

Conhecimentos para a política: processo, produto e seus efeitos na materialização de saberes indígenas na Serra da Lua/Roraima

DOI

[http://dx.doi.org/10.11606/](http://dx.doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2019.165229)

2179-0892.ra.2019.165229

Alessandro Roberto Oliveira

🏠 *Universidade de Brasília / Brasília, DF, Brasil*

✉ *alessandrooliveira@unb.br*

ORCID

[https://orcid.org/](https://orcid.org/0000-0003-4390-2883)

0000-0003-4390-2883

RESUMO

Experiências de representação de conhecimentos e práticas tradicionais estão cada vez mais presentes nas estratégias indígenas de comunicação intercultural. Este artigo aborda a experiência de produção de um livro-documento que conectou diversos atores em uma rede de apoiadores, técnicos e um grupo de Agentes Territoriais e Ambientais Indígenas (ATAIs) que vivem na região Serra da Lua, no Estado de Roraima. Através da contextualização do processo de pesquisas colaborativas realizadas por estes agentes visando à confecção desse produto, meu interesse é inscrever o fluxo dessa produção para identificar alguns aspectos epistemológicos e efeitos sociopolíticos desta movimentação “dentro” e “fora” das comunidades participantes. O objetivo, de um lado, é reafirmar as diferenças entre os modos indígenas de conhecer e formas de representação destes saberes. De outro, considerar a dimensão política das relações que são criadas para a geração destes materiais e por meio destes.

PALAVRAS-CHAVE

Política, rede, materialização, conhecimentos, sujeitos

Knowledge to Politics: Process, Product and its Effects on Indigenous Wisdom Materialization in Serra da Lua/Roraima

ABSTRACT

Experiences of traditional knowledge and practices representation are increasingly present in indigenous intercultural communication strategies. This article discusses the experience of producing a document/book that has connected several actors in a network of supporters, technicians and a group of Environmental and Territorial Indigenous Agents that live in the Serra da Lua region, in the State of Roraima. Through the contextualization of the collaborative research process carried out by these agents aiming at the preparation of this product, my interest is to inscribe the flow of this production to identify some epistemological aspects and socio-political effects of this movement “inside” and “outside” the participating communities. The objective, on one hand, is to reaffirm the differences between indigenous ways of knowing and the forms of representation of these knowledges. On the other hand, to consider the political dimension of relationships created for the generation of these materials and through them.

KEYWORDS

Politics, Network, Materialization, Knowledge, Subjects

INTRODUÇÃO

Experiências de representação de conhecimentos e práticas tradicionais estão cada vez mais presentes nas estratégias indígenas de valorização de suas culturas e de comunicação intercultural. Materializados em livros, filmes, fotos, documentos, esses conhecimentos circulam como “objetos culturais” – pensados aqui como representações estabilizadas de sistemas complexos e dinâmicos. Contudo, as formas como esses conhecimentos e práticas são representados deslocam esses saberes de seus contextos práticos e podem gerar simplificações e distorções que ocorrem quando refinados modos de conhecer são apreendidos por recortes que lhes são exteriores. As diferenças entre modos de conhecer e formas de representar poderia levar a compreensão de que produzir estes materiais não faz sentido como estratégia de valorização cultural, uma vez que o conhecimento só se realiza e se perpetua enquanto praticado em contextos específicos e não através de representações codificadas de seus conteúdos em palavras ou outros meios simbólicos. Todavia, como alguns estudos têm revelado (Andrello, 2010), os interesses dos povos indígenas pela elaboração destes objetos colocam novas questões aos debates sobre a produção e a circulação de conhecimentos tradicionais. Esses processos de materialização de conhecimentos desencadeiam efeitos sociais e políticos que ultrapassam o debate jurídico sobre propriedade intelectual e patrimônio cultural, colocando em cena dinâmicas próprias das políticas indígenas do conhecimento e seus propósitos de expandir redes de relações através destes objetos.

