se a foto faz alguma coisa a foto tem que ter parte sua também... Parece que tem -ã.?

Japu: Tem. Porque esse foto dele transparente, tirou mesmo como ele, por isso, mas e-ã não foi junto... parecido. Queima e-ã queima...pego fogo no e-ã. Sente igual, corpo muito calor, fica muito quente, sente calor... igual.

Sílvia: Foto tem que tomar cuidado...

Japu: Não queima...também não pode entregar foto pra outro pajé, ai vai mostrar... essa foto que eu tirei de lá, muito bravo, aí pajé vai pegar, cadê...assoprar, e mandar opiwara pra flechar e-ã pra morrer, pegar e-ã, prender e matar. Ou essa foto atira com espingarda pelo espírito. Opiwaracocmo se fosse gente, ai vai ter opiwara como gente, vai mandar opiwara matar aquela pessoa, a gente manda pra matar. O pajé vê, ele mesmo ele já sabe, ele está na aldeia, vai matar um espírito aí procura ele, vê foto dele, onde que ele está, procura, procura, ele vê e olha, esse que é foto dele, deixa eu matar... aí mata ele, eu acho que é assim, ele vai aqui procurar, pegar e-ã dele, levar, juntar com foto dele, aí pegar, juntar e-ã com a foto, pegar e-ã junto com a foto e enterrar.

Sílvia: Tem algum exemplo?

Japu: Tem, alguns Tiriyó, esse é muito bravo, tem tudo pajé.

Sílvia: E está sempre junto?

Japu: É, problema, encontra muito, tem nova aldeia, daqui no cemitério, ele é o único chefe daqui, nome dele é Kumai, ele lutava muito, pra fazer demarcação de terra indígena, ele fala muito, muito, mas foi também no Camopi, aí ele queria ajudar eles, pessoal do Camopi (...). Ai outro fica bravo assim, não pode vocês ficar perto do Karai kõ , não pode, tem que mandar embora, porque você tem mercadoria bem perto de vocês, garimpeiros, tem que mandar pra longe. Aí pessoal do Camopi falou, porque veio lutar pra nossa terra, aí tirou foto dele, essa foto dele entrega pra pajé. Ai falou então tem que viver bem você fala muito, nunca mais você vai viver, ai morre cedo. Ai doente, dor de cabeça... sofrendo... fraco, fraco... depois quando ele morre pessoal do camopi já ouviu... depois a gente fez vapor depois que morre Kumae... aí parente dele coloca pedra pra ele fazer vapor o corpo dele, fazer fumaça do corpo dele, coloca pena de arara, rede de aranha, ai faz... aí depois essa fumaça vai procurar quem matou ele, vai fazer vingança, procura, procura, procura, aí achou ele... aí fica quente, ele é pajé, ele pulando, pulando no rio, arranca o cabelo, tirar tanga, come toda unha, tava doido, correndo, morreu... Sempre a gente faz o vapor, fumaça, sempre usa isso quando alguém morre, pra fazer vingança.

Sílvia: Continua?

Sava: Nós não queremos tirar foto da gente, senão a gente vai adoecer, mas eu agora eu acho que não vai fazer assim não. Eu particularmente acho que não vai acontecer.

Sílvia: E você?

Japu: Eu acho que continua, como agora, acontece isso, desse ano de 2006 né, aconteceu isso, foi aconteceu o irmão da minha mãe. Ele pegou foto dele com pessoal do Suriname, foto dele, Wayana, Tiriyó. Ai o meu sogro fez fumaça pra ele, depois faz vingança quem mata ele. Matou ele.

Silvia: Você acha que foi por causa de fotografia?

Japu: Foto mesmo

Sílvia: Foto tem -ã?

Puku: Tem, quem fala isso é pajé, quando você tira foto da pessoa você pode levar pra outra cidade, pra outro grupo. Se essa pessoa é pajé, outro grupo pode perceber na hora aí ele vai ver essa imagem, e ele fala esse é pajé. Você chega lá sem comunicação mas ele vai saber que é pajé, porque a foto tem e-ã (...) outro grupo, se eles querem me matar por feitiço, eles podem me matar, é perigo aí já aconteceu isso, pouco tempo, Wajãpi apareceu aqui, diz que levou foto dele lá pra Guiana Francesa, ninguém falou quem era, aí como se fosse dá um choque nele, aí ele ficava em pé e de repente caia, outro grupo, outro Wajãpi da Guiana fez feitiço nele, faz muito tempo já, fez feitiço e a pessoa faleceu. Então pra nós Wajãpi é difícil para nós autorizarmos a imagem para outro lugar, Wajãpi fica preocupado porque outro grupo pode ver, pegar, fazer alguma coisa, pode matar.

Sílvia: Vai junto com a foto, foto é como copiar -ã?

Rosenã: O que faz mal é quando faz alguma coisa com foto, porque para Wajãpi quando algumas pessoas de outra aldeia vêem nossas fotos, fazem alguma coisa com... queima a foto, ou coloca dentro de alguma coisa, aí a gente ficou doente e até morreu. Se a gente sabe que faz alguma coisa com a foto aí faz vingança... Com vapor.

Sílvia: Como é que faz?

Rosenã: A gente faz vapor, junta pedras, muitas pedras e remédios, plantas e também coisas que tem no mato e depois põe dentro da panela e a gente combina, tampa bem com folha da bananeira e depois quando esquentando muito bem, tem muita fumaça dentro, aí a gente... pessoal doente a gente amarra na rede pra deitar, aí coloca embaixo da rede e abre

> tampa e pega pedra que foi queimada e coloca dentro da panela ai sai muita fumaça... Aí tem que conversar com o vapor: você tem que fazer vingança, quem que faz esse mal pra ele.
> Kupena: Quem fez mal foto dele, aí vai fumaça...vai...
> Rosenã: Aí fumaça tá saindo, tá saindo.
> Kupena: Foi procurar, procurar, procurar até vingar.
>
> *Sílvia: E a fumaça faz o quê?*
>
> Kupena: Matou.
>
> *Sílvia: Tinha foto que fazia mal antigamente?*
>
> Rosenã: Não somente da foto, também com artesanato também, com rastro, a gente pisa e tem sinal de pé...
>
> *Sílvia: O que tem no rastro, artesanato pra fazer mal?*
>
> Kupena: Tem e-ã, artesanato tem na mão, aí e-ã vai com artesanato.
>
> *Sílvia: Mesmo antes de ter foto, aí começou a ter foto e é a mesma coisa?*
>
> Kupena: É, perigo da foto, por exemplo, outro indígena proibiram levar nosso foto, outra etnia.
> Rosenã: Nós não deixamos eles levarem nosso foto, quando a gente vai na outra aldeia tem que tomar cuidado pra não fazer alguma coisa.
> Kupena: Quando a gente pega cana pra chupar não pode jogar bagaço de cana, tem que jogar longe, escondido, se a gente joga no caminho, pega e leva e faz problema aí fica doente.

Vingança, agressão e apropriação indevida de imagens são temas que estão muito presentes nas falas a respeito das concepções e dos usos das imagens fotográficas. Um exemplo marcante dessas relações é um caso narrado pela assessora do programa Wajãpi Marina Weiss (2000), tendo sido citado de forma passageira também em algumas entrevistas por mim realizadas. Nesse episódio, um jovem em posição de liderança acusou um Wajãpi de uma região distante, o Alto Rio Oiapoque, na Guiana Francesa, de ter se utilizado de suas fotos expostas na sede do *Apina* para enviar-lhe agressões. As fotos haviam sido rabiscadas, e seus olhos, "furados". O retratado então proibiu que toda e qualquer fotografia sua fosse exposta, o que provocou uma considerável polêmica entre os outros jovens Wajãpi presentes. Segundo Weiss (2000), ao contestarem a proibição, não houve divergência quanto à veracidade da agressão especificamente, no entanto, os demais Wajãpi identificaram uma dimensão positiva nas imagens fotográficas, na medida em que no "mundo dos brancos" elas se mostravam necessárias. A proibição da exposição de todas as suas fotografias assim e também as de sua família, tornou o jovem menos visível e, portanto, menos vulnerável ao envio de agentes patogênicos agressivos por parte de grupos distantes. Este episódio, ocorrido já há alguns anos, é ainda lembrado como representativo do processo de estabelecimento de limites para a exposição e o uso das imagens fotográficas em contextos mais ampliados que o do âmbito da intimidade. A exposição de imagens na sede do Conselho das Aldeias, na cidade de Macapá, foi vista como importante e perigosa, articulando relações entre a visibilidade das fotografias e os perigos de sua circulação.

Atualmente, ao pensarem a respeito da circulação de suas imagens, tais eventos e perigos são lembrados: o envio de ações agressivas compõe um significativo aspecto da relação estabelecida com as imagens. No entanto, a exposição das imagens, ou a pratica de tirar fotografias, é bastante comum entre os Wajãpi. Perguntei em várias ocasiões

sobre o porquê de tantas fotos se elas representam, acima de tudo, um perigo. Ficou bastante claro que há divergências quanto aos riscos atribuídos à exposição de imagens: tanto no episódio narrado acima quanto em outras falas e contextos, a exposição de fotografias é vista ora como algo positivo e necessário, ora como algo perigoso que deve ser restringido ao máximo. As discordâncias são constitutivas da relação que os Wajãpi estabelecem com as imagens fotográficas, pois não se trata de uma crença sobre determinados "princípios" das imagens, mas de um sistema de explicações e causalidades no qual as propriedades miméticas das fotografias são parte de um complexo de relações do qual fazem parte os feixes imagéticos constituidores dos indivíduos, a continuidade dos rastros e a implicação da permanência, e os caminhos da ação agressiva entre seus aspectos de visibilidade e invisibilidade. As implicações das fotografias nesse feixe de distribuições miméticas e ações agressivas faz com que as explicações sejam necessariamente fornecidas *a posteriori.* As imagens e sua multiplicação não configuram uma interdição expressa, mas um evento aberto a interpretações.

Gostaria de retomar com mais detalhes a relação entre as imagens e o envio de agentes patogênicos. Esta relação se estabelece, como visto, por uma idéia de contigüidade entre a foto e a pessoa, que ocorre devido a uma forma imagética de manifestação do princípio vital dos indivíduos, o qual é reconhecido também nas imagens fotográficas. Para ser mais especifica, a figura do xamã na perspectiva Wajãpi é a que tem acesso a um mundo não visível a olho nu por aqueles que não "têm" pajé, ou seja, a categoria *i-paie*, a qual se refere, segundo Gallois (1988: 296) "*a uma situação privilegiada de comunicação com o mundo sobrenatural através de determinados processos de locomoção e acesso às forças propriamente ditas; e de outro lado, um conjunto de substâncias e armas, o 'pajé' propriamente dito"* .

Os xamãs são também "viajantes", aspecto esse que remete a uma concepção mais ampliada do xamanismo, "*que consiste numa particular concepção do movimento e da comunicação entre as diferentes esferas do universo. Associado às alterações atmosféricas, ao movimento das águas e ao deslocamento nos caminhos invisíveis que recortam todo o espaço cósmico, a relação xamanística consiste numa forma de controle do movimento"* (*id.* 297). Esta comunicação entre mundos é possibilitada pela figura do xamã por meio de dois recursos de clarividência essenciais: o espelho *Waruwa* e os caminhos *Tupãsã*. O espelho, uma superfície brilhante que tem o poder de tornar visíveis aos olhos especiais mundos então invisíveis, representa uma potencialidade de comunicação visual ampliada que possibilita que se faça uso dos caminhos *Tupãsã*, fios que ligam todos os seres a seus respectivos mestres. Caminhos e espelhos, meios de ação do potencial de clarividência e comunicação visual dos xamãs em suas atividades entre mundos, são associados a outros elementos de comunicação com as entidades xamanísticas, são eles o sopro, a fumaça e o canto. A fumaça, relacionada com o vento e com o sopro, fornece um caminho pelo qual se transferem e se retiram substâncias xamanísticas.

É importante notar que nesse complexo, o percurso dos caminhos atrelados aos recursos de visibilidade especiais torna o xamã "*um campo aberto de comunicação, totalmente visível para os que compartilham com ele os elementos de clarivid*ência, as armas e as substâncias de reprodução dessas forças". O cuidado na manipulação dessas forças se

refere ao perigo de tornar-se visível aos inimigos, pois isso significa uma abertura para a troca de agressões, ou "*para a guerra*" (*ib.* 302). O elemento da clarividência está associado ao percurso de caminhos para a completa realização dos ações xamânicas. As imagens, consideradas um elemento de visibilidade, estão também associadas ao percurso de caminhos: fotografias não somente tornam visíveis, como o fazem pelo fornecimento de um percurso. A relação entre visibilidade e rastros está presente nas falas que seguem:

> *Sílvia: O que tem na foto que deixa mandar doença, fazer mal?*
>
> Japaropi: Eu vou falar pra você, se eu souber matar, eu vou falar imprime pra mim, e eu vou levar lá pro pajé, ou eu mesmo...
>
> *Sílvia: E o que você vai fazer? O que tem na foto?*
>
> Japaropi: Na foto? Na foto não tem nada dentro da foto, a foto é que vai levar pra lugar onde a pessoa vai morrer.
>
> *Sílvia: A foto da pessoa tem alguma coisa da pessoa?*
>
> Japaropi: Tem, sempre a gente fica junto com a foto, coração, cérebro, idéia, sangue fica, porque a foto não é assim saiu diferente, saiu igualzinho a pessoa, porque saiu da gente, e-ã sempre na foto, a gente quando manda a foto muito longe sonha mal porque muito longe está a nossa foto.
>
> *Sílvia: -ã tem sangue, tem pensamento?*
>
> Japaropi: Tem coração, um dia a gente morrer, traz de volta por isso que não gosta de mandar, tirar foto e não mandar foto e filme mesma coisa. Porque que a gente fala isso, rapaz do filme caiu todo o cabelo dele, por isso que a gente fica com medo, já aconteceu.
>
> *Sílvia: Como foi essa história?*
>
> Japaropi: Acho que ele usou máscara com sujeira, não sei não vou conseguir explicar, caiu todo o cabelo... o pessoal fala porque ele não deveria imitar o dono do morcego porque ainda o espírito dele ta vivo, então o espírito fez mal pra ele, pos isso não gostamos de fazer filme assim, só filme da pessoa contada, que briga com outro índio, não pra imitar assim, bicho, usar máscara assim, porque ainda existe. Morreu, mas ainda tá vivo, vendo pessoa, lá na floresta, por isso não pode fazer filme assim...até agora tá doente, de vez em quando cai cabelo dele, já cresceu um pouco o cabelo... a gente falou, nós fizemos antes reunião pra fazer filme, o pajé ficar perto de você pra não fazer mal... mas sozinho... qualquer pessoa não pode fazer, quem sabe... pajé pode fazer filme de bicho, porque se defende. Nós, qualquer pessoa não vê quando ele chega, não vê onde tá.
>
> *Sílvia: Não é nem por causa só do filme, é perigo só imitar?*
>
> Japaropi: Não pode usar a máscara como se fosse dele, pra gente é assim. Aqui não pode usar aqui na cidade, não tem floresta, não tem montanha grande...
>
> *Sílvia: Mas você fez filmes...*
>
> Japaropi: Eu fiz filme normal, ta certo. Não coloca coisa assim pra fingir o bicho, só assim contando...
>
> *Sílvia: Mesmo com perigo de ficar fraco... você fica fraco?*
>
> Japaropi: Eu não fico, eu não sei por que quando eu tiro foto, também não mandei foto pra todo mundo... quando é muito tira muito, só uma dá pra segurar um pouco o fraco... essa criança (descanso de tela) você não conhece, mas ela tá andando lá, também tudo junto com espírito aqui, e ela tá lá continuando andando, respiração, corpo fraco, se ela não tá comendo bem, alimentando bem, aí vai no pajé, e ele tá tentando trazer de volta, é diferente, é difícil pra conseguir trazer de volta. Quem conseguir trazer de volta foi o sucuriju que tirou a foto da pessoa, aí consegue porque ele viu, ele tá perto, aqui não tá perto, tá muito

longe. Isso aqui muito difícil pra mandar de volta, tá dentro do computador, muito difícil mandar de volta, é diferente, tá dentro.

Sílvia: O pajé pode ver coisas só ele vê? O waruá? Como vê com waruá? Dá pra ver do outro lado?

Sava: Dá pra ver longe, muito longe, ele pode ver outro pajé, conversar com outro pajé. Meu pai contou história do pajé também, o tio dele é pajé, bom demais, ele é pajé, eles quando alguns estão doentes, ninguém avisou, mas ele olhou pelo pajé dele pra procurar o doente, ele encontrou uma doença... ele falou pra mulher dele, tem gente que tá doente na outra aldeia, ele viu com pajé dele. Aí depois quando ele foi na outra aldeia, ele contou, eu sabia que você tava doente, aí ele fez o tratamento e melhorou. Porque tem muitos pajés que quer mandar doença, aí ele viu e quer tentar espantar todas as doenças que outro pajé mandou pra aldeia dele. Ele cantou muito, mandou espírito pra amarrar ele. Pajé faz tocaia, pra fazer canto pra espantar espíritos, aí ele gritou, outro pajé me matou já, aí ele saiu da tocaia, aí família dele foi lá, que foi? Outro pajé me matou não vou conseguir mais melhorar, vou morrer... já avisou família... outro pajé me matou já. Depois ele fica pouco tempo, um dia... se tratar sozinho pra melhorar, mas ele não consegue, pegou todo espírito do pajé, não consegue tratar, aí depois morreu. Aconteceu isso quando meu pai tinha 15 anos por aí que ele viu o tio dele. Depois aí, o único que era pajé, depois ele morreu não tem mais pajé. Tem que fazer resguardo pra ser pajé, pra pajé passar outro espelho pra ele, ele faz cura muito, cura muito, pajé cura com outros, aí pra dar pro pajé, ele vai curar de novo, amanhã, depois de amanha, um mês... tem que ficar resguardo, sozinho, longe da família, aí quando mulher ta menstruada, não pode passar perto, quando mulher ta menstruada quando ela passa, aí pode espantar todo espírito dele, aí ele não vai ser pajé, ele não pode namorar... não pode dormir perto da esposa.

Sílvia: -Á do morto fica na foto?

Aikyry: Quando a gente vê foto a gente vê cópia da pessoa, hoje em dia Wajãpi não desaparece porque já ficou cópia na foto Ta'aga.

Sílvia: Quando a pessoa morre, o -ã fica?

Aikyry: *Fica*

Sílvia: E o que é que vai?

Aikyry: E-ã *original, cópia fica, cópia de experiência, cópia de* e-ã*, tá aí guardado*.

Sílvia: Artesanato é a'aga?

Serete: É, outro aquele banco cabeça de urubu, imitando urubu, isso é a'aga. Quando a pessoa faz festa, festa de Pacuaçú, aí depois outra pessoa imitando, isso é a'ãga também. Quando a pessoa matou uma caça aí quando ele tá tomando caxiri, ele imitando a caça que ele matou... outro pintura corporal tá imitando também, kusiwa, moju kusiwa, desenho moju, isso também é a'ãga. Quando pessoa faz uma flecha aí outra pessoa viu e imitando também.

As falas acima deixam igualmente claro que as atribuições de clarividência (o tornar-se visível, o enxergar longe) e de percurso de caminhos invisíveis ocorrem na medida em que as imagens encontram-se inseridas num complexo maior de forças e agentes no que diz respeito tanto à constituição da pessoa viva, como às forças que agem em esferas diversas da realidade visível e invisível.

A análise das reflexões elaboradas pelos Wajãpi sobre imagens deve contemplar a maneira mais complexa mediante a qual as fotos remetem a formas de cópia e de percursos entre substâncias e pessoas. A manifestação imagética dos elementos constituidores da pessoa, as formas de reprodução e duplicação, somadas aos elementos xamanísticos de clarividência e alcance pelos rastros, formam um conjunto complexo e com muitas nuances que deve ser considerado em toda a sua complexidade.

Para ser mais específica em relação a esse conjunto de definições a respeito da categoria da imagem, recorrerei ao conteúdo trabalhado durante a oficina de pesquisadores Wajãpi, a qual acompanhei como observadora em minha última viagem na TI Wajãpi. Ao discutirem do tema amplo das imagens, muitas definições surgiram dessa reflexão, deixando clara a dificuldade da tradução de conceitos, devido ao fato de existirem na língua Wajãpi pelo menos sete conceitos decorrentes da idéia genérica de imagem.

Esses conceitos foram então listados na língua Wajãpi como: *-ã* (marca ou princípio vital da pessoa), *i-pirerã* (pele que está por cima), *taywerã* (espírito que foi para o céu), *kwaray´a porerã* (sombra sem vida), *opiwarã* (substância utilizadas nas ações xamanísticas), *–a´ãga* (cópia/imitação). No decorrer da oficina, os pesquisadores se reuniram em grupos para pensar definições sobre cada categoria especificamente listada. Recorrerei agora a esses textos para expor as explicações fornecidas por esses grupos[8].

O conceito de -ã, princípio vital da pessoa, já tratado anteriormente, comporta várias traduções. Importante notar que no que se refere a esse princípio, as idéias sobre a "dispersão" e a manutenção da coesão são muito presentes. Assim, -ã é algo que está em tudo o que é da pessoa: sua flecha, sua casa, seu artesanato. É também a sua marca. Em estados liminares, como a morte ou o nascimento, por exemplo, a dispersão do princípio vital deve ser administrada. Tal princípio tem também um notável poder de comunicação. Princípios vitais se comunicam, prevêem acontecimentos pelos sonhos e são uma via de acesso do xamã para a agressão e a cura. A definição de *i-pirerã* como envelope corporal ou "roupa" é também uma manifestação da idéia de imagem. Refere-se ao tempo das origens e da diferenciação dos corpos em suas diferentes roupas, e ao que é deixado neste mundo após a morte. Nas fotografias, o que se vê é esse envelope, é o aspecto visível das imagens fotográficas. *Taywerã*, o espírito que se desprende com a morte, não pode ser visto, pois ele evapora, recompondo-se posteriormente na próxima morada do morto. Com a morte de uma pessoa, seu espectro *taywerã* pode aparecer para seus parentes próximos, deixando-os doentes. Por isso deve-se tomar uma série de cuidados após a morte recente de um parente, como evitar passar no local em que está enterrado seu envelope corporal, e deixar um pouco de comida e uma fogueira nesse local para que o espectro não saia e assuste seus parentes. Pode-se ver *taywerã* nos sonhos, mas o espectro não possui mais a forma humana, mostrando-se feio e repulsivo, devendo ser evitado e mantido longe, o que, inclusive, pode ser feito com a pintura corporal de urucum.

Kwaray´a porerã apresenta-se como uma manifestação da morte em forma de sombra. Sombra como imagem, no sentido da ausência de luz, mas não uma sombra de um corpo vivo, resultado da incidência da luz e manifestação do próprio princípio vital -ã; trata-se de uma sombra diversa, uma sombra sem corpo, sem vida, uma forma de espectro.

Nesse jogo de luz e sombra das formas espectrais, a visibilidade é obtida em momentos pontuais, sendo especialmente perigosa. O acesso a essas realidades invisíveis é uma atribuição do xamã, daquele que está munido dos elementos de clarividência. As

[8] Trata-se especificamente da 5° Oficina de Pesquisa, dirigida por Dominique T. Gallois, no âmbito do Plano de Salvaguarda IPHAN, durante a qual a turma de pesquisadores em formação estava iniciando a elaboração de um caderno de leitura bilíngüe sobre aspectos de sua cosmologia, para difusão interna e externa à comunidade.

substâncias do xamã, traduzidas por *opiwarã*, fornecem essa propriedade da visão. O xamã vê, se comunica, manda doenças e cura através do seus *opiwarã*. Trata-se de um conjunto de substâncias que dão poder, que são transferidas do corpo do xamã para o corpo do indivíduo xamanizado, devendo, inclusive, ser controladas ao longo da iniciação xamanística, pois estas forças têm uma relativa autonomia em relação ao seu suporte e tem a atribuição de agirem por conta própria (Gallois, 1988: 306, 308). *A´ãga* constitui uma categoria ampla de cópia manifestada em festas e artesanatos como bancos e danças que imitam animais.

Esse jogo de tornar visível, alcançar a visibilidade e copiar de maneira ampliada, como pode ser notado na última resposta de Japaropi sobre o uso de máscaras, compõe o conjunto de definições que os Wajãpi atribuem à categoria imagem.

As fotos, consideradas uma cópia potencializada, carregam elementos visíveis (envelope corporal) e invisíveis (princípios vitais) e podem ser acionadas pelas armas do xamã em suas ações diversas. Inserem-se, portanto, nesse complexo especular de manifestações, percepções e cuidados em relação ao controle global dos princípios constituidores das pessoas e seres em diferentes esferas e situações de comunicação.

O conjunto de cuidados e prescrições em relação às fotografias deve ser considerado no âmbito desse complexo. Nos contextos atuais de divulgação do trabalho e do modo de vida Wajãpi, que ocorre até mesmo mediante fotografias e filmes (e também com o *site*), esse conjunto é manipulado de forma a contemplar os "dois caminhos". Existe, de fato, a preocupação com o distanciamento dessas imagens; no entanto, há a clara distinção entre os inimigos, que possuem formas de agressão por meio de imagens na figura dos seus xamãs, e os brancos, que não praticam esse tipo de ação. Há inclusive uma idéia de que hoje os jovens já estão acostumados com a circulação de imagens. As falas explicitam o percurso que indica que antes não havia imagens, somente cópias, mas que não reproduziam mimeticamente os sujeitos, apresentando, assim, um perigo menor. A proliferação das fotografias é tida como algo inevitável, parte da entrada e da trajetória dos Wajãpi no caminho dos não indígenas. Divulgar seu trabalho, seus saberes e seu modo de vida é necessário para que seus direitos sejam assegurados. Por isso, nas ocasiões em que conversamos sobre o tema dos direitos de imagem, houve muito interesse, pois trata-se de uma maneira de incluir as fotografias e filmes num conjunto de situações em que a divulgação deve andar ao lado da proteção de seus saberes materiais e imateriais, ou, conforme foi trabalhado no seminário a que participei na segunda viagem, de sua cultura de maneira mais ampla.

Nesse sentido, ocorre uma interessante aproximação entre as concepções de imaterialidade (seja sobre substâncias e saberes) e os conceitos de pertencimento e propriedade. A imbricação dessas esferas em decorrência de uma cuidadosa reflexão de meus interlocutores acerca do complexo das imagens em seus aspectos de visibilidade e invisibilidade, foi por mim denominada redes-imagem Wajãpi.

As redes-imagem Wajãpi são por definição materiais e imateriais. Trazem uma experiência delimitada por uma linguagem visual, a qual comporta o perigo da dispersão pelas formas de desprendimento de substâncias em constante comunicação.

Neste contexo da manipulação das imagens, não se trata de fazê-las desaparecer, mas de controlar sua circulação. Os direitos de imagem, que preconizam uma série de regras para a atribuição de propriedade e circulação, tornam-se nesse contexto um complemento necessário para esse controle. Autorizar ou não o uso de suas fotografias em contextos diversos diz respeito a isso. A construção Wajãpi da idéia de pertencimento e circulação de suas imagens fotográficas deve ser entendida a partir de sua lógica própria. O que se faz necessária é uma reflexão mais detalhada quanto à idéia de pertencimento, considerando sobretudo o caráter que a linguagem visual adquire na constituição dos indivíduos, as formas de autonomia advindas dessa multiplicação e, sobretudo, os aspectos invisíveis que mapeiam um sistema de comunicação mais complexo do qual as imagens são parte.

A pessoa Wajãpi é constituída por um feixe de formas imagéticas materiais e imateriais, seu princípio vital, sua sombra, que, por sua vez, percorrem caminhos e comunicam-se com outras entidades. A integração da pessoa é eminentemente dinâmica; a duplicação e a exteriorização de uma cópia devem ser consideradas a partir de seu caráter de dispersão e autonomia.

Assim, o foco da reflexão sobre uma idéia de pertencimento deve fazer referência aos movimentos de integração e dispersão de elementos visíveis e invisíveis. O pertencimento, ao contrário de produzir uma unidade ou ser produzido por ela, só pode ser pensado segundo uma imagística própria a partir da qual os Wajãpi percebem as imagens fotográficas como um prolongamento e, sobretudo, uma manifestação do caráter plural de seus corpos.

Uma reflexão mais cuidadosa a respeito da lógica diferenciada de atribuição de propriedade sobre as imagens deve contemplar igualmente algumas considerações quanto à idéia de cópia e autenticidade trazida por essa discussão.

2.2 Cópia, Autenticidade, Pertencimento e Memória: Redes Sobrepostas

Para o desenvolvimento da reflexão acerca das lógicas de pertencimento atribuídas às imagens fotográficas, começarei por demonstrar o conteúdo dos direitos autorais e, principalmente dos direitos de imagem, conteúdo este que promoveu alguns dos meus diálogos com os Wajãpi. Em nossas conversas sobre o tema, procurei explicitar, mesmo que de maneira resumida, o que preconiza a legislação concernente ao tema dos direitos de imagem, sobretudo quanto à existência de diferentes formas de atribuição de *status* públicos ou privados às imagens. É importante que se considere, como procurei transmitir, que a atribuição de propriedade sobre imagens que circulam nos meios de comunicação e, sobretudo, na Internet é matéria de discussões no campo dos direitos de imagem. No caso específico dos povos indígenas, um conceito ainda não positivado pela legislação atual considera a existência da figura da "imagem culturalmente diferenciada" (Baptista & Telles do Valle, 2204: 44; Villares, 2008: 473) . Trata-se da possibilidade da existência de circunstâncias em fotos e filmes que remetam a um conjunto de elementos formadores de uma cultura própria, representada por uma pessoa ou grupo de pessoas retratadas. Ou seja, além da imagem do indivíduo, há também uma imagem cultural

diferenciada associada a ele, sendo esta considerada de natureza coletiva. A chamada "Imagem Cultural" reúne todos os atributos e características morais e culturais de um povo, que pode abranger seus rituais e costumes, frutos de uma herança coletiva.

A proteção adequada à imagem é tratada no âmbito do direito constitucional, que "*garante a todas as pessoas a inviolabilidade de sua imagem e do direito a indenização por danos decorrentes de sua violação*"[9], e está definida na interpretação da Constituição Federal (artigo 231) que assegura de maneira mais ampla o Direito à Cultura Indígena.

Para que uma imagem dessa categoria seja utilizada, é preciso que haja autorização do indivíduo ou grupo envolvidos na imagem. É também importante que fiquem claros quais os usos que se pretende fazer daquela imagem, para que o ato de consentimento se dê de forma livre e esclarecida. Ou seja, antes de autorizar o uso de imagens, é necessário quantas e onde serão utilizadas, quais as finalidades dessa utilização e qual o contexto do trabalho envolvido[10].

É importante notar que, no âmbito dos direitos de imagens e direitos autorais para os povos indígenas, há uma dificuldade de enquadramento no que se refere aos aspectos de suas concepções sobre imagem, pessoa e perigos associados em relação aos instrumento legais adequados a outras parcelas da sociedade nacional. Esta dificuldade de adequação das concepções e práticas dos povos indígenas aos preceitos legais da legislação brasileira sobre a autoria e a propriedade não se refere apenas ao tema dos direitos de imagem. Estendendo-se igualmente, por exemplo, à circulação de conhecimentos, e, de maneira geral, ao patrimônio de bens de natureza imaterial, como foi tratado no primeiro capítulo desta tese. A atribuição de autoria como individual ou coletiva e a circunscrição de uma forma de conhecimento e transmissão no âmbito de uma etnia isoladamente são elementos de discussão continuada para a aplicação dos mecanismos legais.

Sabe-se, portanto, que a adequação e o amparo dos conhecimentos, das práticas e das imagens dos povos indígenas nos limites da legislação brasileira ainda dependem de discussões no que se refere, entre outras coisas, às especificidades do material a ser salvaguardado quanto à sua natureza individual ou coletiva. Especificamente a respeito das imagens, quando consideradas de caráter individual (imagem de uma pessoa em particular), o aparato legal de atribuição de autoria e proteção pressupõe uma circunscrição da relação entre a pessoa retratada e a sua imagem nos termos do pertencimento patrimonial, ou seja, da propriedade. Assim, a fotografia pertence ao fotografado pelo fato de retratá-lo, de reproduzi-lo, podendo ser usada somente com sua expressa autorização.

Se colocarmos os aspectos jurídicos de atribuição de direitos sobre imagens nos termos das redes de relações, como campos de sentido particulares, é possível dizer que as denominadas redes-patrimonio estabelecem um campo de relações entre a pessoa fotografada e sua imagem a partir de uma percepção de continuidade e pertencimento diferenciada das relações praticadas por grupos indígenas. E, para usar o exemplo em questão, distintas das exercitadas pelos Wajãpi. Apesar de tentador, seria apressado dizer,

---

[9] http://www.socioambiental.org/pib/portugues/direito/diraut.shtm#topo (2008).

[10] Informações estraídas da publicação do Instituto Socioambiental "Os povos indígenas frente ao direito autoral e de imagem", BAPTISTA, Fernando Mathias & TELLES DO VALLE, Raul Silva, 2004.

neste ponto, que as redes-patrimônio estabelecem uma descontinuidade entre as imagens e seus sujeitos. Penso ser mais adequado considerarmos que essa relação estabelece uma continuidade diferenciada, sem que haja uma influência mútua entre o sujeito e sua imagem. Esta relação se dá em termos de duplicação e pertencimento, não pressupondo necessariamente a posse das imagens, mas somente a atribuição da propriedade do sujeito sobre sua imagem. Nas redes-patrimônio, o sujeito não se dispersa em suas multiplicações especulares, restando sempre coeso. A propriedade promove um vínculo imaterial entre sujeitos e fotografias, mesmo que estas continuem em estado de dispersão. Não há uma implicação recíproca entre a dispersão das imagens e a dispersão dos sujeitos.

Nas redes-imagem Wajãpi, o pólo do sujeito se estende às suas duplicações, continua e age a partir delas. O campo de relações a partir da continuidade nos termos de um envolvimento mútuo, faz com que, em alguns casos, a propriedade sobre as fotografias implique sua posse, sua reunião, na medida em que o pertencimento refere-se explicitamente ao controle sobre sua circulação. Nas redes-imagem Wajãpi, o vínculo de pertencimento entre sujeitos e imagens representar sua continuada reunião. A pluralidade dos constituidores da pessoa Wajãpi e suas possibilidades de dispersão criam um vínculo de propriedade com suas imagens cuja dispersão deve ser controlada.

Para ser mais clara, se o sentido primeiro da integridade da pessoa Wajãpi é a coesão de seus feixes de imagens, esse movimento atua também mediante os movimentos de dispersão produzidos pelas fotografias, configurando uma continuidade entre a imagem e o sujeito na qual as imagens são pessoas, e as cópias não são cópias.

A pressuposição da não-dispersão — a unidade do sujeito como dado, sentido de percepção das redes-patrimônio — elabora uma continuidade entre imagens e sujeitos na qual as imagens não são pessoas e as cópias são de fato cópias: constituem sua representação, mas não agem de maneira autônoma num sentido de implicação mútua. Nas redes-patrimônio, os aparatos legais de proteção e atribuição de propriedade agem de acordo com esse mecanismo de integração dos sujeitos, que lhe é anterior. A dispersão das imagens não implica a dispersão do sujeito, cópias são cópias no sentido de diferenciar-se do original, o sujeito.

A sobreposição dessas redes de sentido torna visível um movimento de correspondência entre sujeitos e suas imagens. Fica evidente também que esses vínculos se dão em termos de continuidades diferenciadas em cada uma das redes abordadas. Os nexos dessas continuidades, que ora se contrastam, ora se aproximam, podem ser investigados mediante as formulações dos conceitos de pertencimento e cópia.

Nessa direção, uma reflexão acerca das formas com que as redes de sentido em questão elaboram suas continuidades deve também contemplar um outro aspecto levantado pelas narrativas dos meus interlocutores sobre as fotografias: o aspecto do tempo e da memória.

Na perspectiva Wajãpi, a imagem fotográfica, como visto, remete também a uma forma de "estar vivo", pois o que está em questão é uma imagem, e, portanto, uma referência à materialização do conjunto da pessoa em termos dos seus constituidores imagéticos. Assim, a foto de uma pessoa é uma condição viva do fotografado. No entanto,

quando perguntei aos meus interlocutores se depois da morte da pessoa há uma permanência de seu princípio vital nas fotos, me foi respondido que não: com a morte, cessa o princípio vital também das imagens. Contudo, essa percepção do "estar vivo" pode conservar as imagens do falecido na memória dos seus familiares. A foto não deve necessariamente ser eliminada com a morte, pois ela se torna um último vinculo da memória.

Apresentarei as falas a respeito do tema antes de me estender no assunto.

Sílvia: O que tem na foto?

Sava: Porque foto é igual pessoa que tá lá, ainda tá vivo, bem parecido, por isso que os chefes não deixam tirar foto... também eles não gostam de tirar muita foto porque principalmente de criança, eles acham que vai tirar alma da criança, e não vai crescer igual alto e forte. Eu acho que pra nós agora nós já acostumamos com fotos, não ficamos mais medo, no começo nossos pais falavam pra gente não tirar muita foto, aí nós achamos verdade, agora nós acostumamos já. Agora todo mundo quer a foto, porque agora nos acostumamos quando alguma pessoa morre aí de repente aí tem que tirar uma foto pra ver pra lembrar ele, pra não esquecer ele, pra mostrar pra filho, neto, pra eles saber como é que eles eram. Nós guardamos foto do irmão do meu pai que morreu mês de agosto. Ai depois quando meu pai ficou muito triste nós conversamos com ele, aí tiramos foto e mostramos foto pra ele ver, mas mesmo assim ele tá triste. Por isso que meu pai falou também, eu quero vocês tirar foto meu pra vocês guardarem também pra mostrar pro meu neto, pra neto de vocês.

Sílvia: Mas seu pai ficou mais triste quando viu a foto?

Sava: Ele acha que foi bom pra ficar guardando assim, pra lembrar de novo. Por isso agora todo mundo quer tirar foto dele pra aparecer depois imagem.

Sílvia: Tem alguma coisa invisível na fotografia? Dá pra ver -ã?

Sava: Não, e-ã não dá pra ver, pra gente e-ã é várias palavras também, e-a também quando ta muito escuro não vai aparecer e-ã, agora tá aparecendo e-ã... eu gostei muito de trabalhar com filme...

Sílvia: Você não ficou preocupado?

Sava: Não, gostei, pensei também em comprar uma câmera pra mim filme da festa e fazer outros filmes também, história, pra não perder tudo, porque agora eu fiquei preocupado porque agora poucos velhos tá acabando já, bem poucos, aí história também tá acabando junto com os velhos, porque nós não sabemos todas as histórias... a gente aprende um pouco, outro pra não perder tudo, mas eu, meu pai e outros velhos que contam história pra mim, aí eu escutei, escutei... eu penso muito estudar mas eu esqueço depois, só de vez em quando eu lembro história. Eu pensão em estudar muito... Sempre velho conta história de manhã cedo, 4 horas da manhã, ou à tarde, 5 horas até 10 horas... conta história assim, da guerra, terra, eles contaram tudo.

Sílvia: E por que você acha que não sabe mais?

Sava: Eu ouvi mas depois quando eu penso muito outras coisas, estuda, estuda, ai eu esqueço porque... não esqueço tudo não, uma parte eu esqueço.

Sílvia: E quais as outras coisas em que você pensa muito e atrapalha pra você lembrar das histórias?

Sava: Saber bem como é trabalho de karai kõ, trabalho não-índio, como é...

Sílvia: O que você acha importante saber do karai kõ?

Sava: Agora nós saber bem falar português pra explicar bem cultura, falar da reunião, problema, falar bem português, principalmente problema da saúde... mas eu não quero esquecer todas as nossas histórias, eu quero continuar pra ensinar pros meus filhos, pros meus netos.. depois netos passar de novo pors filhos deles, pros netos deles.

Sílvia: E você não acha que você está perdendo seu -ã com as fotografias?

Sava: Não, não acho que foto vai fazer mal pra pessoa depois.

Sílvia: Você acha diferente do que seu avô acha?

Sava: Sim, é isso, como é que vai ser essa foto do site? Vai ficar sempre no site?

Sílvia: Sim, fica lá e vai longe... não dá pra saber quem vai ver...não vai ficar ruim? O que é melhor fazer? Divulgar para o mundo dos karai kõ ou proteger as fotos?

Sava: Pra mim, eu acho bom site, foto pro site.

Sílvia: Wajãpi gosta de foto, mas acha importante guardar o foto? Por quê?

Sava: Eu falei importante pra lembrar depois, pra não esquecer.

Sílvia: E quando tira foto de alguém e essa pessoa morre?

Aikyry: Aí guarda, mesmo ano não é bom não, mesmo mês, tem que passar uns dois cinco anos. Aí as pessoas vão gostar, olha como é que ele era, relembrar, mas hoje em dia precisa fazer tudo... por exemplo eu não tenho nem uma idéia como é que é pai da minha mãe, não sei porque não tem foto... minha mãe me falou que na época de contato na Guiana Francesa ele teve lá, e teve alguns franceses tirando fotos dele. Ai pensei será que tem em Caiena, algumas pessoas têm, irmão do meu avô descobrir quem é, foto dele que tirou junto. Minha mãe lembrou. Esse daqui é irmão do seu avô.

Sílvia: Você levou a foto pra ela?

Aikyry: Levei aí todo mundo ficou: "eu quero ver"... era um cara famoso, caçador...dá festa, muita festa, ele que ensina a pessoa, transmite a festa. Aí pessoal fica curioso de ver.

Sílvia: É bom porque relembra, mas dá saudades e é ruim?