Este artigo lança um olhar etnográfico para os significados desses processos de materialização de saberes, pensando-os como parte das políticas do conheci-

mento colocadas em curso por comunidades indígenas através de suas organizações.¹ As interações para essas produções infletem sobre as dinâmicas da organização social nas comunidades e, assim, torna-se relevante identificar seus efeitos, de modo a caracterizá-los como expressões das formas como povos indígenas manejam seus conhecimentos em diferentes escalas de relações. Uma dessas inflexões é o processo de emergência de novos sujeitos como “pesquisadores” em busca de registro de conhecimentos. Outro ponto que não deve ser menosprezado, é que os produtos exercem notável papel no estabelecimento e ampliação de redes de suporte às organizações indígenas em suas lutas por autonomia e defesa de direitos. Ademais, algumas mediações não são tão simplificadoras assim e abrem brechas para o reconhecimento de outras lógicas de produção de conhecimentos, as quais colocam em relevo importantes diferenças epistemológicas.

Tudo isso tem implicações para a antropologia. Particularmente no Brasil, a emergência dos povos indígenas como atores políticos transformou a situação etnográfica nas últimas três décadas do século XX e, nesse processo, as formas tradicionais de realização do trabalho de campo passaram a ser vistas com suspeição pelos povos que recebem os etnógrafos(as) (Albert, 1997). As relações entre pesquisadores e sujeitos de pesquisa, historicamente estabelecidas, estão sendo revistas e as ambiguidades das relações particularizadas de cumplicidade não são mais suficientes para o estabelecimento de parcerias etnográficas (Ramos, 2007).

Essas reações e posicionamentos que emergiram nas negociações de pesquisas no “campo” agora também estão, felizmente, presentes nos ambientes acadêmicos com a chegada de intelectuais indígenas aos espaços de formação em antropologia, onde têm questionado reflexões sobre a autoridade etnográfica e a teorização, muitas vezes, colonialista da disciplina (Baniwa, 2015). Estas críticas atentas demandam reflexões sobre as posturas epistêmicas e as formas metodológicas que compõem os objetivos e interesses envolvidos na pesquisa de campo feita por antropólogos não indígenas. Isso porque, ao mesmo tempo em que interpelam a realização de pesquisas antropológicas – intelectuais, comunidades indígenas e suas organizações políticas –, também reconhecem que a antropologia tem uma função política importante, em razão da sua potência em criar e propagar imagens culturais em centros de poder, sendo assim um tipo de conhecimento estratégico para suas lutas e mobilizações indígenas (Benites, 2015).

Face ao desmanche das ilusões epistemológicas da antropologia clássica, as condições do trabalho de campo pós-malinowskiano oferecem a possibilidade de transformar a relação etnográfica. Um dos caminhos mais instigantes desta transformação tem se dado pela incorporação de diferentes aspectos das demandas políticas e simbólicas indígenas nas agendas de pesquisa, tomando-as como objeto da reflexão antropológica, através da atenção etnográfica aos discursos e seus transmissores, aos desafios, apostas, interesses indígenas e seus

1 A primeira versão desta análise foi apresentada em 2015 no GT “Produção de conhecimentos e seus efeitos: reflexões sobre materiais escritos e visuais entre populações indígenas” no “IV Simpósio Internacional de Ciências Sociais”, realizado na UFG. Em 2016, apresentei essas ideias no “Seminário Permanente do CPEI” – Centro de Pesquisa em Etnologia Indígena na Unicamp. O presente artigo se beneficiou dessas oportunidades de interlocução, pelas quais registro meus agradecimentos.

efeitos (Albert, 1997: 60). Para antropólogos(as) não indígenas, participar das iniciativas de interesse indígena cria outras possibilidades de pesquisa e colaboração. Essa articulação entre expertise etnográfica e ação política também instiga novas perguntas à episteme da antropologia. Esse tipo de associação pode render “um novo tipo de trabalho teórico e comparativo?” (Ramos, 2007: 22).

Se ainda não é possível dimensionar as propriedades deste tipo de trabalho, iniciativas como a que analiso neste artigo podem trazer alguns elementos para esta reflexão. A experiência sobre a qual me debruço é a de colaboração, como antropólogo, com o Conselho Indígena de Roraima (CIR), uma das organizações indígenas mais reconhecidas do país e que atua em defesa dos direitos e na promoção da qualidade de vida dos povos indígenas em Roraima há mais de quarenta anos².

Minha inserção em campo coincidiu com um momento em que o CIR estava estabelecendo parcerias com diversos atores no âmbito de discussões sobre “conhecimentos tradicionais”, “meio ambiente” e “mudanças climáticas” nas quais me envolvi em meio à minha própria pesquisa e, em parte, como condição para realizá-la. Essa articulação resultou em um livro-documento publicado em 2014 com o título: “*Amazad Pana’adinhan: percepções das comunidades indígenas sobre as mudanças climáticas – Região Serra da Lua – RR*” (Oliveira e Valle, 2014). Ao participar dessa iniciativa, me deparei na prática com impasses epistemológicos que se colocam nos processos de articulação entre diferentes sistemas de conhecimentos no decurso da materialização de saberes indígenas. Essas dinâmicas nos colocam pragmaticamente no front dos des-encontros entre lógicas muito diversas que caracterizam o diálogo intercultural. Em processos desse tipo, diferenças culturais, variações étnicas, linguísticas, de geração, de gênero, religiosas, de conjunturas sociopolíticas comunitárias e internacionais e assimetrias variadas de poder, entram em jogo no fluxo de atividades, tornando difícil a tarefa de circunscrever os saberes a apenas um plano ou recorte.

Ao analisar as experiências de materialização de saberes desenvolvidas no Sudeste das Guianas, Gallois (2007: 95) delineou uma abordagem de “experiências de representação de conhecimentos e práticas culturais por comunidades indígenas” em que, de um lado, atenta para a produção de bens culturais, e de outro, olha para os sujeitos que estes produtos evidenciam. Inspirado nessa perspectiva, meu objetivo é refletir sobre as relações que foram criadas para a geração deste material e por meio dele em Roraima. Argumento que pensar esses processos como parte das políticas indígenas do conhecimento – que, é importante destacar, seguem sendo realizadas com a consciência do caráter limitado destes materiais em comunicar noções complexas, conceitos forjados em suas línguas e sem análogos em outros idiomas –, pode redirecionar a atenção etnográfica para o processo de materialização e para a relação gerativa de relações entre diferentes atores que este desencadeia. Considero que, em função

2 Iniciei minhas relações com os povos indígenas em Roraima e com o CIR (Conselho Indígena de Roraima) a partir da pesquisa de campo no âmbito do doutorado em Antropologia Social pela Universidade de Brasília-UnB, quando tive a oportunidade de viver o ano de 2011 no Estado. Durante essa experiência etnográfica, fixei moradia na Terra Indígena Jacamim, localizada na região Serra da Lua, uma área limítrofe entre o Brasil e a República Cooperativa da Guiana, cuja fronteira biofísica é o rio Tacutu. Desde então, volto à região anualmente, desenvolvendo pesquisa sobre conhecimento ecológico tradicional, gestão territorial e ambiental em terras indígenas. Paralelamente, colaboro com as comunidades indígenas desta região através de iniciativas e atividades desenvolvidas pelo CIR.

dos efeitos desse processo, as dinâmicas de produção e difusão desses produtos se tornam mais interessantes politicamente do que os produtos em si.

A adoção desta perspectiva não significa ignorar os problemas e desafios propriamente epistemológicos da produção de um artefato para diálogo intercultural. Ao contrário, parte da compreensão de que produtos, como um livro, materializam essas questões e por isso são objetos privilegiados para abordar as relações entre diferentes sistemas de conhecimento. A produção deste livro, em particular, coloca interrogações sobre a delimitação conceitual de uma unidade específica, referenciada na literatura acadêmica como “conhecimentos ecológicos tradicionais”. O reconhecimento dos limites conceituais, ao contrário de paralisar o diálogo, é um ponto fundamental para evidenciar as diferenças epistemológicas em jogo, sem, todavia, paralisar o diálogo intercultural, cujo objetivo, ao menos nesta iniciativa, não seria alcançar a comensuralibilidade, mas estabelecer conexões e acordos pragmáticos (Almeida, 2003).

Sem desconsiderar as diferenças entre as bases epistemológicas em jogo, a ênfase na etnografia do processo permite identificar alguns efeitos destas diferenças para “dentro” e para “fora” das comunidades participantes, as quais são postas em movimento pela materialização. Para “dentro”, observo alterações de imagem dos sujeitos envolvidos nesta iniciativa e as tensões políticas que surgem com a emergência de novos atores em busca do registro de saberes. Estas dinâmicas revelam algo sobre as formas contemporâneas e desafios internos de gestão do conhecimento entre comunidades indígenas. Para “fora”, a circulação do material possibilita a confecção, a atualização e expansão de redes de relações políticas do movimento indígena e indica algo sobre os alcances e desdobramentos desse movimento.