Aikyry: Na época de quando ainda não esqueceu daquela pessoa, não vou mostrar não porque hoje em dia pensa, acontece raramente isso, quando você vê foto de pessoa a pessoa fica mais triste ainda... na hora de bêbado quer se enforcar, se matar, chegar perto dele muito rápido, isso acontece muito, por isso que não é bom mostrar foto quando nosso parente morre, tem que esquecer, chorar bastante até se acostumar.

Sílvia: Sobre as fotos... Quando a pessoa que está na foto morre... aí o Seki me falou que traz lembranças, fica triste... É bom ter foto de alguem que morreu?

Moropi: Sim, pra gente, sim, mas como eu falei, por exemplo, Aikyry, ele tem muitas fotos, esposa, filhos, mas é pra ele... Eu tenho uma filha que morreu, um ano depois tem, tem a foto dela... por dentro eu choro por ela, por isso eu não vejo muito as fotos, só de vez em quando eu pego...

Sílvia: Na foto dela tem o -ã? Ela foi, mas o -ã ficou?"

Moropi: E-ã ficou, como se não morresse, como se fosse ela viva... Eu não sei muito bem sobre isso, não é de nós isso. Às vezes, quando meu pai, minha mãe vêem a foto da irmão do meu pai, que morreu em São Paulo de catapora, aí fica imagem de foto, de televisão, das filmagens... das festas... Aí ficou impressionante pra eles, não foi bom, porque pra eles volta a sofrer de novo... ele chora...

Sílvia: Foto tem que ficar perto... se vai longe, vai ficando mais fraco...você estava pensando sobre fotos na internet?

Macaratú: Fora do e-ã é bom, atualmente tem as fotos dos velhos que faleceram. Por exemplo, eu não tenho nenhuma foto do meu avô, pai do meu pai, por exemplo, agora tem fotos, no futuro meus filhos querem ver fotos do meu pai, eles vão ter, ou no computador, vai ter tudo. Não vai morrer... agora pra mim não, como antes não tinha máquina de tirar imagens , eu tentei como é que era antigamente meu avô, não tem como. Nem pai da minha mãe não vi também, pai do meu pai não vi também.

Sílvia: Mas não guarda pra lembrança?

Kupena: Guarda, mas, por exemplo, se eu tenho filha, se morre, tem foto dela, mas não vou jogar foto dela, mas e-ã vem mas não tem problema, não tem medo. O que tem mais perigo

se outro parente morre e tem foto dele, aí a gente fica com medo. Se a gente coloca foto dele na nossa casa, aí e-ã via chegando ver a foto dele, vai bagunçar... taywerã.

Sílvia: O que você quis dizer com pensar ou não pensar em -ã?

Macaratu: Eu tô dizendo assim porque aqui tem a foto, né, mas pessoa que vê essa foto, vê sem pensar sobre e-ã, tá bom tudo bem, mas se a pessoa pensa em e-ã, ah essa foto, levaram muito longe, por exemplo, se Waiwai vê isso aqui: minha imagem tem no livro, na televisão, no computador, viaja muito longe é por isso mesmo que eu fico fraco. É isso que está acontecendo... Só que pra nós professores, na verdade já tem nos livros nossas fotos, por exemplo, desenhos, fotos dos Wajãpi, já tem. Então eu acho que pra colocar na internet não pode dizer que não pode colocar... Como eu vi também Aikyry contando sobre máquina que ele levou pra aldeia pra tirar foto... eu também tentei uma vez...

Sílvia: Os Wajãpi não gostam que tire fotos... você tinha uma máquina de tirar fotos e não conseguiu tirar fotos... tirar fotos não é uma coisa que os Wajãpi parecem gostar muito de fazer... o que você pensa das fotos, das imagens?

Seki: Pra gente... muitos Wajãpi falam: 'tira minha foto'... os outros Wajãpi podem ver, pode falar mal de mim, não vai gostar, vai achar muito feio, então com isso ninguém quer que tire fotos. E o que ele falou também que nós Wajãpi não encaramos a outra pessoa... ficar de frente, falando com os outros... nunca ficar olhando pro rosto do outro. Fica de costa falando com o outro, por respeito. Então nunca os Wajãpi ficam de frente conversando com outro Wajãpi, então nem Wajãpi percebe se é bonito, se é feio, por que não olha pra o outro, não olha pro outro. Aí Wajãpi por isso não gosta de foto. Ou até pensa, os Wajãpi vai achar meu foto bonito, e não gosta que ache bonito. E até agente que tem máquina explica pra pessoa, olha, ter foto é bom, foto não acaba e quando você não estiver mais, sua família pode ver a foto, ficar lembrando.

Sílvia: Fica fraco?

Seki: Sim, tira foto porque a gente agora devagarinho acostuma, porque nós acreditamos que se ele viver depois, pode ver foto dele: olha, quando eu era criança, eu era assim. Aí ele vai pensar, cadê a foto do meu avo? Aí tem uma historia. Meu avô não gosta de foto dele, se ele tivesse deixado, eu ia ver foto do meu avo.

Sílvia: Mas depois que a pessoa morreu, a foto dela vai ficar. E aí?

Seki: Família dela vai ver a foto...

Sílvia: A foto fica, e isso não é ruim?

Seki: Não, não é ruim. Então sempre a gente discute também hoje. E se tivesse uma máquina no tempo passado a gente ia ver também no tempo passado. Quando fui contato com Karai kõ e minha mãe morreu de doença, eu era criança ainda... a minha mãe era daquele jeito.

Sílvia: Antes não era assim... não deixava?

Seki: Antes não deixava, agora deixa. Antes não deixava e alguém Wajapi me fala: se não tem foto, se você morrer, não vai ter mais foto sua família não vai lembrar mais de você bem. É assim mesmo que ele contou pra mim, sua mãe morreu, não tem foto, ninguém sabe de sua mãe. Só você pensa mas ninguém vai conhecer a foto da sua mãe pra lembrar também: olha a mãe dele... ninguém conhece. Por isso que deixa aparecer na foto também.

Sílvia: E pra lembrar depois que morre, é bom foto?

Japaropi: Por isso que agora a gente tá tentando conversar com nossos parentes, porque nossos avós morreram e antes não tinha foto, não tem guardar lembrança pra guardar, pra ver como é que era, tá aceitando, mesmo assim é difícil. Pra ver como é que é.

Sílvia: Mas ai o -ã da pessoa não vai ficar na foto depois que ela morreu?

Japaropi: Eu acho que é diferente. Quando a pessoa morre, não fica mais o e-ã por aqui. Vai embora tudo junto. Fica sem e-ã já levou tudo. Quando a pessoa vive e-ã fica junto, depois que o dono morreu, também a foto morreu também, só ficou também, não é mais e-ã.

Sílvia: O que você pensa quando vê foto sua de trabalho?

Japaropi: Deixa um pouco pra lembrança deixa um pouco pra trabalho, Nós professores a gente deixa pra mostrar, pensa que pode acontecer alguma coisa mas mesmo assim eu deixo pra mostrar, pra ajudar. Vale a pena pra mostrar pra eles verem, nós somos assim, nós não somos preguiçosos, não estamos andando pelados, não somos descendentes de macaco, ser humano, igual vocês. A foto é pra mostrar como os Wajãpi vivem, como são, vale a pena pra mostrar pra vocês, pra gente, deixa um pouco triste, como eu falei a foto dos Guarani, quando eu vi assim, sofrendo, não poderia mostrar pessoal sofrendo, tem que mostrar trabalho, lutando, fazendo documento...

Sílvia: Quando você vê foto dos Wajãpi você fica triste?

Japaropi: Fico, quando eu tô em São Paulo, fiquei muito triste eu vi muita foto, coloquei em ordem... será que vai ficar essa foto aqui, algum parente que morreu, se tem foto dele aqui, nosso pensamento só, por exemplo, se eu vou viajar, se eu deixar o meu pente na aldeia dele eu vou ficar muito triste porque meu e-ã ficou também, eu tenho que voltar pegar lá meu e-ã. Porque que pessoa deixa e-ã dele, só vê pra ficar triste, não e-ã que fica triste quando vê aquilo. E-ã da pessoa conversa com e-ã da foto, ai fica triste. Tu sente. É assim. Quando morreu, a gente lembrou que morreu e fica triste, quando ta vivo fica triste diferente, é só e-ã que conversa.

O registro de imagens, que inclui fotos e filmes, configura um lugar de memória, pelos seus aspectos de rememoração e pelas possibilidades de armazenamento. A angústia em relação à perda e ao esquecimento é bastante presente nas falas específicas da reflexão sobre a imaterialidade de seus saberes, as quais foram largamente registradas nas duas primeiras viagens. Tais narrativas não foram transcritas detalhadamente neste capítulo por não contemplarem diretamente o tema das imagens aqui abordado. No entanto, no que se refere às reflexões dos Wajãpi a respeito da intangibilidade de sua cultura, as possibilidades de transmissão e a angústia do esquecimento pelos mais jovens de seus saberes mais antigos é muito lembrada. Os velhos, espécie de memória viva, com o tempo "vão acabando" e os jovens vivem o sofrimento gerado pela possibilidade de esquecerem todos os seus ensinamentos, principalmente na medida em que se encontram frente a novos desafios em relação aos caminhos a serem trilhados no mundo não-indígena.

Sobre a memória nas imagens, este conjunto de falas demonstra que, com a morte, as imagens devem ser tratadas adequadamente. A rememoração causada pela contemplação das imagens remete a estados de tristeza e perigo. Por isso elas devem ser tratadas com cuidado e vistas com parcimônia, sobretudo nos momentos em que a morte ainda é um fato recente. As possibilidades de memória acionadas pelas imagens são de uma memória de longo prazo, algo que se deve guardar para compor uma história íntima, familiar, dos entes queridos para serem lembrados por futuras gerações. No momento da morte, o esquecimento garante que os vivos não se percam, não se desprendam pela tristeza da memória em estados liminares e perigosos. Nesse momento, as fotos devem ser guardadas com cuidado, para depois se tornarem de fato uma memória, uma lembrança, sempre sendo mantidas nos espaços íntimos e familiares.

"Ver como é", "ver como era", a visão remete à composição de um quadro. Conhecer pelo olhar é conhecer um outro tempo, viajar para outro lugar; este é uma aspecto das imagens que parece interessar aos meus interlocutores, principalmente em conversar anteriores, quando expunham sua opinião acerca da experiência de realização

de filmes. O tempo das imagens e o lugar da memória por ele construído são também um fato de criação de sua tradição. O registro e a memória são agentes dinâmicos do processo de transmissão, encontrando-se ligados igualmente aos processos de permanência e comunicação. A vingança como eixo da memória encontra aqui uma forma de correspondência. A permanência impressa nas imagens conduz caminhos, os caminhos conduzem ações, e através delas são conduzidos igualmente os mecanismos da vingança. Permanência e memória por sua vez, são dois aspectos que se complementam nas imagens. Sua memória é também um eixo que perpetua relações, seja pela lembrança, seja pelos caminhos, imagens são também impregnadas do tempo que carregam.

As imagens dos mortos reconstituem uma memória de um tempo passado, um lembrança privada que reconstrói histórias no decorrer do tempo e recuperam uma lembrança. No entanto, no que se refere à relação que produz a memória, as imagens dos mortos Wajãpi promovem a rememoração pela relação que a sua visão estabelece entre os princípios vitais daquele que vê e daquele que é visto. O princípio vital do morto não permanece nas imagens a ponto de negar sua finitude; no entanto, quando a memória (ou mesmo a tristeza) acionada pela visão das imagens, se manifesta, o faz segundo uma relação ativa com um tempo que se dá no presente, podendo levar a estados de perigo e liminaridade pela tristeza da memória que ela provoca.

A sobreposição entre as redes-imagem Wajãpi e as redes-patrimônio tem no tempo e na permanência um aspecto de intersecção, e nesse ponto elas parecem mais se encontrar do que se diferenciar. Em ambas as redes, as imagens carregam seu tempo, reconstituem uma memória; contudo pode-se dizer que nas redes-patrimoniais, pela sua própria condição de não dispersão do sujeito, essa memória não aciona liminaridades, a lembrança não traz perigos.

A idéia de sobrepor redes de sentido aqui demonstrada tem o intuito de comparar contextos, lógicas, correspondências e dissonâncias sobretudo no que diz respeito aos vínculos de pertencimento estabelecidos entre pessoas e suas imagens. Nessa sobreposição de redes de relação, as teias ou caminhos produtores de sentido tornam visíveis interseções e disjunções, cujos elementos norteadores tornam-se visíveis mediante uma reflexão sobre as concepções sobrepostas de cópia, originalidade, dispersão, reunião e tempo. No próximo capítulo serão apresentadas as contribuições trazidas pelas falas Yanomami a respeito de algumas questões correlatas, para com isso estabelecer conexões mais amplas sobre a elaboração dos vínculos de pertencimento aqui analisados.

Capítulo 3. Sangue Yanomami e consentimento informado: um debate a ser explorado

Este capítulo trata do debate que envolve os Yanomami no que se refere ao processo de repatriação de seu material genético coletado na região do *Toototobi* (TI Yanomami) entre os anos de 1967 e 1968, sem o devido consentimento informado das pessoas envolvidas, e que até hoje se encontra sob a guarda de universidades norte-americanas.

De forma mais ampla, a repatriação do material genético de populações isoladas mobiliza debates em torno dos pressupostos éticos adotados nas pesquisas científicas, sobretudo em relação ao Consentimento Livre e Informado, formulado no ano de 1947 como parte do Código de Nuremberg, princípio norteador das pesquisas biomédicas elaborado pelo Tribunal Militar Internacional após a II Guerra Mundial.

Frente às questões levantadas pelos impasses e desafios impostos por tais procedimentos éticos de pesquisa científica com povos isolados e indígenas, emergem diferentes pontos de vista sobre a questão. Do ponto de vista dos geneticistas, as amostras do material genético de populações isoladas representam uma contribuição fundamental para o grande projeto de mapeamento e desvendamento do genoma humano, já em curso nas últimas décadas, bem como dos deslocamentos intercontinentais efetuados pelos ancestrais do homem moderno. A concepção Yanomami em relação ao tratamento adequado dado às substâncias vitais presentes em seu sangue prevê, por sua vez, que a conservação dos restos mortais dos seus parentes já falecidos em lugares distantes e inacessíveis aponta uma grave infração ao seu ritual funerário, o qual prevê a obliteração total dos traços do morto.

As reflexões em curso entre os Yanomami acerca do evento da coleta e da repatriação de seu sangue se referem a sofisticadas concepções sobre os constituidores corporais da pessoa, e também a seus aspectos de permanência e eliminação. Neste sentido, tais concepções permitiram a inclusão das imagens fotográficas como um novo elemento para essa reflexão.

Sangue e imagens: continuidade e permanência frente à eliminação e ao esquecimento mobilizam pontos de vista diferenciados e constituem temas privilegiados para o mapeamento das controvérsias analisadas neste capítulo. Sob a abordagem das redes de relações, foram por mim denominadas duas redes de sentido acerca dos temas abordados: biorredes genômicas e biorredes Yanomami. Para a análise dos entrecruzamentos dessas redes, apresentarei também um conjunto de entrevistas realizadas com alguns indivíduos Yanomami participantes do evento da coleta de material genético ocorrido em décadas passadas na região do *Toototobi.* Essas entrevistas tratam da reflexões de meus interlocutores sobre coleta e repatriação de seu material genético (notadamente o sangue), bem como de suas imagens fotográficas.

Yanomami: Breve Caracterização

Os Yanomami são caçadores-agricultores de floresta tropical que habitam a região de serras que marca a fronteira entre o Brasil e a Venezuela (oeste de Roraima e norte do Amazonas). No lado brasileiro, são cerca de 15 mil pessoas (Funasa, 2005), subdivididas em quatro grupos lingüísticos – Yanomam/Yanomae, Sanumá, Ninam/Yanam e Yanomamɨ. Vivem em uma Terra Indígena com extensão de 9.664.980 ha, homologada pelo presidente da República em 1992. Seu contato maciço e permanente com as frentes de expansão da sociedade brasileira se deu apenas a partir dos anos 1970, com a efetivação do Plano de Integração Nacional e a decorrente instalação de projetos de desenvolvimento em Roraima (estradas, garimpos e projetos de colonização). Até então, os Yanomami tinham se encontrado com alguns extrativistas e viajantes (de 1910 a 1940), e apenas alguns grupos haviam mantido contato mais permanente com missões religiosas e postos do SPI, que se instalaram na região a partir da década de 1950.

A Terra Indígena Yanomami está atualmente dividida em 36 pólos de atendimento à saúde, administrados por diferentes instituições não-governamentais que mantêm convênios com o Ministério da Saúde por meio da Funasa. Algumas regiões dentro dessa área contam também com projetos de capacitação e educação iniciados nos anos 1990, que levaram a alfabetização e uma gama de conhecimentos sobre o "mundo dos brancos" às populações atendidas, reforçando sua capacidade de autodeterminação e a agência direta na defesa de seus direitos. Esse processo resultou na criação da Associação dos Yanomami do Rio Cauaburis (Ayrca), em 1998, e da Hutukara Associação Yanomami, em 2004.

3.1 Bioética e os Yanomami – o caso da coleta de material genético e a polêmica gerada pelo livro "Trevas no Eldorado"

Em setembro do ano 2000, os antropólogos Terence Turner e Leslie Sponsel enviaram um e-mail para o presidente da *American Anthropological Association* (AAA) alertando-o para uma grande crise que estava para irromper na antropologia norte-americana. Seu alerta referia-se à iminente publicação do livro *Drakness in Eldorado* (2000), do jornalista Patrick Tierney, que se encontrava no prelo e trazia revelações bombásticas a respeito da conduta de jornalistas e cientistas entre os Yanomami, sobretudo da Venezuela, nas décadas de 1960 e 1970[1].

Com certo teor sensacionalista e várias informações equivocadas, o livro de Tierney faz acusações que vão da pedofilia à responsabilidade sobre uma epidemia de sarampo causada pela inoculação de uma vacina ultrapassada e não recomendada para o uso em uma "*virgin soil population*". O foco central do livro é o trabalho realizado pela equipe de pesquisa do geneticista James Neel, da qual era integrante o antropólogo

[1] Segundo Albert a pesquisa documental realizada por Terry Turner sobre os artigos e correspondências de James Neel nos arquivos da Sociedade Filosófica Americana (Filadélfia) constituem "uma iniciativa importante, dando uma notável contribuição para levar o debate sobre o capítulo 5 'Oubreak' de Trevas no Eldorado alem dos limites do jornalismo sem rigor e da polêmica que vêm grassando desde setembro de 2000" (CCPY, 2002:59).

Napoleon Chagnon, autor de um dos maiores best-sellers da história da antropologia, o controverso livro *Yanomamö: The Fierce People* (1968).

Em seu livro, Tierney revela que a equipe de Neel era financiada pela Comissão de Energia Atômica dos EUA (AEC, em inglês), e tinha como um dos objetivos utilizar os Yanomami como grupo de controle em uma pesquisa sobre as alterações genéticas em populações expostas à radiação, sobretudo em Hiroxima e Nagasáqui. No entanto, Tierney alega que a equipe de Neel possuía aparentemente objetivos de pesquisa de cunho eugênico, buscando relacionar a resistência a doenças exógenas a um suposto "gene da liderança". Nesse ponto, entra o trabalho de Napoleon Chagnon. Atuando na vanguarda da expedição, Chagnon tinha a tarefa de preparar as populações que seriam alvo dos estudos genéticos, além de aprender a língua dos Yanomami e traçar suas genealogias. Dessa relação entre a pesquisa genética e os estudos antropológicos surge a célebre descrição dos Yanomami como *The Fierce People*, título do mais famoso livro de Chagnon (1968), que viria a ser adotado maciçamente nos cursos de antropologia nos EUA. Os críticos de Chagnon afirmam que o temperamento agressivo observado por ele seria fruto de sua postura entre os índios e conseqüência direta de seus métodos de pesquisa, que, além de desestabilizar o equilíbrio político local com a distribuição de uma infinidade de objetos industrializados, desrespeitava sistematicamente o tabu nativo sobre os nomes pessoais. Segundo Tierney, no início dos anos 1970, Chagnon teria coletado algo como 10.000 nomes Yanomami, 7.000 dos quais eram nomes de mortos, causando ódio e violência nas comunidades[2].

Em 1974, Chagnon e a equipe de James Neel visitaram cerca de 50 aldeias em apenas alguns meses, coletaram amostras de sangue, urina e outros materiais biológicos, e produziram dezenas de artigos e filmes, muitos dos quais são comercializados até hoje[3].

Devido à série de debates acerca das acusações presentes no livro *Darkness in Eldorado,* no ano de 2001, a *American Anthropological Association* (AAA) formou uma comissão, a "Força-Tarefa El Dorado"[4] para investigar as acusações contidas no livro de Tierney. Foram examinadas então as relações abusivas que pesquisadores mantiveram com diversos grupos Yanomami, em 1968, para experimentos científicos relacionados com as investigações da Comissão de Energia Atômica dos EUA e coordenados pelo geneticista J. Neel. Um *round table forum* virtual foi também promovido pela *Public Anthropology*,

---

2 "[Sobre Chagnon] Ele gastou 25 anos preparando o estudo sobre o Unokai, descobrindo desajustados que lhe fornecessem os nomes dos mortos e, depois, correndo com eles aos postos da missão para entrevistá-los sem a coerção da aldeia. E sempre pagando com metal pelas informações. (...) O que aconteceu em Kedebabowei-teri, (...) foi isto: os principais informantes de Chagnon arquitetaram os dados do unokai. Eles guardavam rancor do método coercitivo de Chagnon, incluindo sua habilidade em obter os verdadeiros nomes dos mortos pela comprovação do testemunho deles com aldeias inimigas. [Este comportamento] desafiava a mais sagrada das restrições da sociedade ianomâmi: dizer os nomes dos mortos. Ao lado da possibilidade de uma evocação mágica da entidade desencarnada, o ato de alguém dizer publicamente o nome de sua vítima acarretava represálias; depois de assassinatos verdadeiros. Os ianomâmis enviavam espiões para descobrir quem os perpetrara, de modo que pudessem fazer imagens deles e atacá-los por meios físicos e mágicos" (Tierney, 2002: 226, 227).

3 Entre os principais filmes, pode-se citar: The Feast, 1970, 29 min.; Yanomama: a multidisciplinary study, 1971, 43 min.; Magical Death, 1973, 28 min.; A Man Called Bee: Studing the Yanomamo, 1974, 40 min.; Arrow Game, 1974, 7 min.; Children's Magical Death, 1974, 8 min.; The Ax Fight, 1975, 30 min.

4 El Dorado Task Force (EDTF) (CCPY, 2002).

envolvendo especialistas em discutições que abrangiam, além das acusações contidas no livro, questões mais amplas sobre ética em pesquisas e publicações científicas[5].

As investigações da AAA[6] apontaram que, apesar da epidemia não ter sido efetivamente causada pela pesquisa, as amostras de sangue retiradas dos Yanomami em 1968 – que até hoje se encontram sob a guarda de instituições de pesquisa norte americanas[7], continuam sendo utilizadas em pesquisas genéticas por meio de seu reaproveitamento possibilitado por técnicas de laboratório. Esta constatação abre um importante espaço de reflexão a respeito das questões de ética estabelecidas entre os indígenas e seus pesquisadores, tanto no campo da antropologia quanto no da bioética (Albert, 2002; 2003)[8].

Nesse processo, os Yanomami, ao tomarem conhecimento da existência de amostras de seu sangue em laboratórios dos Estados Unidos, iniciaram mais uma etapa na defesa de seus direitos. Envolveram o Ministério Público e organizações de apoio na tentativa de conseguir a devolução dessas amostras que continuam com os cientistas para pesquisas genômicas. Os Yanomami buscam dar a elas o mesmo destino de todos os restos mortais e objetos de pessoas falecidas: a destruição ritual dos rastros do morto.

Conforme afirma Davi Yanomami, foi através de seus amigos e parceiros de trabalho que já há alguns anos ele se soube da estocagem das amostras em universidades norte-americanas, como ele explica no depoimento abaixo.

Ao saber da notícia, o que ocorreu? - conversou com outros envolvidos no evento da coleta e pensou em como trazê-las de volta:

> Eu fui saber, meus amigos que trabalham com CCPY, eles informaram para mim. CCPY, Isa, e me lembrei. Eu lembrei que esse sangue foi tirado lá no Tootototobi, eu falei pra eles que me informaram que tinha sangue dos Yanomami lá nos Estados Unidos fazendo pesquisa. Descobrindo o que tem dentro do nosso sangue. Aí eu fico pensando o que será que tão pensando sobre o sangue. Naquele tempo quando foi tirar o sangue da minha mãe, da minha avó, todos os meus parentes que moram em Tootototobi... não foi explicado pra que queria sangue, os missionários não explicaram, então assim que fiquei sabendo, pensei que é melhor eu falar com os Estados Unidos para pedir sangue de volta. Porque nosso sangue do povo Yanomami é do povo, foi lavado lá só pra guardar no gelo, parentes já morreram, uns já morreram e outros estão ainda vivos, então eu, como eu tô vivo, vou tentar pedir para os brancos americanos devolverem nosso sangue. Assim que eu pensei. Aí começou luta, falei com Bruce e com a Claudia Andujar e com Jô [Cardoso de Oliveira], que trabalhava na CCPY. Aí fizemos uma pequena comissão pra ir lá nos Estados Unidos pra conversar. Aí começou a luta. Porque esse sangue que tá guardado, a pessoa já morreu, mas tem gente ainda vivo. Esse sengue prcisa sair da geladeira pra devolver pra povo Yanomami se lembrar e chorar por ele, e depois sangue vai ser devolvido pro rio, primeira nossa mãe que saiu da água que Omama pegou, então nós fazer assim pra deixar contente com mãe terra e a floresta que Omama criou. Filha do Taberesike, Omama, nosso criador. Nosso sangue vai

---

5 Sobre isso, ver Salzano & Hurtado, 2004 e Borofsky, 2005.

6 Ver também "Parecer da Equipe médica da Universidade Federal do Rio de Janeiro sobre as acusações do livro de Patrick Tierney, Trevas no El Dorado" (LOBO, 2002).

7 Universidade de Michigan, Universidade Estadual da Pensilvânia, Universidade de Emory, Instituto Nacional do Câncer-Instituto Nacional de Saúde e Universidade de Illinois.

8 "(…) Darkness in El Dorado d'avoir ouvert la possibilité de débattre en profondeur des conditions dans lesquelles sont menées les recherches biomédicales sur les ethnies minoritaires et de l'association des anthropologues à ces recherches" (Lobo et alli 20071:39).

> receber de volta. Assim que eu comecei e até hoje estou esperando os americanos decidirem devolver nosso sangue[9].

Os *Pata Thëbe* (Homens mais velhos) de região do *Tootototobi* com os quais conversei relataram terem sabido sobre a estocagem das amostras quando Davi foi até lá conversar com eles a respeito. Nessa ocasião, lembraram-se do evento, ressaltando, assim como Davi, que esse sangue pertencia a seus parentes já falecidos, devendo por isso ser devolvido. Eles, "que ainda vivem", devem então pedir esse sangue para ser jogado no rio, como parte do processo funeral de obliteração total dos traços do morto. Voltarei a este ponto no decorrer do texto.

Um dos aspectos de extrema relevância nesse evento, e que configura um debate atual em torno das pesquisas científicas entre populações indígenas, como nos indica Albert (2002; 2003), encontra-se na ausência de esclarecimento do processo de "Pleno Conhecimento" e "Livre Consentimento" dos sujeitos envolvidos nos experimentos. Os Yanomami, em suas falas atuais, conforme será analisado ao longo deste capítulo, e como foi igualmente salientado por Albert em diversas publicações, inclusive nas acima citadas, não descrevem a coleta de seu material biológico realizada em décadas passadas como um processo que eles soubessem tratar-se de uma pesquisa científica. Por sinal, também ignoravam o destino a ser dado a esse material. Foi relatado durante as entrevistas realizadas, as quais serão descritas nos próximos itens desse capítulo, que na ocasião da coleta, os doadores não tinham nenhum conhecimento da língua dos brancos. Amedrontados e na expectativa de alguns presentes, eles acabaram participando de algo totalmente desconhecido, a cujo respeito receberam esclarecimento apenas com a retomada do assunto ocorrida nos últimos anos.

Nos termos do compartilhamento de informações e elucidações sobre os objetivos da pesquisa científica, como previsto nos códigos de ética norteadores das praticas médicas e de investigação científica com grupos indígenas, o evento da coleta, assim como seus desdobramentos atuais em torno do repatriamento desse material, envolve questões, sobretudo as apresentadas por Albert (2002), que me pareceram interessantes e que procuro abordar no que segue.

3.1.1 Consentimento Livre e Informado

O conceito de Consentimento Livre e Informado é parte do Código de Nuremberg, formulado no ano de 1947 pelo Tribunal Militar Internacional, criado após a II Guerra Mundialcom a finalidade de julgar os responsáveis das atrocidades cometidas, inclusive experimentos médicos, pelos nazistas nos campos de extermínio. O Código de Nuremberg enumerou uma série de princípios éticos em resposta ao quadro de brutalidades, torturas, danos aleijantes e mortes a que foram submetidos os prisioneiros de guerra, num *"total desrespeito às convenções internacionais, às leis e aos costumes de guerra, aos princípios gerais da lei penal, como derivadas das leis penais de todas as nações civiliza-*

[9] Entrevista realizada em 30 de agosto de 2008, na cidade de Boa Vista, pelo antropólogo Rogério Duarte do Pateo.

das, das leis da humanidade e dos ditames da consciência pública" (Código de Nuremberg, 1947, citado por Varga, 2001, apêndice I).

Trata-se da primeira vez em que foi elaborado um posicionamento global sobre os aspectos éticos da experimentação humana. Foram estabelecidos 10 princípios norteadores dos experimentos médicos, os quais, até o momento de sua formulação, haviam sido muito mais freqüentemente honrados com sua violação do que com sua observância (Varga, 2001).

O Primeiro Princípio do Código de Nurembreg afirma:

> O consentimento livre das pessoas humanas é absolutamente essencial. Isto significa que a pessoa envolvida deve ter idoneidade legal para dar consentimento. Deve estar em situação tal que lhe possibilite o livre exercício do poder de escolha, sem a intervenção de nenhum elemento de força, fraude, engodo, coação, embuste ou outra forma ulterior de constrangimento ou coerção; e deve ter conhecimento e compreensão suficientes dos aspectos da matéria em apreço que a habilitem a tomar uma decisão consciente e esclarecida. Este último aspecto requer que antes da aceitação de uma decisão afirmativa por parte do sujeito da experimentação, deverá ser-lhe dado a conhecer a natureza, a duração e a finalidade do experimento; o método e os meios pelos quais será conduzido; todos os inconvenientes e danos a serem, razoavelmente, esperados; e os efeitos sobre sua saúde e pessoa que possivelmente possam advir de sua participação nos experimentos (Código de Nuremberg, 1947. In: Varga, 2001, apêndice I).

O Código de Nuremberg fundamentou em 1964 a adoção da denominada Declaração de Helsinki, na ocasião da XVIII Assembléia Mundial de Medicina ocorrida na cidade de Helsinki, Finlândia, e revisada no ano de 1975 pela XXIX Assembléia Mundial de Medicina na cidade de Tóquio, Japão. Trata-se de um conjunto de normas éticas para a investigação clínica também adotada pela Associação Médica Americana (AMA), no ano de 1966, sob o titulo "*Normas Éticas da Associação Americana de Medicina para a Investigação Clínica*" (Varga, 2001: 143).

Vale a pena citar um trecho referente ao Princípio Fundamental número 5, presente na supracitada Declaração: "*O direito do sujeito da pesquisa de salvaguardar sua integridade deve ser sempre respeitado. Todas as precauções devem ser tomadas para salvaguardar os segredos íntimos do sujeito e minimizar o impacto do estudo sobre a integridade física e mental do paciente e de sua personalidade*" (Declaração de Helsinki, 1964 . In: Varga, 2001, apêndice II).

O Consentimento Livre e Informado é um marco de fundamental importância nos procedimentos de pesquisa que necessitem da experimentação em seres humanos. Os problemas decorrentes dessa prática como um todo envolvem situações nas quais identifica-se "*mesmo em pessoas cultas,* [a falta de uma] base *científica para entender a finalidade e a metodologia de um experimento*" (Varga, 2001: 145). A falta de uma linguagem comum para os termos científicos subsidia o principal argumento dos cientistas que consideram o Consentimento Informado uma prática improvável de ser efetivamente realizada. Este debate tem início quando se discute, por exemplo, a permissão para a realização de experimentos não-terapêuticos em crianças e pessoas inidôneas. Nestes casos há, segundo Varga (2001), uma divisão de opiniões entre a comunidade médica, como pode ser observado neste exemplo fornecido pelo autor: Richard A. McCormick,

do Centro Kennedy de Bioética (Universidade Georgetown, Washington D.C.) afirma que pais e tutores não estariam infringindo as leis da ética caso dessem autorizações para tais experimentos se estes não apresentassem riscos evidentes ou incômodos para os indivíduos envolvidos. Seu argumento baseia-se na idéia da existência de uma lei natural, "*segundo a qual as crianças são membros da comunidade humana, e é razoável presumir que elas consentiriam em tais experiências, em benefício de outros, se pudessem expressar seus desejos"* (Varga, 2001:146). Em outra direção vai Paul Ramsey, da Universidade Princeton, que defende o argumento que visa acima de tudo "*protege(r) a pessoa humana individual contra seu uso para fins de pesquisa, sem seu expresso consentimento corretamente induzido*" (*id.* 146). A polêmica parte das crianças e se estende até pessoas em estado de coma, moribundos, prisioneiros e fetos. Não irei me alongar no detalhamento dos argumentos envolvidos nos contextos citados; voltarei pontualmente a alguns aspectos desse debate no próximo tópico.

Especificamente em relação à coleta do material genético dos Yanomami, um dos elementos centrais do debate está na adoção de procedimentos de pesquisa apropriados para a obtenção do Consentimento Livre e Informado dos indígenas, sobretudo no que se refere aos debates para a construção do que Albert chama de um quadro ético mais sofisticado, mais justo e amplamente aceito para nortear as relações de pesquisa com povos indígenas: "(...) *Já que o patrimônio genético dos povos indígenas lhes confere uma importância primordial nas pesquisas genômicas e seus futuros benefícios para a Humanidade, eles devem ser tratados como parceiros sociais plenamente respeitados, e não como meras populações biológicas submetidas à mineração genética*" (Albert, 2002: 107).

Os pressupostos éticos para pesquisas biomédicas compõem um panorama de análise no qual, diante de um amplo leque de atores[10], os Yanomami elaboram enunciados que evidenciam o desconhecimento total sobre o processo de coleta de seu material genético, inclusive quanto à sua finalidade. A carta assinada por Davi Yanomami *à Procuradoria Geral da República* relata inclusive a ofensa moral representada pela conservação dos restos mortais dos seus parentes em terras estranhas, apontando a gravidade dessa infração no que ela representa para as suas crenças e costumes funerários:

> Nós, Yanomami, queremos mandar esta carta para vocês porque estamos tristes com sangue de nossos parentes mortos que está nas geladeiras nos Estados Unidos. Olha, falei com meu povo Yanomami de Toototobi onde os americanos tiraram o sangue. Os velhos falaram que estão com raiva porque esse sangue dos mortos está guardado por gente de longe. Nosso costume é chorar os mortos, queimar corpos e destruir tudo que usaram e plantaram. Não pode sobrar nada, se não o povo fica com raiva e o pensamento não fica tranqüilo. Os americanos, esses, não respeitam nosso costume, por isso queremos de volta nossos vidros de sangue e tudo que tiraram do nosso sangue para estudar. Precisamos ajuda de vocês para conversar com os americanos que têm nosso sangue para eles devolverem." (Carta de Davi Yanomami dirigida à Procuradoria Geral da República. 11 de novembro de 2002)11.

---

[10] São estes: grupos de outras regiões da área Yanomami, associações como a AAA, o Inpa (Instituto Nacional de Pesquisas Amazônicas), Procuradoria Geral da República, Itamaraty, Universidades, Instituto Nacional do Câncer e Instituto Nacional de Saúde, ISA (Instituto Socioambiental), organizações indígenas e organizações não-governamentais como a CCPY (Comissão Pró-Yanomami) e o ILRC (Indian Law Resource Center) e um grande número de sites e mídias de divulgação e debate sobre o caso (CCPY, 2002 web site).

[11] *Fonte: CCPY – Comissão Pró-Yanomami, Boletim nº 32 (http://www.proyanomami.org.br).*

Quanto às questões envolvidas nesse processo, Davi e Geraldo Yanomami concederam a mim um entrevista em São Paulo, no dia 25 de abril de 2007. Nesse dia assistimos, juntos, ao documentário *Napëpë* , dirigido por Nadia Marin (2003). O filme aborda diretamente o debate em torno do repatriamento das amostras de sangue Yanomami, reproduzindo trechos de entrevistas de uma multiplicidade de agentes envolvidos na polêmica, inclusive Davi e Geraldo, que puderam assistir às suas próprias entrevistas e, com muita "vergonha", fazer suas apreciações. Trata-se de uma primeira vez que conversamos a respeito de suas idéias acerca das pesquisas com o sangue coletado. Os argumentos norteadores da idéia de reaverem as amostras de sangue se estenderam às suas imagens fotográficas. Estes foram os principais temas da conversa que segue:

Sílvia: Depois de assistir a esse filme eu pergunto para vocês, quando vocês ficaram sabendo do sangue que foi pego dos parentes que já morreram, o que vocês pensaram?

Davi: E eu que fico lembrando os parentes que foram tirar sangue dele, quando tava vivo, que não tinha morrido, foram tirar e ele deu o sangue pra eles, pro Chagnon, a mulher já morreu, os homens grandes já morreram, meus colegas já morreram e os outros, filhos deles... a família deles ficou assim, sem parentes, porque morreram, então aí que me deu um pensamento muito forte, como é que eu posso buscar sangue do meu povo Yanomami que foi tirado na Toototobi e foi levado para os Estados Unidos e o sangue tá lá, sem fazer nada, e eu fico pensando o que o branco está querendo fazer, o que tá esperando, parente já morreu, e sangue tá lá guardado no gelo, num gelo como picolé, aí que me deu mais nervoso, bravo, fiquei bravo com eles e aí que comecei a falar com os parentes (...) Então uma pessoa já morreu e o sangue ficou, então tem que pedir o sangue de volta pra entregar com o família, pra nós. Porque sangue é nosso, o sangue cria nosso corpo, sangue não é de ninguém dá pra outra pessoa, pra dar sangue pra os brancos brincar como brinquedo, sangue é sangue, sangue é do povo.

Sílvia: O que faz o sangue?

Davi: O sangue é o que faz o movimento (...), sangue faz pensar, conversar, falar, mexer, sem sangue ninguém faz movimento, tendo sangue a gente pode conversar, discutir, trabalhar, sangue é pra isso. Os pajés que sabem também eles falaram, olha Davi, tem que lutar, nós queremos nosso sangue de volta. Bom, eu vou tentar, tentar conversar com o pessoal, tentar falar também com a Procuradoria Geral da Republica, ele que pode ajudar.

Sílvia: Por que o sangue de gente que já morreu não pode ficar longe?

Davi: A gente que já morreu tem que acabar tudo, tem que destruir tudo porque isso é costume, costume nosso é diferente, quando índio morre tem que destruir tudo, queimar rede, queimar flecha, queimar panela, o que ele usou, tudo, tem que destruir tudo, então esse é nosso costume, é por isso que o sangue não pode ficar guardado lá na farmácia. Porque então Yanomami morre lá na aldeia e o sangue continua guardando, esse é o costume do branco, não pode, agora nós estamos sabendo, estamos vendo que não é certo (...),nós estamos tristes porque nosso sangue tá lá... eu to vivo e meu parente já morreu, mas sangue tá lá nos Estados Unidos e então é por isso que eu quero que os americanos devolvam sangue na minha mão pra fazer o cerimonial pra lembrar e pra chorar por ele, fazer de novo.

Sílvia: Não pode também ter fotografias da pessoa depois que morre?

Davi: (...) não sobrou nada, não sobrou nem flecha nem fotografia nem terçado, então acabaram com tudo, aí fica livre (...). Costume da cidade é diferente, é de vocês, Yanomami não gosta de ficar olhando fotos de quem morreu, Yanomami não gosta de ficar olhando sangue de quem morreu, então Yanomami acaba já, na hora...

Sílvia: Ontem vocês ficaram olhando ontem as Fotografias?

Davi: Fiquei, mas eu olhei só um minuto só e depois eu não olho mais, não é bom pra mim, na minha cultura a minha alma não gosta.(...) Na minha frente eu não gosto de foto do

morto. Nesse livro que está aí, o meu tio que tá aí já morreu, já choramos tanto, e ele tá aí, a foto dele continua como ele vivo (...) para mim é tristeza.

Sílvia: Você acha que os Yanomami não são respeitados?

Davi: Costume do branco é diferente, só quer tirar foto pra mostrar porque ele é artista, quer fazer tudo, também pra vender pra ganhar dinheiro... tirar foto, colocar aqui na capa para depois vender, pega o dinheiro... ele quer o dinheiro, pegar dinheiro pela foto (...). O sangue só pra estudar, se sangue for bom ele vai usar com a família, quando a família está doente, ele vai usar como remédio para ele ficar bom, o sangue ruim que sobra ele vai jogar fora, mas ele tira o que é bom. Esse é o costume do branco.

Sílvia: Por que você acha que os brancos querem o sangue dos Yanomami?