CONHECIMENTOS ECOLÓGICOS TRADICIONAIS

Começamos pela unidade conceitual de fundo. Conhecimentos ecológicos tradicionais existem? A resposta imediata a essa pergunta é sim. Como uma constelação de saberes acionados no cotidiano das práticas de vida de determinadas populações consideradas detentoras de modos específicos de relação com os seus ambientes, esses conhecimentos obviamente existem. Sem esse tipo de conhecimento qualquer população humana simplesmente não teria condições de existência e reprodução social. Por outro lado, quando se utiliza o conceito de “conhecimentos ecológicos tradicionais” delimita-se um campo específico que tem uma sociogênese histórica reconhecível. Trata-se de uma forma de aproximação e abordagem desenvolvida em determinadas áreas das ciências naturais e sociais, particularmente no campo interdisciplinar das etnociências.

No âmbito científico, segundo Prado e Murrieta (2015), o campo da etno-

biologia tem suas raízes ainda no século XVI com levantamentos realizados por viajantes e exploradores europeus sobre os nomes e usos de plantas e animais pelas populações locais do Novo Mundo. Estes registros foram realizados em uma perspectiva utilitarista que perdurou até a metade do século XX, quando esses autores identificam o início de uma segunda fase deste campo, a qual foi marcada pela valorização dos conhecimentos locais por críticas à universalidade da ciência moderna ocidental e pelo interesse no desenvolvimento de uma abordagem das classificações humanas do mundo natural que reconhecesse o valor epistêmico de categorias êmicas. Nesta segunda fase, o debate foi polarizado entre, de um lado, abordagens interessadas em bases cognitivas de percepção e classificação e, de outro, por aproximações focadas nas relações materiais estabelecidas por grupos humanos com seus ambientes em sua busca pela sobrevivência, as quais eram consideradas a base para compreender como os conhecimentos etnobiológicos são moldados.

No plano político, as questões relacionadas aos “conhecimentos tradicionais” do meio ambiente começaram a ganhar espaço institucional nos anos 1980, através de pesquisas interdisciplinares que passaram a estudar os “saberes da natureza” de populações locais e indígenas na perspectiva de valorizá-los enquanto formas de gestão de recursos naturais. Os produtos dessas pesquisas, em grande medida, visavam subsidiar processos de tomadas de decisão na área de políticas públicas de gestão de territórios e recursos naturais e esse campo se consolidou institucionalmente no cenário internacional através do conceito TEK – “Traditional Ecological Knowledge” (Roué, 1997: 194).

Com a Conferência das Nações Unidas sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento (UNCED), realizada na cidade do Rio de Janeiro em 1992, o reconhecimento do valor desses conhecimentos ganhou novo impulso criando espaços de interação entre as ciências modernas ocidentais e “conhecimentos ecológicos tradicionais” em diversos ecossistemas no mundo (Inglis, 1993; Berkes, 1999/2003)³. Esta movimentação consolidou um campo de pesquisa e de discussão política sobre esses conhecimentos, referidos na bibliografia internacional através do acrônimo TEK, que tem aglutinado pesquisas sobre saberes ou conhecimentos ambientais tradicionais no Ártico (Cruikshank, 2005; Nadasdy, 1999, 2003; Menzies, 2006) e na Amazônia (Carneiro da Cunha e Almeida, 2002; Pimenta, 2007; Little, 2010).

Entre os povos do Ártico e do subártico ocorreu uma multiplicação de iniciativas de coleta e sistematização de TEK nos anos 1980-90, com objetivo de “integrar” esse “tipo” de conhecimento às ciências ocidentais para subsidiar processos de co-gestão de recursos naturais e manejo da vida silvestre em territórios indígenas (Nadasdy, 1999). A difusão do reconhecimento da existência de algo denominado “Traditional Ecological Knowledge” foi um passo importante

10 A Convenção sobre a Diversidade Biológica – CDB gerou um amplo debate sobre a proteção dos “conhecimentos tradicionais” em diferentes direções: propriedade intelectual e recursos genéticos, conhecimento tradicional e folclore, Recursos filogenéticos para alimentação e agricultura, inovações e práticas tradicionais, repartição de benefícios em casos de uso comercial da medicina tradicional e expressões do folclore.

rumo à maior participação das comunidades nativas nas decisões sobre a gestão da terra e de recursos naturais. Contudo, na virada dos anos noventa, o campo articulado pelo acrônimo já parecia rodeado de descrenças, suspeitas e frustrações, tanto por parte das populações indígenas quanto de cientistas de diversas áreas, como por parte dos formuladores de políticas de gestão territorial.

Ao analisar essas dinâmicas de “integração” de sistemas de conhecimentos indígenas e científicos no Ártico, Nadasdy (1999:12) analisa o caso específico do povo Kluane da província de Yukon. O autor observa como as crenças, valores, práticas e relações sociais deste povo são aspectos fundamentais de um modo de vida indissociável das relações com a terra e com os animais. Ao desenvolver uma crítica ao conceito de TEK, Nadasdy (*ibid* : 13) observa que cada uma das palavras (conhecimento, ecológico e tradicional) estão carregadas de significados que fazem mais sentido para o governo e para as comunidades acadêmicas não indígenas do que para os próprios indígenas.

Deste ângulo, o autor chama a atenção para dois tipos de problemas que emergem das tentativas de integrar o conhecimento científico, o funcionamento do mundo burocrático e os sistemas de conhecimentos indígenas. O primeiro tipo de problema surge da inexistência de categorias análogas entre as provenientes do conhecimento científico sobre manejo de recursos e aquelas próprias do TEK. Esta lacuna pode render a ilusão por parte do conhecimento científico de que o conhecimento tradicional não tem compreensão acerca de determinados tópicos delimitados pelas categorias científicas e burocráticas – como “conservação” ou “sustentabilidade”, por exemplo – e que percepções sobre estes fenômenos estão ausentes nas experiências que formam esses conhecimentos. Em contrapartida, os conceitos indígenas não são compreendidos inteiramente em si mesmos, o que reflete na busca de termos próximos ou sinônimos ilusórios das categorias científicas, que obliteram os significados originais.

O segundo tipo de problema refere-se ao processo de integração de conhecimentos que opera através da “destilação” do saber tradicional. Neste tipo de operação uma constelação de valores, práticas e histórias articuladas de maneira holística em modos de conhecer, são estabilizadas por categorias científicas através da filtragem de certos tipos de informação consideradas “úteis”, traduzíveis em dados como números em tabelas, pontos e linhas em mapas. Este tipo de “integração” de conhecimentos tradicionais e científicos é compreendido por Nadasdy (1999) como um tipo de relação em que, ao invés de reconhecerem e atentarem para a aproximação entre sistemas epistemológicos propriamente distintos, os cientistas apenas estendem sua rede conceitual para dar sentido a realidades localizadas em formas compatíveis com o conhecimento científico.

Em direção semelhante, Deborah McGregor (2005), uma intelectual pertencente ao conjunto de povos Anishinabe e professora na Universidade de Ontário,

no Canadá, destaca o fato de que esse campo de estudos pertence a uma lógica exterior aos universos conceituais dos povos indígenas. Segundo esta pesquisadora indígena, o conceito de TEK é uma criação das ciências ocidentais para fins de coleta e registro de conhecimentos indígenas e, nesse sentido, é uma formulação limitada que não faz jus aos universos conceituais que orientam os modos de vida indígenas. Deste ângulo, “conhecimentos ecológicos tradicionais”, tal qual são convencionalmente estudados neste campo, não existem; isto é, não correspondem ao que pretendem representar. Entretanto, pontua McGregor, a despeito dos problemas conceituais, diversas comunidades, desejosas de maior controle sobre os processos de tomada de decisão sobre seus territórios, continuam participando de iniciativas de registro e compartilhando seus conhecimentos. Inclusive, a autora, como acadêmica, participa desse campo de debates.