Davi: Não é só Yanomami, é todos os sangue do povo do mundo inteiro que tirou. Porque eles ficam pesquisando, pesquisando sangue de povo indígena porque eles são outro povo, que vem de longe, vem fazendo muito tempo, vem fazendo estudar pra descobrir que é bom o sangue pra curar uma pessoa que tá doente ou pra usar pra outra coisa pra fazer um clone, pra fazer como que assim, parece cara de índio Yanomami, isso é clone que ele faz, fazer igual, é por isso que tiraram o sangue, pra fazer pesquisa, se ele quere fazer um Yanomami, ele vai aplicar, ele vai ficar como um Yanomami clone. Aí ele vai experimentando, quando a pessoa tá doente ele vai dar nosso sangue pra o corpo, pra ver que ele vai ficar curado, ficar saúde, então ele vai usar, então essa é a cabeça, o pensamento dos brancos (...) eles não respeitam, os brancos não conhecem meu povo, não conhecem os índios, então o que aparece na frente dele ele usa, pega a foto, pega o sangue, ele não sabe, ele sabe, sim, mas faz do jeito que ele quer fazer, se Yanomami fica esperto, não pode deixar, ele não faz, se Yanomami regula uma hora, não pode tocar o meu sangue não, não pode tocar meu corpo, porque é meu corpo, se eles soubessem falar isso, o branco não mexeria, como ele não sabe falar português direito, ele aproveita, isso aí falta respeito.(...) cultura é tradicional, nós, indígenas, imitam língua de você, branco fala cultura, tradição, costume, então nós indígenas aprendemos a chamar esse nome, assim cultura pra nós.

Sílvia: Nossa cultura, nosso costume; cultura é uma coisa muito grande, dá vivência, é muito difícil explicar pra branco como é o Yanomami?

Davi: É difícil, eu quero explicar melhor pra você, mas não dá, porque a minha cultura não deixa, não deixa falar bem. A minha cultura está aqui, mas não deixa, não dá, sotaque diferente, pra deixar bem claro, é difícil, é um pouquinho difícil, tem que aprender muito a sua cultura, a sua língua, pra explicar correto, pra deixar bem claro, pra você entender melhor (...). Tem que pensar todos os dois, yanomami e português, pra poder explicar, tem que pensar primeiro yanomami pra poder passar como interpretar, porque nós falamos o contrário, então tem que pensar como explicar para você, tem que ficar pensando, tem que ter coração calmo, sem nervoso, ficar tranqüilo, assim fala depressa, erra tudo, primeiro tem que pensar o que pode falar, o que pode explicar pra você entender.

No decorrer da entrevista, revemos um trecho do filme em que aparecem como pano de fundo os ossos nas bancadas do laboratório de arqueologia. Sobre isso Davi afirmou:

Davi: Pra mim não pode, eu não quero. O Napë vai lá arrancar [os ossos] pra fazer pesquisa sem descobrir que povo é, só pra fazer pesquisa, mas eles não vão saber descobrir nome de pessoa, nome do povo que foi morto muitos anos passados, só conhece o osso e o dente, mas não vai descobrir o nome original deles.

Sílvia: Eles querem saber como foi a ocupação da terra, como o homem veio para as Américas.

Davi: Homem não desceu não, homem não veio pra morar aqui na terra, homem surgiu aqui quando surgiu a terra, e surgiram os homens, então nós, Yanomami, chamamos Omama. Omama é nosso pai primeiro, então nós somos filhos de Omama, nasceu a terra e nasceu também Omama, sugiram nossas origem, nossas sementes, e nasceram. Aí que

> o povo morou nessa terra, nós temos historias também pra contar para os netos e outros parentes. Século passado, caiu o céu, quebrou a terra, aí matou o povo, é por isso que os parentes ficaram embaixo de terra. Caiu a terra, e matou povo, não ficou nenhum, aí ficou só Omama, aí Omama fez outro nós.
>
> *Sílvia: Como caiu a terra?*
>
> Davi: Quebrou, a terra não tava bem firme, não tava preparada, era mal fabricada, aí a terra caiu. Morreu o primeiro povo, que é esse aí [os ossos] aí Omama que sobreviveu, fez outro povo, fez outro filho, que cresceu de novo até hoje.
>
> *Sílvia: E aí eles ficam lá cutucando?*
>
> Davi: Ai Napë fica lá, cutucando, tirando, mostrando, parece uma criança.
>
> *Sílvia: Ele quer descobrir*
>
> Davi: Mas ele não vai descobrir não qual é a origem deles, é difícil, mas ele inventa, branco inventa no papel com livro – esse aqui é bicho, só pra fazer estudo e pra fazer um livro pra outro ler pra ele, pra dizer que ele estudou, ele é artista, ele é bom, ele é sabedoria, só pra dizer isso.

Esse conflito de lógicas expressa-se não só nas palavras de Davi e Geraldo, mas também nas falas de alguns cientistas. Francisco Salzano, por exemplo, em depoimento registrado durante o filme ao qual assistíamos, ressalta as contribuições à ciência que o estudo do estatuto genético de amostras antigas de material genético de uma população isolada, como foi realizado entre os Yanomami, pode trazer. Segundo os geneticistas, tais informações não podem se perder, muito embora os indígenas envolvidos no fornecimento desse material tenham um ponto de vista diferenciado sobre o destino a ser dado a ele e, de maneira geral, sobre o tipo de esclarecimentos e compensações estabelecidos nessa interlocução.

Trata-se de uma evidente situação de impasse quanto ao destino das informações contidas nas substâncias e amostras de material genético em questão. Essa situação será desenvolvida a seguir.

3.2 Biorredes genômicas

O contexto apresentado traz à luz as possibilidades e dificuldades no compartilhamento de informações para a construção de um território de "comunicação cultural" (Albert, 2006:340) entre grupos indígenas e a sociedade envolvente, principalmente no que se refere às crescentes práticas da última na manipulação dos códigos genéticos dos seres vivos, ou na *"*informacionalização da vida*"*. Segundo Albagli (1998), *"A partir da convergência das ciências da biologia molecular, química e genética, abre-se a possibilidade de não só desvendar os mistérios da herança genética, como também de manipulá-la, o que faz com que o século XXI seja desde já considerado a era do gen ou do* "*paradigma biotecnocientífico*" (*id.*8). Questionamentos a respeito da diferenciação entre grupos humanos e de detalhes nas biodemografias locais - casamentos, migrações, divisões sociais, linhagens, variação dos padrões genéticos humanos, e seu mapeamento - ainda estão em curso, não tendo sido totalmente sistematizados pela ciência genômica. Os esforços desta ciência nas últimas décadas com o intuito de buscar caminhos para a sistematização e unificação de dados genéticos para a formação de um empenho comum que contemple a grande

variabilidade de perguntas e problemas levantados pelos diferentes direcionamentos da própria investigação científica (Weiss, 1998).

No decorrer de sua história, algumas das questões elaboradas pela biomedicina disseram respeito, por exmplo, a suscetibilidade de determinadas linhagens humanas (indivíduos e suas famílias) para determinadas doenças auto-imunes. Entre as décadas de 1970 e 1980, com as possibilidades trazidas pelo isolamento do seqüenciamento do DNA[12], houve uma ampliação dos métodos de análise na observância dos padrões de manifestação de doenças ou de incompatibilidades que incidiam sobre determinadas famílias. Representam uma guinada na produção e no volume de conhecimento da biologia molecular causada pelas possibilidades de clonagem – isolamento e replicação - da estrutura de segmentos do DNA, o que levou à identificação dos componentes, à localização e à seqüência de genes de determinados cromossomos. Com isso, houve uma mudança na qualidade dos métodos disponíveis para a avaliação e identificação dos genes responsáveis por determinadas doenças, abrindo espaço para a necessidade crescente do desvendamento e do estudo sistemático do genoma humano.

Os esforços para a obtenção de dados que contemplem um amplo aspecto de variabilidade genética em todo o mundo tiveram início com o *International Biological Program* (IBD)[13] ocorrido entre os anos 1964 e 1974. Ele é o resultado de discussões iniciadas em 1959 para a implementação de um programa internacional de estudos focado na produtividade dos recursos biológicos e das mudanças no meio ambiente, juntamente com a adaptabilidade humana frente a tais mudanças ao redor do mundo. Estes foram os focos deste programa, cujos critérios éticos, no que se refere à proteção e ao respeito da dignidade dos sujeitos estudados, foram definidos por dois documentos da *World Health Organization* (WHO), nos anos de 1964 e 1968.

A criação, já na década de 1990, do Projeto Genoma Humano (HPG, na sigla em inglês) visava a caracterização de um critério de normalidade livre de desvios genéticos no isolamento de um conjunto de genes humanos: "*probably the most extensive and expensive single, systematic biological research program ever undertaken. Other mega-ventures in biology have been less systematic, like the US 'war on cancer,' or of less broad applicability, like the half-century of genetic studies of the radiation effects done in Hiroshima and Nagasaki"* (Weiss, 1998:276).

O Projeto Genoma Humano (HGP), partindo do pressuposto de que "*is that all humans are similar in respect of the chromosomal location of their genes, and that a reference sequence, while not representing any individual, will approximate the sequence in every human*" (*id.*276), foi o resultado de uma esforço iniciado durante a década de 1980,

[12] O ácido Deoxiribonucleico, DNA, contém as informações genéticas usadas para o desenvolvimento e funcionamento de todos os organismos vivos, inclusive de alguns tipos de vírus. Suas informações contêm as instruções necessárias para a construção dos componentes das células. Os segmentos de DNA que carregam as informações genéticas do organismo denominados genes. As informações do código genético são lidas segundo transcrições de seqüencias específicas de aminoácidos e proteínas realizadas pelo RNA - um ácido nucleico relacionado ao DNA responsável por ese processo de transcrição. As estruturas das células de DNA são denominadas cromossomos (http://en.wikipedia.org/wiki/DNA#Genes_and_genomes).

[13] Fonte: The National Academies: Advisers to the Nation of Science, Engineering and Medicine. Web site: http://www7.nationalacademies.org/archives/International_Biological_Program.html#P42_4054.

particularmente pelo Departamento de Energia e pelo Instituto Nacional de Saúde, ambos dos Estados Unidos, que destinaram ao projeto, no ano de 1988, um generoso orçamento. Para este empreendimento foram também firmados convênios entre os Estados Unidos, França, Reino Unido, China e Alemanha.

Nas últimas décadas, foram feitos grandes progressos no mapeamento do genoma humano proposto pelo projeto, e a terapia genética hoje oferece, se não a promessa, a esperança de compreender e solucionar um comjunto de doenças críticas que afligem crescentemente a humanidade, como o câncer, problemas cardíacos e o mal de Alzheimer.

A exemplar tentativa do HGP tornou os avanços tecnológicos para a análise de dados uma ferramenta cujo desenvolvimento é imprescindível: "*This daunting task was made possible by the promise of new technological advances; indeed, not all the requisite technology was, or even is, available, and technology development is part of the HGP*" (Weiss, 1998: 275, 276). Desta forma, o grande impacto do Projeto Genoma Humano reside em sua maior amplitude de análise, levando em consideração que a variabilidade dos padrões genéticos humanos é maior e mais complexa do que se considerava anteriormente. O que representa uma necessidade crescente de ampliação do escopo de comparação das amostras do material genético humano.

Nesse contexto, as relações estabelecidas entre a engenharia genética e a antropologia biológica consideram as discussões sobre o complexo tema da variabilidade humana, suas relações com os padrões da evolução e os caminhos da seleção natural. Segundo Weiss, antropólogos têm uma visão na qual a variabilidade humana não é instrumento de efeito funcional, se comparada à visão da biomedicina, mas um objeto de interesse em si: "*An evolutionary perspective makes it clear that variation is not an incidental aspect but has always been intrinsic to the human genome*" (Weiss, 1998: 281).

Os estudos genéticos a respeito da evolução humana, obtidos mediante o isolamento da seqüência do DNA, configuraram um quadro no qual não se pode traçar um momento de invariabilidade genômica da espécie humana: "(...) *there has never been a time when any species had an invariant genome* (...) *Variation was also not taken very seriously a decade ago but is an important, perhaps the most important, fact of life*" (*id.* 281).

Os estudos que antecederam os mapeamentos de DNA observavam técnicas de marcação de proteínas e suas variações em amostras sanguíneas de grupos populacionais para a investigação sobre a suscetibilidade desses grupos a determinadas mudanças no ambiente – doenças, variações populacionais (biodemografia) – como também uma documentação detalhada acerca das variações regionais entre populações tribais. Em décadas passadas, principalmente antes de 1970, foram empreendidos importantes estudos biogenéticos envolvendo populações autóctones. Nesse contexto, houve pesquisas como a de James Neel entre os Yanomami e outras populações da América do Sul, e a de Henry Harpending (1974) entre os grupos que vivem no Kalahari, além de outros. Segundo Harpeding (1974), estudos genéticos com populações reduzidas trazem importantes contribuições para a história e pré-história regionais, para os estudos de epidemiologia e de maneira geral representam uma contribuição ao entendimento da evolução humana: "*As it became clear that natural selection of reasonable magnitude would not be detectable in*

sample size such as could be obtained from 'primitive' populations, (...), the thrust of many of these studies became the study of local random genetic drift" (*id.* 229).

Especificamente em relação aos povos nativos da América do Sul, a compreensão de sua diversidade cultural e biológica foi conduzida e analisada por marcadores genéticos de vários tipos[14]. As comunidades ameríndias, segundo Francisco Salzano (2004), apresentam condições favoráveis à investigação de sua história populacional, bem como de suas suscetibilidades às doenças e às reações adversas à determinados alimentos e drogas pela possibilidade oferecida pela facilidade ao acesso genético advindo da baixa densidade populacional de cada grupo (*id.* 71). A variabilidade das populações ameríndias se deve a fatores como suas origens genéticas, seu grau de isolamento, seus deslocamentos, seleção natural e a causas externas de variação do DNA, incluindo agentes naturais e artificiais como exposição a drogas e a radiação.

No que diz respeito à primeira ocupação do continente americano pelo homem, sabe-se que houve uma onda migratória da Ásia para a América através do estreito de Bering durante a era do Pleistoceno[15], no entanto, muitas questões ainda devem ser respondidas. Por exemplo, em qual época e como se deram essas migrações; qual o tamanho desses grupos migratórios; como tais fatores influenciam na distribuição dos traços biológicos e culturais dos grupos atuais[16].

As respostas a serem obtidas têm como um de seus fatores determinantes o critério de comparação. Nesse sentido, cito novamente as palavras de Salzano:

> It's clear, therefore, that there is a continuum of variation in humans, with sometimes difficult distinctions between healthy and disease states. Results obtained in populations os a given ethnic group do not necessarily apply to those of distinct affiliation. Therefore, efforts heve been developed to obtain the amount of genetic variability data needed for all theses analyses on an orderly, worlwide basis(2004: 77).

Quanto ao estudo empreendido por James Neel entre os Yanomami em décadas passadas, os objetivos listados pelo autor em uma das publicações sobre o tema, visavam contemplar, do ponto de vista da evolução dos padrões de variabilidade de determinadas freqüências genéticas, os principais fatores para a ocorrência de elementos de diferencia-

---

[14] "(...) including traditional markers of blood; electrophoretic markers, immunoglobulins, histocompatibility systems of human leukocyte antigens, and more recently DNA polymorphisms (...) Whith novel techniques (DNA), the precision of measurements of genetic variation has greatly increased" (Salzano, 2004: 71).

[15] Época da escala do tempo geológico compreendida entre 1 milhão e 806 mil e 11 mil e 500 anos atrás. No Pleistoceno ocorreram as glaciações mais recentes. O clima e as temperaturas mudaram drasticamente, ocorrendo a extinção dos grandes mamíferos e a evolução dos humanos modernos (http://pt.wikipedia.org/wiki/Pleistoceno).

[16] Detalhes sobre as respostas e os métodos de investigação da ciência genética entre grupos ameríndios são fornecidos por Salzano (2004) com alguns exemplos. Citarei um deles: o grupo Achè, de língua do tronco Tupi, encontra-se atualmente na região leste do Paraguai, tendo esporádico contato com não-indígenas até a década de 1960. Os Achè apresentam diferenças fenotípicas se comprados aos demais povos de sua vizinhança, pois têm traços orientais mais pronunciados, fazendo acreditar, inclusive, serem descendentes de um subgrupo Guarani, ou de um grupo de língua Jê, que precedeu os Guarani na época da ocupação da região do atual Paraguai. Trata-se se um resumo bastante sucinto, mas que tem como objetivo exemplificar o tipo de questões levantadas e também os métodos e critérios utilizados para respondê-las. Outros exemplos podem ser fornecidos, como os estudos sobre as respostas auto-imunes de determinados grupos, ou o metabolismo de lipídios em certas regiões ou grupos genéticos. Sobre o tema, ver também Neel, Salzano, Junqueira, Keiter, Maybury-Lewis. 1964. "Studies on the Xavante Indians of the Brazilian Mato Grosso". Human Genetics, 16 (1), 52 – 140.

ção ou mutação. Tais fatores podem ser considerados a incidência da seleção natural, da migração e dos deslocamentos das populações analisados no decorrer do tempo, como citado anteriormente. A análise desses padrões de variância encontra terreno privilegiado nas populações consideradas isoladas, na medida em que estas representam "*The few surviving, relatively indisturbed tribal populations represent an important exception to this statement(...) Untill recent decades, the Yanomama were as nearly undisturbed as any large tribal group in the world*" (Sokal, Smouse, Neel 1986: 260). Neel salienta igualmente, em outra publicação, as contribuições que os estudos com populações como os Yanomami representam para as discussões sobre a dinâmica da evolução humana: "*(...) o grau de microdiferenciação genética das populações tribais e a acumulação de genes raros, dentro de isolados microdiferenciados, em freqüências relativamente altas, influenciam as freqüências gênicas contemporâneas nas populações humanas (e suas interpretações) de varias maneiras importantes*" (Neel, 1991: 25).

Na perspectiva das pesquisas das ciências biomédicas e genômicas de forma geral, a existência de uma relação que se estabelece entre Tecnologia e Corpo, eleva o segundo, enquanto portador dos códigos genéticos, a um núcleo relevante de reflexão da disciplina, principalmente na construção de uma idéia de ancestralidade humana e dos critérios diferenciadores dos grupos derivados desse processo. Tais elementos são bastante presentes nos debates em torno dos métodos genéticos de investigação científica.

Em meio a tais debates, encontra-se a controversa noção de raça, que aparece sob uma roupagem específica. Nas palavras do geneticista Francisco Salzano:

> (...) com o desenvolvimento da genômica, ficou fácil (desde que se teste o número apropriado de marcadores genéticos) estabelecer conexões mesmo remotas com ancestrais dos diferentes continentes (...). E essa possibilidade já proporciona boa fonte de renda para empresas internacionais que se propõem a fornecer a ancestralidade remota de qualquer pessoa obcecada pela sua genealogia (...). Devido a histórias evolucionárias distintas a própria estrutura genética dos grupos continentais é diferente; assim, há muito mais recombinação genética nos cromossomos de africanos do que nos de europeus ou asiáticos (...). O problema todo é que há um conceito biológico e um conceito social de raça. (...) O conceito deriva diretamente daquele de subespécie, que classicamente requer apenas que o agregado de populações locais habite um território específico e difira taxonomicamente de outras populações da espécie (Salzano, 2005: 225).

O conceito de raça divide opiniões de especialistas há algumas décadas. Como exemplo, pode-se citar o ciclo de debates iniciado no ano de 1989 pela Associação Americana de Antropologia Física (AAPA, na sigla em inglês). Durante aproximadamente três anos, discutiu-se o posicionamento da associação quanto ao conceito de raça. O conjunto de opiniões do chamado "*Statement on Biological Aspects of Race*" dividiu os cientistas que consideravam raça "*as over simplified or nonsensical constructs*" daqueles que pensam "*that races are real biological entities*" (Cartmill, 1999: 651).

O segundo grupo classifica os tipos humanos em raças de acordo com suas delimitações geográficas e características migratórias ao longo da história. Por sua vez, os argumentos questionadores da validade da noção de raça baseiam-se numa discussão acerca dos critérios científicos para a atribuição das relações entre constituição genética e meio ambiente. Não se pode, em hipótese alguma, segundo críticos como Cartmill

(1999), considerar essas co-relações em abstrato, sendo que, se as correlações entre genética e geografia são objeto legítimo da investigação científica – e o foram desde o século XVIII, embora não falassem de genética, as de determinismos –, esses fatos não nos abrigam a pensar a variabilidade das populações humanas em termos raciais: "*Regional populations that differ significantly in one respect usually resemble each other, and contrast with some third population, in certain other respects. Many regional populations today (e.g., those of North America) have been largely formed by centuries of massive immigration from widely separate parts of the world. The sympatric "racial" groups conventionally recognized within such populations are neither geographically, phe- notypically, nor genetically discrete*" (Cartmill, 1999: 659).

Mais do que grupos isolados, trata-se de grande agregados de combinações e recombinações genéticas de grupos migratórios não geograficamente delimitados

> characterized by regionally distinctive phenotypes that do not occur elsewhere in significant numbers, then races no longer exist and have probably not existed for centuries, if ever. And if races are not geographically delimited, then racial classificatory categories are merely labels for polymorphisms that vary in frequency from one part of the world to another, like redheadedness or Type A blood (id. 659).

Raça, portanto, considerada um "construto social" ou um conjunto de entidades "culturais", não se refere, segundo alguns cientistas, ao que a antropologia biológica concebe como "the enviroment", mas muito mais à formação de identidades sociais e auto-imagens do que a critérios de diferenciação cientificamente válidos.

A produtividade do conceito de raça para a classificação de diferenças e similaridades da ciência genômica e o diálogo desta com a antropologia biológica estabelecem um debate muito relevante, porém, ultrapassa o escopo deste trabalho.

*

A formação dessas redes de controvérsias são aqui abordadas mediante o traçado das relações entre as perspectivas dos cientistas e aos dos sujeitos estudados, especificamente os Yanomami. No entanto, vale notar um aspecto relevante da discussão acima resumida. Os debates em torno do uso da noção de raça promovem uma distinção entre os domínios social e biológico do conceito, ou seja, a evidente separação das esferas biológicas e sociais/ históricas das sociedades humanas. Conquanto o que está em questão seja, *grosso modo*, a existência de marcadores válidos para atribuir critérios de diferença entre grupos específicos, quero de ressaltar que as relações entre tecnologia, corpo e descendência podem ser lidas muito mais do ponto de vista da reunião do que da separação entre biologia e história da sociedade.

Para ser mais clara: o conceito de raça é elaborado por um padrão de racionalidade específico; neste ponto recorro à leitura de Michel Foulcault (Foulcault, 2007 [1988]), que definiu a modernidade como a entrada dos fenômenos da vida na ordem do saber e do poder da historia. Os conceitos biológico e social de raça não são estabelecidos segundo domínios específicos, mas como um mesmo objeto, o que o autor denominou

"a era do biopoder". O objeto fundamental da política torna-se a administração da vida. Trata-se do momento em que a biologia entra para a história: a história das espécies.

Em um dos aspectos do desenvolvimento de sua teoria sobre a episteme moderna, Foucault estabelece uma discussão sobre o ascetismo burguês (proposto por Weber), afirmando que tal princípio não se refere a uma renúncia ao prazer, mas a uma intensificação dos corpos, problematização da saúde, maximização da vida. Para o corpo, o vigor, a longevidade, a descendência de classes dominantes tornam-se sua expressão de força e saúde, definindo igualmente suas praticas disciplinadoras. Se toda racionalização começa e termina com o corpo – todo poder é um biopoder (Foulcault, 2007 [1988]: 155).

Os textos de Michel Foucault a respeito do biopoder são esclarecedores na medida em que se referem ao pensamento científico: não como uma série autônoma do pensamento, mas relacionado a um conjunto de idéias historicamente determinadas. A reflexão sobre técnicas e proposições científicas como discursos acerca da verdade diz muito quanto à "gênese dos padrões de racionalidade" e às condições em que se dão suas técnicas e proposições, juntamente com todas as demais formações discursivas constitutivas do tecido social. Da história da ciência, parte da história das idéias, emergem processos de racionalização determinados historicamente, sendo estes frutos de perspectivas compartilhadas sobre o mundo.

Essa reflexão fornece elementos que se referem à constituição dos critérios de validade de enunciados científicos, constituindo uma importante abordagem teórica acerca do tema deste trabalho.

Voltando às palavras de Salzano, estas podem ser lidas como a expressão do discurso da ciência sobre a verdade mediante a dominância do corpo e pela codificação tecnológica da genealogia.

O tema do mapeamento de genealogias marca uma controversa rede de corpos e temporalidades, sendo este um dos pontos no qual a história ganha a sua versão biológica e a biologia torna-se um elemento de intervenção política. Neste processo, a verdade científica como um discurso de poder molda uma idéia de natureza homogênea, expressa e impressa nos corpos geneticamente codificados. Os corpos, como dados da natureza, se unificam, submetendo-se a um padrão comum de codificação. Diante dos métodos e discursos da ciência, não há possibilidades de existência autônoma dos corpos e das informações neles contidas.

3.2.1 O Consentimento Livre e Informado frente às (im) possibilidades de compreensão da linguagem da ciência

No contexto descrito acima se baseiam os principais argumentos sobre as dificuldades constitutivas dos processos de consentimento prévio informado no que se refere às pesquisas realizadas entre populações indígenas, uma das principais controvérsias analisadas neste trabalho.

No que concerne ao que foi comentado anteriormente, cientistas envolvidos em processos de coleta de material genético com populações indígenas apresentam a dificuldade em torno do processo de consentimento livre e informado da seguinte forma:

como obter consentimento de povos sem acesso à ciência? Como transmitir a povos sem o mínimo de informações acerca das concepções da ciência sobre a natureza, conceitos complexos como, por exemplo, as possibilidades trazidas pelos estudos do DNA mitocondrial?[17]

Considerando que a homogeneidade do conceito de natureza submete os corpos a um mesmo discurso a respeito da verdade (o biopoder como a própria ciência), a pergunta poderia ser então formulada da seguinte forma: como atribuir alteridade aos sujeitos e seus corpos se esse procedimento não está previsto nesse discurso, dado que a não-alteridade é condição de sua própria existência?

Sob outro aspecto, e ainda segundo a leitura de Michel Foucault, pode-se dizer que o discurso científico refere-se também ao processo em que a cultura ocidental elabora padrões de racionalidade por meio da exclusão e da inclusão simultânea da alteridade. Conforme esse autor, "a história do Outro" é, ao mesmo tempo, interior e exterior: interior como "família humana" portadora de códigos e informações comuns, e exterior como culturas diferenciadas segundo suas crenças. Essa leitura torna-se clara na explicação do doutor Spencer Wells, diretor do Projeto Genográfico e pesquisador da *National Geographic Society*: "(...) *Over time we are going to create an open-access, interactive 'atlas' of human history. (...) We are not trying to change people's beliefs. The Genographic Project has never been about a single tanible 'benefit' to humankind's family, but to tell the story of the whole family. (...) Despite our differences, the human family is closer than we think*" (Wells, 2006: 35).

Neste ponto se faz necessária uma explicação mais detalhada dos objetivos do Projeto Genográfico a que me referi acima. Ele é o resultado de uma parceria entre a empresa de tecnologia da informação IBM, a organização científica e educativa *National Geographic* e a fundação filantrópica *Waitt Family*[18]. O projeto iniciado no ano de 2005 e em curso até os dias de hoje, tem como objetivo criar *"a 'virtual biobank' of DNA samples collected from indigenous population around the world, increasing the number of samples avaliable for stydy by an order of magnitde. These samples will alow us to address many key anthropological and historical questions"* (The Genographic Project, 2005) e obter informações sobre o histórico migratório da humanidade. O estudo das amostras de DNA parte da concepção de uma homogeneidade humana, mostrando as relações entre "*historic and contemporany groups and their transmigratory patterns. Indigenous and other isolated groups from the core populations who have been targeted to make this study possible*" (Tamang & Grounds, 2006: 37).

O Projeto Genográfico é remanescente do Projeto da Diversidade do Genoma Humano (em inglês *Human Genomic Diversity Project* – HGDP); apesar de o primeiro tentar se distanciar do segundo, ambos possuem os mesmos objetivos e a mesma orientação intelectual, de acordo com uma de suas criticas, Debra Harry - Diretora executiva

[17] Tais dificuldades, de forma mais abrangente e menos detalhada, encontram-se expressas igualmente no Código de Nuremberg - ver especificamente o princípio de número 10, e na Declaração de Helsinki, anteriormente citados.

[18] Um detalhamento maior pode ser obtido acessando o web site do projeto: https://www3.nationalgeographic.com/genographic/.

do IPCB (sigla em inglês de *Indigenous Peoples Counsil on Biocolonialism*). As características do HGDB são por ela listadas como: "*genetic reification of cultural/ethnic groups, group and individual informed consent, storage and security of genetic samples and data, intellectual property issues, false notions of 'desapearing cultures', and prioritizing the saving of blood aver the people thenselves, are all present in the Genographic Project" (*Harry, 2006: 36). De fato, a coleta das amostras de sangue indígenas tem prioridade em relação à das amostras dos demais dentre os 100.000 indivíduos-alvo do projeto ao redor do mundo. Segundo o sumário técnico do projeto, aprovado pelo Instituto de Ciências Sociais e Comportamentais da Universidade da Pensilvânia, as populações indígenas estão em risco de "extinção cultural". Na medida em que essas populações deixam seu suposto isolamento, seus dados genéticos se perdem, juntamente com sua utilidade antropológica. As informações depositadas no banco de amostras do Projeto Genográfico têm também o intuito de subsidiar a educação das mesmas comunidades indígenas sobre a história de nossa espécie, conforme consta no sumário técnico do Projeto Genográfico: "*At the end of five years, the Genographic Project will have created a piblic-domain database of human genetic patterns that can be used by generations of scientists, and will serve as na important resource for educating the public and indigenous comunities about the history o four species*" (The Genographic Project, 2005: 2). Na perspectiva do projeto, com o advento da globalização e suas conseqüências, culturas inteiras estão desaparecendo, e esta é a única chance de salvá-las da extinção, de recuperar a história da espécie humana antes que se perca para sempre.

É importante esclarecer que projetos que visam recuperar informações dessa qualidade, como o entendimento da variabilidade biológica e do histórico migratório de determinados grupos são anteriores ao Projeto Genográfico, e ao também citado Projeto de Diversidade do Genoma Humana (HGDP).

Essas imbricações de projetos científicos mobilizam ações como a da Organização dos Povos Indígenas contra o Biocolonialismo (*Indigenous Peoples Council on Biocolonialism* – IPCB na sigla em inglês)[19], que preconiza a defesa e proteção dos dados genéticos, do conhecimento e dos direitos culturais e humanos dos povos indígenas contra os efeitos negativos da biotecnologia. Em um dos documentos disponibilizados em seu *web site*, o comitê dessa organização defende e reafirma os termos da Declaração das Nações Unidas para o Direito dos Povos Indígenas, com especial atenção ao artigo 31 da convenção, que estabelece:

> 1. Indigenous peoples have the right to maintain, control, protect and develop their cultural heritage, traditional knowledge and traditional cultural expressions, as well as the manifestations of their sciences, technologies and cultures, including human and genetic resources, seeds, medicines, knowledge of the properties of fauna and flora, oral traditions, literatures, designs, sports and traditional games and visual and performing arts. They also have the right to

[19] http://www.ipcb.org.

maintain, control, protect and develop their intellectual property over such cultural heritage, traditional knowledge, and traditional cultural expressions.

2. In conjunction with indigenous peoples, States shall take effective measures to recognize and protect the exercise of these rights.

Retomando a "*Declaration of Indigenous Organizations of the Western Hemisphere*", *Phoenix, Arizona* (*February* 1995)", cita:

> Our responsibility as Indigenous peoples is to ensure the continuity of the natural order of all life is maintained for generations to come...We have a responsibility to speak for all life forms and to the defend the integrity of the natural order. …We oppose the patenting of all natural genetic materials. We hold that life cannot be bought, owned, sold, discovered or patented, even in its smallest form.

O comitê também preconiza os direitos dos povos indígenas em controlar o acesso e a utilização dos recursos genéticos originários de seus territórios, no âmbito da Convenção da Diversidade Biológica. Recomenda também que essa Convenção reconheça e proteja o direito dos povos indígenas ao controle do acesso a seus recursos genéticos e ao conhecimento tradicional associado.

O *Gene Watch,* documento elaborado pelo *Council for Responsible Genetics,* foi produzido, segundo consta no seu *Web site,* com o intuito de estabelecer barreiras e preceitos de ordem moral para proteger as integridades individuais, coletivas e da biosfera como um todo contra os avanços das tecnologias da engenharia genetica, principalmente no que concerne ao perigo de sua proposta de mudança da "natureza" da "natureza":

> The manipulation of genes is creating unprecedented risks. We can scarcely begin to imagine the changes that can be wrought by biotechnology. Already biotechnology is altering how people relate to one another. We are not prepared for the ethical dilemmas (…). We are even less prepared for the new diseases and mistakes these techniques may well create. Genetically engineered organisms released into the environment can destabilize delicate ecological balances. The effects of such genetic disruption are intrinsically unpredictable. In short, genetic engineering far outstrips our thinking and our social institutions, gallops ahead of genuine scientific understanding, and creates a mass of unknowns in its wake (Council for responsible genetics, 2008 – web site)[20].

Há um conjunto de enunciados que se referem aos limites da manipulação da "vida", colocando em cheque não só a relação com povos culturalmente diferenciados, mas as próprias concepções da "humanidade ocidental" sobre os princípios da natureza.

Temas como eugenia e qualidade de vida e, de forma mais ampliada, a "modificação da natureza da 'natureza'", levam os limites da bioética a evidenciarem os interessantes paradigmas colocados pela ciência genômica.

[20] http://www.gene-watch.org/programs/bill-of-rights/bill-of-rights-announce.html.

3.2.2 Construindo Comparáveis

A alta complexidade conceitual das questões envolvidas nesse debate demanda uma reflexão que certamente é maior do que este trabalho pode alcançar neste momento. Para contemplar apenas alguns dos aspectos dessa multiplicidade de controvérsias, retomarei um dos pontos norteadores da pesquisa: o evidente distanciamento de um "*território comum de comunicação cultural*" (Albert, 2006: 340) da ciência genômica como forma de expressão do saber científico em relação às sociedades indígenas. Especificamente este ponto mobiliza uma estreita relação entre corpo e tecnologia. A idéia da privatização da natureza pela biotecnologia coloca-se como um dos elementos norteadores desse debate: a quem pertence o patrimônio genético, e em que esfera se encontra? No âmbito da natureza ou da tecnologia, melhor dizendo, da biotecnologia?

Na perspectiva da ciência ocidental, os mecanismos de atribuição de propriedade sobre a natureza e sua mercantilização são tratados por Marilyn Strathern (2001) como uma relação que o homem euro-americano estabelece com a tecnologia. Segundo a autora, a tecnologia é algo que o circunda, o habita, configura seus corpos e o inclui em conjuntos identitários. A natureza como uma esfera autônoma da ação humana resulta de processos de purificação/ separação, sendo, sobretudo resultado do então definido "encantamento criativo" dos modos com que a tecnologia o habita. As questões são então desenvolvidas pela autora mediante a aproximação dos discursos prevalentes sobre a tecnologia aos discursos sobre a propriedade intelectual. Os processos de patenteamento, que configuram o conjunto de leis da propriedade intelectual, têm um duplo poder: o de corporificar uma idéia, protegendo-a do próprio ímpeto criador, e o de não apenas reconhecer a originalidade da criação, mas de transformá-la em um tipo de conhecimento usável, vinculando a invenção ao seu inventor.

Os regimes de propriedade intelectual e as patentes criam uma continuada redefinição do domínio da natureza e também da elaboração de mecanismos de exclusão de suas formas em artefatos patenteáveis. Os modos de autodefinição dos euro-americanos são os modos de atribuição de propriedade, os quais carregam seus próprios mecanismos de exclusão e separação de domínios. A natureza patenteável é a natureza transformada, processada numa esfera particular. Ainda segundo Strathern (2001), a tecnologia é definida como algo que traz uma força ao mundo, uma base material aliada a um saber e a uma eficácia, convertendo relações efetivas em relações virtuais. Encontra-se nessa concepção, uma relação do tempo (passado e futuro) com a memória, como envolvidos nos processos de reflexão em torno do tema do corpo e da tecnologia. A autora tem como fio condutor dessa reflexão o processo do entalhe, como citado anteriormente, de esculturas de madeira na Nova Guiné, os *Malanggans*. Segundo a autora, estes carregam a força vital de uma pessoa já falecida, trata-se de uma mascara que não representa o espírito do morto, mas uma pele e um corpo para este espírito - um envelope corporal que transita entre as ilhas do arquipélago. Seu processo de entalhe, que conta com um escultor e um indivíduo que rememora a figura subtraída, é lido por Strathern como uma inscrição no âmbito da tecnologia e da memória. As esculturas, duráveis, porém feitas para ser efêmeras, promovem a reunião de saberes entre quem descreve e o entalhador da figura

do *Malanggan*, elaborando a tecnologia como uma forma de encantamento. Pelo viés da temporalidade / encantamento, a autora constrói e atualiza comparáveis: o *Malanggan e a patente.*

Partindo novamente das considerações de Strathern (2001), pode–se dizer que a reflexão sobre a natureza e suas formas de privatização, impostas pelos desenvolvimentos da engenharia genômica e da bioética, deve necessariamente levar em conta a dimensão do tempo nos imbricamentos entre corpo, tecnologia e propriedade. Não se trata de domínios autônomos, mas de formas em relação. O tempo reconstruído de eventos passados é estocado e codificado para que a tecnologia e seus desenvolvimentos forneçam subsídios para a compreensão dos próprios elementos diferenciadores da humanidade e das formas como eles se manifestam em seus corpos. A respeito do futuro e, sobretudo, dos limites a que a ciência vai levar a manipulação da vida, ainda restam muitas questões e apreensões.

Nas biorredes aqui descritas, o tempo, codificado pela tecnologia, ou melhor dizendo, por uma forma especial de tecnologia - a bioinformática -, está inscrito no corpo, mobilizando igualmente a relação entre unidade e diferença. Como visto acima, o tema do Outro e do Mesmo incide sobre a matriz de racionalidade da ciência genômica. A história do outro diverso, diferenciado, e a história do mesmo, do humano como espécie, se misturam, como pode ser notado no sumario técnico do Projeto Genográfico citado anteriormente e aqui recuperado: " *The other main focus will be to answer questions about the role of human culture in molding patterns of genetic diversity. Are we truly 'self-made' at the DNA level? And if we share a recent common ancestry, why do we look so different from each other – how was human phenotypic diversity generated? At the moment, we know virtually nothing about this topic. This will be investigated in the second phase of the project, and a separate application to the IRB*[21] *will be made at that time"* (The Genographic Project, 2005:6).

Como uma linguagem, ou pratica discursiva, o Projeto Genográfico visa um dialogo "(...) *to indigenous cultures and populations throught unique story-telling*" (p.: 6). No entanto os benefícios trazidos por esse tipo de pesquisa para as populações indígenas em todo o mundo são amplamente questionados, conforme nos indica novamente Debra Harry (2006) a respeito de uma crítica dirigida ao projeto, no ano de 1997, pelo *U.S National Research Council Committee on Human Genome Diversity*. Segundo este documento, os benefícios trazidos para as populações indígenas são questionáveis, por não trazer nenhum melhoramento diretamente a essas populações, contendo inclusive problemas de ordem ética. Igualmente esclarecedoras são as observações da autora elaboradas no âmbito do fórum *Indigenous Peoples Council on Biocolonialism (IPCB),* que afirmam que o objetivo do antigo Projeto da Diversidade do Genoma Humano (HGDP), vigente durante a década de 1990, e do atual Projeto Genográfico (GP) de proteger a diversidade cultural dos povos indígenas do mundo, que se encontra em vias de extinção, pela elaboração de um banco genético configura um equívoco:

[21] SBS IRB – The Social and Behavioral Sciences Institutional Review Board.

> In the context of the anticipated "extinction" of cultural diversity due to current economic and social pressures, the Genographic Project asserts one of the primary benefits is to protect cultural diversity. The collection of blood from indigenous peoples may be interesting for scientific inquiry, but the IPCB does not believe it will perpetuate or protect indigenous cultures" (Harry, 2006: 34).

De acordo com Harry, o Projeto Genográfico elabora uma relação equivocada entre estocagem de material genético e "preservação cultural". Ou seja, um conjunto de amostras de material genético de povos reputados "culturas em vias de extinção" é considerado uma espécie de inventário "bio-cultural" que visa não só preservar as amostras de material, mas também as culturas das quais os indivíduos envolvidos nos processos de coleta são parte. Trata-se de uma relação especial entre informações genéticas e preservação cultural, que certamente do ponto de vista da antropologia parece um contra senso, mas que encontra um sentido na concepção particular de Cultura pela ciência genômica. Ou seja, as possibilidades de estocagem e investigação de materiais genéticos indicam uma relação com aqueles que forneceram esse material como uma forma de "preservação cultural". Nas entrelinhas das concepções investigativas da ciência genômica as possibilidades de codificação e preservação dos materiais fornecidos por determinados indivíduos se referem em algum sentido, também às suas culturas[22].

A prática de estocagem de amostras do material genético para seu posterior reprocessamento foi designada pelo geneticista da Universidade americana de SUNY-Binghamton (detentor de amostras de sangue dos índios Yanomami coletadas por James Neel e sua equipe) com a expressão "*Freezing Anthropology*" (Albert, 2006). A pratica de estocagem e reprocessamento continuado das amostras de DNA revela um discurso que, nas entrelinhas, indica que as pesquisas realizadas em um material codificado parece fornecer uma explicação atenuadora acerca das polêmicas sobre os preceitos do consentimento prévio informado no que se refere às pesquisas com grupos indígenas. Não se trata de sangue, mas de DNA, para ser bastante sucinta. No entanto, como mostra Albert (2006) especificamente sobre o caso Yanomami, a estocagem das amostras e suas possibilidades continuadas de reprocessamento não isentam as praticas da ciência genômica do desrespeito praticado contra os princípios do consentimento prévio informado. Ao contrário, evidenciam ainda mais o problema.