No contexto brasileiro, o conceito de conhecimentos ecológicos tradicionais tem sido utilizado mais no ramo da biologia que propriamente da antropologia (Prado e Murrieta, 2017). Contudo, nos últimos anos, surgiram diversas iniciativas de produção de materiais interessadas em registrar saberes locais de diversas populações sobre seus ambientes em formatos enciclopédicos ou na forma de comunicações de pesquisa intercultural; esses trabalhos têm contado com a participação de antropólogos (Carneiro da Cunha e Almeida, 2002; Cabalzar, 2010; Andrello, 2012) ensejando a constituição de redes de pesquisadores indígenas e não indígenas de diferentes campos científicos. Acredito que a pergunta inicial coloca uma discussão que apresenta diversas nuances e exige ir além das respostas categóricas do tipo sim ou não. Pensadas como estratégias indígenas de valorização local ou de extensão de suas redes de apoio para o fortalecimento da luta em defesa de seus direitos, estas iniciativas lidam pragmaticamente com incompatibilidades epistemológicas refletidas nos formatos de registro e lidam com imperativos políticos relacionados à materialização e à difusão de conhecimentos. Estas questões indicam a imensa dificuldade que cerca a articulação entre diferentes modos de saber e a translação entre sistemas de conhecimentos, especialmente se levarmos em conta uma história marcada por políticas de dominação nas relações entre a sociedade, o Estado brasileiro e os povos indígenas (Oliveira Filho, 1988).

Recentemente, Little (2010 :21) propôs a etnografia das relações de “intercientificidade” para delimitar um campo de saber intercientífico englobante de sistemas de conhecimento distintos e Ramos (2014 : 11) chamou atenção para a “fricção epistêmica” como uma nova face do indigenismo, configurada por uma vasta paisagem de conceitos e práticas geradores de mal-entendidos, na qual o encargo de ajuste à semântica hegemônica recai unilateralmente aos povos indígenas. Como se viu brevemente na síntese sobre as fases da etnobiologia, no campo de produção científica, a fricção epistêmica não é tão nova assim. As

etnociências são exemplares na imposição do recorte e filtragem disciplinar dos saberes dos “outros” por meio dos compartimentos disciplinares das ciências modernas, fazendo surgir tantos etno-estudos quanto existem disciplinas científicas. Na forma “etno” de abordar os conhecimentos gerados por culturas diferentes da ocidental moderna, o prefixo “etno” carrega a mesma carga etnocêntrica que o prefixo pré – como em “pré-científico” –, que insiste em identificar nos modos de conhecer outros, disciplinas que só existem no mundo da academia (Campos, 2002).

Como assinalam Nadasdy (1999) e McGregor (2005), cada um desses conceitos (conhecimento, ecológico e tradicional) estão carregados de significados que fazem mais sentido para fora das comunidades indígenas. A própria noção de “conhecimento” pode ser questionada como um produto passível de ser abstraído de seu contexto empírico de realização. Com base nas proposições de seus interlocutores, Nadasdy (2003) argumenta que na visão destes povos não seria realmente adequado recortar as relações destes grupos com seus ambientes como “conhecimento”, pois se trata, mais exatamente, de “modos de vida”, irreduzíveis a processos de filtragem e destilação. Este argumento parece estar em sintonia com os desenvolvimentos recentes da etnologia que observam criticamente a divisão entre “social” e “ecológico”, destacando que esta separação parece não fazer sentido nas ontologias indígenas, nas quais as relações entre humanos e não humanos constituem uma ordem integrada onde a humanidade pode ser uma questão de perspectiva (Viveiros de Castro, 2002).

Todavia, a dimensão “ecológica” surgiu como instauradora de um campo político abrangente de interlocução para os povos indígenas e coloca em cena questões pragmáticas nos processos de diálogo intercultural sobre a gestão de territórios indígenas. Nas negociações sobre estratégias de como “cuidar da terra” ou realizar o “manejo de recursos naturais” surgem disputas e divergências sobre a validade desses conhecimentos e estas tensões colocam em jogo a autonomia indígena, no sentido de esses povos deterem o controle sobre as escolhas e estratégias relacionadas aos seus territórios. Nestas negociações, os conhecimentos indígenas sobre as dinâmicas ecológicas ganham significado para fazer frente aos discursos científicos e ambientalistas, que, muitas vezes relacionam-se com sistemas de conhecimento interessados na seleção de suas “práticas gerenciais eficazes” (Roué, 1997: 196) dos ecossistemas, repetindo uma perspectiva colonialista.