3.2.3 Articulação das Redes

A estocagem e o uso inadequado sem o consentimento e a participação dos sujeitos doadores e envolvidos na coleta envolve um grande número de grupos ameríndios. Par dar um exemplo, o *Human Genetic Cell Repository*, finaciado pelo Instituto Nacional de Ciências Medicas Norte-Americano[23], possui um banco contendo mais de 160.000 amostras de material genético e 50.000 amostras isoladas de DNA: "*These repositories*

[22] O artigo de Harry 2006 que trata da relação entre estocagem de material genético e preservação cultural, encontra-se também no Web site da Cultural Survival: http://www.culturalsurvival.org/ourpublications/csq/article/genetic-research-collecting-blood-preserve-culture.

[23] National Institute of General Medical Sciences (NIGMS).

provided support to the Human Genome Project, a world-wide program to map the entire human genome, and to the International HapMap Project, a project providing an efficient tool to identify disease causing genes" (*Coriell Institute for Medical Research web site*)[24]. Há amostras de várias culturas ao redor do mundo, inclusive de etnias sul-americanas: os Karitiana e Surui (Brasil), Quechua (Peru) e Waorani (Equador). As amostras de variabilidade humana de todos os continentes têm inclusive um preço de comercialização e um formulário para a compra, como pode ser visto em seu *web site*[25].

Os índios Karitiana se recordam de dois eventos de coleta de seu sangue, segundo eles divulgaram na ocasião em que descobriram, pelo *web site* acima citado, as atividades de pesquisa e comercialização de seu material genético. Desde 2002, os Karitiana estão envolvidos, juntamente com o Tribunal Regional e o Ministério Público Federal, no processo de indenização e repatriamento das amostras do seu material genético coletado no final dos anos 1970, especificamente em 1996. Há relatos de que as coletas foram seguidas de promessas de fornecimento de medicamentos e de explicações falhas quanto ao destino a ser dado a essas amostras[26].

Num retrospecto dos pontos principais da descrição das biorredes genômicas, pode–se avaliar as estreitas relações estabelecidas pela linguagem da ciência entre o corpo e suas codificações, o tempo e suas descobertas - desde genealogias até um tempo passado bastante remoto, a unidade do homem como espécie e suas diferenciações, sejam elas corporais ou culturais; e, por último, entre tecnologia e natureza. Neste ponto, recorro a uma síntese, pois, naturalmente, as redes acima descritas devem ser consideradas em toda a sua complexidade. No entanto, gostaria de estabelecer uma imbricação entre as redes biotecnológicas e as redes Yanomami acionadas pelo evento da rememoração de suas amostras de material genético e pela sua tentativa de reavê-las. Pensar em termos de duas redes imbricadas tem como objetivo estabelecer um método descritivo que contemple, mesmo que tangencialmente, a complexidade das questões envolvidas, de forma que as controvérsias mapeadas possam ser descritas de maneira privilegiada. Para ser mais clara, a codificação presente no sangue coletado e estocado mobiliza redes de sentido e ações que tecem divergências de pontos de vista a respeito do pertencimento dessas amostras e da imaterialidade das informações contidas em suas codificações. De um lado, há o DNA e o conjunto de informações e temporalidades que ele mobiliza do ponto de vista da ciência genômica; de outro, as redes Yanomami e as marcações do sangue como princípio vital operador de fronteiras corporais, conforme consta da literatura etnológica das terras baixas e que será abordado no próximo item. Estabelece-se assim essa rede de controvérsias, que tem como fio condutor as polemicas em torno do pertencimento desse material e das dificuldades enfrentadas pelos atores envolvidos, sobretudo os cientistas, em traçar um idioma de entendimento que contemple diferentes lógicas na manipulação de substâncias codificadas e princípios vitais.

---

[24] http://www.coriell.org/index.php/content/view/110/234/.

[25] http://ccr.coriell.org/Sections/Collections/NIGMS/Populations.aspx?PgId=177&coll=GM.

[26] O conjunto de notícias sbre o tema pode ser encontrado no web site do Instituto Socioambiental: http://www.socioambiental.org/pib/portugues/quonqua/indicadores/detalhes_ti.html?id_arp=3725#47373.

3.3 Biorredes Yanomami

As entrevistas realizadas na região de *Tootobi* acerca do evento da coleta de material genético realizado na mesma região em décadas passadas abordam os seguintes temas: repatriamento, rememoração, dispersão da pessoa, eliminação dos vestígios, permanência, rastros imateriais, corpo, sangue, continuidade e descontinuidade.

A reflexão que contemplasse esse conjunto de questões partiu da investigação sobre dois temas específicos: as memórias dos Yanomami mais velhos, relacionadas ao evento da coleta de sangue realizado na mesma região em décadas passadas, e a relação estabelecida com o retorno de imagens fotográficas tiradas na região anos atrás. Sangue e Imagens foram os assuntos que preponderaram nas conversas, possibilitando o estabelecimento de uma comparação com as questões levantadas pela pesquisa entre os Wajãpi, igualmente parte deste trabalho. Os caminhos em que se traçam essas comparações serão tratados no Capitulo 4.

O que denominei acima de Biorredes da ciência genômica e seus desdobramentos foram os elementos norteadores da pesquisa de campo por mim realizada entre os Yanomami durante o mês de março de 2008. Ao iniciar minha investigação, estava focada nos impasses causados pela prática do Consentimento Informado para a pesquisa com povos indígenas, ou, melhor dizendo, pelas práticas de consentimento desinformado empregadas entre os Yanomami, no episódio da coleta de seu material genético, por uma equipe de pesquisadores em décadas passadas. Eu tinha como objetivo ouvir as lembranças e reflexões dos Yanomami mais velhos que testemunharam o evento e dele participaram.

Realizei assim uma série de entrevistas com homens e mulheres que haviam tomado parte da coleta, constituindo um grupo selecionado, com muitas histórias para contar e que ainda reside na região de *Tootobi* (TI indígena Yanomami, AM), onde se deu a coleta, décadas atrás, pela equipe do geneticista James Neel. Estive nas malocas de *Apiahiki, Koiopi, Piau, Kaxitao, Raxasi,* todas na região de *Tootobi*. Algumas entrevistas foram feitas no posto de saúde da Funasa (Fundação Nacional de Saúde).

O foco principal das entrevistas foi o episódio da coleta de sangue. No entanto, uma vez que eu tinha a intenção de ampliar minha reflexão sobre o tema dos rastros imateriais, abordei as imagens fotográficas como um tema adicional às entrevistas. Para isso levei para as malocas por onde passei algumas imagens fotográficas tiradas na região alguns anos atrás. Trata-se de imagens de festas, das malocas e do cotidiano do *Tootobi* registradas no ano de 1997. Este extenso conjunto de fotografias foi visto por eles pela primeira vez durante minha passagem por lá, ou seja, onze anos depois.

Começarei relatando a experiência em torno das imagens fotográficas. Por se tratarem de fotografias tiradas na região anos antes, algumas malocas já não existiam mais, tendo sido desmembradas em malocas novas, como foi o caso da Maloca do *Kokoiu*, registrada nas fotos. As fotos despertaram um enorme interesse. Durante minha permanência na região, elas foram solicitadas e circularam entre praticamente todas as pessoas que encontrei. Um importante desdobramento dessa circulação, melhor dizendo, um grande incômodo também gerado por essas imagens se deveu ao fato de algumas pessoas retratadas já haverem falecido na ocasião da minha visita. Este foi um elemento proble-

mático da experiência, que tentei evitar ainda em Boa Vista, na *Hutukara* associação Yanomami, onde permaneci por cerca de uma semana para conversar com os Yanomami ali presentes, sobretudo Geraldo Yanomami, que já conhecia anteriormente da sua estadia em São Paulo. Durante os dias que passei na *Hutukara*, Geraldo me ajudou a estabelecer um plano para as entrevistas, indicou-me a localização dos *Pata thebë*, e das malocas as quais deveria ir, explicando sobretudo como chegar até elas. Aconselhou-me também quanto aos presentes que deveria comprar para levar, e a outros detalhes do gênero. Na *Hutukara* havia vários Yanomami e eles viram com muita disposição as numerosas fotos que eu havia levado. Tinha sido alertada sobre o cuidado a ser tomado com as fotos de pessoas já mortas, mas como não conhecia a região e seus moradores, pedi para que os Yanomami que se encontravam na *Hutukara*, especialmente Geraldo e Rogel, que me davam uma atenção especial, olhassem todas as fotos e eliminassem aquelas nas quais houvesse imagens de pessoas já falecidas. O trabalho, porém, não foi completo, pois algumas fotos passaram despercebidas, e só descobri isso já na maloca de *Apiahiki,* quando ali houve um imenso choro cerimonial coletivo. Nessa ocasião, fizemos uma segunda tentativa de eliminação das fotos de pessoas já falecidas, antes de serem expostas novamente. Nesse dia, Gerson Yanomami, que trabalhava comigo como intérprete durante as entrevistas e morava na maloca de *Apiahiki*, se encarregou dos cortes. Dessa vez houve uma exclusão mais efetiva, restando somente algumas imagens, mas que foram retiradas ao longo dos dias que passei por lá.

A primeira experiência do impacto e do extremo cuidado com o trânsito de imagens de pessoas já falecidas ocorreu ainda na *Hutukara*, antes da primeira etapa de exclusão das imagens ter sido iniciada, quando Rogel foi surpreendido pela fotografia de sua irmã, numa festa em sua maloca. Ela havia falecido bastante jovem e a foto causou profunda comoção e tristeza em Rogel.

Sobre isso, ainda em Boa Vista, no dia 27/02/2008, conversei com Rogel na *Hutukara*, sede da associação Yanomami:

> *Sílvia: Eu vi que você ficou muito triste quando viu a foto da sua irmã que já morreu e queria que me falasse o que pensa sobre fotografias das pessoas que já morreram. Lembrar, fica triste...*
>
> Rogel: Outra pessoa diferente, lembra quando vê foto, lembrar, chorar, assim que faz com cultura Yanomami, outra pessoa não faz não, só eu que lembro, chorar.
>
> *Sílvia: Quando a pessoa morre, tem que pegar tudo que é dela...*
>
> Rogel: Tem que pegar de volta a foto.
>
> *Sílvia: Se eu tirasse uma foto sua e levasse pra São Paulo...*
>
> Rogel: Pra mim tudo bem, quando eu morrer mas tudo bem... quando minha família morrer... abriu porta né? hoje eu abri, lembrei, de repente caiu pensamento, agora tá melhorando de novo, melhorou, rapidinho passou. Quando lá em São Paulo, eu vou pedir, me devolve, né. Eu vou pedir, mas tudo bem, tranqüilo, sem problema.
>
> *Sílvia: Foto é uma parte da pessoa? Parece que a pessoa tá viva na foto?*
>
> Rogel: Viva não, não parece... junto o pessoa tá, pessoal amigo, tá na festa junto.
>
> *Sílvia: Se acontece alguma coisa com a foto... a pessoa da foto vai sofrer também?*
>
> Rogel: Não, não tem nada a ver, só foto.

Sílvia: Você acha ruim ver foto dos Yanomami nos livros?

Rogel: Não, eu não acho ruim, só quando encontro foto da minha família eu pego, tem que devolver, né?

Sílvia: E se você visse uma foto sua num livro?

Rogel: Tem muito, não tem problema... Uma vez eu lembrei, hoje eu vi foto da festa, muita gente, muito alegre, minha irmã tá generosa, distribuído, conversando, ela chama pessoas... muita gente junto com o Rogério...

Sílvia: Você lembra desse dia?

Rogel: Lembro, por isso chorei... Sempre lembra, sonha.

Sílvia: Quando você sonha, como é que é?

Rogel: Eu choro.

Sílvia: Como quando você vê a foto?

Rogel: Também choro

Sílvia: Quando você sonha, vê a pessoa como se fosse foto?

Rogel: Yanomami não esquece, não.

Sílvia: Yanomami não gosta de guardar foto de lembrança?

Rogel: Guardar? Não, não guardo, não... Tirou tudo mesmo? (pessoas mortas das fotos) Deixa eu ver... É, Sidney tirou tudo... ó papai já velho, ó papai, esse meu pai, agora já velhinho, já...

Quando perguntei a Rogel sobre a possibilidade de influência mútua entre as imagens da foto e a pessoa fotografada, tinha me mente o que os Wajãpi me relataram nas entrevistas a respeito das imagens, como pode ser visto com detalhes no Capitulo 2 deste trabalho. No entanto, a resposta de Rogel me fez pensar que o evento da foto de uma pessoa falecida se refere muito mais à lembrança de um tempo vivido anteriormente do que à continuidade entre a imagem da pessoa fotografada numa implicação recíproca. Como me disse Rogel, a lembrança da festa, do contexto, da generosidade da irmã naquele dia e sua alegria remetem a todo um quadro que é rememorado. Assim, a pessoa falecida não se separa do quadro de sua existência, o evento, a maloca, a aldeia.

Utilizando-me novamente do vocabulário adotado neste trabalho, nas redes traçadas pelas imagens, a fotografia, como núcleo de sentido, aciona, pela sua visibilidade, um tempo passado, rememorando um contexto. É possível inclusive dizer que o tempo funciona como um elo de ligação entre os eventos aparentemente díspares que envolvem as imagens e o sangue. Elo de ligação no sentido de promover uma rememoração, a qual está sempre atrelada a um incômodo, pois faz reviver uma subtração. Rememorar significa trazer de volta a pessoa subtraída, seja pela sua imagem, seja pela conservação de seu sangue, seja pela lembrança de que seu sangue encontra-se perdido em algum lugar distante, seja pela recordação do evento da coleta, devido à presença, na fotografia, dos familiares e amigos já mortos.

Voltarei a essas relações com mais detalhes no decorrer do texto. E pretendo relatar com precisão o contexto e o conteúdo das entrevistas antes de tecer maiores considerações.

*

Em relação ao evento da coleta de material genético ocorrido naquela região há pouco mais de trinta anos, todos os *Pata thepë* com quem falei tinham uma lembrança detalhada, e cada um me contou a sua versão do fato. Tive o privilégio de conversar com os seguintes Yanomami que estavam presentes na ocasião da coleta: Bernaldo, Manoel (maloca de Malaxipora), Bilo (maloca de Koiopi), Bruce, Braga, Alfredo, Paulino (maloca de Lassase), Dimas, Toto, Karolina (maloca de Apiahïki), Fialho (maloca de Kaxitão), Passarinho, Luís e Roque (maloca de Piau). Na maioria das entrevistas, contei com a colaboração de intérpretes: Gérson e Ênio, dois rapazes habitantes da região com bom domínio do português. Com exceção de parte da entrevista com Toto, em que falou diretamente em português, em todas as outras contei com o trabalho dos dois jovens intérpretes que interrompiam as longas para fazer a tradução. Dessa forma, tentei não perder os detalhes dos relatos, obviamente dentro do possível, pois o fato de eu não dominar a língua Yanomami representa um *handicap* das sofisticadas e pormenorizadas narrativas dos meus interlocutores. Infelizmente, o trabalho traz essa limitação.

3.3.1 Primeiras experiências de contato relacionadas ao evento da coleta de material genético

Em todas as conversas houve a reiterada informação de que o evento da coleta de sangue não se deu isoladamente, mas relacionado com os primeiros contatos com os brancos na região, com o acesso às ferramentas e aos utensílios trazidos por estes e, sobretudo, com a onda de epidemias que assolaram os Yanomami em decorrência da presença desses forasteiros. O conjunto de narrativas reconstitui os encontros que a geração anterior à dos meus entrevistados teve com os primeiros brancos que se aventuraram na região. Até o evento da coleta de sangue.

As lembranças e narrativas são díspares em relação à chegada dos primeiros brancos, então totalmente desconhecidos, e considerados parecidos com fantasmas ou animais:

> Roque: Antigamente não sabia o que era o branco, aonde que ele vive, ele não sabia aonde que ele vive, que pessoa é essa, eles não conheciam, achava que era tipo um animal assim, não sabia que era branco. Eles pensavam aonde que eles vivem? Ele não é igual à gente, ele é diferente, os patas ficaram assustados, com medo, eles fugiam pra longe, não queria conversar. A primeira vez que eles trouxeram facas terçados, que deram pra Tuchawa, os terçados deles ficavam com pata que ia usando, devagar ia conhecendo mais eles (...) Mas quando eles conheceram mais o branco, eles traziam terçado para os índios fazerem roça, eles acostumaram pra usar. Esse foi o primeiro que apareceu. Ele chegou no inverno, na chuva. Ele falou também que esse homem branco que vieram primeiro a gente não sabia, aí passou tempo, uma ano não apareceu mais branco. Outra vez vieram de novo, outros brancos, segunda vez não gostou mais dos brancos, tinha dúvida ainda, flecharam assim, não conhece, a gente não entra em contato nada, a gente mata eles, chamavam bicho, a gente mata eles, parece fantasma, borebe, não é como a gente não.

Nas narrativas sobre os primeiros contatos, há um personagem bastante lembrado por todos, como um dos primeiros brancos a aparecerem na região e, sobretudo, por ser o responsável da primeira epidemia que assolou a região muitos anos atrás. Essa figura, lembrada pelo nome de Ajualdo, está relacionada a muitas mortes como decorrência da bomba de *shawara* (epidemia) que ele preparou como vingança por um episódio de

desavença ocorrido na época. Apesar dos eventos da chegada dos primeiros brancos, suas ferramentas e as epidemias estarem sempre entrelaçados com o episódio da coleta de sangue, se pudermos estabelecer uma ordem cronológica para os fatos, será possível afirmar que as histórias narradas têm início com Ajualdo e sua epidemia:

> Toto: Primeiro morreu, depois Tootototbi pegar sangue... lá no Marakana, grande maloca, a gente morava, eu pai tuchawa morava Marakana e sozinho antropólogo saiu Manaus, saiu Manaus sozinho remou canoa, Demini passou, Tootototbi passou, chegou sozinho em Marakana, Ajualdo. Gostou mulher moça, olhar a Yanomami, moça boa, pra mim mulher pensou Ajualdo... fica triste também saudade mulher... pente, cheiroso, tomou banho primeiro, sabonete cheiroso, Ajualdo gosta muito mulher... Ajualdo falar pra papai... pra mim mulher... papai. Tuchawa manda pra mim mulher. Aqui Marakana onde mora, levar Manaus não... aqui Marakana trabalha, fazer casar, fazer festa, tudo Yanomami, olhar agora aí bom maloca, gosta Yanomami mulher, fazer curumim aqui Marakana, depois mais curumim mais curumim, pra mim Manaus não, só morar aqui, levar mulher não.
>
> Roque: Antes de vir Ajualdo, a gente vivia melhor do que hoje. Quando chegou Ajualdo no Marakana, eles fizeram a shawara por causa de um mulher. Ele queria casar com a mulher do Yanomami, aí ele fez shawara. Ele que tava matando os índios. Mas quando ele fez shawara, aí não vivia mais não tinha jeito pra curar, aí não tinha remédio, não tinha medicamento, tratamento pra curar doença, shawara, ai a gente sofrendo febre, tremendo, aí morria na hora. Com remédio a gente podia melhorar de novo. Agora nós temos remédio pra febre, dor de cabeça, malária. A gente adoece, toma remédio e melhora de novo. A primeira vez não era assim.
> Quando não estava por aqui o Ajualdo, antigamente, aí vocês encontrava ele na Venezuela, no Marakana.
>
> Luís: Ajualdo que ficou com raiva por causa de mulher Yanomami, ele botou shawara no sol, no sol pra secar a shawara. Pra ficar bem sequinho, aí depois enrola, enrola, cava buraco, acende fogo, explodindo e mata a comunidade, os moradores. Eu tava vendo com ele tá fazendo, Luís tá falando, só eu tava vendo quando ele tava fazendo a shawara, eu vi a pólvora que botou em cima da shawara, então eu perguntei pra ele: "Ei, Ajualdo, o que você vai fazer?". "Não, eu tô fazendo só pra fazer barulho, depois você vai ver, você vai ouvindo né". Aí Luís pensou não esse não vai ouvir, isso que tu tá fazendo é shawara, pensava certo assim, mas ele dizendo que não era shawara".

A comunidade de *Marakana*, região do alto *Tootototbi* (Smiljanic, 1999:36) que foi objeto das narrativas sobre os primeiros contatos com os brancos é também lembrada por Davi Kopenawa, nascido ali. Ele relata as lembranças de sua infância na região. O depoimento de Davi no livro *Yanomami l'esprit de la forêt* (2003) foi transcrito para o francês para publicação, e aqui será mantida a tradução:

> Lorsque nous habitons Marakana, sur le rio Tootototbi, les Blancs ont visité notre maison pour la première fois. À l'époque, nos anciens étaient encore tous vivants et nous étions très nombreux. Je m'en souviens. J'étais un petit enfant et je commençais à prendre conscience de ce qui m'entourait. C'est dans cette maison que j'ai commencé à grandir et que j'ai découvert les Blancs. Les adultes les avaient déjà renontrés quelquefois. Moi, je n'en avais jamais vu. Je ne savais rien d'eux. Je ne pensais même pas qu'ils existaient (Kopenawa, 2003: 24).

A respeito da chegada desses brancos a *Marakana*, é dada grande ênfase ao medo, devido ao desconhecimento, que os Yanomami sentiram nos primeiros contatos, como descreve Fialho:

> Quando a gente a primeira vez os brancos apareceram lá na comunidade Arakohipë primeira vez eles pareceram lá, mas a gente ficou com medo, fugindo, porque a gente não sabia

> dos brancos, a gente corria muito, os moços, jovens. E depois, a gente conhecendo eles devagar, a primeira vez a gente não sabia, a gente não conhecia, e por isso a gente fugiu muito pra floresta. É isso, porque a gente sabia história dos brancos que roubaram nosso filho, na cabeceira do rio Mapuraú. E primeira vez, comunidade Arakohipë, isso que apareceu lá, aí porque a gente não tinha conhecido os brancos, por isso a gente tímido, e não conversava perto deles, a gente não andou com ele, só fugiu...

Além do encontro com "Ajualdo", Fialho narra a chegada do missionário "Kiti":

> Fialho: Comunidade do Sinata, moramos lá perto da Venezuela, aí depois a gente construiu uma maloca nova, Marakana, aí a gente desceu pra cá, vivemos no Marakana, aí depois o Kiti apareceu de novo, foi ele que fez um buraco grande, foi ele que colocou malária, a gente pegou muita malária, trememos muito, morreu muito. Kiti e Atalache, dois não-índios fizeram dois buracos grandes, colocaram não sei malária, a gente não sabia. A gente pensou por que que eles fizeram buraco grande? A gente não sabia, a gente não perguntava pra eles aí depois apareceu malária, deu muita febre, tremendo muito, ai depois Kiti foi embora, desceu nesse rio, eles desceram, a gente morreu sozinho lá no Marakana e depois o Ajualdo subiu de novo, ele chegou lá no Marakana também, foi ele que fez também epidemia grande por causa de mulher, porque Ajualdo queria casar com uma índia Yanomami mas nós patas não deixaram ele casar com a mulher Yanomami e por isso ele fez um sarampo, ele misturou uma pólvora e depois à tarde, 5 horas, ele explodiu e deu muito, começou morrendo, nossos pais, nossos irmão, nossos netos, nossas irmãs, morreram muito, aí Ajualdo foi embora, não apareceu mais lá...

"Ajualdo" e "Kiti" são lembrados como os primeiros brancos a aparecer nas redondezas e os primeiros a levar suas atraentes ferramentas e a contaminar todos com a *shawara,* como narram também Bernaldo, Luís e Toto:

> Bernaldo: Primeiro os brancos apareceram na comunidade do Nharihi, o branco apareceu lá, aí ele não trouxe doença, a gente vivia bem com saúde, aí os brancos apareceram de novo e trouxeram muitas doenças, malária, diarréia, muitas doenças. Quando a gente morava lá na Venezuela, não tinha doença, a gente veio pra cá pro Brasil. Quando a gente entrou no Brasil, aí apareceu muita doença, malária e diarréia, coceira, doença, muita e por isso nossos pais, nossos irmãos, nossas tias e nossos tios morreram muito por causa da malária porque na comunidade do Marakana o branco Ajualdo ele fez bem grande epidemia, ele fez por causa da mulher, porque ele quis casar com mulher Yanomami e não deixaram casar e por isso ele fez sarampo, aí a gente morreu muito, a gente sobrou poucos, nossos pais, nossos irmãos morreram muito, morremos muito depois do Ajualdo o Kiti fez buraco grande, aí ele colocou muita malária, a gente morreu muito, nossos patas, nossos irmãos, nossas mães morreram todos. Aí eles morreram muito, aí a gente conheceu doenças dos brancos, a gente descobriu... olha ele colocou malária e por isso a gente morreu muito, então a gente vai fugir mais pra baixo, aí nós chegamos aqui no Tootototobi, aí a gente fez maloca e até hoje estamos morando aqui.
>
> Toto: Kiti, da missão novas tribos, dava medicamento, tratava as pessoas, esposa do Kiti dava medicação para os pacientes e Kiti começou trazendo cartucho e chumbo e pólvoras, espoleta, eles tavam pegando as coisas, roubando as pessoas do novo Demini, aí mandaram shawara também epidemia, aí morreu muita gente, quase zerou, de novo epidemia, epidemia Marakana, tudinho morreu.
>
> Bernaldo: Quando não tinha brancos, não tinha terçado, facas, e por isso nós trabalhávamos só com borduna. A gente fazia roça... e quando os brancos chegaram lá na comunidade do Tirei, aí a gente viu faca terçado, aí a gente conheceu, pediu faca, terçado, as coisas, a gente pediu e a gente conheceu e depois pediu mais pra trabalhar na roça... aí eles chegaram e trouxeram também shawara, coceira, diarréia e malária. Os brancos trouxeram quando a gente morava lá, no Tirei, a gente morreu porque não tinha remédio, aí a gente sobrou poucos, a gente pensamos: ah, os brancos trouxeram doença, não tem remédio, o que va-

> mos fazer? A gente vai trabalhar pajé pra conseguir curar... e depois nós viemos pra cá, pro Brasil, assim mesmo já tinha shawara até aqui no Brasil.
>
> Luís: O Kiti o primeiro a contaminar nosso sangue e corpo. O Kiti fez tipo um papel, jornal, tipo uma placa, aí colocaram no mato no caminho, aonde que tem maloca, aonde que tem comunidade. Ele por desenho, chamado malária, hurassi. Eles fizeram tipo placa e virou pra onde que tem maloca... essa foi a primeira shawara, epidemia. Ele pegou papel e pregou no caminho, O Kiti que colocou um papel e vai virar malária. Ele que colocou ai maloca virou shawara.... gripe... malária... Kiti e Tupã era dois Luís falou, era duas pessoas, dois missionários, primeira shawara. Depois de Kiti e Tupa que fizearm primeira shawara numa papel. Ai depois que veio Ajualdo no Marakana, ele ue fez shawara e epidemia de novo. (...) O Kiti que andou muito bastante nas comunidades, nas áreas indígenas... esses brancos que contaminaram nossas comunidades, então, principais eles que trouxeram a doença. O Kiti deu alegria, o Tupa não gostou, não gostou mesmo, ele tinha raiva, queria brigar... Kiti tava agradando o pessoal.

Ao escrever sobre a história recente do contato com os Yanomami, Albert (1985) identificou como frentes dos primeiros contatos intermitentes as ocorridas entre os anos de 1910 e 1935, e as frentes de contato permanentes entre as décadas de 1940 e 1960. Num recorte um pouco mais detalhado, o autor afirma que, no que se refere às grandes diferenciações tecno-econômicas e demográficas, pode-se considerar a existência de três grandes períodos. O primeiro, também denominado fase de contato intermitente, foi estabelecido com o que o autor chamou de etnias-tampão. As frentes de contato de colonos exploradores diversos passaram pelo filtro dessas etnias do entorno, resguardando parcialmente os Yanomami do choque epidemiológico que se seguiu no período posterior, o segundo, ocorrido entre os anos de 1920 e 1950. Neste segundo período,, também de contato intermitente, os eventos de contato com a sociedade nacional se deram de maneira menos atenuada, juntamente com a entrada mais acentuada de ferramentas e de doenças diversas. O terceiro período, que corresponde aos anos de 1950 até os dias de hoje, caracterizou-se por um processo de sedentarização e pelas conseqüentes transformações tecno-econômicas por ele impostas, como o impacto crescente de doenças e a aceleração do declínio populacional devido a criação de frentes de contato: postos indigenistas e missionários. A sedentarização promoveu um aumento da população que circundou os postos criados pelas frentes de contato, tornando as relações entre as partes cada vez mais importantes e complexas. Este período foi caracterizado como ode contato permanente[27].

É possível dizer que os relatos acima se referem à eventos ocorridos no início da segunda metade do século passado, ou seja, eles abordam eventos ocorridos provavelmente a partir da década de 1950, quando, segundo Smiljanic (1999), os contatos com membros da sociedade envolvente se tornaram mais freqüentes. Especificamente em 1931, o Serviço de Proteção ao Índio, SPI, enviou uma expedição à região para colher informação sobre as populações locais, inclusive no que se referia aos conflitos regionais

[27] O autor salienta que essa periodização faz sentido para os grupos que se encontram na "périphérie de l'ethnie. Le problème est à l'évidence différént pour les groupes de l'intérieur, dont on pourrait dire qu'ils sont aujourd'hui, d'une certaine manière, dans une période de 'contact indirect' via les communautés de la périphérie qui jouent pour elles le rôle qu'ont joué au XVIIIè siècle et XIXè siècle les groupes Arawak et Caribes pour ces dernières" (Albert,1985: 67).

com balateiros e piaçabeiros iniciados na década de 1930. Em 1941 foi fundado o Posto Indígena de Atração Ajurucaba, cujo funcionamento efetivamente iniciou em 1943.

Ainda segundo Smiljanic (1999), em maio de 1958 realizaram-se as primeiras trocas entre os brancos no Posto de Atração e os Yanomami, os quais foram os primeiros declarados oficialmente pacificados, segundo relata Alberto de Andrade Gomes, chefe do SPI.

Os *Pata Thëbe* Paulino e Toto narram a presença desse mesmo Andrade naquela região:

> Paulino: Quando eu era jovem, lá na comunidade do Sinata. O meu irmão foi o que primeiro foi pra baixo, esse rio Tootototobi, ele foi lá visitando outros povos Xamatari, que já conheciam os brancos, as coisas do branco, eles que falaram pra ele, nosso pata, pai do Toto, eles confirmaram, quando os brancos vierem de novo, você vem também, aí tu volta e vem de novo, pra pegar as coisas do branco. De lá da Venezuela, ele vinha de lá, atravessava. Essa comunidade Waralabi, visitavam só a pé.
> Esse meu irmão que visitava lá embaixo, depois ele tava explicando pros outros pata. Quando a gente tava no Sinata, os caboclos do pessoal da Funai que tava lá no Marakana sozinho, os brancos do Marakana convidava os Yanomami pra fazer açai, a gente não respondia, devagar respondeu. Então Andrade, Tupa, Mateo, Ajualdo. Esses são primeiros lá do Marakana, Funai. Chegaram lá. Ficou, 10, 15 dias, aí gostou mulher do Yanomami, Priscila, ele quis casar com ela e não deixaram, e eles mandarm shawara, enrolando, misturando tipos veneno, assim tal, ai quando ficou pronta a shawara, cavaram braço, enterrou, a ponta da shawara ficou metade, tocaram fogo, fez fumaça tipo trovão. Aí dois, três dias começou morrendo, morrendo, muitas pessoas, morreram aí nessa comunidade do Marakana, morreu tudo, só eu, Passarinho, Priscila, Ana, que sobramos. Sobrou pouquinho só, algumas pessoas antigas estão vivendo por aqui, mas não é muito não.
>
> Toto: Muita gente Marakana... morreu... febre pegou fugiu, fugiu, tudo fora, tudo morreu, conheceu... triste também hoje, eu conheceu, irmão, cunhada, sogro, triste também eu, triste também irmão, muita gente primeiro Marakana. Primeiro mais, primeiro Marakana novo Andrade, saúde, Andrade nome dele, Andrade antropólogo trazer remédio, fazer busca ativa, primeiro, primeiro morar maloca, fazer sessão doente, fazer shabori, melhor, passar bom. Outro nome dele Constantino, antropólogo Constantino, remédio saúde não, só procurar ouro... garimpeiro. Primeiro Andrade foi embora, Constantino... mais João chegou trazer remédio, dipirona... americano missionário, remédio, remédio, velho remédio, fica bom, fica bom, vai embora João... leva remédio.

Sobre esta fase de contato na década de 1950 na região do *Tootototobi*, Albert (1985: 70) afirma igualmente constar nos relatos do etnólogo de origem alemã, Hans Becher, os contatos intermitentes para trocas regulares entre Yanomami da região e o Posto Ajuricaba do Serviço de Proteção ao Índio. Albert relata uma expedição desses funcionários para o reconhecimento das malocas do Alto *Tootototobi,* no ano de 1958, período no qual, segundo as narrativas, ocorreu uma violenta epidemia.

Smiljanic (1999) relata que, a partir daquela data, viagens de funcionários na região se tornaram freqüentes, interrompidas somente no final da década de 1950 (entre o final de 1959 e início de 1960), "*quando surge um conflito entre os Yanomae de Yayaroopë e o funcionário do SPI, Oswaldo Leal. É nesta época que ocorre a primeira epidemia de sarampo na região, que ficou conhecida como a 'Epidemia de Oswaldo*'". Creio haver se tornado também conhecida como a "Epidemia de Ajualdo", o que é atestado pelos relatos acima mencionados. E mais ainda se considerarmos o motivo do entrevero; para isso cito novamente Smiljanic: "*Segundo os Yanomae, este incidente teria sua origem no*

fato de Oswaldo Leal ter tomado uma mulher Yanomae como esposa. Durante uma de suas ausências da maloca, a família da moça decidiu não lhe conceder mais a mulher e por isso ele teria detonado uma bomba contendo os 'espíritos da epidemia', logo depois fugindo da região para nunca mais voltar (1999: 36).

Albert (1985) relata que os missionários evangélicos norte-americanos e canadenses se estabeleceram na região a partir de 1958, fundando uma missão permanente a partir de 1963 (*id*. 71), e, em 1964, estalando-se com suas famílias. A missão, de acordo com Smiljanic (1999), contava com oito funcionários: Francisco Bezerra Lima, Bruce Welden Hartman, Doroty Jean Hartman, Tony Pouson, Mary Pouson, Keith Humprey Hardlaw, Myrthle Violet Hardlaw e Kyoko Sakurai.

Luís e Paulino relatam (mesmo que de maneira um pouco confusa em comparação às narrativas a respeito de outros eventos como, por exemplo a coleta de sangue) a presença de Chico, este muito provavelmente Francisco Bezerra Lima, e de Kiti, que tudo indica tratar-se de Keith Humprey Hardlaw.

> Luís: Chico foi aqui na missão. Primeiro Ajualdo, Kiti e Tupa, Chagnon e Jaime. Primeiro o Luiz tá contando primeiro Kiti e Tupa e Janquinho, Chaquion e Jaime, depois Chico, que deu catapora, deu catapora nessa região Toototobi, posto, ele tinha material pra ir nas comunidades, mas ele não gostou por causa de roubo, ficaram chateados com ele, os Yanomami pensaram que shawara soltou catapora... Dois não gostaram daqui, deram shawara da coceira, o Chico deu shawara da catapora, e Ajualdo da epidemia, e Kiti da malária, e Tupa que juntou shawara. Esse Tupa não é gente boa não, veio daqui vendo, não achava bom. Aí então não aceitamos o trabalho dele também, vem de lá, só matando os Yanomami. Primeiro Tupa, Kiti, Janquinho pegando sangue, Chaquion, pegando sangue, e Jaime pegando sangue. Esses três pegando sangue, Jaquinho, Chaquion e Jaime. E quem tava fazendo shawara Kiti e Tupa , Ajualdo, e Chico.
>
> Paulino: Esse meu irmão que visitava lá embaixo, depois ele tava explicando pros outros pata. Quando a gente tava no Sinata, os Caboclos do pessoal da Funai que tava lá no Marakana sozinho, os brancos do marakana, convidava os yanomami pra fazer caça, a gente não respondia, devagar respondeu. Então Andrade, Tupa, Mateo, Ajualdo. Esses são primeiros lá do Marakana, Funai. Chegaram lá. Ficou, 10, 15 dias, aí gostou mulher do Yanomami, Priscila, ele quis casar com ela e não deixaram, e eles mandaram shawara, enrolando, misturando tipos veneno, assim tal, aí quando ficou pronta a shawara, cavaram braço, enterrou, a ponta da shawara ficou metade, tocaram fogo, fez fumaça tipo trovão. Aí dois, três dias começou morrendo, morrendo, muitas pessoas, morreram aí nessa comunidade do Marakana, morreu tudo, só eu, Passarinho, Priscila, Ana que sobramos. Sobrou pouquinho só, algumas pessoas antigas estão vivendo por aqui, mas não é muito não.

3.3.2 Epidemias, fumaças patogênicas e contato com não-indígenas

Segundo Albert, os Yanomami interpretam os eventos de contato através do "*crivo simbólico de sua teoria política dos poderes patogênicos, à qual subordinam a identificação dos brancos e dos objetos manufaturados"* (1992:153). As histórias narradas, é possível dizer ainda, formam o que o autor denomina "'v*ariantes patológicas' do contato"*. As narrativas acima sobre o branco "Ajualdo" e as epidemias provocadas por ele, se lidas a partir dessas afirmações, podem ser consideradas uma decorrência de conflitos econômicos e matrimoniais nos quais se espalhava uma fumaça patogênica causada pela fusão de materiais explosivos no solo ou nos ares, um produto de combustão, como descreve em detalhes Toto:

> Toto: Ajualdo, eu conheci, não é mentira não, papel, fazer pólvora, colocar veneno, abre, esse abre tirar pólvora, colocar veneno, tampa tirar, colocar, colar linha, amarrar, amarrar duro, aí fazer mais papel, cola, cola, cola, amarrar, amarrar, ai tudo amarrar, assim, aí faz, faz, faz, faz, mais papel, pega, colar, colar, colar, mais amarrar, tudo amarrar, tudo amarrar, pronto, pólvora. Ajualdo, aí veneno colar. Deixa dois cola pronto, falar irmão, Toto irmão, Ajualdo falar: Ei Chori, vai pegar pau, pau comprido, amarrar fogo, amarrar fogo bem longe, cuidado, fazer buraco, cava tudo buraco, buraco, buraco, fundo, fundo, pólvora, veneno colocar, aqui bota fogo, depois fechado, fechado fechado, pólvora aqui, fazer fogo, amarrar: Chori longe, longe, colocar, colocar, colocar, aí fogo pólvora, muita fumaça... correu, correu, correu, tudo correu, eu correu também, longe, longe, pôs fogo, saiu, bum... alto, alto, alto... grannnnde fumaça, tum, tum... longe longe longe caiu, longe quebrar, fumaça, cheirou muito, cheirou velho, curumim, eu também.
> (...) fizeram foguete, aí fizeram buraco, botou tipo foguete, fogo, longe, aí fumaçou, fumaçou, subiu fumaça. Aí fizeram barulho muito alto, Yanomami ficou assustado, saiu shawara, entrou fumaça no mato, cheirou muito e ficou enfraquecido.
> (...)Deixa aí pessoal, primeiro pegar sarampo Luiz, pegar primeiro, Luiz pegar sarampo, eu, mamãe pegar, todo pegar, todo pegar, todo pegar, aí dormiu, doente muito doente febre muito ficar, mulher morreu, morreu, morreu, morreu, fome, pata, aqui Júlia, tudo morreu, tudo chorando, mais morreu, mais morreu, tudo morreu, aí outro que eu passei, morar, todo morreu, dois malocas, prontos, sarampo brabo, muito velho, não tem remédio, morreu, eu mãe, pai, irmão, Karolina... eu morreu não, melhor...

Albert (1992), em sua análise das representações etiológicas Yanomami articuladas à história do contato – uma reflexão fundamental para o tratamento dos dados trazidos dessa pesquisa – esclarece as *nuances* em que se dá a dinâmica cognitiva, da contextualidade histórica e da estratégia cultural dos fenômenos de incorporação cultural. Em relação à dinâmica cognitiva estabelecida pelos eventos de contato, sua relevância, segundo o autor, está nos modos de seleção e associação desses eventos e nas mudanças na construção de sua relevância cultural. Cito essa passagem com o intuito de refletir sobre a imbricação entre a memória das experiências de contato e seus desdobramentos, sobretudo seus malefícios, e a presença de ferramentas e facilidades e o evento da coleta de sangue. A totalidade das narrativas a respeito da coleta de sangue foi iniciada com a história de "Ajualdo" e tudo o que se seguiu. Sabe-se da importância do sangue como um condutor dos princípios e da força vital entre os Yanomami, e também que possui uma série de atribuições que serão tratadas mais detalhadamente no Capítulo 4 deste trabalho. Isso tudo deixa evidente a relação entre as doenças trazidas pelos brancos, inclusive seus remédios, com o evento da coleta. Especialmente porque, segundo foi relatado, a coleta de sangue foi justificada para os Yanomami como fazendo parte de um processo de cura em que o sangue seria analisado, e medicamentos, providenciados.

Torna-se evidente também que o processo de diálogo e informação que deveria ter cercado o evento foi substituído por uma explicação bastante simples que contou, sobretudo, com a falta de conhecimento que os Yanomami tinham dos brancos e de suas práticas estranhas, como fica claro no decorrer das narrativas.

3.3.3 Coleta do sangue

Neste ponto, é importante considerar a concatenação entre os eventos do contato, a coleta de sangue, assim como os motivos de seu "repartiamento" para a eliminação des-

sas amostras como parte de um ciclo ativo de seleção e associação dos eventos. A sucessão das presenças de brancos, de doenças e objetos manufaturados patogênicos constam das narrativas sobre a extração do sangue de forma bastante clara.

Seguem algumas narrativas a respeito do evento da coleta de sangue para, em seguida, desenvolver as relações traçadas acima com um maior detalhamento.

Eis os depoimentos acerca da coleta de sangue:

> Luís: Esse Janquinho que veio de lá, Manaus, encontrou os indígenas que vieram do Marakana, Janquinho que pegou nosso sangue, nós somos, quando a gente tava na Marakana, os antigos aí, nossas mulheres também pegaram sangue, Janquinho pegou, jovens também, tinha muitas pessoas, então era assim. Lá no Marakana, não pegava sangue, só aqui na missão, nesse posto, o Janquinho pegou nosso sangue, não foi lá em Marakana não. Bastante sangue que pegaram Janquinho, pegaram bastante sangue, tinha três, Jaquinho, Chanquion, Jaime. Nós pensávamos por que tá pegando nosso sangue, o que ele vai fazer depois... não sabia muito, tinha dúvida ainda pra saber. Mas aí por isso a gente deixava pegar, mas tinha muita dúvida grande... tinha duvida muito grande, aí então agora a gente tá sabendo dessa historia, tá lembrando de novo, tá pedindo pelo sangue, pra saber, pra conseguir trazer, eles que pegaram o sangue, aí depois colocaram no fogo, panela, aí ferveram, bebia muito sangue.
>
> Toto: Chegou Chanquion, chegou muito ele, sabe, chegou, Toototobi posto, Kiti falar: amanhã Toototobi tuchawa vem pegar sangue. Janquinho fala, amanha pegar sangue. Cedo saiu, chegou, pegar sangue, Janquinho tira agulha, pegou, mais tira mais, todos três, eu também três, papai, três, irmão três, cunhado três. Lembra eu, olhar.
>
> *Sílvia: E falou pra que pegar sangue?*
>
> Toto: Não falou não, eu Toto, papai, não perguntou não. Eu fazer tirou sangue, falar não, só olhar eu, papai olhar, mamãe só olhar. Falo não, só olho, pegar sangue só olho. Cuspi pegar, cuspi pegou. Mijar depois, depois mijar fazer colocar Chanquion, fazer cagar também. Eu sabe Tuchawa. Levar. Colocar tampa, levar. Cuspe, mijar, sangue... tudo lembra eu, sangue, cuspir, mijar, cagar, todo mundo, leva Boa Vista, Estados Unidos leva. Cagar, mijar, cuspir, sangue, Estados Unidos deixar. Pergunta não, sabe não, conhecer não, só olhar.
>
> Bernaldo: Quem tirou nosso sangue foi Janquinho e Paulo, esses dois brancos coletaram nosso sangue e eles levaram pra cidade eu não sei qual cidade, a cidade deles, esses dois brancos coletaram à toa, eles vieram de surpresa, ninguém autorizou, eles não falaram antes, somos patas, a gente não sabia pra avisar primeiro. Aí esses dois homens não avisaram e aí eles dois chegaram de surpresa, aí eles tiraram nosso sangue e levaram para a cidade, mas não mandaram resultado do que tem no nosso corpo, que doença eles viram. A gente pensou muito, o que eles fazem? Será que eles estão procurando alguma doença. Se eles viram acho que eles, se eles verem a doença, depois eles mandam resultado, a gente pensou, mas não chegou resultado até hoje, por isso a gente muito preocupado, porque que eles levaram nosso sangue, o que eles estão fazendo lá? Só guardando no freezer, na geladeira? Fica guardado lá à toa? Não mandaram medicamento pra nos, não fizeram pagamentos, por isso a gente muito triste, mesmo, nossos pais, nossos irmãos, irmãs, o sangue deles está lá bem longe, Estados Unidos, estamos procurando ainda, se a gente achar, a gente quer pegar de volta, derramar no rio, ou derramar no fogo. Assim que a gente quer fazer. Quando a gente não recebeu informação do sangue, a gente não sabia, 2003 a gente recebeu informação do sangue, Davi informou a gente, a gente relembrou, e por isso a gente luta até hoje pra mandar de volta porque a gente muito triste, porque esse sangue está lá e eles já morreram todos, não tem mais, quem sobrou sou eu, a gente sobrou poucos, por isso a gente pedindo pra mandar de volta. Davi ainda tá procurando, se ele conseguir pegar de volta a gente vai derramar, a gente esperando até hoje, a gente correndo atrás deles, pra lutar,pra pegar de volta, não patas muito tristes, muito tristes, porque que eles estão tirando nosso sangue.
>
> Karolina: Fialho, Luís, Passarinho, Priscila que viviam juntos há 20 anos já, eu tô lembrando muito, quando os brancos pegaram sangue nosso, meu avô tava doente, com malária,

tremendo, calafrio, tremendo, deixava pra tirar sangue dele, isso que eu tô muita tristeza grande. (...) Tava doente, nos deixamos pra pegar sangue, nós estava doente... por isso nós estamos lembrando muito disso, tava doente, já tinha malária , ele doente deixava sangue pra curar a doença que tinha dele... e não curou (...) lembra de pai, mãe, irmão, irmã, ele anotava nosso nome, nome do meu pai, da minha mãe, notificava cada nossa família, aí pegava sangue, eu lembro sim pegava sangue meu. Eles chamaram pra pegar sangue, nem conversava primeiro nada... chamava todo mundo no centro da maloca, juntando, o branco tava esperando pra receber o sangue. Eles pensavam será que eles dão presente depois de pegar nosso sangue, ou ferramentas de trabalho, rede, faca, terçado, sandália, será que ele dá? Achava e deixava tirar sangue.

Fialho: A gente não sabia o que ele tá fazendo, o Janquinho, porque que ele tá tirando... tirou depois o que ele faz? Será que ele vai tratar da gente quando ele viu doença? A gente esperou o resultado, mas não chegou o resultado, por isso a gente muito preocupado até hoje com nosso sangue, Janquinho levou pra cidade, longe, e esse sangue está lá na cidade, eles já morreram, por isso eu tô muito preocupado, triste, chateado também, porque que eles ficam guardando lá na cidade, o que eles tão fazendo lá, será que eles estão estudando? Será que eles estão querendo comer? Eu tenho dificuldade, dúvida porque eles não explicaram, por isso nós somos Yanomami, estamos muito preocupados com o sangue. Se a gente receber notícias do sangue, a gente lembrou, a gente lembrou muito, porque esse sangue está lá, nossos parentes, nossos amigos, nossos pais, irmãos, irmãs, eles já morreram, a gente pedindo mandar de volta, derramar. O Janquinho não avisou para nos, esse Janquinho e esses dois não-índios chegaram de surpresa, nos Yanomami não sabia, por isso a gente não perguntou, e por isso nosso sangue eles levara, por isso eu tenho dúvida até hoje, o que eles estão fazendo lá. Eles já jogaram nosso sangue, ou ele ta guardado ainda lá?

Passarinho: O Janquinho, Chanquion e Jaime que tava pegando nosso sangue, mas o janquinho pegou cheio de copos assim, aí Janquinho falou comigo aí levando primeiro sangue lá na cidade ai quando chega na cidade cozinha o sangue... ele falou só na cidade quando chega separando sangue fazendo assim outro jeito. Separando e cozinhando. Quando não existia shawara nós vivíamos bem sadio, não tinha malária , não tinha gripe, sarampo, catapora, coceira, aí quando nós estávamos vivendo bem, aí Janquinho chegou na nossa comunidade do Marakana, e ficaram na maloca, depois pegaram sangue na veia, aí pegaram, pegaram aí juntaram tudo os moradores na fila, deixava pegar sangue, aí pegou saliva, xixi, cocô, é assim... e depois quando ele encheu os copos dele e vai pra casa dele, ele fazia pra cozinhar sangue. Janquinho. Tinha três, Janquinho, ele principal, ele que pegando o sangue. Aí quando ele ai na casa dele, cozinhando sangue. O que ele vai fazer lá? Agora eu tô ouvindo sobre sangue é melhor devolver nosso sangue, agora eu to ouvindo, Janquinho que pegou sangue do meu tio, minha tia, eu preciso pra devolver, eu fico muito triste. A mesma coisa Luís falou: pegaram muito nosso sangue, melhor pra devolver, a gente fazer festa e acabar nosso sangue. Luís pensou: eu pensei que esse sangue já tinha acabado, mas não parou ainda, tá continuando, tá chegando muitas informações esse nosso sangue, então tem que procurar, tem que ver bem relembrado pra cá como nos pedimos agora pra devolver. Isso que eu tô consciente com o sangue, senão como é que vai ficar? Fica sempre triste assim?

Manoel: Janquinho pegava nosso sangue pra fazer assim, quando ele tava pegando sangue, ele tirou muitas fotos também, dos antigos que tinham muito aqui, tirava sangue e fotos também. Levaram muito, bastante fotos, eu acho que ainda tá lá. Esse sangue que tinha nossos antigos, nossos patas que tava aqui que pegaram sangue, por isso eu tô triste com nosso sangue e nossas fotos também, o pai do Toto, meu pai também, ele virou como tuchawa, como chefe, aí ele que dava terçado, panela, faca, anzol, linha, eles deras as coisas e nós recebemos quando tirou sangue, deu presentes. Quando eles acabaram, com os patas antigos, agora eu sou pata e estou lutando, sangue deles tá lá, eu fico muito triste e isso que eu queria contar para você.

Sílvia: E quando deu sangue, cuspe, urina... não sabia nada, não sabia pra que servia sangue, o que branco ia fazer com sangue?

> Dimas: Não sabia nada, não conhecia brancos, não conhecia nada, nem sabia falar português. Se soubesse falar português, ele que segurava o filtro que eles faziam pra pegar sangue, não deixava não... mas não falava nada... não entendeu nada.
>
> *Sílvia: E deixou...?*
>
> Dimas: Deixou (...) esqueceu também, tirava pele, pele também. É bem pequenininho... Na época antigamente, ele conhecia como tava pegando sangue, xixi, saliva, pele, shawara, epidemia... Então não tá pensando bem claro, é difícil pra falar assim, não sabe muita coisa, como pensa, né, como falou, aí não sabe muito pra passar bem pra você, mais claro...

Apesar de haver variações, tudo leva a crer que as figuras de "Janquinho" e "Chaquion" se referem ambas a Napoleon Chagnon; a de "Jaime", James Neel; e a de Chico, ao próprio Chico Bezerra, também presente no evento da coleta.

Em relação ao processo de esclarecimento sobre os destinos a serem dados às amostras de material coletado, assim como à explicação a respeito das intenções dos pesquisadores com essas amostras, fica bastante claro que os esforços para a construção de um terreno comum não foram suficientes para que os sujeitos envolvidos no processo fornecessem o devido esclarecimento. No entanto, essa discussão se recoloca hoje. Os Yanomami, já em outra fase de seu relacionamento com a sociedade envolvente, reivindicam a repatriação das amostras de seu material genético em outros termos, demonstrando ainda muita surpresa ao constatar que esse sangue ainda "continua lá".

> Toto: Foi embora longe, sangue deixar, cuspi deixar... eu maloca, papai maloca, eu conheceu irmão sangue, cunhado sangue, mamãe sangue, sogro sangue, mais sogro sangue. Estados Unidos deixa lá.,. Muito triste eu também hoje, sangue Estados Unidos deixa porque eu morreu sangue não deixa não... pensa eu... pra mim, buscar eu pra mim... eu conheceu muito hoje pra mim sangue trazer pra mim deixar eu guardar, tudo gente maloca, mulher, homem, fazer reunião eu, fazer reunião primeiro, junto maloca, Piau, Caxitao, Cachoeira, Lassase, Koiobi, jogar... aí fica bom, aí triste pronto... Cavar buraco, fazer sangue, tirar água, tirar banana, aí fechar, pronto... triste saudade, sangue, triste não fica bom. Hoje mamãe sangue, irmão sangue, aí fica lá, muito bravo tuchawa. bravo, fala muito... pegar sangue, máquina, microscópio, olhar, não tem não, cuspi, olhar, não tem não, remédio não, não mistura não, não tem não... cagar, olhar, não tem não, Janquinho, outro, só deixa sangue, não tem remédio não.

Toto, que esteve inclusive nos Estados Unidos, na Universidade Cornell, para falar sobre a repatriação das amostras, descreve:

> *Sílvia: E como foi nos Estados Unidos?*
>
> Toto: Frio... frio dentro, poste alto, avião, prédio alto todo preto vidro, poste alto pra dormir, pequeno carro olhar alto muito... chove, chove, gente carro, chove. Olhar não, só chove, muito, frio muito. Não tem arroz, não tem farinha, só folha comeu, carne diferente comeu... casa diferente pequena...
>
> Foi nos Estados Unidos aí amigo do Janquinho, Jaime não apareceram na reunião, eles chamaram muitas vezes, Janquinho e Jaime, vocês podem vir pra ver reunião, então você não fica com medo com nós, senão a gente voltando fica triste. Tem que visitar área indígena, como você coletou nosso sangue lá, tem que falar sobre o sangue. Janquinho dizendo que eles não fizeram remédio, dipirona, nada, tentou fazer virar remédio, mas não deu, esse sangue tá guardado só, só isso.

Quando perguntados sobre o que pensam estar sendo feito com seu sangue na cidade, ora eles se referem aos usos desse sangue relacionados com a cura e a investigação

de doenças (pelas próprias experiências com o trabalho dos agentes de saúde indígenas e suas lâminas de identificação de doenças), ora elaboram considerações que levam em conta as possibilidades de replicação e transformação do sangue como princípio vital:

> Roque: O que que Janquinho vai fazer lá? O Janquinho quer fazer alguma coisa, quando ele fazendo sangue, será que ele pode fazer como ele vivia? Como ele estava pra viver de novo, quando tá pronto manda vir pra cá, eu fico feliz... se ele fizer assim, aí tudo bem, eu fico feliz de novo, mas se não faz nada, só fica sangue lá, eu fico triste, melhor mandar pra cá (...) Por que o Janquinho tá pegando o nosso sangue? Que que ele vai fazer? Depois Janquinho quando Janquinho não quer guardar mais o sangue, ele pode jogar... como ele não ta jogando... ele vai comer o nosso sangue? Esse é o meu pensamento. E depois, se não acha bom o sangue guardado? Vai derramar? Jogar fora? O que ele vai fazer? Ou o Janquinho vai comer?
>
> Luís: Eu acho que vocês botam coração, faz tipo misturado com o sangue, vai virar como gente, como vocês, como bicho, como cachorro, o rio, os peixes, eu acho assim, mas eu acho que eu tô vendo nosso sangue não vira como bicho e como gente, não vira assim, não vira mais, então por isso eu queria acabar com nosso sangue.
>
> Passarinho: Sangue não vira tipo bicho, tipo gente, paus, arvores, animais, não vira, não funciona sangue, o sangue fica duro, aí depois molha vira tipo água. Não vira uma pessoa assim, a gente seca, bota no sol, aí fica duro, quando fica mole de novo na chuva, não fica, acabou, acabou sangue. Sangue quando bota no sol aí fica duro, aí quando mistura com água não vira nada, se não vira, por que que tá usando na cidade, o que ele tá fazendo lá? O que vai usar lá? Ele tá usando. Eles falaram também quando plasmódio chupa no sangue aí mistura com plasmódio vivax e falsipara, mas acha que não vira, por isso a gente ta pedindo nosso sangue. Branco vê a doença no sangue, Yanomami não vê. Quando assim, a gente corta e sai sangue a gente vê, senão a gente não tá vendo pelo microscopista não, quando coleta bota na folha, no sol ou no fogo, aí parece ficar tipo uma terra, seco, aí fica duro, aí não encontra bicho, animal, plasmódio, a gente vê só o sangue duro, só. Branco vê no microscópio, encontra plasmódio.

3.3.4 Sangue, obliteração e rememoração

As biorredes Yanomami traçadas pelas narrativas a partir do sangue e do evento de sua coleta, mobilizam os contextos de contato, a rememoração do tempo passado e as elaborações conceituais sobre os princípios constituidores da pessoa e do sangue propriamente dito. A reflexão acerca do poder de transformação advindo da manipulação do sangue remete às associações entre o sangue e a idéia de imagem vital a ele associado. O sangue, para os Yanomami, é a substância fundamental da *anima* humana; associado à imagem vital do ser vivo, compõe sua essência metafísica (Albert, 1985: 348). Constituinte biológico fundamental do corpo (da carne) e agente de todas as transformações psicológicas do indivíduo, o sangue está completamente imbricado num trabalho simbólico de extrema complexidade, associado a um vasto dispositivo ritual funerário de redução biológica e metafísica dos traços sociais da figura do morto. O ritual funerário, *Heahumu*, ligado ao rito de puberdade feminina, *Yibimu,* e o ritual homicida masculino, *Unokaimu,* são parte do sistema de representação global articuladores das ordens de periodicidade e complementaridade que garantem os mecanismos de reprodução social e cosmológica dos Yanomami (*id.* 670).

O sangue, diretamente conectado com as teorias de representação e gestão da morte e a teoria dos poderes patogênicos, é parte de um sistema "*(...) de signes et d'un système d'échanges dont l'entrecroisement indissociable constitue la totalité sociale comme telle"* (*ib.* 693).

Mais especificamente, o simbolismo associado ao trabalho ritual de transformação e obliteração dos componentes biológicos e ontológicos do morto e da concepção da morte constitui o eixo fundamental que torna possível a organização e a representação do espaço e das representações sociopolíticas dessa sociedade. O ritual funerário prevê que a digestão simbólica do sangue e dos ossos do morto pelos homicidas e pelos afins promova, respectivamente, a obliteração dos traços da pessoa subtraída num sistema de complementaridade e a digestão simbólica. O controle do sangue pela sua digestão simbólica é concebido dentro de um conjunto ritual de elaboração culinária para o tratamento adequado dos constituidores biológicos e metafísicos do indivíduo. A teoria canibal de eliminação e digestão dos traços do morto constitui assim um sistema de reciprocidade simbólica intercomunitária e uma reflexão filosófica a respeito da natureza e dos graus de alteridade sociopolítica constituidoras das relações vividas pelos Yanomami com as categorias de alteridade distintas: afins classificatórios (aliados políticos responsáveis pelo consumo cerimonial dos ossos incinerados), não-parentes (antagonistas políticos devoradores da carne apodrecida), ancestrais mitológicos canibais e os não-Yanomami (*ib.* 566). Esta filosofia em atos de alteridade canibal do sistema ritual constitui um "agenciamento de idéias organizacionais" que funda a totalidade intelectual e pratica da sociedade Yanomami (*ib.* 568)[28] .

Não é possível considerar as idéias acionadas pela manutenção e rememoração do sangue dos antepassados, explicitadas nas narrativas apresentadas acima, sem que se leve em conta esse complexo ritual. Assim, as reflexões sobre as possibilidades de transformação trazidas pela conservação das amostras, como "comer", "virar bicho", "ficar duro no sol", devem ser tomadas como fragmentos desse sistema, muito embora não exista material suficiente nas falas para maiores conclusões. As elaborações acerca da utilização dessas amostras é parte de um sistema mais complexo do sangue como uma fronteira biológica do indivíduo, um devir biológico que tem o poder de acelerar a periodicidade biológica individual e coletiva (*ib.* 371). Portador da possibilidade da aquisição de uma mutabilidade psicológica (este é um traço importante), o sangue é o suporte tangível da memória e do tempo. Seu processo de digestão ritual é também o processo de ocultamento e total desaparecimento da singularidade do indivíduo subtraído (*ib.* 403) da mesma forma que os rituai de puberdade feminino e o do homicida masculino, explicitamente articulados, repousam sobre uma lógica simbólica comum em relação ao controle e ao escoamento do sangue e ao controle do escoamento do tempo (*ib.* 596). Vetor fundamental do devir biológico e elemento simbólico privilegiado, o sangue encontra-se no centro de uma elaboração filosófica do tempo (*ib.* 607). Fator importante para a reflexão sobre a articulação entre tempo cumulativo e tempo cíclico, o controle sobre o fluxo de sangue nos dispositivos rituais permite garantir a conjunção e a regulação do devir individual (tempo cumulativo e biológico) e coletivo (tempo repetitivo e social). Assim,

[28] A descrição detalhada dos rituais associados citados acima, assim como sua análise meticulosa, encontram-se na terceira parte (Prédateurs, Deuilleurs et Fossoyeurs: Théories Cannibales et Réciprocité Rituelle) da tese Temps du Sang, Temps des Cendres, Représentations de la Maladie, Système Rituel et Espace Politique chez les Yanomami du sud-est (Albert, 1985. 833p).

neste ponto é essencial atentar para a estreita relação entre sangue e tempo, sangue e memória. No ritual funerário, digerir é esquecer, enquanto relembrar é reviver a melancolia sustentada pela permanência dos traços do morto. Essa permanência é produzida pela reminiscência escatológica e pela indesejável possibilidade de retorno do espectro do morto pelos traços da sua existência terrestre que alimentam uma nostalgia dolorosa (*ib.* 393). O imperativo drástico de uma disjunção entre vivos e mortos funda a regulação do tempo cósmico e a sucessão de gêneses exatamente da mesma maneira que garante o tempo social e a substituição das gerações (*ib.* 655). A sociedade dos mortos é concebida segundo um processo de adição e acumulação de gerações, ao contrario da sociedade dos vivos, que se constitui segundo um processo de substituição e sucessão geracional precisamente articulado pelo casamento e pela morte (*ib.* 667). A existência e a permanência das sociedades humanas repousam sobre uma indispensável finitude biológica e metafísica reafirmada pelos ritos funerários (*ib.* 668).

Memória e rememoração são, portanto, elementos importantes para se pensar a inserção do sangue no complexo ritual e metafísico dos traços da existência passada das pessoas mortas e da passagem entre estados, patamares e qualidades diferenciados do tempo. Desse modo, a sociedade humana não pode se reproduzir sem obliterar seus mortos pelo esquecimento de suas cinzas (e pela digestão de seu sangue) (*ib.* 668).

Suporte tangível da memória social dos mortos, as conversas em torno do evento da coleta retomam com muita ênfase a idéia do complexo da rememoração, que se refere ao evento como um todo, na medida em que, no decorrer das falas, torna-se claro o movimento (acumulativo) de "ficar triste de novo" porque a lembrança foi acionada. Meus interlocutores dizem que já haviam esquecido o ocorrido, mas que agora, ao tomar conhecimento pelas notícias que chegam, que esse sangue continua a existir, o ciclo da memória retorna. O fato de minhas perguntas propiciarem a eles a lembrança do evento da coleta, como também o entendimento de que as amostras continuam em algum lugar distante e inacessível, provoca um complexo de angústias no qual o quadro da existência das pessoas já falecidas é reconstituído na memória. Como se a permanência dessas amostras estivesse ligada à rememoração do passado de uma forma bastante particular, contextual, em que o conjunto da existência é relembrado: os lugares, os eventos, as ações, as coisas da pessoa subtraída. Assim, ao descreverem suas lembranças sobre a coleta, evidenciam sua tristeza e reiteram a vontade de reaver as amostras de seus familiares, antes que eles mesmos morram e não possam mais lutar, e o destino que querem dar a essas amostras quando elas forem devolvidas.

> Luís: Eu tava esquecendo sobre sangue, outra vez vocês trazem notícia sobre sangue, vocês estão me relembrando, então eu relembrou muito e estou pedindo. Eu pensei que já tinha jogado fora nosso sangue, mas agora você tá perguntando, eu não aceito mais essa historia do sangue. Eu aceito que vocês devolvem logo, o mais rápido possível.
> Passarinho: Eu sou pata antigo, eu tô ouvindo sobre o sangue dos Estados Unidos, tem que trazer nosso sangue. Nós já morremos muito aqui e não deixamos ficar lá, eu não quero ouvir mais você falando, eu fico muito triste pra devolver.
> Antes, nós não sabíamos sobre sangue, tinha lembrado, mas tinha esquecido, agora tá chegando informação sobre sangue de novo.
> Eu sou pata Passarinho, eu tenho direito pra devolver nosso sangue. Eu tenho direito pra pedir o nosso sangue. Eu já pedi, por que não tá mandando de novo nosso sangue? Por

> que que tá lembrando nosso sangue? A gente acha ruim, não querer mais ouvir, vocês já roubaram nosso sangue, não quer mais conversar com vocês não, deixa ficar calado, a gente mandar embora, a gente tá lembrando muito das pessoas, a gente não quer mais falar da história do passado.
> Vocês acham que não pode devolver sangue dos Yanomami, mesma coisa a gente não parar nunca de pedir sangue, a gente falar muitas vezes, aí vocês ficam cansados de ouvir, vocês estão falando do sangue ainda, não acabou, ainda tem na cidade, mas eu não posso deixar guardado não. Nossos amigos, avós, filhos, primas que já morreram, então tem que mandar, se não mandar eu fico muito triste porque que o sangue deles tá ficando lá parado, longe. Vocês decidem sobre isso, aí tem que mandar. Não quer mais ouvir que tá guardando sangue dele lá (...). Esse sangue não é de vocês, é nosso sangue. Eu tô passando muito mal porque eu tô ouvindo sobre sangue, lembrando muito as pessoas que tinha, aí pensamento tá ruim, pensamento triste grande, então não tô conseguindo falar certo. Nós estamos ainda aqui, então tem que mandar. Eu pai, minha mãe, o sangue dela, dele...
> Você mesmo Sílvia que me lembrou de novo do nosso sangue, aí ficou triste muito, agora não vai cansar de pedir o sangue. A primeira vez não queria pedir, mas agora me perguntando de novo, então eu tô respondendo, pedindo o sangue. Eu sou Yanomami mesmo, eu sou etnia Yanomami, então eu tô pedindo pra devolver nosso sangue pra não ficar triste mais, senão fico muito triste chateado... eu tenho direito pra falar, pra mandar mensagem pra resolver nosso sangue. Vocês são muito inteligente, eu sou inteligente também, por isso eu não deixa mais nosso sangue. Vocês vão dar nosso sangue e eu vou jogar no fogo, aí acabou, acabou, não tem mais triste, não tem mais briga, pedindo sobre sangue... e acabou, chorando, chorando, acabou. Eu tô pedindo muito rápido, o mais rápido possível... vocês conversam lá, conversam com o pata, faz reunião, aí vocês devolvem.
>
> *Sílvia: Como é lembrar da pessoa depois que ela morre?*
>
> Braga: Lembra, e quando lembro, choro sozinho. Quando nós sozinhos lembramos da pessoa que já morreu, lembra e chora: Quando lembra aonde que ele fez uma comida, aonde que ele sentou, a gente lembra dele, aí chora de novo, sentado. Quando já passou muito tempo a pessoa que morreu, passa muito tempo já, aí não lembra mais, porque a família dele também já morreu. Quem já novo não lembra. Companheiro dele tá vivo, aí lembra mais, lembra mais ainda. Quando ele tá lembrando, ele fica emagrecendo, ele fica seco, assim rosto, aí perde todo pensamento dele, porque ele ta sempre lembrando. Pensamento triste atrás dele. Como eles fizeram, como ele pegou acidente, como vai ser comigo, como vai ser... ele pensa assim, aí fica pensando, e fica diminuindo porque triste, triste muito, não come muito bem, fica doente. Tem que explicar pra não ficar triste muito, pra não ficar magro, não perder o pensamento dele. Se não fizer isso, pensamento perde muito, perdendo, perdendo, magrelo, ai vai morrer também. Acontecia muito também.

Esquecer e relembrar são os movimentos que marcam a luta pela devolução do sangue. A angústia é mobilizada pela necessidade de que esse sangue deixe de existir, seja eliminado para não provocar mais lembranças dos parentes falecidos.

A idéia da eliminação dos rastros da figura do morto apareceu de forma ainda mais detalhada quando conversamos sobre o que eles sentiam em relação às fotografias que eu havia levado. De maneira geral, as imagens contribuíram para o desenvolvimento das reflexões no âmbito do complexo sistema a eliminação dos vestígios do morto. Imagens, sangue, princípios vitais, partes da pessoa separadas, permanência, finitude, lembrança, esquecimento e eliminação foram os elementos acionados nas falas. Apresento os depoimentos para, a seguir, tecer maiores considerações.

> Passarinho: Nosso pensamento é diferente, não é igual o de vocês não, o seu pensamento é diferente, nosso também é diferente. Vocês guardam as coisas de quem já morreu, deixa vivendo a casa dele, deixa vivendo a espingarda, e papel, e dinheiro e relógio, mas nós não

podemos usar, para nós, não existe, então vocês conversam sobre isso aí, conversa com o dono do sangue, conversa lá, vocês têm que mandar. Eu não deixo mais pra ficar sempre lá na cidade, nos Estados Unidos, tem que trazer, é assim. Mas aí o branco sempre enrolando por causa de sangue, segurando... pra mim não tá tudo bem...

Sílvia: E quando você vê uma fotografia, fica preocupado também?

Bernaldo: Para mim, não é certo porque as fotos não acaba, é por isso não quero deixar tirar fotos de nós, se você tirar as fotos, depois não vai estragar, não vai acabar. Se eu ver as fotos do meu sogro, eu vou muito ficar triste, muito, por isso eu to procurando a foto do meu sogro, eu tô pensando por que os brancos tiraram muitas fotos, nossas fotos, e levaram pra cidade. Eu acho a foto do meu sogro está lá na cidade, se eu ver, quero mandar de volta, quero queimar no fogo porque meu filho Jeremias viu lá na cidade as fotos, aonde tem as fotos de antigamente que os brancos tiraram, por isso eu tô pedindo pra trazer fotos, foto do meu sogro (...) O Jeremias viu e contou pra ele, ele ficou triste, chateado... ele falou que pra mim é normal, mas pras fotos que vocês tiram as fotos, eu fico preocupado porque essas fotos não vai acabar, depois não vai estragar, vocês não estragam por isso eu tô preocupado... se a gente morre, borebe, nosso fantasma ele vai pra qualquer lugar, aí ele virou como bicho, aí ficou preto, como essa comida aí é diferente. Quando a gente morre, na hora que morre nosso fantasma está andando aí perto, como assim pele, aí depois o fantasma sai para outro lugar, ai ficou diferente, não da pra ver, a gente vê só os pajé, se não vê. Só pajé vê os fantasmas. Por isso eu foco triste com a foto.

Sílvia: Borebe fica na foto?

Bernaldo: Quando a gente morre, o que tem na foto não vai sair, a gente morre, o fantasma, só vai o fantasma, essa foto não vai, ficando, só tá ficando. É por isso a gente não quer tirar muitas fotos nossas. Se vocês tirar muitas fotos, a gente muito preocupado, nós patas somos patas a gente muito preocupado, a gente morre e as fotos ficam, sobrou, por isso a gente muito triste e preocupado. Se a gente não morre, a gente não fica preocupado. Se a gente morreu, a gente fica preocupado. Nossas fotos estão lá, na cidade, os brancos que chegaram primeiro no passado eles tiraram muitas fotos, tem muitas fotos na cidade, até hoje as fotos estão lá, eu não sei qual cidade, se eu sei, eu vou pedir de volta. Eu não sei, por isso eu tô sempre perguntando das fotos de nossos pais, nossos irmão, nossas mães, por isso eu tô muito preocupado.
Quando a gente morre, o fantasma só vai subindo... vai subir, aí a gente, nosso corpo sai, esse é o fantasma borebe a gente chama... Borebe foi embora, depois desce de novo, aí tá passeando por ai qualquer lugar, pescando, caminho, outra casa... aí depois, quando a gente termina, a cinza dele aí foi embora pra outro lugar, não aparece mais aqui. É assim, Nosso corpo ele vai virar como bicho, a pele dele fica preta, fica diferente mesmo aí depois ele foi embora bem longe. O que tem dentro do corpo esse não sai na foto não. Porque a gente preocupa quando a gente morre, a gente muito triste, aí a gente muito triste, depois a gente passa tristeza, a gente esquece, aí quando as fotos aparecem, aí a gente lembra... Quando a gente morre, o nosso bei sike, rosto, pele, unha, cabelo, ele só fica na foto, nosso corpo mesmo a gente chama borea, essa borea só vai, esse pele não vai, vai e a gente não vê, quem vê são só pajés, são os pajés, sem pajé não consegue ver, a gente vê só pele, só é por isso eu tô muito preocupado com essas fotos. Quando a gente morre, já morreu mas tem a foto, isso que não é certo.

Sílvia: Na foto não tem borea? O que tem na foto?

Bernaldo: Não tem borea só tem bei sike, pele, rosto, cabelo, só tem... Borea já foi embora.

Na mesma fala de Bernaldo, a relação entre a rememoração, a tristeza e a volta da figura do morto fica mais clara com as reflexões feitas sobre as imagens, pois estas acionam a própria visão. Ver é lembrar.

Bernaldo: Mas fica preocupado quando a gente morre, a gente vê de novo foto de quem morreu, a gente fica chorando triste, lembrar, se a gente vê, aparece de novo tristeza, a gente

> lembrar, a gente chorar, a gente não quer chorar mais. Se a gente não vê, a gente esquece, não fica triste. Se a gente vê vai ficar chateado, por que que eles tiraram os brancos? Por que que eles não estragaram? Se vocês tiram fotos, quando vocês ouvirem na cidade que ele morreu, aí pode estragar. Aí a gente não fica preocupado. Se vocês mandam e mostram, ai a gente chora. Ele falou, pra mim acho bom vocês brancos estragar as fotos quando a gente morre, se vocês receberam sobre morto ai vocês queimar as fotos. Nós Yanomami somos pata, a gente vê de novo nossa tristeza vai aparecer de novo, por isso a gente não quer ver. A gente quer ver quando vivo, se já morreu a gente não quer ver, nossa tristeza vai aparecer de novo, vai ficar chateado de novo. É por isso que vocês podem estragar lá na cidade onde vocês moram. Se vocês mandarem do volta, se eu vejo fico triste, chorando, lembrando mais, por isso eu não quero mandar de volta, pode queimar. Se vocês ouviram onde vocês moram, procura a foto dele e vocês podem queimar. Estragar. Se vocês mandarem de volta, lembrar muito triste, preocupado, chorando.

Ver e lembrar são acionados de uma forma particular pela foto; trata-se de uma lembrança advinda de uma idéia de realidade. A rememoração provocada pela foto contribui na reconstituição do quadro da existência do morto, como salientou Rogel na entrevista transcrita anteriormente. Lembra-se só do rosto, do evento, do tempo do morto, como se ele estivesse vivo no momento do olhar.

> *Sílvia: Quando morre e fica o sangue, é como quando morre e ficam as fotos?*
>
> Bilo: Eles morreram, eles já morreram, a gente precisa fotos de volta, a gente vai queimar, se vocês não devolvem para nós Yanomami, aí a gente preocupa, que vocês tiraram fotos, nossos fotos, aí vocês revela, aí depois, quando a gente morre, aí precisa mandar de volta. A gente não precisa tirar muitos fotos quando a gente vivo, a gente, quando a gente morre, a gente muito triste, quando a gente vê fotos, como vivo a gente vê, a gente chora, parecido como vivo. Por isso a gente preocupa nós pata, muito preocupado pra tirar foto, muito. Primeiro tirar foto, aí pedir autorização, e se ele responde aí pode tirar. Depois ele morre, você ouviu a notícia que ele morreu, aí depois manda de volta que eles vão queimar (...) Por isso a gente triste. Quando a gente morre, a gente vê as fotos, a gente chora, a gente vai lembrar, e por isso a gente chora. A gente relembrar, e a gente precisa de devolver as fotos, se a gente vê a gente chora, porque é parecido. Somos Pata e preocupados, quando a gente vê, quando vai chegar fotos, os brancos trazem fotos, a gente vê, aí... a gente viu, a gente vai chorar, se ele morreu... Se ele vivo a gente não chora não. Se ele vivo não tem problema, tudo bem, se vocês quiserem guardar pode guardar. Se ele morre, aí... preocupado, triste (...) a gente não quer ficar guardando, e quando a gente fica guardando, a gente vê, a gente chora, a gente relembrar muito, todo dia a gente lembra, quando a gente lembra, a gente chora e por isso a gente não quer ficar guardando fotos que morreu. Por isso nós pata, a gente não quer ficar guardando, por isso a gente muito triste. Por isso nós pata, a gente não quer guardar como vocês, do jeito de vocês, nosso jeito é diferente, por isso a gente estraga tudo, pra não ficar triste, pra não lembrar mais, não chorar mais. Se a gente queima tudo, a gente não fica triste, A gente esquece. Quando a gente vê de novo fotos, a gente lembrando de novo, aí a gente chora e por isso a gente estraga tudo.
>
> *Sílvia: Por que que fica tão triste quando as fotos e o sangue ficam longe?*
>
> Manuel: A foto fica longe lá, o sangue também fica longe, porque quando ele tá vivendo aqui ainda até hoje pode ficar lá longe a foto e o sangue, quando ele não tá vivendo, não pode deixar guardado, não mais viver, tem que acabar foto dele também. Quando ele tá vivendo, a foto pode viver junto, pode ficar viva junto... morreu, aí a foto fica como ele vivia, mas eu não posso deixar assim.(...) eu fico muito triste porque a foto continua existindo como ele vivia, como ele vivo. Quando a gente vê foto da pessoa que já morreu, ele tá bem, não tem doença, ele tá muito vivo, então a gente não pode encontrar isso porque ele já morreu, não tá certo, tem que acabar também. Eu vejo pra longe, estou triste porque o sangue e as fotos estão lá longe mas as pessoas não está mais por aqui. Se eu não chego perto da sangue e das fotos, eu não posso lutar muito, brigando, os brancos pensam que

pode ficar guardado. Eu lembro sim, as vezes eu esqueço de novo, mas eu não posso brigar. Meu pensamento é esse.

Sílvia: Fica triste mesmo sem estar vendo as fotos, sem estar vendo o sangue?

Manoel: Nós temos nossas fotos, nosso sangue que está lá longe, mas quando a gente tava vivendo aqui, eles são meus irmão, o pai do Toto e meu pai também estava por aqui, como eles viviam, eles existiam, eles não existem mais, mas fotos deles e sangue esta lá, eu não vejo perto, eu vejo com meu pensamento, e pensamento fica triste, mas só fraquinho. Quando você ta mostrando, quando eu encontro foto do meu pai, meu irmão, eu choro... mas quando não tô vendo, a foto longe, eu não fica chorando, vai esquecendo... eu não tô vendo tudo bem, se vocês já pegaram foto pode ficar guardada. Quando eu pego foto dele, será que ele vai viver de novo ou não vai viver de novo? Quando eu pego foto, como ele não tá vivendo de novo.

Sílvia: Pata quer pegar o sangue e a foto ou não quer pegar e quer esquecer?

Manoel: Eles não tá vivendo mais por aqui. Quando eu pego foto dele lá, traz de volta, mas ele não aprece mais como ele vivia, não vive mais, morreu, morreu, utube só pra virar foto, mas não vive mais, só utube fica lá na foto. Bei sike é tipo um pele, borebe, já foi lá céu, bei sike utube é sike, é foto, não é borebe, utube é sike.

Sílvia: E o sangue?

Manoel: Esse sangue não vê o corpo, não vê corpo, não encontra bei sike, não encontra bihi, rosto, foto encontra rosto bihi e todo o corpo inteiro, pode encontrar, mas essa foto não existe muito, só existe tipo pele, só bei sike, só utübe. Ele falou que essa sangue não encontra tipo pessoa não, só encontra igual do sangue do animal. Quando a gente morre, sangue não fica tipo água, não fica, quando a agente tá vivendo, aí tipo água, muito fininho, sangue muito fininho. Quando a pessoa já morreu, aí tira o sangue, abaixa, fica grosso, aí bota no sol, o sangue só fica duro, não parece nada, assim que funciona, outro jeito a gente não encontra com o sangue.

Sílvia: E o que quer fazer com o sangue e as fotos?

Manoel: Quando chegar a sangue e as fotos, quando chegar eu vou moqueando as caças, eu faço a festa, quando eu tô fazendo, eu choro, queima foto no fogo, depois, quando recebo também sangue, aí esse sangue eu derramo pelo rio pra acabar. Quando vier nossas fotos, a minha foto eu não posso acabar, meu sangue eu não posso acabar, quem já morreu eu posso acabar, quem era eu irmão, eu encontro foto dele e eu vou fazer festa... quem mais tá vivendo aqui nessa região de Tootototobi, Bernaldo meu irmão, Noemia, minha cunhada, Luana, minha esposa, Fialho, cunhado, assim que eu acho, aí a gente pega separado, aí guardar comigo, mas quem já faleceu eu não posso guardar o sangue e as fotos, eu vou acabar pelo rio e no fogo as fotos, e festa pra chorar também.
Agora que morreu meu irmão eu encontro a foto dele, aí fica chorando, eu vou fazer festa, eu vou queimar foto dele, e sangue dele também. Por isso que eu quero que devolva foto e sangue dele, ele que deixou tirar a foto dele e o sangue dele também.

Fialho: A gente vê as fotos, as nossas fotos, essas fotos não estraga, muitos anos nossas fotos de quem morreu, que não traz as nossas fotos. É por isso eu sou pata, não quero deixar tirar fotos das pessoas. Essas fotos demoram muito, não vão acabar, por isso não quero. Algumas fotos têm muito na cidade, por isso não quero tirar mais fotos. Assim que vocês tiraram no passado e já morreram, vocês podem queimar e jogar na água também, aí tudo bem. Se vocês mandarem de volta, a gente vê, vai relembrar, ficar triste, sentir saudade também, é isso, por isso não quero deixar tirar muitas fotos. Se a gente vivo é bom, a gente morre não é bom (...) Porque a gente não quer guardar...se a gente vê, a gente vê de novo, quem já morreu, a gente vê foto dele, a gente vai ficar triste de novo, triste muito, ficar chorando de novo, ficar lembrando de novo, é por isso que a gente não quer ficar guardando. Se ele morre a gente queima junto, aí pronto, aí a gente não fica triste muito, só um pouquinho. E vocês que tiram fotos pra revelar na cidade, vocês podem mandar de volta quando eu tô vivo, se eu não vivo, ai você podem queimar. Se vocês mandarem de volta, a gente vai

lembrar, saudade, chorando, triste, preocupado, é isso. É por isso eu sou o único pata e meu pensamento é isso. É por isso que eu tô falando pra você, porque você tá fazendo pesquisa, e isso que nós todos os Yanomami estamos pensando. A gente não guarda fotos na caixa pra quando tem saudade ver, não é, isso pra gente não existe. Existe pra os não-índios.

Sílvia: O que vai fazer com o sangue?

Paulino: Meu sangue que fica lá na cidade, lá longe, por isso eu tô com a vida ruim, não tá bem sadio, tá dando muito problema no meu corpo por causa do sangue porque o sangue tá lá. Quando devolverem, aí esperar pra melhorar de novo, ficar vivo, ficar bem de novo. Agora eu tô triste porque eu tô ficando muito velho, eu não tô enxergando mais pra ver, meus olhos estão quase fechando, por isso eu tô pedindo o meu sangue Eu tô ficando velho, eu lembro muito dessa história antiga. Como Janquinho que fizeram para nós. Quando você pegar lá o sangue, você mesma pode jogar fora, pode derramar, você mesma. Se não mandar pra ele, pode ser você, derrama lá, na cidade, pelo rio... fazendo lá, você manda a sua mensagem, avisa. Eu vou ficar feliz contigo.

Sílvia: Por que pata não gosta de ver fotografia?

Paulino: Eu descobria agora quando vocês tiram foto, vai ficar muito parecido, foto fica muito parecido, mas e daí eu não posso tirar mais foto, eu não deixo pra tirar. Agora eu tô conhecendo muito como quando tava tirando as fotos, muito passado, eu tô achando também quando você vai lá na cidade, você procurar nossas fotos também, quando você encontrar lá, tu mandar de volta. Assim que eu tô pensando, Mas aí nossos irmãos, nossos amigos não tá mais encontrando por aqui. Então eu preciso mais fotos, pra trazer mais pra cá. Eu vou encontrar quais são nossos parentes, quando escolhe, queima as fotos, aí eu fico muito feliz com vocês brancos. Se não fizer, eu fico triste, ainda pelas fotos.

Sílvia: Como sangue? Ou é diferente porque foto dá pra ver a pessoa, e sangue, não?

Paulino: Sangue como foto não tá parecendo, não tá parecido, essa foto a gente vê como a gente vivia, muito parecido, sangue e diferente, sangue é sangue, não parece tipo foto não, só sangue mesmo, é diferente. Sangue, quando a gente vê o sangue, a gente não encontra tipo foto, não encontra não. Foto é diferente, sangue é diferente, mas pediu de novo, eu preciso muito, como eu tô falando contigo agora eu preciso pra devolver, não pode segurar mais na mão de vocês. Eu tenho direito pra falar, sou eu único mesmo, os outros patas pra falar como eu tô falando, como eu tô pedindo contigo (...) Quando nosso parente falece pra nós não existe ver de novo na foto, é proibido.
Sou eu indígena Yanomami, eu choro mesmo quando eu tô relembrando, choro muitas vezes, quando eu tô lembrando muito, choro muitas vezes até acabar. Se tem foto, e fica lá, fico chorando a mesma coisa, mesmo tempo, quando a foto que tava lá vai vindo pra cá, chega aqui, recebe, eu joga o fogo e queima, aí acabou, não chora mais.

Sílvia: Yanomami não guarda passado?

Paulino: Yanomami não fazem assim, guardar foto pra lembrar, não. Quando a pessoa falece, a gente pega as coisas dele, flecha, arco, panela, rede, faca, calção, camisa, fósforo, e cinto.. .queima tudinho pra não ter mais coisa usada, porque ele morreu. Mas eu acho que como você tá fazendo, vendo foto dele, não é bom, pra mim não existe, sou eu, sou eu pata e agora eu tô lutando pelo sangue, nosso sangue, então é melhor pra trazer de volta, por isso que eu tô triste. Tristeza que tá faltando sangue, fotos que ainda tá lá. Quando não estiver lá, foto, sangue, a gente fica feliz porque já queimou, já derramou sangue do passado, então por isso eu tô falando com você.

É possível dizer que dois fluxos de sentido em forma de redes de relações, o que chamamos de biorredes genômicas e biorredes Yanomami, se entrecruzam nos eventos em torno da coleta e repatriação do material genético (notadamente o sangue), e em segundo plano, das imagens fotográficas. A imbricação entre esses dois feixes de redes propostos neste capítulo agencia determinados eventos de aglutinação, ou princípios de

geração, em torno das noções de memória, diferenciação (seja entre indivíduos ou mundos), representação da doença (e, conseqüentemente, as aproximações entre biologia e sociedade), codificações e substâncias29. Tais imbricações são, sobretudo, um método para o estabelecimento de comparáveis. Não se trata, portanto, da ciência e da cultura como discursos em conflito, mas de redes de sentido produzidas pela ciência e pelos Yanomami em torno de um mesmo princípio gerador: as codificações e substâncias presentes no sangue. Os elementos citados, como a interpretação das doenças e a memória, são considerados princípio de geração de redes na medida em que constituem elementos aglutinadores de controvérsias e tecem comparáveis. São equivalências no que se refere aos fluxos de sentido que a memória e a interpretação dos eventos criam.

Pode-se considerar igualmente que nessa sobreposição de redes, a permanência do sangue conduz à uma rememoração de um tempo oculto. Nas biorredes genômicas, a investigação dos dados genealógicos e a reconstituição das origens e da diferenciação dos grupos humanos leva à compreensão da questão da unidade diferenciada, *versus* a idéia de coletividade humana englobante, manifestando também nas entrelinhas desse conjunto de temas, tempos reconstituídos nas codificações trazidas pelo sangue. O grau de humanidade abstrata que se diferenciou, mediante mutações e transformações a serem mapeadas e compreendidas, encontra-se nesse estrato de imaterialidade/invisibilidade inscrito no tempo. As possibilidades de investigação pelo reprocessamento e pela replicação insistem na permanência de traços passados e ao mesmo tempo, em sua transformação pela sua manipulação continuada. A respeito dos aspectos de unidade e diferenciação como conquistas fundamentais do darwinismo, um dos pilares estruturante da ciência, Deleuze e Guatarri afirmam: "é aí que se produz um fenômeno decisivo: nosso teatro de marionetes torna-se mais nebuloso, quer dizer, coletivo e diferencial. Os dois fatores invocados com suas correlações incertas para explicar a diversi*dade um estrato – os graus de desenvolvimento ou de perfeição e os tipos de formas – sofrem uma profunda transformação. Seguindo uma dupla tendência, os tipos de formas devem ser compreendidos cada vez mais a partir de populações, matilhas e colônias, coletividades ou multiplicidades; e os graus de desenvolvimento devem ser entendidos em termos de velocidades, taxas, coeficientes e relações diferenciais. Duplo aprofundamento. É a conquista fundamental do darwinismo, implicando um novo acoplamento indivíduos-meio no estrato*". A ciência de proposta pelo darwinismo segundo os autores, atualiza-se por conquistas nômades, com fronteiras movediças entre populações e relações. A bioquímica atual, de acordo com tais princípios do denominado "darwinismo molecular"

> confirma no nível de um mesmo e único indivíduo global e estatístico, de uma simples amostra, a importância determinante das populações moleculares e das taxas microbiológicas (por exemplo, a inumerável seqüência numa cadeia e a variação de um único segmento, ao acaso, nessa seqüência). (...) Trata-se de tirar várias conclusões a respeito dessa unidade e dessa diversidade num mesmo estrato, ou seja, o estrato orgânico" (Deleuze & Guattari [1995] 2006: 62, 64).

[29] A nomenclatura e as definições em torno das noções de rede aqui consideradas advêm da pesquisa temática da qual esta pesquisa está dialogando, tendo sido melhor detalhada no texto de Introdução deste trabalho.

As discussões em torno da pertinência da teoria da evolução e dos desdobramentos mais abrangentes do darwinismo constituem um tema de análise que ultrapassa o intento deste trabalho. A citação acima tem unicamente o intuito de embasar a relação proposta no exercício de análise do material apresentado, sobretudo no que se refere ao ponto de vista dos elementos aglutinadores dos sentidos relacionais entre perspectivas diferenciadas. Assim, como vimos, a fragmentação codificada entre a unidade do indivíduo e a coletividade trazem em suas entrelinhas a reconstituição de uma idéia de tempo passado, e esta se atualiza no corpo. A manipulação dessa idéia significa o desvendamento de sua rememoração. No mesmo sentido, as biorredes Yanomami traçam outros aspectos dessa rememoração. Igualmente intangíveis em relação ao mortos e aos tempos passados, elas mobilizam também uma idéia de reconstituição contextual e, sobretudo, operam segundo os critérios de diferenciação de coletivos. Coletivos inomináveis, grupos e pessoas subtraídas que atualmente habitam um outro patamar da esfera celeste são agentes invisíveis dessa teia de relações. Rememorá-los é reconstituir e tecer seus traços de imaterialidade entre tempos e lugares. As imagens constituem também um núcleo de sentido dessa rememoração; no entanto, comportam um elemento adicional: a visão. Uma fotografia traz à tona um contexto da memória, assim como da permanência do morto no ambiente de sua existência passada. Nessas imbricações, as biorredes genômicas inscrevem a permanência na mesma medida em que as redes Yanomami tecem a obliteração. Permanência e obliteração são os núcleos de incompatibilidade e conexão entre esses feixes diferenciados. Enquanto a primeira, a rede de permanência, tece sua continuidade e a continuidade dos rastros imateriais, as segundas produzem sua própria finitude e a finitude de seus rastros.

Permanência e obliteração são pólos opostos na representação simbólica do tempo. A observância das condições de sazonalidade elaboradas globalmente pelo conjunto ritualístico Yanomami imprime uma percepção descontínua do tempo: "*dia e noite, inverno e verão, seca e cheia, velhice e juventude, vida e morte. Em tal esquema, o passado não tem 'profundidade', todo passado é igualmente passado; é simplesmente oposto de agora*" (Leach, 2001:195). A ciência, ao mesmo tempo em que é inserida nesse conjunto de sazonalidade e descontinuidades, faz um esforço de continuidade linear pela não obliteração do passado.

Um maior aprofundamento dos pontos citados, incluindo a comparação com as questões trazidas pela discussão dos Wajãpi especificamente sobre imagem (Capítulo 2) e do desenvolvimento da visão somado às possibilidades de implicação mutua entre a imagem e sua permanência com o sujeito representado, será apresentado no decorrer do próximo capítulo.

Capítulo 4. Pertencimento: imagens e substâncias, esquecimento e permanência

Ao longo da tese, especialmente nos capítulos 2 e 3, foram apresentados os caminhos mediante os quais as controvérsias em torno da utilização de imagens fotográficas e das substâncias corporais (sangue) são concebidas e apropriadas em contextos distintos. Tratou-se de observar como um conjunto de diferentes lógicas articula questões que se referem à circulação desses elementos. Procurou-se considerar que os pontos de vista articuladores dessas diferentes lógicas são percebidos e descritos pelas associações que eles promovem. Ou seja, nesse emaranhado de saberes, prescrições, leis e estatutos de verdade, interessa apreender as relações traçadas pela perspectiva da ciência, da legislação patrimonial, dos sujeitos Wajãpi e Yanomami no que se refere aos pontos de controvérsia descritos.

Para que a relação entre ciência e legislação com as lógicas Wajãpi e Yanomami não seja estabelecida de forma generalista e superficial, o desafio deste trabalho passou a ser o de sobrepor associações em vez de comparar lógicas fechadas. Denominar essas associações de "redes" foi a forma encontrada para que esta tese privilegiasse a instabilidade circunstancial dos sentidos relacionais em detrimento da idéia de estabilidade conceitual produzida pelas diferentes lógicas em questão. Especificamente, os trajetos percorridos até este ponto privilegiaram tratar as maneiras pelas quais as denominadas biorredes genômicas traçam continuidades entre codificação e permanência, passado e presente, unidade e pluralidade. Interessa refletir igualmente em como tal fluxo de associações se sobrepõe às relações estabelecidas nas biorredes Yanomami no que concerne às concepções de eliminação e permanência, memória e esquecimento dos rastros e vestígios produzidos pelo sangue. Da mesma maneira, as redes-patrimônio e as redes-imagem Wajãpi articulam continuidades e descontinuidades sobre os aspectos miméticos das imagens fotográficas, mais especificamente entre similitude e rastros, controle e circulação dessas duplicações.

Em que medida é possível sobrepor essas redes, ou mesmo tecer comparações, é uma pergunta que se coloca neste ponto. Ou seja, é importante refletirmos em quais são os termos, ou, melhor dizendo, em qual é a qualidade de formação de tangentes na sobreposição dessas redes.

Sabe-se, como ponto de partida deste trabalho, que os contatos estabelecidos por essas imbricações se dão mediante as controvérsias em torno da circulação e da posse das substâncias e imagens em questão. Como atribuir autoria às imagens e controlar sua circulação? Essa questão refere-se tanto às redes-imagem Wajãpi e às redes-patrimônio. Da mesma forma, as biorredes genômicas e Yanomami se entrecruzam pela eliminação e permanência das amostras de sangue. Qual tipo de relação se alastra nos meandros

dessas sobreposições e tece os elementos constituidores dessas tangibilidades? Esses fios invisíveis de ligação infiltram-se por todos os espaços, estabelecendo relações entre codificações, presenças e temporalidades, podendo ser também denominados como relações de pertencimento. O que procurarei descrever e analisar neste capítulo são os aspectos de pertencimento dessa teia intermédiaria, desvelada pela sobreposição das redes expostas no decorrer deste trabalho.

*

Partirei de autores que tratam das imagens como experiências visuais ampliadas das formas figurativas. Em Vidal, elas são inseridas num conjunto mais complexo de manifestações intelectuais; Vernant considera as formas de elaboração das imagens presentificações das categorias do invisível; Gow enfoca os estados alucinatórios e as potencialidades da visão; Kopenawa e Albert versam sobre o exercício da visão nas imagens xamânicas.

A articulação entre as experiências da visão pela luz e pela presentificação do invisível engendra ainda outras contribuições no que se refere às diferentes possibilidades de modulações do olhar. Nesse sentido, Foucault reflete sobre as espaços deslocados da representação do visível e do invisível. Em relação a aspectos das concepções ameríndias, os sentidos do visível e do invisível fazem menção a imagens fugazes de uma realidade em constante transformação das concepções ontológicas dos seres vivos em suas formas e aparências, como nos colocam Gallois e Viveiros de Castro.

Assim, nestes percursos sobre as possibilidades da visão, da luz, das visibilidades, invisibilidades e presentificações a alcances alpliados do olhar articulam diferentes autores em diferentes universos, dentre os quais os amerídios: Piro, Kraho, Yanomami e Wajãpi, para dar alguns dos principais exemplos.

Num segundo momento, a articulação entre o olhar e a luminosidade nos conduzem, sobretudo pela inspiração das palavras de Merleau-Ponty, para a abertura da idéia do corpo como espaço de articulação e realização das formas do visível em toda a sua multiplicidade. A pluralidade de níveis de corpos, olhares e relações procura então articular no decorrer deste capítulo final as questões trazidas por este trabalho a uma perspectiva teórica mais ampliada, e assim conceber as sobreposições entre as redes descritas a partir das formas de pertencimento que elas elaboram, como foi apontado como elemento norteador desta tese.

4.1 Imagens e experiências

A idéia abstrata de "imagem", entendida como experiência visual cujas manifestações estéticas e simbólicas "*não se separam absolutamente das outras manifestações materiais e intelectuais da vida humana*" (Vidal, 2000:17), leva a considerações acerca do "*estatuto social e mental das imagens nos quadros de uma civilização particular*" (Vernant, 2002:295). Segundo P. Vernant, as imagens remetem sobretudo às elaborações da "*noção de representação figurada*", que, privilegiadamente, no caso grego, adquirem sentido a

partir da teoria da *mimeses* dos séculos V e IV a.C., a qual, sistematizada por Platão, marca o momento em que se realizou a passagem da "*presentificação do invisível à imitação da aparência*" (*id.* 296). Tais presentificações das potências do além deram-se mediante uma técnica elaborada e um procedimento ilusionista, penetrando "*doravante na categoria geral do fictício – o que chamamos de arte. A partir de então, a imagem relaciona-se com o ilusionismo figurativo* (...)" (*ib.*297).

A noção de representação figurada é antes de tudo uma elaboração particular, construída historicamente, remetendo inclusive a uma relação entre a ausência e a presença, entre visível e invisível, evocando "*o além no que se encontra sob nossos olhos*" (*ib.*297). Na realidade fundamental constituída pelo invisível, a imagem, ao tornar-se visível, adquire um caráter de revelação, de presentificação do invisível.

Detendo-se nos aspectos da visibilidade em relação às possibilidades da representação, Foucault (2002 [1966]) demonstra a vocação profunda da linguagem clássica ao elaborar o discurso sobre o natural como "*recolhimento da verdade, descrição das coisas,* corpus *e conhecimentos exatos* (...) *quando a representação torna visíveis os seres em sua verdade*" (*id.* 428). A reorganização dessas ordens de identidades no pensamento clássico se desfez pelo deslocamento do espaço da representação: em *As Meninas*, o quadro que marcou a ruptura para a ordem moderna, Velásquez "representou a representação" por um jogo de olhares, introduzindo, pelo reflexo do espelho, um espaço irreal no qual as figuras do fundo da sala são inacessíveis ao olhar do espectador. O quadro assegurou "*uma metástase da visibilidade que incide ao mesmo tempo sobre o espaço representado no quadro e sua natureza de representaç*ão; (fazendo) *ver, no centro da tela, aquilo que, no quadro, é duas vezes necessariamente invisível*" (*ib.* 10). Libertando o sujeito de uma necessária semelhança, a representação pôde se dar como pura representação, manifestando "*a invisibilidade profunda do que se vê* (como) *solid*ária à invis*ibilidade daquele que vê*" (*ib.* 20). A invisibilidade trazida pelas imagens traz com ela todo o seu campo de sentido.

Tais considerações entre os sentidos do visível e do invisível apontam para o tema crucial nas cosmologias ameríndias a respeito das menções às diferentes modulações ontológicas como imagens fugazes de uma realidade em constante transformação em sua forma/aparência (Gallois, 1988; Viveiros de Castro, 2007).

4.2 O INVISÍVEL LUMINOSO

Os espíritos *xapiripë*, designados pelos Yanomami como imagens internas não acessíveis ao exercício empírico da visão (Kopenawa & Albert, 2003), elaboram uma "*multiplicidade virtual intensiva"* de imagens-essenciais xamânicas "*não representacionais, representantes que não são representações*", designando não classes ou gêneros de seres, e sim "*uma certa relação de vizinhança obscura entre o humano e o não-humano, uma comunicação secreta que não passa pela redundância, mas pela disparidade entre eles*" (Viveiros de Castro, 2007: 325-326).

Imagens *utupë*, centrais no universo infinito dos entes da floresta Yanomami, designam "*le véritable coeur, le véritable intérieur des animaux de la forêt. Ce sont elles les vrais animaux, pas le gibier que nous mangeons. (...) Avec vos paroles, vous diriez que ces images*

sont les 'représentants' des animaux. Elles sont comme des sortes de photographies" (Kopenawa & Albert, 2003: 72)[1].

A luz intensa condutora de processos de ampliação do alcance do olhar leva à qualidade primordial de percepção dos espíritos *xapiripë*. Nos espaços de intensidade luminosa "*aquilo que é normalmente invisível é também o que é anormalmente luminoso. A luminosidade intensa dos espíritos indica o caráter supervisível destes seres, que são 'invisíveis' ao olho desarmado pela mesma razão que a luz o é — por ser a condição do visível*" (Viveiros de Castro, 2007: 332).

No caso amazônico, espíritos são elaborados como habitantes dos campos de experiência entre os domínios do visível e do invisível, vistos unicamente mediante os elementos de força xamanísticos, os quais, de acordo com Gallois (1996: 42) no caso Wajãpi, definem o pajé como um visionário ao qual atribuem-se os recursos de clarividência pelo seu dote de dupla visão "*o 'espelho' waruã*" (Gallois, 1985: 181).

4.3 Olhares, transformações e tangibilidades

No âmbito das experiências visuais como conceitualizações ampliadas do mundo a respeito dos significados do "ver", a ingestão da *ayahuasca* entre os Piro, a fim de obter um estado alucinatório, faz seus bebedores se transformarem eles próprios em espíritos, com a peculiaridade de que estes são, primordialmente, seres incorpóreos que podem enxergar (Gow 1999: 312). Cabe notar que espíritos são seres invisíveis que não se fazem ver por um processo de visão onipotente (*id.* 312) por parte dos bebedores, mas como uma "*forma visual de relação social em que os espíritos concordam em se manifestar como 'pessoas', de modo a poder lidar com seres humanos".* O uso xamanístico dos alucinógenos tem um sentido de fazer com que se enxergue e se penetre no mundo das transformações, elaborando constantemente idéias sobre a natureza de humanidade e do mundo (*ib.* 313).

Ao elaborar sua reflexão acerca da estética Piro, Peter Gow estabeleceu as relações desta com a idéia de representação: pelo termo *yagluchi,* os Piro denominam a representação figurativa na arte visual, mas esta não os interessa tanto quanto os *yonchi*, traduzidos como "padrão" de alto contraste de repetição regular e complexidade interna. Estar recoberto por um padrão remete à beleza (*giglenchi*) e traz a possibilidade de uma abordagem diferenciada de visibilidades e invisibilidades, não como representações figurativas, mas como transformações e primordialmente relações (Gow 1999: 302, 303).

As imbricações da experiência do olhar a partir do vínculo entre o sujeito que olha e o mundo que ele olha, nas palavras de Merleau-Ponty (1945 [1964]), são relações táteis: "*já que o mesmo corpo vê e toca, o visível e o tangível pertencem ao mesmo mundo*". Elas

[1] O recurso à fotografia como possibilidade de visualização é também apontado por Andujar: "'Utupë' est également le nom donné par les Yanomami à l'image photographique. Celle-ci est perçue comme un double de l'être humain, d'un animal ou d'une particule de la nature. (...) D'une certaine façon, photographier, c'est-à-dire produire des images, est associé par les Yanomami aux visions chamaniques, à l'image 'utupë'. Ce même terme est employé par eux pour désigner la photographie. Cette association est-elle un acte créatif? Permet-elle de faire voyager et rêver? Je l'espère" (http://hampatura.blogspot.com/2007/04/le-rve-et-linvisible-de-claudia-andujar.html).

estabelecem uma "*topografia dupla e cruzada*" entre o visível e o tangível, na qual a visão, sendo "*palpação do olhar*", se inscreve na ordem do ser que ela nos desvela, sendo preciso que "*aquele que olha não seja, ele próprio, estranho ao mundo que olha* [importando apenas constatar], *que quem vê não pode possuir o visível, a não ser que seja por ele possuído, que* seja dele" (*id.* 131)[2].

A abordagem do autor baseia-se na centralidade da idéia do corpo na definição dos campos de percepção fenomenológicos, nos quais a experiência do mundo é a experiência do corpo: o tempo vivido da experiência do mundo é o corpo vivido, e este traz a possibilidade do sujeito.

A tangibilidade entre o olhar e o corpo (as imagens visíveis e o mundo) remete à constituição – já apontada em contextos diversos pela etnologia ameríndia entre as décadas de 1970 e 1980 – dos corpos e substâncias como matrizes simbólicas e objetos de pensamento (Seeger *et alii*, 1979: 11), assim como das modalidades de construção da pessoa (Carneiro da Cunha, 1978).

4.4 Noção de Pessoa: corpos, multiplicidades e princípios vitais

Nesse sentido, na constituição da pessoa Krahó como categoria histórica e culturalmente variável proposta por Carneiro da Cunha segundo a tradição de Marcel Mauss (2003 [1950]), a construção individualizadora do sujeito se dá pela combinação de imagens especulares de identidade e alteridade presentes nas atribuições de companheirismo e amizade formal. Nas palavras da autora: "(...) *o companheiro permite assim pensar a assunção de uma imagem, uma identificação, não autoriza ainda a colocar como existente a noção de pessoa. Esta me parece ser precisamente a atribuição da amizade formal que, jogando com a alteridade, instaura uma dialética, um princípio dinâmico que fundam a pessoa como ser de autonomia* (...) *corresponderia à definição externa da pessoa*" – Auto-reconhecimento através de um jogo de espelhos que fornece ao indivíduo o seu contrario, tal é o processo de constituição da idéia de pessoa entre os Krahó (Carneiro da Cunha, 1978: 37, 96).

As elaborações, por meio de imagens, dos princípios constitutivos da pessoa designam menos a idéia de representação do que a de produção, sendo esta, resultado de processos de formação de multiplicidades visuais. Os princípios da pessoa Yanomami, segundo indica Albert (1985), definem-se por uma relação entre seus componentes físicos e metafísicos, nos quais "bei sikë *désigne dans ce cas aussi bien l'épiderme que l'ensemble des parties du corps organique: l'enveloppe corporelle. Alors que* bei oshi *renvoit à une intériorité metaphysique: celle de l'ensemble des éléments spirituels dont l'intégration constitue la personne humaine. On peut donc rapprocher ce concept de celui de psyché*" (p. 140). O autor prossegue distinguindo os componentes imateriais da pessoa, *bei oshi*, em quatro categorias aqui resumidas: *bei bihi*, uma alusão metafórica ao pensamento consciente subjetivo e ao princípio das emoções; *bei a në borebi*, o conteúdo espectral dos corpos,

[2] A relação entre a abordagem fenomenológica e o estruturalismo é apontada por Viveiros de Castro (2007) na seguinte passagem: "(...) na Amazônia, 'a dialética primária é aquela entre o ver e o comer', (...) O cru e o cozido estruturalista não é radicalmente outra coisa que o visível e o invisível fenomenológico: Merleau-Ponty encontra, mais uma vez, Lévi-Strauss" (p. 330).

um duplo interior que se desprende com a morte e está na origem das manifestações do pensamento, como no comportamento inconsciente, nos episódios oníricos, na doença ou no transe xamânico; *bei a në utubi*, princípio vital fundamental, ou imagem interior, é designada por toda forma de reprodução do princípio vital de cada pessoa; e, por último, *bei a në rishibi*, categoria que designa uma espécie de *alter-ego* animal longínquo que se encontra indissociável de todos os viventes.

Especificamente, *bei a në utubi*, traduzido como "imagem vital" constitutiva das pessoas, animais e seres inanimados, é definido como toda forma de reprodução ou duplicação: "*l'ombre portée, le reflet, le modèle réduit d'un objet;* wara utubi *est aussi l'écho ('image de la voix, du son'). Dans son extension à l'univers des* nabë kraiwabë *(des 'blancs') elle sert à nommer la photographie, l'image télévisée, le dessin, les jouets, la voix enregistrée"* (Albert, 1985: 146). Os episódios de manifestação dessa imagem vital fazem referência à presença de um dos aspectos de imaterialidade da pessoa Yanomami, o qual remete à agressão e à vingança diante das ações humanas predatórias, que, traduzidas pelo advérbio *noremi*, se aplicam "*aux actions invisibles de toutes les entités surnaturelles quelles qu'elles soient, ainsi qu'à celles des chamanes*", direferenciando assim a realidade visível aos olhos humanos da visível aos olhos dos xamãs (*id.* 148).

Experiências de agressão e intercâmbios simbólicos de imagens vitais indicam a manutenção dos princípios imateriais exteriores e interiores dos viventes transitando num mundo de múltiplas agências. A idéia de imagem ou duplo não-representacional associada à categoria de *bei oshi* expressa uma realidade simultaneamente interior e exterior ao sujeito.

Expressos pela luminosidade intensa (Kopenawa & Albert, 2003; Viveiros de Castro, 2007; Gallois, 1985), os sistemas simbólicos de ausência e presença dos fenômenos de comunicação entre mundos e de transformação de corpos se dão entre o visível e o invisível, encontrando-se relacionados com os princípios imateriais de "força vital" dos seres, os quais se manifestam, entre outros elementos, nas imagens (Albert, 1985) e no sangue: "(...) *pois precisamente corpo e sangue são equivalentes: a morte só se consuma, portanto, e só se torna definitiva a separação quando este sangue desaparece. Só então realmente cessa o organismo vivo*" (Carneiro da Cunha, 1978: 110).

O sangue e sua conexão com a idéia de "princípio vital" da pessoa Krahó, em contraste com a natureza social atribuída aos ossos, expressa-se pelo *karõ*, termo que abrange "*a fotografia, o reflexo, toda 'imagem do corpo',* (podendo assumir) *aparência diferente desse corpo que ele habita* (...)" (Carneiro da Cunha, 1978:10). A exterioridade de tal princípio, "*podendo ocorrer no sonho ou nas expedições de certos privilegiados*", não denota necessariamente a morte, pois esta ocorre apenas com a "*participação na vida social da aldeia dos mortos* (...)" (*id. 11*). A sociedade dos mortos Krahó como um simulacro social é considerada inviável por seu caráter de imobilidade, sobretudo pela ausência de trocas e de aliança. É importante ressaltar a ênfase da autora nas vinculações entre o princípio vital e sua relação privilegiada com o corpo, na medida em que "*privados do suporte físico que instaurava a pessoa, os mortos seriam então puras imagens, sombras evanescentes, formas sem conteúdo*" (*ib*:146).

Imagens como princípios e forças vitais, simultaneamente corpóreos e incorpóreos, elaboram formas visuais de relações sociais e simbólicas entre as esferas do mundo. Essa comunicação tem na visibilidade um princípio articulador[3].

4.5 Corpos e almas, convergências e espalhamentos de imagens e substâncias

Uma teoria acerca da noção de alma entre os ameríndios, a qual inclui "*uma fisiológica dos fluidos corporais*", coloca que "*o corpo físico* (...) não é a total*idade de corpo: nem o corpo a totalidade da pessoa. As teorias sobre a transmissão da alma, a relação disso com a transmissão da substância* (...), *parecem indicar que a pessoa, nas sociedades indígenas, se define em uma pluralidade de níveis estruturados internamente*" (Seeger *et alii*, 1979: 11-13). O dualismo da identidade humana, associado à polaridade bastante dinâmica entre vivos e mortos, enfatiza o corpo como *locus* privilegiado desse ponto de convergência.

A alma como princípio de imaterialidade se relaciona com as potências da visibilidade mediante um processo simbólico de elaboração da alteridade, no qual a metamorfose estabelece a mobilidade entre os estados transitórios dos seres em suas relações (Gallois, 1985) ou posições de sujeitos (Lima, 1996; Viveiros de Castro, 2002).

Sempre consideradas manifestações visuais plurais, as imagens remetem a essa "pluralidade de níveis" que se referem aos elementos constituidores dos indivíduos e às possibilidades de comunicação e deslocamento[4]. Tratar de imagens, e especificamente das imagens fotográficas, no âmbito das cosmologias ameríndias requer que se leve em conta, em primeiro lugar, que toda imagem é um conjunto.

Conjunto este formado por manifestações especulares diversas, e não exatamente por cópias. Em segundo lugar, é preciso considerar que em relação direta com as imagens estão as possibilidades da visão e, mais especificamente, as potencialidades da visão em ver o invisível.

No que concerne ao material trazido pela minha pesquisa, a pluralidade de definições acerca do conceito de imagem elaborada pelos Wajãpi demonstra que elas são manifestações visuais implicadas nos continuados movimentos de conjunção e dispersão dos seres. Juntamente com todas as formas de impregnação da pessoa retratada, presentes, por exemplo, em objetos, pertences, pegadas ou substâncias corporais, as imagens fotográficas são parte de um espaço de impregnação entre pessoas e seus rastros.

Dessa forma, movimento e multiplicidade encontram-se no centro de todo o pensamento sobre as manifestações imagéticas, o qual opera segundo o exercício da visão:

---

[3] Levi-Strauss observa a respeito dessa relação de olhares que "Os óculos de palha nunca tinham sido assinalados entre os Bororo, porém, como a tinta preta serve para tornar invisível quem com ela se pintou, é provável que os óculos exerçam a mesma função (...)" (1996 [1955]: 226).

[4] Uma breve citação de James Frazer: "Mas os perigos espirituais que mencionamos não são os únicos que ameaçam o selvagem. Com freqüência, ele considera sua sombra, ou reflexo, como sua alma, ou, de qualquer forma, como parte vital de si mesmo e, como tal, necessariamente como uma fonte de perigo. Se a sombra for pisada, golpeada ou apunhalada, ele sentirá o golpe como se tivesse sido praticado contra a sua pessoa; e, se a sombra for separada dele (como acredita ser possível), morrerá. (...) Assim, alguns povos acreditam que a alma esteja na sombra, ao passo que outros (ou, às vezes os mesmos) pensam que ela está no reflexo da imagem na água ou num espelho" (Frazer, 1982 [1978]: 85/86).

tornar-se visível e multiplicar essa visibilidade implica possibilidades de comunicação e dispersão, assim como perigos decorrentes dessas ações.

4.6 Imagens: impregnações e continuidades

Na perspectiva dos indivíduos por mim entrevistados, os estatutos da imagem estabelecem uma estreita relação entre visibilidade, corporalidade e intangibilidade: a constituição corporal é resultado de um constante movimento de dispersão e unificação composto por manifestações da incidência da luz. O olhar tem o poder de promover trânsitos, contatos, comunicações das mais variadas, sendo sobretudo um habilidoso condutor de caminhos. Por isso, tornar-se visível pode acarretar tornar-se vulnerável. A dispersão de fotografias representa um perigo pela possibilidade de produção de olhares que ela comporta.

Nessa relação que os Wajãpi estabelecem com as imagens, há, anteriormente à idéia da semelhança, o exercício do contágio, podendo este ser produzido tanto pela mimese das fotografias como pelas formas de similaridade variadas, as quais incluem vestígios diversos e movimentos corporais de imitação.

Uma relação relevante é aquela entre similaridade e contagio, constituindo, no âmbito do que James Frazer denominou de Magia Simpática, uma de suas primeiras e mais importantes considerações. De acordo com o autor, todos os atos que supõem a interação, mediante uma simpatia secreta, entre coisas que estão distantes umas das outras têm um "*impulso transmitido de uma a outra por meio do que poderíamos conceber como um éter invisível, não muito diferente do que é postulado pela moderna ciência com um objetivo precisamente igual, ou seja, explicar como as coisas podem afetar fisicamente umas às outras através de um espaço que parece estar vazio*" (Frazer, 1982 [1978]: 36).

A noção de cópia na prática mágica, que considera a similaridade de maneira mais ampla, como proposta por Frazer, segundo nos lembra Gell (1998: 99), implica que a representação compartilhe e adquira as propriedades do representado. No entanto, fica em aberto o porquê de a semelhança entre a imagem e o original conduzir a uma interferência mútua. Ao elaborar essa questão sobre a obra de Frazer, Gell retoma a influência que a teoria da magia simpática exerceu na estética e na filosofia da arte do século XX em autores como Adorno, Benjamim e, posteriormente, Taussig. Especialmente conduzido por este último autor, Gell indica que o ponto que merece relevância está na revisão da idéia da causalidade, então considerada por Frazer uma noção pseudo-científica de causa e efeito aplicada a praticas que dependem de uma intencionalidade, o que é precisamente o que falta ao determinismo científico (*id.* 100, 101). Gell prossegue em suas observações acerca de Frazer sobretudo no que diz respeito a essa relação de contigüidade das fotografias com o perigo da perda da alma entre os povos tribais. Sobre isso, Gell afirma não se tratar, como coloca Frazer, de uma relação simbólica e convencional entre a imagem a e pessoa representada, mas sim de uma relação na qual a agência da pessoa representada está na realidade impressa na representação. De acordo com Gell, trata-se de uma implicação compartilhada pelos ocidentais; no entanto, é no que ele denomina de feitiçaria praticada pelos povos tribais que o predicado da representatividade da forma

imagética adquire uma utilização mais literal, ou, nas palavras do autor, "*a more literal--minded exploitation*", pela qual a vítima é, em última instância, a vítima de sua própria agência (*ib.* 103).

Em relação às informações trazidas nos capítulos precedentes deste trabalho, a leitura que Gell elabora sobre esse aspecto da obra de Frazer, juntamente com a leitura de Taussig, conduz à reflexão de que, nas concepções vinculadas no âmbito das relações de implicação mútua, como as abordadas pelos Wajãpi, imagens não são cópias, mas conjuntos condutores de agências. Sendo assim, os estatutos de imagem fazem referência aos mecanismos de controle das substâncias constituidoras dos seres, reunindo imagens e sangue numa mesma lógica.

É importante considerar neste ponto que a circulação e a dispersão de substâncias vitais adquirem um sentido sobretudo de decorrência das multiplicidades implicadas nos indivíduos. Em outras palavras, essa dimensão relacional torna necessária uma precisão sobre as idéias de cópia e de indivíduo, devendo-se considerar de maneira mais ampla o complexo da similaridade-impregnação de substâncias. Recorrerei às palavras de Taussig, quando ele afirma que a mágica das imagens não nos coloca exatamente o mimetismo como questão, ou "the visual likeness, but (...) the magic of substances as well, a staggering of the senses from sight to substance that impinges directly on the problematic nature of copy itself" (Taussig, 1993: 50).

A distribuição da agência, que implica uma distribuição de substâncias, é conduzida não pela similaridade da copia, mas pela *performance* imitativa, e, na mesma medida, pela idéia de contagio, ambas presentes em Frazer e relembradas por Taussig. Contatos, rastros e vestígios são, numa comparação com o Ocidente moderno, como "impressões digitais" que imprimem uma imagem, e assim, uma similaridade. Esta atribuição contagiante do contato relaciona imagens e substâncias: "The print is in fact a stunning instance of imitation blending so intimately with contact that it becomes impossible to separate image from substance in the power of the final effect" (id. 53).

A constituição corporal como fluxo relacional de princípios e agências na definição da idéia de indivíduo entre os ameríndios contribui para o que Taussig elabora, com uma série de outros exemplos, como a necessidade de "breaking away from the tyranny of the visual notion of image" (*ib.* 57). As relações de substância revelam que anterior à idéia de pertencimento está o complexo da impregnação e do conjunto, que traz consigo a relação entre o visível e o invisível.

As falas dos Wajãpi nos descrevem um sistema de comunicação e agressão entre seres e suas substâncias do qual as imagens são parte. A ação xamânica, conduzida pela possibilidade de visão e ação sobre o invisível, converte no corpo de sua vitima, sua forma visual visível. Ou seja, o transito xamânico, composto por modulações invisíveis, tem no corpo o lugar de reconfiguração imagética de sua técnica.

O corpo, em seu constante movimento de espalhamento e unificação de seus feixes imagéticos visíveis e invisíveis, possui a propriedade da impregnação. Esta marca, fruto de um processo de elaboração de continuidades, tem a agência daquele que a produziu, o qual, por sua vez, é parte desse continuado movimento de unificação e fragmentação.

A reflexão elaborada por meus interlocutores a respeito das imagens fotográficas contribui para a compreensão das nuanças e implicações da produção da pluralidades dos seres. Quando afirmo que toda imagem é um conjunto, considero igualmente que este conjunto é simultaneamente interior e exterior aos indivíduos. Decorrente da idéia Yanomami de duplo não-representacional associada à categoria de *bei oshi* (Albert, 1985) como um conjunto de manifestações dos componentes imateriais da pessoa, essa simultaneidade entre as dimensões interiores e exteriores está associada a experiências de agressão e intercâmbio simbólico de imagens vitais, a qual, por sua vez, implica uma segunda simultaneidade, a estabelecida entre o visível e o invisível, ou, em outras palavras, a realidade apenas visível ao olhar dos xamãs.

Assim, dois aspectos desse complexo de relações devem ser analisados neste ponto: as atribuições do olhar (como produção de caminhos e trânsito de substâncias e princípios vitais) e a pluralidade do sujeito. Mais especificamente, deve-se refletir em como modulações visíveis e invisíveis produzem olhares.

4.7 Olhares ampliados: presença, ausência e alcance

O olhar, um elemento de força xamanístico, como visto acima, o âmbito do que Viveiros de Castro (2007) denominou uma fenomenologia da luz intensa condutora de processos de desterritorialização do olhar, remete a um exercício de luminosidade daquilo que é normalmente invisível. Esse brilho intenso que torna possível a visibilidade é descrito pelo xamã Bilo como um olhar de longo alcance:

> *Sílvia: Como é a visão do xabori?*
>
> Bilo: A visão dos espíritos é longa, eles vêem longe o espírito de visão é muito longe... por isso a gente fica muito preocupado. Xapire vê longe, ai vê que ele morreu. Como espelho. Tipo de espelho, não é igual não.
>
> *Sílvia: Como é que visão parece com espelho?*
>
> Bilo: A visão dos espíritos é longe, eles vêem longe. Se alguns Yanomami ficam doentes em Boa Vista, aí os pajés cheiram yecoana, que eles usam, cheira primeiro, aí abre como espelho, aí ele viu que tem doença, que tem shawara aí ele viu, aí espírito mata, aí melhorou... Esse espírito tá olhando longe, eles vêem longe, Rassase, Demini, Boa Vista, espírito passeando muito, como os brancos que passeiam... brincando, caçando e procurando algumas coisas... Espírito perigoso também, que mata a gente também, alguns espíritos matam gente, alguns são bravos.

Nessa conversa, travada no Posto de Saúde da Funasa, no qual permaneci por alguns dias, havia um grupo de Yanomami olhando as fotos que eu tinha levado, juntamente com vários presentes, dentre os quais alguns espelhos. Ao falarmos sobre as fotos, espelhos e sangue, Bilo fez algumas considerações a respeito dos espíritos auxiliares luminosos, do alcance do olhar dos xamãs, das imagens fotográficas e das epidemias que se relacionaram com o evento da coleta de sangue. Em sua fala, Bilo tratou da *shawara* como um estado de agressão e perturbação do processo da integridade da pessoa que se relaciona com as possibilidades da visão.

> *Sílvia: Dá para ver shawara?*

Bilo: Shawara, quando a gente fica doente, a gente fica muito mal, shawara fecha, tudo fechado, como roupa, fechado. Aí, nós, pajé, cheira primeiro yecoana, a gente vê o que tem doença, a gente vê se tem malaria a gente vê também.

Sílvia: Fora, não dentro?

Bilo: Fora da pele, aí a gente viu e a gente tira, a gente vai jogar fora aí que tem doente, aí depois vai melhorar. (...) Quando shawara tá fora, bei sike, aí cura, consegue, começo shawara. Quinze dias, dezesseis dias, shawara vai entrar no corpo, aí não tem mais jeito, morre. Pajé vê o corpo dele, daí ele viu, ah, shawara já tá na carne, osso....

Sílvia: Como usa o espelho?[5]

Bilo: Como esse, igual, eles colocaram pra ver a shawara. Que nem tela, bem claro, como máquina, né, espírito precisa usar também (espelho) pra ver shawara. Espíritos eles colocaram também, daí fica claro, se eles não colocaram, eles não conseguem ver shawara.

Sílvia: Onde está o espelho?

Bilo: Espíritos que trouxeram, eles trouxeram de longe espelho. Pra ver a doença... espelho do xapire, brilhante, bem brilhante.

Sílvia: Como são os xapire?

Bilo: O espírito é pequeno como criancinha, assim mesmo espírito que mata shawara, espírito se eles não conseguem ver shawara, aí eles vão ligar a luz, como luz de vocês, dia a dia escuro porque o espírito é a noite que dorme o espírito, e a noite é o dia deles. É o contrário espírito, por isso eles não conseguem ver de dia. Aí eles vão ligar uma luz, aí fica claro, aí eles vão ver aonde é que tem doença, malária, diarréia, aí eles vão trabalhar, trabalhar, aí depois ele vai melhorando. Aí se eles não conseguem ver também shawara, eles colocam como desse daí [espelho], como a gente falou antes, eles colocam espelho, pra ver também... se eles precisarem, aí usa... como médico.

Sílvia: Usa espelho, luz? (Ênio, que estava sendo meu intérprete, tentou me explicar usando a comparação com o microscópio).

Ênio: Luz, espelho, como microscópio. Quando microscópio tá sujo, aí não consegue ver malária, aí pega um outro novo. Assim que o espírito faz também, como a gente, quando espelho tá sujo, aí pega outro.

Sílvia: Como microscópio? Sempre limpinho?

Ênio: Bem limpinho, se suja ele não vê, vê longe, vê doença, vê corpo... vê sangue, vê cidade, vê Estados Unidos, vê São Paulo, vê muito. Eles usam também espelho.

Os pequenos espíritos xapire, descritos por Bilo "como criancinhas", se aproximam em suas ações dos espíritos auxiliares õpiwarã, com os quais os pajés Wajãpi travam relações de consubstanciação com os próprios corpos. Os õpiwarã "*ficam em tipóias pequenas. Dentro do corpo tem tipóias pequenas para carregar* õpiwarã . *Demora muito pra aprender pajé, demora porque* õpiwarã *tá pequeno, tá mole, igual recém-nascido: quando nasce, só depois de meses é que fica grande. Se cria, aí cresce. Aí pajé fuma, fuma muito, aí* õpiwarã *tá crescendo, cresce só com tabaco. Quando tá crescido, aí pajé tem espelho nos seus olhos, enxerga longe"* (Depoimento de Renato em 1983 e citado por Gallois, 1988: 304).

A fala de Ênio, que se seguiu à fala de Bilo, permite pensar que a relação do espelho com o alcance da visão estende-se também ao microscópio, sendo ambos elementos que pro-

[5] Em outras ocasiões, em conversas informais com Gerson, meu intérprete a maior parte do tempo, ao tentar me explicar como os xamãs podem "ver longe" e como os espíritos xapire são extremamente limpos e brilhantes, ele usou várias vezes a comparação com o espelho. Por isso, quando eu conversava com Bilo e havia com alguns espelhos à nossa volta, para os quais, por sinal, ele evitava olhar, fiz esta pergunta especificamente.

piciam a ampliação do que pode ser visto. Multiplicando o que é normalmente invisível, esses instrumentos aumentam as possibilidades de trânsito entre esferas invisíveis, como também o alcance do olhar. O xamã é aquele capaz de detalhar o que vê, pois ele tem o atributo de uma visão diferenciada, de longo alcance, que permite apreender nuanças dos seres incorpóreos e brilhantes. Nesse sentido, seu olhar pode ser comparado com instrumentos que permitem a ampliação desse olhar[6].

Os Wajãpi entrevistados o espelho é também um instrumento que permite o alcance e a multiplicidade do olhar dos xamãs. O sistema de comunicação operado pela atividade xamanística, que tem na visão sobre as fotografias uma de suas formas de ação, aciona, por sua vez, um ciclo de memória e temporalidade que recoloca os fatos circunstancialmente interpretados na história dos conflitos e atritos com diferentes esferas de alteridade (Gallois, 1988: 335). Entre os Wajãpi, a divergência acerca da utilização de fotografias se refere às possibilidades de aproximação substancial entre seres que compõem não somente um discurso sobre imagens, mas sobretudo uma prática. Para ser mais clara, as discordâncias e interpretações sobre a circulação de imagens são apresentadas de maneira extremamente dinâmica e nunca por regras estabelecidas. Por se tratar de forças perigosas acionadas por uma multiplicidade de agentes, não há consenso quanto ao que fazer em relação às imagens: pode-se permiti-las por não serem propriamente endereçadas aos xamãs inimigos, e por retratar apenas o trabalho com parceiros que não compartilham sua lógica de agressão e vingança; pode-se decidir que imagens de um grupo são menos perigosas por traçar caminhos múltiplos; pode-se considerar que na internet não há perigo para as imagens pela impossibilidade de serem roubadas; ou ainda, pode-se decidir pela sua total proibição. Não há uma regra de conduta, pois as explicações e os perigos implicados nas imagens são sempre elaborados *a posteriori*. Não se trata, portanto, de uma questão de crença, mas de uma prática de comunicação entre visibilidades e substâncias dinâmicas e circunstanciais que depende de uma interpretação de eventos e relações.

O olhar dos Yanomami para as fotografias, ao se tornarem o que Albert (1985; 393) denominou "suporte tangível da memória social do morto", trazem consigo um tempo passado, e, portanto, uma melancolia suscitada por sua visão. A exibição de imagens e a enunciação dos nomes dos mortos ocasionam a atos de recolocação dos vestígios de uma existência deslocada no tempo. Fotografias e suas possibilidades de visualização promovem contextualmente a atividade e a interação social da pessoa falecida. A isso se refere, por exemplo, a fala de Rogel (Cap. 3) quando este afirma que, ao ver as fotografias, não se lembrou somente da figura de sua irmã falecida, mas de todo o momento da festa, do dia, dos demais presentes; ou seja, do evento como um todo. Quando pedi aos

[6] Sobre o detalhamento e a parcialidade do olhar do xamã, cito as palavras de Carneiro da Cunha: "Ao longo de suas viagens a outros mundos, ele observa sob todos os ângulos, examina minuciosamente e abstém-se cuidadosamente de nomear o que vê. Donde a suspensão da linguagem ordinária, substituída por essas 'palavras torcidas' (...) Como se escrutasse por apalpadelas, como se abordasse um domínio desconhecido cujos objetos só se deixam ver parcialmente, o xamã adota uma linguagem que expressa um ponto de vista parcial. Essas manchas claras são brânquias de peixes ou o colar de um caitetu? E o peixe acaba sendo chamado de caitetu. Há sem dúvida aqui um jogo no qual a linguagem, em seu registro próprio, manifesta a incerteza da percepção alucinada" (1998: 13).

Yanomami que eliminassem as fotos em que houvesse pessoas falecidas, não ocorreu, ao contrário do que eu esperava, sua total eliminação: a fotografia não foi jogada fora nem queimada, houve apenas a preocupação de recortar a pessoa nela inserida. Mesmo pequena, mesmo situada no fundo da foto, a imagem da pessoa é subtraída do contexto, do tempo. A imagem, como tempo recolocado no mundo dos que ainda vivem, prossegue como memória. Queimou-se somente o pequeno vestígio, o pequeno traço de presença.

A visão das imagens remete sobretudo à sua condição de suporte material que se coloca entre a memória e o esquecimento, referindo-se, portanto, à idéia de permanência. Nas fotografias, a memória passa a habitar a experiência de visualização materializada na similitude dos corpos das pessoas fotografadas[7]. O mesmo desconforto com essa idéia ocorre quando se trata do assunto da conservação em lugares distantes do sangue de pessoas falecidas. O vestígio só traz embaraço quando relembrado. Esse fato, embora bastante sutil, indica que a existência de um vestígio está na sua rememoração. A imagem só existe como visualização quando ela reatualiza um tempo, imprime uma memória. Desse modo, a dimensão do tempo reconstruído coloca-se como um campo necessário entre a imagem e o olhar: a imagem não está na fotografia, mas no campo formado entre a imagem mental e a sombra impregnada.

Diante desse complexo de continuidade-descontinuidade, memória-esquecimento, impregnação–visão, acionado pela visão das imagens e pela memória do sangue, é preciso considerar cuidadosamente como se dão as fronteiras e as multiplicidades das imagens vitais dos indivíduos. O sujeito, constituído por feixes imagéticos múltiplos e intangíveis, podendo ser sua sombra, sua fotografia ou outras formas de continuidade, remete a uma dimensão relacional. A multiplicidade, e não a unidade, localiza-se no centro do pensamento sobre a idéia do sujeito.

4.8 Formas do múltiplo: fractalidade

Quando afirmei anteriormente que os temas deste trabalho, assim como evidencia a literatura etnologica consultada, conduzem a essa idéia de uma pluralidade implicada no indivíduo, tinha em mente, alem das considerações específicas sobre a constituição da pessoa Wajãpi e Yanomami, a leitura de autores que remetem a contextos etnográficos diversos dos abordados. Refiro-me às reflexões elaboradas por autores como Wagner (1991) e Marriot (1976) acerca da inoperância das distinções de totalidade social composta de partes e do todo, indivíduo e sociedade nos termos dos sistemas de *big-men* e *great-men* das terras altas da Melanésia. Wagner considera que entre os melanésios, a composição do indivíduo não pode ser considerada em termos de unidades delimitadas. Nas palavras do autor: "*anyone who has even tried to determine the definitive* locus *of 'individual' or 'corporte group in the planning and making os these compatitive exchanges, fairly soon realises that individual and group are false alternatives, doubly so implicated ecause each implies the other*" (Wagner, 1991: 162). A inoperância da distinção entre singularidade e

[7] Sobre a experiência de visualização habitada pela memória, ver Taylor (2003: 241), em um texto a respeito da relação entre rememoração e o sistema gráfico Jivaro Achuar.

pluralidade leva o autor a propor o conceito dimensional da fractalidade para a análise de seu material. Tal conceito opera segundo um dispositivo não-englobante entre unidade e coletividade. Ou seja, um grupo ou uma representação coletiva, não são necessariamente compostos de partes unitárias, segundo preconiza a perspectiva hegemônica ocidental. A idéia de fractalidade, ou da pessoa fractal, contrastante com a dicotomia entre singularidade e pluralidade, parte de um conceito matemático de dimensionalidade para elaborar a idéia de indivíduos simultaneamente individuais e coletivos. A implicação da fractalidade visa operar com as duas situações, nas quais a pessoa fractal "*is never a unit standing in relation to an aggregate, or an aggregate standing in relation to a unit, but always an entity with relationship integrally implied*" (Wagner, 1991: 163).

A fractalidade opera também segundo mecanismos diferenciados e contextuais de projeção. Para demosntrar esta idéia, o autor se utiliza do exemplo genealógico. Pessoas existem reprodutivamente como fruto de partes de seus ascendentes, ao mesmo tempo transmitindo essas partes na medida em que criam seus descendentes, ou seja, transformando a si mesmas ao transmitir fatores genealógicos reprodutivos nas pessoas produzidas. A genealogia é um "acorrentamento entre pessoas" no qual "*person as human beings and person as lineage or clan are equally arbitrary sectionings or identifications os this enchainment, different projections of its fractality"* (*id.* 163) [8].

Essa projeção de fractalidade converte e reproduz o todo. Desde que este todo seja diverso da idéia de somatório de partes individuais, a fractalidade se refere sobretudo a uma holografia, uma projeção em diferentes escalas de magnitude dos elementos constituidoras dos seres. O aspecto crucial da fractalidade são as possibilidades que a totalidade do mundo conceitual evidencia em termos das relacionalidades implicadas. Em sua conclusão, Wagner afirma que os *Big Men* emergem da aglomeração de débitos e *status* alheios. Ao transitarem da escala individual para a sociológica, há um movimento de magnificação de sua pessoa. Esse princípio de transformação e magnificação dos *Big Men* são um exemplo das formas melanésias de pensamento em termos de como o sujeito unitário pode, através de um caleidoscópio virtual de mudança de escala, se reproduzir em sujeitos múltiplos, podendo, portanto, agregar relações. Wagner cita Marriot (1976) em seu artigo sobre o conceito de "divíduo" para afirmar que as formas sociais na Melanésia não são emergentes, mas imanentes, e as pessoas são simultaneamente partes e todo.

A conceito de "divíduo", ou de pessoa divisível em Marriot (1976), parte de uma análise dos níveis morais, instrumentais e afetivos de ação no pensamento transactional entre castas na Índia. Para tanto, o autor afirma que uma análise culturalmente adaptada aos modelos ocientais de sociedade não poderá contemplar a diversidade produzida por tal complexo, empreendendo assim uma reflexão bidimensional sobre as estratégias e gradientes de trocas entre as castas.

É importante considerar neste ponto as formulações de Marriot no que se refere à inoperância da separação entre atores e ações: "*By the Indian model of thought, what*

[8] Passagem igualmente citada por Gell, 1998: 140.

goes on between actors are the same connected process of mixing and separation that go on within actors" (1976: 109)[9]. No que ele denomina de complexo código-substância, que no pensamento ocidental tem existências separadas, na Índia, "*those who transact as well as what and how they transact are thought to be inseparably*" (*id.* 110). Correspondentemente, pessoas ou atores sigulares não são pensados como "indivíduos", isto é, unidades delimitadas e indivisíveis, mas como "divíduos", ou "divisíveis":

> To exist, dividual persons absorb heterogeneous material influences. They must also give out from themselves particles of their own coded substances - essences, residues, or other active influences – that may then reproduce in others something of the nature of the persons in whom they have originated. Persons engage in transfers of bodily substance-codes through parentage, through marriage, and through services and other kinds of interpersonal contacts (…) Dividual persons, who must exchange in such ways, are therefore always composites of the substance–codes that they take in (…) Persons, like beings of all other categories, may preserve their particular composite natures and powers by stabilizing theirs constituents (…) (ib. 111).

O modelo transacional indiano não considera os duaslismos da tradição sociológica ocidental, como aqueles entre agente e ação, código e substância, norma e desordem, indivíduo e sociedade[10].

Retomando as questões levantadas por este trabalho, o indivíduo pode também ser considerado "divíduo" no sentido de sua divisibilidade, e as formas transacionais, se pensadas como ações de espalhamento e impregnação, remetem a modalidades de comunicação que não separam rastros, ações, códigos e substâncias das pessoas que os produziram.

À luz de tais considerações, as redes-imagem Wajãpi e as biorredes Yanomami tecem uma associação entre imagens e substâncias. Essa "cartografia fractal", segundo o termo proposto por Carneiro da Cunha (1998: 9), se dá nas fotografias Wajãpi com produção de corpos e agências pela implicação de continuidade. Entre os Yanomami, as imagens fotográficas e o sangue operam essa fractalidade pelo tempo que eles reconstituem, pela possibilidade de impregnação da memória.

O xamã, nesse conjunto, age pela sua capacidade diferenciada de acumular pontos de vista:

> (…) cabe-lhe, 'por dever de ofício', mais do que pelos instrumentos conceituais tradicionais, reunir em si mais de um ponto de vista. Pois, apenas ele, por definição, pode ver de diferentes modos, colocar-se em perspectiva, assumir o olhar de outrem. E é por isso que, por vocação, desses mundos disjuntos e alternativos, incomensuráveis de algum modo, ele é o geógrafo, o decifrador, o tradutor (Carneiro da Cunha, 1998: 17).

---

[9] Esta passagem foi igualmente citada por Strathern, 2006 [1988], p. 40, nota 7.

[10] Carneiro da Cunha coloca igualmente e de forma bastante clara os termos em que se dá uma estrutura fractal nos elementos de uma organização social e política: "De que se trata? De uma organização social e política em que cada unidade é semelhante às unidades que a englobam. Dito de outro modo, uma organização tal que, do macropolítico ao micropolítico, a mesma forma se repita: haverá sempre unidades do mesmo tipo, qualquer que seja a escala em que se as considere. É este o caso, por exemplo, das estruturas segmentares Nuer descritas por Evans-Pritchard" (Carneiro da Cunha, 1998: 9).

Esse complexo estabelecido entre imagens e sangue em termos de similitude e impregnação associam os olhares do visível e do invisível aos tempos da memória.

4.9 Estar vivo, estar morto: tempo de memória, tempo de esquecimento

A experiência narrada pelos Yanomami no tocante às fotografias e à memória do seu sangue deve ser lida à luz da ênfase sobre o mecanismo de descontinuidade entre vivos e mortos operado por esses indivíduos. Tal descontinuidade leva-nos a cosiderar que a morte, marca divisória entre mundos, conduz à constituição de uma complexa imbricação entre presença e ausência, visualização e obliteração, colocando o fluxo da memória no centro da reflexão sobre o material abordado neste trabalho.

Entre os Yanomami, o sangue, substância biológica fundamental para estabelecimento da região de fronteiras fluidas que delimitam os seres, está implicado no que Albert denomina *anima* Humana (Albert, 1985: 345). Mediante uma cuidadosa análise do dispositivo simbólico articulador da estrutura de reciprocidade canibal intercomunitária, o *Onokaimu,* o autor demonstra os efeitos pelos quais a associação do homicida com o sangue (e por isso com a memória) da vítima promove um estado de perigo operado segundo um duplo dispositivo simbólico de predação ritual: ontológica, referindo-se à imagem vital; e biológica, referindo-se ao seu sangue. Associado ao apodrecimento do cadáver e agente de todas as transformações psicológicas dos indivíduos, o sangue constitui um estado de perigo para a manutenção das fronteiras corporais do homicida. A digestão canibal se dá pela incorporação do sangue exógeno, o que equivale a interiorização, pelo homicida, da imagem vital de sua vítima (*id.* 371). A incorporação do sangue como um devir biológico se refere a aquisição de uma mutabilidade psicológica que associa a periodicidade biológica individual a um controle ritual mais amplo da periodicidade (*ib.* 378)[11].

A morte e a obliteração total dos traços do morto como termos da estrutura de reciprocidade canibal remete a uma concepção do tempo e de periodicidade, complexo simbólico que não faz apenas da morte uma relação política, mas faz da política uma dimensão biológica (*ib.* 380). Esse processo de eliminação atua também sobre os componentes biológicos e metafísicos: o consumo dos ossos significa a obliteração, pelos consangüíneos, do último suporte biológico da memória e da remanescência; ao passo que a ingestão do sangue refere-se à eliminação de seu princípio vital, e, portanto, à anulação metafísica dos traços do morto pelo inimigo. Tal sistema constitui, nas palavras de Albert, um "canibalismo da memória e do esquecimento" (*ib.* 526).

A digestão simbólica do sujeito cindido em seus componentes físicos e metafísicos, traduzidos por seu sangue/carne e ossos, encontra correspondetes na cisão proposta por Carneiro da Cunha entre os Krahó. Trata-se, segundo a autora, de uma distinção operada pelas qualidades sensíveis, a qual, vale lembrar, propõe uma inversão no to-

[11] O autor descreve especificamente 4 ciclos de periodicidade operados pelo sistema em questão: meteorológico (dias e estações), biológico (duração da vida humana), sociológico (sucessão de gerações) e cosmológico (sucessão de geneses) (Albert, 1985: 670).

cante ao funeral Yanomami: " [entre os Krahó] (…) *enquanto o sangue define algo como um 'indivíduo biológico', os ossos parecem ser o sustento de uma noção de* 'persona'*, de um conjunto de direitos e deveres que se abate regularmente sobre incumbentes diversos. Os ossos dizem respeito ao personagem, o sangue, ao indivíduo biológico. Por isso podiam aqueles ser 'socializados', levados para o centro da praça ou inumados debaixo da casa; por isso também podiam ser manejados, manipulados sem maiores cuidados, pois embora não pertencessem a seres vivos, pertenciam ainda à sociedade. (...) Há provavelmente aí uma oposição que utiliza as qualidades sensíveis que distinguem sangue e ossos: enquanto um é líquido, flui portanto e pode secar e desaparecer, o outro é sólido e perene; aptos assim em seu constraste a significar o ser biológico opondo-se ao personagem social*" (Carneiro da Cunha, 1978: 110).

Em ambos os casos, o conjunto ritualístico do funeral refere-se à manutenção da persistência da memória e ao tratamento ritual dispensado aos consituidores corporais.

Os modos corpóreos e incorpóreos dos sujeitos podem ser também manifestados mediante elementos de impregnação da luz, ou de sua ausência, como uma sombra, conforme descrevem os Wajãpi pela figura do *kwaray'a porerã*, sombra sem vida, uma remanescência imagética de não-presença de um corpo morto. A esse respeito, Viveiros de Castro descreve *ta'o we,* a sombra que, entre os Areweté, se desprende do corpo sem vida como

> algo que menos que existe, antes insiste ou subsiste na superfície das coisas (…). Ele é puro acontecimento, um efeito, uma persistência da memória. Nem ativo, nem passivo, ou ambos – ou melhor, reativo –, ele é uma sombra, um extra-ser, estéril e assignificante. A sucessão cronológica e ontologica entre a sombra coporal (i) e o ta'o we é, portanto, precisa: o ta'o we é a sombra que a memória projeta de um corpo ausente, o efeito de uma causa eficaz por agir in absentia; ele é o negativo que revela a não-presença da pessoa" (Viveiros de Castro, 1986: 507)[12].

Sombras e ausências, ossos e sangue, partes do conjunto de componentes internos e externos da pessoa, referem-se aos processos rituais de construção da memória de um tempo passado, que passa a conter a pessoa subtraída do presente pela descontinuidade da morte. A ocultação dos traços físicos e metafísicos, identificados de diferentes maneiras, concebe a finitude e a necessária descontinuidade entre mundos.

Substâncias corporais como o sangue e modalidades imagéticas promovem estados liminares entre presentificação e despresentificação, entre a memória e obliteração.

É necessário lembrarmos que a idéia estendida de imagens-substâncias proposta neste trabalho como conceito englobante de um movimento de reunião, de "estar vivo", que deve receber tratamento adequado quando a finitude se coloca como fato, ou seja, com a morte, reafirma que a reflexão mobilizadas pelas imagens e pelo sangue designa sobretudo que estes sejam compreendidos como "princípios vitais-animados", para usar a terminologia de Viveiros de Castro (1986: 514).

Nesse sentido, a exemplo do conceito *Araweté* de princípio vital-animado *-i,* ou da idéia estendida de incidência da luz/ princípio vital -ã elaborada pelos Wajãpi, os ín-

[12] A respeito da comparação entre kwaray'a porerã e ta'o we, ver Gallois (1988), nota 5, p. 221.

dices da persença se transformam com a morte em índices de ausência. Não podem ser traduzidos simplesmente como "sombra" ou "imagem", pois também comportam a fala, a pulsação sangüínea, os batimentos vitais do corpo[13].

As imagens são parte de um complexo visualização / presentificação do estar vivo que inclue a preservação da integridade da pessoa, em detrimento do estado de dispersão causado pela morte. Sobre a relação entre cisão e integração, cito as palavras de Gallois: "*As noções relativas à morte, definidas a partir do processo de cisão irreversível entre os componentes da pessoa, se contrapõem radicalmente à concepção Wajãpi da vida, que procura justamente preservar a integridade de todos os elementos do 'ser' humano*" (1988: 194). Estados de perigo e liminaridade promovem a desintegração da integridade pessoal e, portanto, do princípio vital *-ã.* Esses estados podem incluir a replicação de seu *-ã* por meio de imagens fotográficas ou filmes, produzindo uma vergonha, muito lembrada pelos Wajãpi ao narrarem suas primeiras experiências com imagens ou quando eles vêem a si mesmos nas fotografias. Um dos grandes problemas atribuídos às imagens, como visto, é justamente o perigo de elas caírem em mãos erradas, especialmente dos xamãs inimigos. Essa ameaça à plenitude da pessoa remete ao perigo da dispersão do *-ã*. A vergonha é, por conseguinte, "*uma atitude profilática que caracteriza todos os estados liminares*", o contrário da desejada moderação, um "*padrão ideal de comportamento* [no qual] *o indivíduo deve ter o total controle de suas relações com a alteridade para poder manter a integridade de sua pessoa*" (Gallois, 1988: 215).

Na mesma medida em que a concepção da "pessoa viva" é diretamenta associada pelos Wajãpi a uma imagem (Gallois, 1988: 217), ver é conhecer caminhos, é percorrer trajetos. Para os Wajãpi, como também para outros povo da Amazônia, o brilho dos espelhos e os estados de leveza são associados ao alcance e à multiplicidade do olhar[14]. Nesse contexto de produção de caminhos acionada pela visão, o olhar conferinde de maneira ampliada um agenciamento de substâncias.

Como afirma Gell, a distribuição da agência não é definida em termos de " *'basic' biological attributes (such as inanimate things vs. incarnete person) but is relational – it does not matter, in ascribing 'social agent' status, what a thing (or a person) 'is' in itself; what matters is where it stands in a network of social relations*" (Gell, 1998: 123). A agência distribuída pressupõe a existência de um olhar.

O olhar e a memoria só existem como relação entre quem vê e é visto e entre quem lembra e se faz lembrar; daí a imagem, da mesma maneira que a memória, ser considerada sempre no sentido da pressuposição de uma relação implicada.

---

[13] Gallois define precisamente os elementos cosntitutivos da pessoa Wajãpi nos seguinter termos: "e-ã, a alma, ou melhor, a vida é representada por determinados princípios vitais: a respiração (o sopro), a pulsação do corpo (o coração), a fala e a vista. (...) Após a morte, são esses elementos da pessoa que vão para o céu sob a forma taiwé, a sombra. Fundamentalmente, e-ã e taiwé são a mesma coisa; a primeira poderia ser definida como 'alma viva', e a segunda como 'alma morta'. (...) O terceiro elemento constitutivo da pessoa, com atributos negativos em oposição a taiwé, é representado por outra sombra: kwarayporé (ou teanwer), que fica na terra após a morte, geralmente sobre o cemitério (Gallois, 1988: 58, 182-183).

[14] Para outros exemplos, ver Viveiros de Castro, 2007.

Em diversos exemplos, as descrições do tratamento dado à morte são bastante escalrecedoras quanto ao mecanismo de separação e, portanto, de eliminação da imagem vital da pessoa falecida do mundo de relações das quais ela participava.

A sombra que se desprende do corpo sem vida, nos dias que se seguem ao funeral, ronda sua antiga casa e as pessoas próximas, provocando um estado de perigo pela possibilidade de interação, de cruzamento de olhares que ela traz. Assim, essa sombra povoa sonhos, ronda a casa, propiciando, pela possibilidade de troca de olhares, o exercício da memória e, por conseguinte, propondo um perigoso convite para uma mudança de estado, uma viagem entre mundos. A respeito desse olhar convidativo entre os Piro, na Amazônia peruana, Gow coloca: "*The dead soul is the literal embodiment of 'memory'. It is described as having the form of the living person, and can only be seen by those who have known the living person (…) The soul of the dead thus depend on the contacts they built up during life in order to act after death*" (Gow, 1991, 185-186). Sobre a retenção da memória das relaçães pela forma espectral, o autor prossegue:

> From the perspective of the data presented above, it is obvious that the soul of adults retain, after death, the memory of relationships forged during life. It is in terms of such memory that the soul acts. (ib. 187) (…) The relationship between life, death, and memory is central to native people's notion of kinship. It is memory, respect, and the gifts of food which form the central idioms of the relations between real kin. But in order to be effective, memory must be embodied. Disembodied memory in the form of the dead soul cannot produce or sustain life, but rather leads to a longing for death (i*b*. 193).

A respeito das questões levantadas pelas entrevistas apresentadas neste trabalho, os Yanomami, ao olharem as fotograias de seus mortos, corporificam a memória na medida em que ela toma uma forma visual e singular[15]. A visibilidade depende do corpo para tornar-se memória.

Deve-se considerar, no entanto, que, para tornar-se visível, o ciclo da memória não somente aciona um processo de corporificação, como também, nesse processo, concebe a existiência de um "outro" deslocado da idéia do "eu". O olhar agencia um corpo, uma memória, um "eu" e um "outro", e, desse modo, como não poderia deixar de ser, um ponto de vista. A dimensão relacional remete, sobretudo, a uma idéia de alteridade, oferecendo importante subsídios para a reflexão acerca das formas e das visibilidades, e, para ser mais específica, da constituição dos deslocamentos da visão, que trazem necessariamente o ponto de vista do outro para a elaboração da idéia do "eu". Tais agenciamentos, se pensados em relação às visibilidades do imaterial produzidas pela morte, têm, nas reflexões sobre o complexo de obliteração, subtração do tempo empreendido pela escatologia funerária amazônica, passagens bastante esclarecedoras.

---

[15] Esta relação foi inspirada na seguinte afirmação de Strathern sobre a multiplicidade implicada no indivíduo: "Dizer que a pessoa singular é imaginada como um microcosmo não é simplesmente chamar a atenção, como repetidamente fazem os observadores, para a vasta imagística física no pensamento melanésio que dá tanta importância ao corpo. É perceber que o corpo é um microcosmo social na medida em que toma a forma singular. Essa forma apresenta a imagem de uma entidade simultaneamente como um todo e como holística, pois ela contém dentro de si relações diversas e plurais. O corpo holístico é composto com referência a essas relações, que, por sua vez, são dependentes dele para sua visibilidade" (Strathern, 2006 [1988]: 43).

Como visto no decorrer deste capítulo, essas relações necessárias – o eu e o outro, os vivos e os mortos – configuram um campo privilegiado para as reflexões sobre o olhar e a memória. Nesta direção, cito uma passagem de Viveiros de Castro acerca do canibalismo divino:

> (…) através dos mortos, os vivos conseguem se relacionar com os deuses. Se os mortos são outros, perigosos por extraírem os vivos do real, do presente, são também uma ponte e um penhor preciosos para a re-presentificação dos desejados, dos ausentes: os Mai, os verdadeiros Outros, que nos abandonaram no começo do Tempo, criando por exclusão a condição humana, essa que a morte supera em si e por si. Os mortos não são necessariamente aos vivos para tranquilizá-los, oferecendo-lhes a imagem de uma existência impossível ou indesejável. Não: eles são um vislumbre do sobre-humano, e realizam plenamente o destino da pessoa Araweté – tornar-se o Outro, o Deus, o Inimigo (1986: 526).

Assim, a reflexão produzida pela escatologia funerária amazônica promove a possibilidade de uma visão exterior de si mesma, uma incorporação da perspectiva do outro na constituição de si (Taylor, 1993: 654). Nesse campo, o processo de obliteração do morto torna-se bastante complexo, na medida em que se operam simultaneamente dois sistemas: a descontinuidade da vida em termos biológicos e a continuidade da pessoa como um objeto mental. Cito as palavras da autora dessa colocação:

> The deceased must disappear as persons, since, althought in the mind they 'look' like the living, they are bereft of the essential attribute of life; but as the same time they must remain thinkable in social terms, that is to say as socialized, communicative beings. The work of mourning in lowland cultures therefore implies in many cases a complex play between contradictory psychological process: forgetting the dead as familiar persons, on the one hand, while still being able to think of them as social partners, on the other (id. 655).

A reunião de exemplos etnográficos diversos evidencia que, para os ameríndios, a descontinuidade da morte opera uma necessária descontinuidade no tempo, na qual o apagamento dos traços físicos e metafísicos implica a produção de sua invisibilidade. A obliteração, não necessariamente um esquecimento, é um processo de dessocialização em que a memória deixa de habitar uma imagem, pois a pessoa cessa de ter uma existência individualizada e social.

Entre os Wajãpi, o complexo da impregnação da agência em modalidades de visibilidade prevalence como aproximação substancial, ao passo que entre os Yanomami, o processo de continuidade visível impõe uma disjunção do tempo e da memória, que inclue, nesse conjunto de produção de ausência, o sangue como uma substância de continuidade ontológica.

Já difundida nas etnografias amazônicas, a relação entre visão e corpo pressupõe uma possibilidade de transmutação, ou seja, o corpo é um correlato do ser humano, que assim se constitui na medida em que ocupa a posição de sujeito. O corpo é, portanto, como já sabido, um espaço de reunião da perspectiva do olhar.

A prática de identificação operada pela visão se estende a todo o campo relacional entre o visível e o invisível. É justamente nesse espaço de alcance e ocultamento que se encontram as imagens e a memória.

Entre os Yanomami, a morte aciona um processo de obliteração de visibilidades e substâncias que traz consigo a descontinuidade temporal.

Em relação à desfiguração como um processo de esquecimento, citarei outro exemplo etnográfico. Entre os Achuar, de acordo com Taylor (1993), o ritual funerário implica uma dupla disjunção: por um lado, a separação do morto de sua existência passada pela evocação de uma invisibilidade mutual com seus consangüíneos, e assim a anulação de sua individualidade e sua memória; por outro, pela reutilização de seu nome em uma nova pessoa. Além disso, a morte provoca a separação do morto de seu próprio "eu" pela progressiva desconstrução dos traços de sua pessoa. Desse modo, o morto é destituído de sua vitalidade, de sua existência física pelo processo de ação agressiva ao qual foi submetido. Esse componente finito de vitalidade corregado pelos vivos é então esvanecido e dissolvido. O processo de subtração do morto da rede de relações sociais a afetivas de que participava em vida é realizado pelo doloroso esforço que se reverte num conjunto de forças vitais despersonalizadas, consideradas também biografias virtuais convertidas num repertório de pinturas faciais. Este repertório gráfico, *arutam,* oferece a continuidade de uma biografia não-individualizada, na qual pode-se acessar a memoria sem a visualização daquele que partiu: traços identificáveis mas que não reconhecem individualização. A impossibilidade de visualização permite a não- memória. A obliteração da memória é um processo de apagamento da imagem mental do rosto do morto, invólucro de sua força vital (Taylor, 1993: 669).

A morte como suspensão da visualização não é, no meu entender, a obliteração da memória, mas sim sua construção; ela impõe a cisão entre a materialidade e a imaterialidade, ou seja, entre os componentes físicos e metafísicos constituidores da pessoa. É importante considerarmos os termos mediante os quais o sangue, como uma possibilidade de magnificação do sujeito e, sobretudo, como uma relação da biologia com a política (Albert, 1985), opera a sobreposição das biorredes Yanomami e as biorredes genômicas. Essa sobreposição será abordada a seguir.

4.10 Corpos materiais, corpos imaterias: decodificação das imagens do tempo

Para que as relações com as concepções sobre o sangue e as imagens se tornem um produtivo fio condutor na elaboração de comparáveis, num primeiro momento, com as biorredes genômicas, é preciso considerar inicialmente, como foi realizado entre os Yanomami e os Wajãpi, a maneira pela qual são reguladas, pela ciência genômica, as ordens material (orgânica) e imaterial (psíquica) na constituição dos corpos.

Utilizarei novamete alguns aspectos da reflexão de Foucault sobre os termos mediante os quais a materialidade do corpo e a imaterialidade da mente operam partilhas e relações na configuração do que ele considera patologias mentais. A presença de Foucault neste trabalho, no entanto, se limita a alguns pontos relevantes dessa partilha. Não fornecerei um detalhamento maior das trajetórias do autor a respeito do tema das doenças mentais, pois trata-se de um núcleo teórico extremamente complexo da obra de Foucault que extrapola esta tese.

Feita a ressalva, quero salientar que quanto ao problema da causalidade psíquica, abordado a partir de uma reflexão maior sobre as estados de normalidade e patologia, Foucault considera, num primeiro momento, a distinção entre as ordens de causalidade

orgânica e psíquica. Mais detalhadamente, no livro *Doença Mental e Psicologia* (1984 [1974]), a distinção de tal partilha, tão operante quanto a distinção de natureza e cultura, impede que os processos de abstração como um instrumento de análise se apliquem da mesma maneira aos fenômenos de ordem psicológica e fisiológica, o que constitui um obstáculo para o estabelecimento de similitudes entre doenças mentais e orgânicas.

A transformação dessa cisão em direção às possibilidades de correspondência das duas ordens ocorre na medida em que o autor passa a atribuir à fisiologia moderna um papel transformador do modo pelo qual o corpo é reconfigurado pelo pensamento científico. Ocorre, assim, a criação de um espaço de abstração e inteligibilidade, operado por dispositivos de mesuração quantitativa, que permitiu ao corpo orgânico ser submetido aos princípios de decifração da ciência moderna.

É importante salientar que esse aspecto de mesuração e abstração ao qual foi submetido o corpo, definido por Foucault em *O Nascimento da Clínica* (2004 [1980]), foi citado por Nickolas Rose (2007) em sua consistente análise da biopolítica no século XXI. Especificamente, Rose considera a obra de Foucault uma chave fundamental para o entendimento dos caminhos pelos quais o corpo individual é espacializado pela medicina moderna. Nessa direção, Rose narra as modificações cumulativas da prática médica na administração e reprodução da vida, assim como, mais recentemente, na otimização e manutenção da denominada "saúde" do corpo. O autor salienta como essa forma de poder exercida pela medicina constitui uma força moral com implicações políticas. Segundo Rose, ao adotar um aparato tecnológico para o diagnóstico e tratamento das doenças, a medicina se tornou uma espécie de tecnomedicina, reconfigurada pela intensa capitalização a que foi submetida. Nas palavras do autor, as pesquisas aplicadas em biologia, conduzidas por universidades ou companhias biotecnológicas

> has become bound up with the generation of intellectual property, and illness and health have become major fields for corporate activity and the generation of shareholder value. In these processes human vitality has been opened up, at the molecular level, for technical innovation, economics exploitation, and for highly competitive forms of bioeconomics. This technologization and capitalization of medicine gives a particular form to the contested field of vital politics in the twenty first century. And this field is itself being reconfigured by a profound 'molecularization' of styles of biomedical thought, judgment and intervention (Rose, 2007: 11).

É necessário considerar que a biomedicina exerce um olhar sobre o corpo que o reconfigura num nível molecular, reduzindo-o e codificando-o em seus componentes mínimos. Este método e as técnicas da vida produzem uma nova forma de pensamento que não constitui apenas uma teoria, mas uma concepção que enseja sofisticadas técnicas de experimentação, como, por exemplo, as empreendidas pela genética no âmbito da manipulação dos gens: as reações de cadeias de polimerase que permitem a criação de cópias e a fabricação de segmentos de DNA fora do organismo; e, de forma geral, a manipulação de organismos a partir de determinadas seqüências genéticas. Como espaço de criação de novas formas de vida molecular, o trabalho em laboratório se tornou, além de uma prática, um novo caminho para o entendimento do conceito de organismo vivo

(*id.* 13). Em sua esfera de ação, a ciência genômica depende de uma série de possibilidades e combinações tecnológicas para a decomposição, anatomização, manipulação, amplificação e reprodução da vida em nível molecular: "*No doubt the fragmentation of the body into transferable issues which could, often with difficulty, be freed from their marks of origin and re-utilized in other bodies, began with blood and blood products"* (*ib*. 14). Elementos do corpo, como sangue, órgãos, células reprodutivas e genes, são separados de suas matrizes orgânicas e mobilizados em circuitos laboratoriais, podendo inclusive ser realocados em outros corpos. Nesse processo, células e fragmentos de DNA "*can be rendered visible, isolated, decomposed, stabilized, stored in 'biobaks', commoditized, transported between laboratories and factories re-engineered by molecular manipulation, theis properties transformed, their ties to a particular individual living organism, type, or species suppressed or removed*" (*ib*.14-15).

A molecularização promove uma nova forma e mobilidade dos elementos do corpo, os quais, podendo ser realocados de diferentes maneiras, sofrem um processo de mercantilização. A atribuição de pertencimento a esses estados orgânicos pulverizados em suas codificações modifica as relações políticas dos termos biológicos. Um aspecto que merece relevância nesse processo é certamente aquele que concerne às novas formas de pertencimento, que estrapolam o corpo como matriz orgânica.

Numa espécie de desterritorializacão do corpo orgânico, a molecularização, como prática e teoria, promove sua redução em partes mínimas. Essa abstração do corpo possibilita sua replicação a partir de codificação e marcas que tais partes comportam. O seqüenciamento genético traz a idéia de uma marca codificada de sua matriz original. Corpo e mente, estados orgânicos e psíquicos, estão ocultados segundo o mesmo padrão de codificação e fragmentação. Partes e todo encontram-se em um processo de desterritorialização, ou seja, numa ação de fragmentação em seus componentes e códigos mínimos. Novas territorialidades são operadas pela técnica imbricada no corpo.

As biotecnologias não devem ser consideradas meras práticas médicas, mas tecnologias da vida, maneiras particulares de conceber a reprodução e o pertencimento dos corpos idividuais. De acordo com Rose, a bioteconologia deve ser entendida "*as hybrid assemblages oriented toward the goal of optimization*" (*ib.* 17).

Nesse sentido, são mobilizados temas caros ao pensamento crítico sobre a ciência genômica, tais como normalidade e desvio genético, e principalmente *intervenção e suscetibilidade,* ou seja, formas de prever a suscetibilidade de indivíduos a determinados desvios genéticos, associadas às possibilidades de restauração e, portanto, de intervenção (*ib.*19). Tais possibilidades, tornadas visíveis pelo fenômeno da molecularização e decodificação genética, desvelam por sua vez uma concepção particular de tempo manipulável. A junção dessas possibilidades transfoma corpos em indivíduos "somáticos" pela reunião em um mesmo conjunto de corpos e mentes, considerados na forma de desejos, personalidades, potencialidades. Interpretadas muitas vezes como concepções abstratas de "qualidade de vida", as biopolíticas tornam-se as formas mediante as quais "*how we should conduct ourselves appropriately in relation to ourselves",* convertendo-se também numa forma de relação com o futuro, e igualmente num cálculo de evitação da morte (Rose, 2007: 27, 43).

Dois aspectos da questão acima exposta devem ser sublinhados neste ponto: primeiro, a concepção de corpo e de vida conforme um padrão de unificação estabilizada (porque codificada) de seus constituidores mateiras e imateriais; segundo, a idéia de tempo contínuo e manipulável decorrente do mapeamento das suscetibilidades e das possibilidades de intervenção. Tais concepções adquiriram notável predominância durante o que se denominou a "era do gen", ocorrida no séc. XX, devido ao progresso obtido pelos grandes projetos de mapeamente genético (como visto no Cap. 3 desta tese). No entanto, em decorrência de descobertas feitas entre o final do séc. XX e início do séc. XXI em torno da complexidade das formas de síntese protéica, concluiu-se que o mapeamento do gene humano realizado até então não mais poderia ser considerado um seqüenciamento fechado ou "mapeável", pois isso implicaria uma abordagem reducionista do problema. Uma abordagem dos fenômenos genéticos em toda sua complexidade dever considerar que redes genéticas existem em vários níveis, formando diferentes conectividade, e, portanto, deiferentes estados de perturbação e sensibilidade a mudanças. Assim, a "era pós-genômica" reformulou os dogmas centrais do seqüenciamento genético do século XX, demonstrando que "*there is much involved, both in the transmission across generations and in development of any specific organism, that goes beyond yhe informational model of DNA as 'the book of life' or the 'code of the codes*" *(ib.* 47). A ciência pós-genômica reformulou as bases da ciência genômica do séc XX em favor de uma abordagem que enfatizasse as complexidades das interações, desenvolvimentos seqüenciais e regulações dos mais diversos. Isso fez com que as políticas da vida, das quais a ciência genômica é parte, "*thus open up a space o uncertainty, not certainty*" (Rose, 2007: 52).

Em resumo, as biorredes genômicas operam com a criação de visibilidades das modulações do tempo e do corpo pela decodificação dos princípios formadores da vida em seus componentes mínimos. Essas políticas biotecnológicas, consideradas por autores como Rose (2007) "técnica da vida", concebem os componentes orgânicos e psíquicos dos corpos como submetidos a um mesmo padrão de codificação. As possibilidades trazidas pelas biotecnologias de mapeamento de suscetibilidade e intervenção orientam o traçado de uma concepção manipulável do tempo, em que o futuro é planejado no sentido da optimização da vida, compondo assim as formas de intervenção política disciplinadora do biopoder[16].

O corpo e o tempo se colocam novamente em evidência. E dessas possibilidades de concepção do corpo e do tempo resultam alguns desdobramentos relevantes: a percepção da pluralidade das espécies em relação à unidade da natureza humana e à concepção genética de herança e descendência dos grupos humanos.

Se considerarmos o sangue uma substância corporal condutora dos códigos genéticos dos organismos vivos, que incluem os humanos, a visibilidade trazida pela deco-

[16] "In the new fied of biopolitics, where interventions are scaled at the molecular level, biology is not destiny, but opportunity (...) it embodies the hope that biological information may enable potential parents to maximize the chance thay they will have a child who will lead a fullfiled life. For one who lives, to identify the biological bases of an affliction is, in principle at least, to render that condition open to intervention, transformation, and rectification at the molecular level – to 'reverse engineer' the condition and then to rectify the anormaly or compensate for the missing elements" (Rose, 2007: 51).

dificação do código genético traz a idéia de impregnação do sangue pelos corpos e pelo tempo que ele reconstitui. Ou seja, a decifração como visibilidade da ancestralidade traz a impregnação do tempo nas marcas deixadas pelos corpos. O olhar sobre os componentes mínimos das formas de impregnação dos seres em suas substâncias se dá mediante a decodificação do DNA.

Esse olhar das biorredes genômicas opera sua maximização não pelas formas especulares de luminosidade intensa, mas fundamentado numa concepção matemática combinatória e geométrica. Daí os fluxos helicoidais sintetizadores de unidades protéicas em combinações múltiplas e imprevisíveis. Há uma certa obscuridade nos elementos constituidores dessas combinações e mutações; mas há também uma dimensão de fractalidade implicada no DNA pela possibilidade que ele traz de reconstituir a totalidade do organismo de onde provém. Isto é, um fragmento codificado que comporta a informação da totalidade. As possibilidades de decodificação do DNA não se limitam à reprodução de corpos, pois, considerando que a ciência genômica parte de uma concepção genealógica de descendência, assim como foi visto em relação à reconstituição dos fluxos migratórios da ocupação humana na Terra, refere-se também à reconstituição de um tempo.

Neste ponto, é importante encarar a descendência como elemento articulador de corpos e temporalidades nas redes de relação sobrepostas neste trabalho.

Diante do idioma da descendência como uma forma de ligação entre pessoas no decorrer do tempo, Ingold (2000) elabora uma sofisticada imbricação de diferentes lógicas dessa relação no que se refere às concepções diferenciadas indígenas e ocidentais de ancestralidade: substância, memória e território. O autor denomina modelo genealógico, ou arborecente, aquele elaborado segundo uma linha vertical que atravessa o tempo e liga os ascendentes e decendentes de uma linhagem pela transmissão de substâncias que se dá com o contributo de dois componentes: material (refere-se às substâncias corporais) e imaterial (refere-se ao que ele denomina memória cultural). O sangue, como substância de transmissão entre gerações es em uma mesma linha temporal, inclui a denominada herança genética. A transmissão dos elementos de imaterialidade, ou seja, da memória cultural, ocorre segundo o modelo genealógico, como um *corpus* de conhecimento tradicional "transmissível" e pré-existente, podendo ser sempre rememorado. Assim, o legado do passado encontra-se no presente e é também transmissível ao futuro, como uma corrente na qual cada geração replica a precedente (*id.* 135-138). É importante considerarmos que, de acordo com esse modelo, cada indivíduo é constituído pelas substâncias corporais e pelo conhecimento cultural advindos de seus ancestrais. É a partir dessa lógica que se funda a idéia de diversidade biocultural.

Em contraposição a esse modelo, e mediante exemplos de povos autóctones caçadores-coletores, Ingold apresenta o modelo relacional, ou rizomático, de decendência, o qual é definido por uma noção de pessoa radicalmente diferente daquela do modelo genealógico. Utilizarei das palavras do autor: "*According to the genealogical model, every person is a substantive entity, whose particular make-up is a function of biogenetic and cultural specifications received from predecessors, prior to its involvement with other entities of like or unlike kinds. By contrast, he relational model situates the person in the lifeword from te very*

start, as a locus of self-organising activity: not a generated antity but a site where generation is going on" (*id.* 142). Em lugar de uma linha temporal vertical, o modelo relacional ou rizomático traça relações mais ampliadas com o entrorno (*environment)*, fazendo do corpo um lócus relacional, e não um canal de transmissão ou um elo da corrente. Os caminhos percorridos pelos povos caçadores-coletores no ambiente que ocupam traçam as linhas de suas vidas como linhas relacionais com um entorno heterogêneo e ampliado: "*Putting together all the trails af all the different beings that have inhabited a country – human, animal and plant, ordinary and extraordinary – the reult would be a dense mass of intersecting pathways, resembling othing so much as a rizome*" (*ib.*144).

Centrando-me especificamente na idéia dessas linhas relacionais ampliadas, elas podem ser consideradas também o mapeamento das extenções das pessoas como corpos, impregnações e transmissões. A respeito disso, Strathern aponta as diversas formas constitutivas da idéia de indivíduo na Melanésia. Ao citar Leenhardt em sua análise do indivíduo como um mapeamento de pessoas e relações, a autora enfatiza que do centro da idéia de indivíduo emerge um vazio. O corpo é uma simbolização das relações que o compõem, sendo individuante mas não uma fonte de identidade. Ou seja, a pessoa não é constituída por uma centralidade ou um ego, mas este encontra-se no espaço vazio que é ao mesmo tempo o centro de suas relações (Strathern, 2006: 393). Numa descrição pormenorizada do agir melanésio, a autora faz uma distinção entre "pessoa" e "agente": "*A pessoa (...) é construída da perspectiva das relações que a constituem; ela as objetifica, sendo assim reveleda por essas relações. O agente é construído como aquele, ou aquela, que age em virtude dessas relações, sendo revelado ou revelada por suas ações. Se uma pessoa, encarada do ponto de vista de suas relações com outros, é um agente, o agente é a pessoa que empreendeu a ação tendo em consideração aquelas relações. Nisso, o agente constitui um 'ego'"* (*id.* 400). Um ego, como o agente, é um ponto de vista outro que o da pessoa: "*a pessoa objetifica uma múltipla relação, mas, do ponto de vista do agente, ela é 'o' ponto de referência com respeito a quem a ação é empreendida, pois o outro ponto de referência é o prórpio agente. A posição social do agente é então uma posição múltipla, constituída pelas diferentes direções através das quais ela é encarada, mas seus atos são singulares"* (*ib.* 401). As pessoas são assim compostas por relações, o que corrobora o argumento de que a plualidade suposta como dada é a da dualidade, e não a da unidade.

Diante das abordagens relacionais propostas, pode-se pensar que, as redes-Wajãpi se expressam segundo a indiferenciação entre o animado e o inanimado, e, portanto, entre unidade e multiplicidade, matriz e cópia. Tudo é animado pois não há duplicação daquilo que é retratado, mas continuidade do múltiplo. Inseridas num cotidiano de ações e olhares, as imagens geram incertezas quanto aos acontecimentos que podem desencadear no futuro. As fotografias são uma dentre as variadas formas desse processo recursivo de impregnação que age como um evento-incerteza projetado no tempo. As continuidades entre pessoas e imagens são, mais do que um ato de reprodução figurativa, um evento em curso que revela, além de invisibilidades implicadas em toda forma de visibilidade, uma constituição múltipla dos seres. O estabelecimento de um vínculo entre pessoas (na medida em que impregnações são a continuidades dos seres) se dá também

mediante os olhares dos outros, e não unicamente por meio da relação das pessoas com suas próprias imagens.

Assim, as fotografias como imagens desse ato de produção de multiplicidades são um ato que cria vínculos, olhares e ações específicos. As manifestações figurativas da impregnação podem estabelecer vínculos na forma de olhares que ultrapassam o âmbito de ação daquele que se espalhou.

Nas redes-Patrimônio, a "tecnologia reprodutiva" (Strathern, 1998: 227) pressupõe a externalização dos sujeitos na forma de multipliação de imagens e produtos do intelecto. No entanto, os atos unificadores que criam vínculos de pertencimento entre seres e imagens concebem a unidade como constituidora do indivíduo. Olhares não produzem vínculos, somente as impregnações figurativas o fazem. O tempo desse espalhamento é marcado pelo evento-instante de seu ato reprodutivo, e sua abertura para o futuro é controlada pelos vínculos de pertencimento regulados e estabelecidos nas formas de direitos sobre imagens e autorias.

Nas redes genômicas, esse mecanismo de atos unificadores e formas de dispersão elabora vínculos de pertencimento que se referem à decodificação de corpos pela concepção de uma linearidade temporal em relação à ascendência. Uma continuidade entre corpos e tempos. É importante considerar que as redes arborescentes (patrimônio e genômicas) estabelecem víclos entre pessoas e suas dispersões segundo novas formas de transação e exteriorização de sujeitos,

> includes both body parts previously inseparable from human activity or embodiment, but now capable of externalization, such as the pré-implanted embryo, and products of the intellect previously embedded in their realization, but now valued in the way that the potential of inventiveness is valued, such as procreative intent (Strathern, 1998: 228).

As formas de controle sobre as maneiras de exteriorização codificada dos seres (material genético) produzem possibilidades de multiplicação e reconstrução de corpos. A unicidade corpo-pessoa coexiste com uma condição de humanidade que a inclui. A reconstituição de tempo passados pelas formas de decodificação de corpos implica uma continuidade temporal arborescente. Os vínculos de pertencimento elaborados entre corpos e suas exteriorizações são estabelecidos pela categoria ampliada de indivíduo, aquela da espécie humana, que unifica todas as codificações individuais em um padrão comum. O tempo é assim concebido de forma igualmente compartilhada e por isso em sua linearidade.

As relações entre corpos e tempos se dão de maneira contínua, sobrepondo-se às redes imagens-substâncias Wajãpi e Yanomami em sua multiplicidade de corpos e descontinuidade de tempos.

As relações entre tempos, corpos e olhares no estabelecimento dos vínculos unificadores dos eventos de impregnação serão abordadas nas considerações que finalizam esta tese.

Considerações finais

A imaterialidade dos vínculos de pertencimento constitui uma linha de transversalidade entre os planos, aqui considerados redes. No percurso de comparações e sobreposições empreendido neste trabalho, o imaterial desdobra-se no invisível dos códigos genéticos contidos no sangue, bem como nos rastros de agência que percorrem os mundos das imagens, os quais, em sua face visível, escondem também suas invisibilidades e seu próprio tempo. Segundo o que nos colocam os Yanomami, perdurar através do tempo e à prova do tempo em substâncias e imagens significa não considerar a irrefutável existência da finitude.

O registro e a permanência implicam que o passado novamente se torne presente. A permanência dos vestigios ultrapassa a própria existência daquele que vê e lembra, projetando-se para o futuro, quando deveria ser apenas passado. Se o futuro produz um passado e se esse passado é o que testemunhamos como presente, o registro e a permanência fazem com que o passado produza um futuro sem que haja o testemunho do presente, pois já não estaremos mais aqui. Esses tempos são produzidos pelo olhar. A memória é então produzida pela obliteração, uma manipulação particular do tempo, e não pelo esquecimento.

Um dos grandes desafios dessa reflexão foi o de empreender a desconstrução dos mecanismos de produção de universais, dentre eles os dos indivíduos, seus corpos, suas imagens e suas substâncias. Abordados com uma aproximação quase "molecular", esses elementos desvendam codificações. Matéria de pensadores do peso de um Maurice Merleau-Ponty, o visível e o invisível perpassam todos os planos e nos unificam no princípio de percepção.

Se nas palavras desse autor, olhar um objeto é garantir sua permanência, fica claro por que o comprometimento maior é daquele que olha, pois é ele quem permite a permanência. Estar num registro sem ser olhado significa não haver ciência da sua existência, tal como ocorre se olhado ou lembrado. A ação daquele que permanece modifica também a condição daquele que não mais está presente, daí o olhar como produção de um ponto de vista induz também à produção de uma temporalidade.

Quando Viveiros de Castro afirma que a perspectiva é propriedade do espírito, talvez ele esteja fornecendo um caminho para que a propriedade, pensada como vínculo de pertencimento, seja concebida nesse plano de percepção.

O tema da unidade e da duplicação se fez também presente ao longo desta tese. A duplicação das fotografias ou do espelho leva de novo ao olhar, que apresenta necessariamente as dimensões do visível e do invisível. Este "éter invisível", utilizando as palavras de Frazer, se refere aos mecanismos de impregnação e permanência. Nas redes propostas para a análise deste trabalho, tal impregnação se espelha em codificações. A codificação

do DNA é uma forma de impregnação que diz respeito, simultaneamente, a um corpo e a um tempo (ascendência). Nas redes-patrimônio, tal impregnação, manifesta em imagens e saberes, remete à unificação do múltiplo. Também nas redes genômicas, o pertencimento estabelece uma relação com o tempo-instante, seja pela reconstrução de uma genealogia vertical, seja pela individuação entre pessoas e imagens, elas aludem à circunscrição de um tempo e à constante produção de corpos por meio de seus elementos de impregnação, isto é, suas codificações.

Nas relações entre formas de manutenção do espalhamento, um dos nexos que diferenciam as redes indígenas das demais, as modalidades de pertencimento desses rastros se referem às concepções desse conjunto ilimitado de impregnações. Em outras palavras, espalhamento e pertencimento são movimentos simultâneos, mas que ocorrem de maneiras diferenciadas nas redes propostas.

Nas redes Yanomami, o espalhamento reconstitui corpos e tempos. A eliminação é a forma da memória, e por isso única ação possível.

Nas redes Wajãpi, o espalhamento faz parte de um fluxo que vai além das imagens e seus mimetismos; seus vínculos de pertencimento se referem ao controle sobre tal conjunto.

Nas redes-patrimônio, esse controle é tecido pelo vínculo que pressupõe a unidade, primeiro a do indivíduo, e, em decorrência disso, de suas emanações figurativas. Nas biorredes genômicas, o pertencimento de pessoas e de suas impregnações codificadas remete à reconstrução de um tempo, porém um tempo compartilhado, um tempo da humanidade que os corpos reconstroem. A codificação, por não existir sem a constituição de corpos, torna-se uma forma de impregnação. Nessas redes, reduzidos a seus componentes mínimos (porque codificados), os corpos são implicações da memória, e as formas de pertencimento tecem fios de continuidade entre tempos. O fluxo corpo-memória é o da continuidade.

Se considerarmos o pertencimento uma relação entre princípios de impregnação e permanência, as redes tratadas se sobrepõem no que tange a tais princípios, mas ao mesmo tempo se distanciam nas formas de ação da memória.

Igualmente invisíveis em todas as redes consideradas, as impregnações tecem memórias e imaterialidades.

Tratar de pertencimento, e não de propriedade, como feito no decorrer deste trabalho, remete ao fato de que a reflexão aqui empreendida não se refere às formas de detenção ou posse sobre determinados elementos, idéias essas vinculadas à noção de propriedade, mas ao estabelecimento de vínculos entre elementos diversos. Nesse sentido, impregnações ou formas da memória não se referem a um processo acumulativo de posse ou inclusão, e sim a concepções de multiplicidade que se manifestam de variadas maneiras. A propriedade como noção de posse cumulativa traz consigo uma concepção particular de separabilidade entre pessoas e seus derivados, enquanto o pertencimento permite pensarmos a separabilidade como formas do múltiplo, e portanto como tendo um grau de fluidez que revela formas de inseparabilidade. O que difere e aproxima as redes analisadas são esses graus de fluidez dos elementos do tempo e dos corpos.

O invisível e o visível passam a figurar sobreposições entre os contextos analisados. Nas redes genômicas, o invisível como impregnação permite a visão do passado e o olhar na constituição do futuro. Entre os Yanomami, o aspecto visível das impregnações promove uma posição que resulta numa simetria de pontos de vista, entre o que vê e o que é visto. Essa posição de simetria refere-se não exatamente a uma imagem ou a uma substância, mas a um tempo. Daí a memória ser o motor da obliteração. Trata-se da necessária separabilidade e da não-identificação na forma do olhar. Algo de outro, algo de Gorgó:

> nosso duplo, o estranho em reciprocidade com nosso rosto como uma imagem no espelho (esse espelho em que os gregos só podiam ver-se de frente e sob a forma de uma simples cabeça), mas uma imagem que seria ao mesmo tempo menos e mais que nós mesmos, simples reflexo e realidade do além, uma imagem que se apoderaria de nós, pois em vez de nos devolver a aparência do nosso próprio rosto, de refratar nosso olhar, representaria, em sua careta, o horror terrificante de uma alteridade radical, com a qual por nossa vez nos identificamos, transformando-nos em pedra" (Vernant, [1985] 1991: 105).

A pedra, supressão do tempo e do devir, diz respeito à produção de si, ora como constante individuação e reconhecimento de uma ancestralidade comum num tempo de continuidade (o que ocorre nas redes patrimônio e nas redes genômicas), ora como alienação e perda de si. Isso se dá tanto pela contemplação simétrica e pelo exercício paralisante do tempo (o que acontece nas redes Yanomami), quanto pelo espalhamento e produção incontrolável de pontos de vista produtores de vulnerabilidades, como nos colocam os Wajãpi. O que está em questão é, de maneira ampla, o controle das rédeas do tempo. O pertencimento versa sobre aquilo que permitimos ou não permitimos ver para controlarmos o fluxo de algo que nos transcende.

Articular tempos e olhares sob as perspectivas das redes tem o intuito de perceber movimentos e experiências mais do que conceitos. As redes, portanto, permitem articulações e sobretudo traduções de pontos de vista acerca das controvérsias analisadas. Como nos indica Latour (2005), redes são associações, movimentos, simbolizações e, por conseguinte, formas de concepções das subjetividades que nos permitem evidenciar assimetrias e alteridades.

Pensamentos diversos acerca de formas do olhar são, mais do que tudo, experiências perceptivas, que não nos permitem esquecer que "*todavia, a posição absoluta de um só objeto é a morte da consciência, já que ela imobiliza toda a experiência, assim como um cristal introduzido em uma solução faz com que ela instanteneamente se cristalize*" (Merleau-Ponty [1945] 2006: 109).

Referências Bibliográficas

AAA (American Anthropological Association)2003. Web site: http://www.aaanet.org/

ALBAGLI, S.

1998. Da biodiversidade à biotecnologia: a nova fronteira da informação. Ci. Inf., Brasília, v. 27, n. 1, p. 7-10.

ALBERT, B.

1985. *Temps du sang, temps des cendres: la representation de la maladie, system e rituel et espace politique chez lês Yanomami du Sud-est.* Paris: Univ. de Paris X, 833 pp. (Tese de Doutorado).

1992. A Fumaça do Metal: História e Representações do Contato entre os Yanomami. In: Anuário Antropológico/89. Rio de Janeiro. Tempo Brasileiro. Pp. 151-190.

2000A. O Ouro Canibal e a Queda do Céu. Uma crítica xamânica da economia política da natureza. In: Albert, B. & Ramos, A. R. (orgs), *Pacificando o Branco: Cosmologias de contato no Norte-Amazônico*, São Paulo, Unesp/IRD, Imprensa Of. SP. Pp. 239-274.

2000B. Cosmologias do Contato no Norte Amazônico. In.: ALBERT B. & RAMOS, A.R. (orgs.), Pacificando o Branco. Cosmologias do Contato no Norte Amazônico. São Paulo, Editora da UNESP/IRD. Pp. 9-21

2002. Direitos humanos e ética de pesquisa entre povos indígenas. In: CCPY, Documentos nº2. Pp. 75-116.

2003. Anthropologie et recherche biomédicale : le cas Yanomami, Autrepart 28 (numéro special L'éthique médicale dans les pays en développement, D. Bonnet, org.). Pp. 125-146.

2006. "Freezer Anthropology" e Bioética: o Caso da Sangue Yanomami. In: 2006 Ricardo & Ricardo. Povos Indígenas do Brasil 2001/2005. São Paulo, Instituto Socioambiental. Pp.337-340.

ARANTES, A.

2001. Patrimônio Imaterial e Referências Culturais. Tempo Brasileiro, 147. Pp. 129-140.

BAPTISTA, F.M. & **TELLES DO VALLE**, R. S.

2004. Os povos indígenas frente ao direito autoral e de imagem. Instituto Socioambiental. 99 p.

BOROFSKY, R.

2005. Yanomami. The Fierce Controversy and what we can Learn from it. University of Califórnia press. 372 p.

BROWN, M.

1998. *Can Culture be copyrighted?* Current Anthropology vol. 39 n. 2

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela

1978. *Os mortos e os outros*. São Paulo: Hucitec. 152 p.

1986. Antropologia do Brasil. Mito, história, etnicidade. São Paulo, Brasiliense, 173 pp.

1995. Negros, Estrangeiros - os Escravos Libertos e sua Volta à África. São Paulo, Editora Brasiliense.

1998. Pontos de vista sobre a floresta amazônica: xamanismo e tradução. Mana, vol.4, n. 1. Pp. 7-22.

1998 A. Deve o Conhecimento ser Livre? A invenção da Cultura e os Direitos de Propriedade Intelectual. Sexta Feira (03).

1999. Populações Tradicionais e a Convenção da Diversidade Biológica. Estudos Avançados 13 (36). Pp. 147-163.

2004. " 'Culture' and culture: traditional knowledge and intellectual rights". Marc Bloch lecture.

CARTMILL, M.

1999. The status of the race concept in physical anthropology American Anthropologist: 100, No. 3. pp. 651-660.

CEDI (Centro Ecumênico de Documentação Indígena)

1983. Povos Indígenas do Brasil, vol 3 (Amapá e Norte do Pará). São Paulo, CEDI.

CCPY

2002. Julho. Pesquisa e Ética: o caso Yanomami. Contribuições Brasileiras à controvérsia sobre o livro Trevas no El Dorado. Ed. Bruce Albert. Documentos nº2. 133 p.

CHAGNON, N. A.

1968. Yanomamo – The Fierce people. First Edition. Case Studies in Cultural Anthropology. New York, Holt, Rinehart and Winston. 208 p.

CLAVIR, M.

2002. Peserving what is Valued. Museums, Conservation, and First Nations. UBC Press, Vancouver- Toronto.

DELEUZE & GUATTARI

2006 [1995]. Mil Platôs. Capitalismo e Esquizofrenia. vol 1. São Paulo. Editora. 34. 93 p.

DO PATEO, R. D.

2005. *Niyayu*. Relações de Antagonismo e Aliança entre os Yanomam da Serra dos Surucucus (RR). São Paulo: Universidade de São Paulo, 241 p. (Tese de Doutorado).

FOUCAULT, M.

1984 [1974]). Doença Mental e Psicologia. Rio de Janeiro. Tempo Brasileiro. 99 p.

1997 [1994]. Michel Foucault. Resumo dos Cursos do Collège de France. Rio de Janeiro. Jorge Zahar Editor. 134 p.

2002 [1966]. As palavras e as coisas. São Paulo: Matins Fontes. 541 p.

2004 [1980]. O Nascimento da Clínica. Forense Universitária. 231 p.

2007 [1988]. História da Sexualidade I (A Vontade de Saber). Edições Graal. 176 p.

FRAZER, .J.G.

1982 [1978]. O Ramo de Ouro. Rio de Janeiro. Guanabara Koogan. 252 p.

GALLOIS, D.T.

1985. O pajé Wajãpi e seus "espelhos", Revista de Antropologia, v. 27/28. Pp. 179-196.

1988. O movimento da cosmologia Wajãpi: criação, expansão e transformação do universo. São Paulo: Universidade de São Paulo, 362 p. (Tese de Doutorado).

1996. "Xamanismo Wajãpi: nos caminhos do *i-paie*". In: Langdon, E. J. M. (org.), Xamanismo no Brasil: novas perspectivas. Florianópolis: Editora da UfSC. Pp. 39-74.

2000A. "Nossas Falas Duras: discurso político e auto-representação Waiãpi". In: ALBERT, Bruce & RAMOS, Alcida Rita (orgs,), *Pacificando o Branco*, Brasília, UNB/ ORSTOM. Pp. 205-237.

2000B. Sociedades Indígenas em novo Perfil. Alguns Desafios. Travessia, Revista do Migrante (36). Pp. 5-10.

2002A. Desafios e traduções da diferença cultural. Comunicação. IX Congresso de Antropologia. Barcelona, Espanha.

2002B. Documentação Wajãpi: memória para o futuro. Projeto de pesquisa submetido à Fapesp. São Paulo.

2002C. Expressão Gráfica e Oralidade entre os Wajãpi do Amapá, Brasil - Dossiê de candidatura submetido à Segunda Proclamação das Obras Primas do Patrimônio Oral e Imaterial da Humanidade - Unesco – Núcleo de História Indígena e do Indigenismo da Universidade de São Paulo.

2003. "Cultura" e "Tradição" entre os Wajãpi. Pontos para discussão, numa encruzihada de caminhos. Comunicação apresentada no Seminário "Sociedades Indígenas nas Guianas" do Núcleo de História Indígena e do Indigenismo / NHII – USP.

GALLOIS & CARELLI

1993. Vídeo nas Aldeias: a experiência Waiãpi. Cadernos de Campo (2). Pp 25-36.

1998. Índios Eletrônicos: A Rede Indígena de Comunicação. Sexta Feira, 2. Pp. 26-31.

GALLOIS & GRUPIONI

2003. Povos Indígenas no Amapá e norte do Pará. Iepé & NHII-USP, São Paulo. 99 p.

GARCIA DOS SANTOS, L.

2006. "Saber tradicional X saber científico" in: Ricardo,C.A. & Ricardo, F. Povos indígenas do Brasil 2001/2005, São Paulo: Instituto Socioambiental. Pp. 89-99.

GELL, A.

1998. Art and Agency: Towards a new Anthropological Theory.Oxford University Press. 271 p.

GOW, P.

1991. Of Mixed Blood. Kinship and History in Peruvian Amazônia. Clarendon Press – Oxford. 331 p.

1999. "A geometria do corpo", in: Novaes, A. *A outra margem do ocidente*. Brasilia: MinC/ Funarte; São Paulo: Companhia das Letras. Pp. 299-315.

HANN, C.M. (Ed.)

1998. Property Relations. Renewing the anthropological tradition. Cambridge University Press. 277 p.

HARPENDING, E.

1974. Annual Review of Anthropology, Vol. 3. pp. 229-243.

HARRY, D.

2006. "collecting blood to preserve culture?. In Genetic Resarch on Human Migration: National Geographic's Genographic Project Advances Science but Poses Risks for Indigenous Peoples. Cultural Survival Quarterly. V. 29 n. 04.

HARRISON, S.

1992. Ritual as Intelectual Property. Man (27). Pp. 225-244.

INGOLD, T.

2000. The Perception of the Enviroment. Essays in Livelihood, Dwelling and Skill. Routledge. 465 p.

INGOLD, T. (ED.)

1998. Key Debates in Anthropology. London e New York, Routledge. 302 p.

ISA (Instituto Socioambiental)

2003 A. Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT) entra em vigor no país. Notícias Socioambientais 28/07/2003. http://www.socioambiental.org/website/noticias/noticia.asp?File=Indios\2003-07-28-09-53.html.

KOPENAWA & **ALBERT**

2003. Les ancêtres animaux. In Yanomami - l'esprit de la forêt. Albert B.& Chandès H. (eds.). Paris: Fondation Cartier / Actes Sud. Pp. 67-87.

KUPER, A.

2001. Cultura, La versión de los antropólogos. Barcelona, Paidós. 299 p.

2003. The Return of the Native. Current Anthropology, 44(3). Pp 389-402.

LATOUR, B.

2005. Reassembling the Social- An Introduction to Actor-Network-Theory. Oxford University Press.

LEACH, E. R.

2001. Repensando a Antropologia. São Paulo, Editora Perspectiva. 220 p.

LEVI-STRAUSS, C.

1996 [1955]. *Tristes Trópicos*. São Paulo: Companhia das Letras. 400 p.

LIMA, T.

1996. O Dois e seu Múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi. *Mana,* 2 (2). Pp. 21-47.

LIMA & BENSUSAN (org.)

2003. Quem Cala Consente? Subsídios para a Proteção dos Conhecimentos Tradicionais. Documentos ISA 8. São Paulo. Instituto Socioambiental. 295 p.

LOBO, M.S. (*et alli*)

2002. Parecer da Equipe médica da Universidade Federal do Rio de Janeiro sobre as acusações do livro de Patrick Tierney, *Trevas no* Eldorado. In: CCPY, Documentos nº2. Pp 15-42.

MARRIOT, M.

1976. Hindu Transactions: Diversity Without Dualism. In: Kapferer (Ed.) Transaction and Meaning. Directions in the Anthropology of Exchange and Symbolic Behavior. Philadelphia. Institute for the Study of Human Issues. Pp.109-142.

MAUSS, M.

2003 [1938]. Sociologia e Antropologia. São Paulo, Cosac e Naif. 535 p.

MENGET, P.

1999. "Entre Memória e História". In: Noves, A. (org.) *A Outra margem do ocidente*. São Paulo, MINC/Funarte/Cia das Letras. Pp.153-165.

MENGET & MOLINIÉ

1993. Introduction. In: Mémoire de la Tradition. Nanterre. Société d´Ethnologie. Pp 9-20.

MERLEAU-PONTY, M.

1945[1964]. *O Visível e o Invisível*. São Paulo: Editora Perspectiva. 271 p.

NAÇÕES UNIDAS

2008. Declaração das Nações Unidas sobre os direitos dos povos indígenas http://www.un.org.

NETTO, D. F.

2004. " A proteção do Direito à Imagem e a Constituição Federal". Documento Eletrônico: http://bdjur.stj.gov.br/dspace/handle/2011/139

NEEL, J.

1991. Estrutura populacional dos amerindios e algumas interpretações sobre evolução humana. *In*: Neves, W. (org): Origens, Adptações e Diversidade biológica do Homem Nativo na Amazônia. Belem: MPEG/CNPq/SCT/PR

PELLEGRINO, S.

2003. A comunicaçõa Reflexiva: antropologia e visualidade o contexto indígena.Instituto de Artes, Unicamp. 116 p. (Dissertação de mestrado).

PESQUISADORES WAJAPI

2008. Apina & Iepé, "Jane reko mokasia, Fortalecendo a organização social wajãpi", Caderno de textos dos Pesquisadores Wajãpi.

PIOVESAN, F.

2008 A. "A Constituição Brasielira de 1988 e os Tratados Internacionais de Proteção dos Direitos Humanos". Documento eletrônico: http://www.dhnet.org.br/direitos/militantes/flaviapiovesan/flavia88.html

2008 B. "O Direitos Internacional dos Direitos Humanos e a Redefinição da Cidadania no Brasil". Documento eletrônico: http://www.dhnet.org.br/direitos/militantes/flaviapiovesan/piovesan_redefinirdem.html

RAMOS, A. R.

1990. Memórias Sanumá: espaço e tempo em uma sociedade Yanomami. São Paulo: Marco Zero; Brasília: UnB. 344 p.

ROSE, N.

2007. The Politics of Life Itself. Biomedicine, Power, and Subjectivity in the Twenty-First Century.Princeton University Press. 350 p.

ROULAND, N. (org.)

2004. Direito das Minorias e dos Povos Autóctones. Brasília: Editora da UNB. 614 p.

SALZANO, F.

2004. Why Genetic Studies in Tribal Populations? In: Salzano, F. & Hurtado A.M. (Ed.) Lost Paradises and the Ethics of Research and Publication. Oxford University Press. Pp. 70-85.

2005. Raça, racismo e direitos humanos. Horizontes Antropológicos, 2005, vol.11, n. 23. Pp. 225-227.

SALZANO, F. & **HURTADO** A.M. (Ed.).

2004. Lost Paradises and the Ethics of Research and Publication. Oxford University Press. 234 p.

SEEGER, A; **DAMATTA**, R; **VIVEIROS DE CASTRO**, E.

1979. A construção das pessoas nas sociedades indígenas brasileiras. *Boletim do Museu Nacional*, n. 32. Pp. 2-19.

SHIVA, V.

2001. War Against Nature and the People of the South. In: Views from the South. The effects of globalization and the WTO on third world countries. International Forum on Globalization. Pp. 91-125.

SMILJANIC, M.I.

1999. O Corpo Cósmico: o xamanismo entre os Yanomami do Alto Toototobi. Brasília: UNB. (Tese de Doutorado). 218 p.

SOKAL R.R., **SMOUSE** P.E., **NEEL**, J.V.

1986. The genetic structure of a tribal population, the Yanomama indians. XV. Pattersns inferred by autocorrelation analysis. Genetics (United States), Sep, 114(1) p259-87.

STRATHERN, M.

1981. "Culture in a netbag: the manufacture of a subdiscipline in Anthropology". Man 16 (4).

1991. One man and many men. In: Godelier, M & Strathern, M. Big Men & Great Men. Pp. 197-214.

1996. "Potential property: intellectual rights and property in persons". Social Anthropology, 4(1). Pp. 17-32.

1998. Divisions of Interest and languages of ownership. In:

Hann, C.M. (Ed.). Property Relations. Renewing the anthropological tradition. Cambridge University Press. Pp. 214-232.

1999. Property, Substance and Effect. Anthropological Essays on Persons and Things. The Athlone Press. 331 p.

2001. The Patent and the Malanggan. Theory Culture Society,18. Pp. 1-26.

2006 [1988]. O Gênero da Dádiva. Problemas com as mulheres e Problemas com s Sociedade na Melanésia. Campinas. Editora da Unicamp. 530 p.

TAMANG, S. & **GROUNDS,** R.

2006. Genographic Project Discussion at Cultural Survival. Cultural Survival Quarterly. V. 29 n. 04.

TAUSSIG, M.

1992. Mimesis and Alterity: A Particular History of the Senses. New York/London: Routledge. 299 p.

1999. Defacement. Public Secrecy and the Labor of the Negative. Stanford, Califórnia: Stanford University Press. 311 p.

TAYLOR, A.C.

1993. Remembering to Forget: Identity, Mourning and Memory Among the Jivaro. Man, v. 28. N.4. Pp. 653-678.

2003. Les masques de la Mémoire. Essai sur la Fonction des Peintures Corporelles Jivaro. *L'Homme*, 165. Pp. 223/248.

THE GENOGRAPHIC PROJECT

2005 – Technical sumary – N. América.

TIERNEY, P.

2000 Darkness in Eldorado. WW Norton & Company. New York.

2002. Trevas no Eldorado. Ediouro, Rio de Janeiro. 526 p.

UNESCO (United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization)

2001A. General Conference; 31 st Medium-Term Strategy, 2002-2007.

http://unesdoc.unesco.org/images/0012/001254/125434e.pdf

2001B Our Creative Diversity http://www.unesco.org/culture/policies/ocd/html_eng/introduction.shtml

2002. Declaração Universal sobre a Diversidade Cultural.

2003 A. Tangible Cultural Heritage

http://www.unesco.org/culture/heritage/

2003 B. Intangible Cultural Heritage

http://www.unesco.org/culture/heritage/intangible/html_eng/index_en.shtml

2003C. Convenção pela Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial.

2001[1980]. Problemas de Bioética. Rio Grande do Sul, Editora Unisinos. 298 pp.

UNESCO (United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization), **UNIC-Rio**, Centro de Informação das Nações Unidas para o Brasil, **ISA** (Instituto Socioambiental)

2008. Declaração das Nações Unidas para Povos Indígenas: perguntas e respostas. Documento. PDF

VARELA, F.

1993. Entrevista concedida a Rogério da Costa. In: da Costa, R. *Limiares do Contemporâneo: Entrevistas*: Jaques Derrida, Tony Negri, Pierre Lévy, Francisco Varela. São Paulo: Editora Escuta. Pp. 77-97.

VARGA, A.C.

2001[1980]. Problemas de Bioética. Rio Grande do Sul, Editora Unisinos. 298 p.

VERNANT, J. P.

1988 [1973]. "Figuração do invisível e a categoria psicológica do "duplo": o *kolossós*. In: *Mito e Pensamento entre os Gregos*. São Paulo: Paz e Terra. Pp. 383-398.

1991 [1985]. *A Morte nos Olhos. Figuração do Outro na Grécia Antiga. Ártemis e Gorgó.* Rio de Janeiro. Jorge Zahar Editor. 120 p.

2002 [1996]. "Da presentificação do invisível à imitação da aparência", in: *Mito e política* São Paulo: EdUSP. Pp. 295-307

VIDAL, L. (org).

2000. *Grafismo Indígena- estudos de antropologia estética*. São Paulo, Studio Nobel. 296 p.

VILLARES, L. F.

2008. Direito e Povos Indígenas. Brasília: Funai/CGDTI. 495 p. No prelo.

VIVEIROS DE CASTRO, E.

1986. Araweté. Os Deuses Canibais. Jorge Zahar Editor. 744 p. (tese de doutorado)

2002. *A Inconstância da Alma Selvagem*. São Paulo, Cosac & Naify. 551 p.

2007. A floresta de crystal: notas sobre a ontologia dos espíritos amazônicos. Cadernos de Campo 14/15. Pp. 319- 338.

WAGNER, R.

1981 [1975]). *The Invention of Culture*. Chicago: The University of Chicago Press. 168 p.

1991. The fractal person. In: Godelier, M & Strathern, M. *Big Men & Great Men. Personifications of power in Melanésia*. Cambridge University Press / Editions de La Maison dês Sciences de L'Homme. Pp. 159-173.

WELLS, S.

2006. How much we have to learn . Cultural Survival Quarterly , 29, n. 4.

WEIS, M.

2000. "Imagens Wajãpi: impressão e expressão estética na experiência fotográfica e audiovisual". Relatório de Pesquisa de Iniciação Científica.

WEISS, K.M

1989. A survey of human biode- mography. Journal of Quantitative Anthropology 1. Pp. 79-151.

1998. Coming to Terms with Human Variation. Annual Review of Anthropology, Vol. 27. pp. 273-300.

Filmografia

Yanomamo: a Multidisciplinary Study. *From the Yanomamo series by Timothy Asch e Napoleon Chagnon.* Colorido, 45 minutos, 1968.

Napëpë. Direção Nadja Marin, produção: Mirian Blanco. São Paulo, 2003.