O terceiro termo da composição conceitual TEK, “tradição” também é problemático. Em certo sentido pode gerar uma visão dicotômica, opondo de um lado a modernidade e de outro a tradição, divisão que leva a folclorização ou a sobrevalorização do passado em um esquema romântico que distorce a realidade. Na antropologia, Tim Ingold (2000) vem desenvolvendo um paradigma

ecológico que pretende alterar a compreensão das relações entre humanos e ambientes, argumentando que o conhecimento deve ser entendido através de processos que são vividos ou, em outros termos, que são indissociáveis de modos de viver e habitar. Como parte deste projeto, Ingold e Kurttila (2000) propõem reconstruir a teorização a respeito dos “conhecimentos ecológicos tradicionais” por meio de uma aproximação mais atenta às sensibilidades desenvolvidas na vida cotidiana das pessoas em seus ambientes. Os autores estabelecem um contraste entre o discurso moderno acerca dos conhecimentos ecológicos tradicionais – que definem como “modern traditional knowledge (MTK)” –, e o que definem como conhecimento ecológico local – “Local Traditional Knowledge (LTK)” –, para referirem-se aos conhecimentos tradicionais como são gerados nas “práticas de localidade” (Ingold e Kurttila, 2000: 184).

É importante observar que a introdução do termo “local” não visa estabelecer mais uma dicotomia, desta vez, entre particularidades que são “locais” por contraste ao “global”, como um modelo uniforme e geral da modernidade ocidental. O conhecimento é “local” porque é inerente às atividades que efetivamente criam relações de constituição mútua entre pessoas e lugares. Nesse sentido ao criar “lugares” essas atividades fazem essas pessoas partes pertencentes a esses lugares. O conhecimento local, portanto, consiste em certos modos de percepção e ação que envolvem disposições e sensibilidades desenvolvidas ao longo da vida por meio de experiências de participação sensorial em um campo relacional com um ambiente.

Esta formulação contrasta com o modelo genealógico que caracteriza o MTK, baseado na ideia de “tradição” como uma herança cultural, um conjunto de substâncias e informações que são transmitidas entre gerações, o que resulta no entendimento do conhecimento tradicional como um corpo de representações transmissíveis. Na formulação desenvolvida por Ingold e Kurttila (*ibid*) a tradição é entendida não como substância, mas como processo, e remete aos modos como as pessoas, a partir de suas experiências, respondem criativamente as variações emergentes em seus engajamentos práticos com ambientes desenvolvendo habilidades, o que não faz da “tradição” uma camisa de força destinada a prender as pessoas em um passado idealizado como cultura.

Esta proposição rebate frontalmente outro ponto problemático da visão moderna sobre os conhecimentos tradicionais que é a sobrevalorização da continuidade que configura o “tradicional”, como se este fosse um conjunto a perpetuar-se de modo alheio às transformações históricas, culturais e às relações de poder. Em se tratando de estudar o “conhecimento”, é importante lembrar que “todas as tradições de conhecimento estão em processo de constante reelaboração, seja com base em fatores externos, como mudanças ambientais ou geopolíticas, seja por modificações internas de suas instituições sociais” (Little, 2010:15).

Todos os sistemas de conhecimento surgem e operam dentro de seus respectivos processos cosmo-históricos e desse ângulo, todo conhecimento é “tradicional”, já que pertence a uma tradição específica. Nesta perspectiva, as ciências modernas também são passíveis de serem estudadas dentro de suas próprias tradições.

Estas observações indicam as raízes dos conflitos epistemológicos e políticos colocados pela junção desses termos e, em parte, ajudam a compreender a multiplicação de projeções equivocadas e mal-entendidos produtivos e improdutivos criados na relação entre sistemas de conhecimentos distintos. À luz do contraste entre MTK e LTK desenvolvido por Ingold e Kurttila (*ibid*), a representação de conhecimentos pode parecer contraditória, uma vez que desloca esses saberes de seus contextos de percepção-atividade para materiais que paralisam e simplificam uma miríade de experiências e práticas bastante complexa.

Por todos esses problemas conceituais, uma opção seria abandonar a conceitualização sobre conhecimentos ecológicos tradicionais. Mas isso implica ignorar as aproximações entre ciências modernas e conhecimentos tradicionais, que estão cada vez mais presentes nas relações interétnicas, como parte das estratégias políticas desenhadas por organizações indígenas e seus parceiros. Representados em formatos de livros, filmes, cartilhas e documentos produzidos por e com indígenas, diferentes atores estão fazendo o “conhecimento tradicional” circular em redes com ramificações e efeitos que merecem análise.

Os processos de mediação entre conhecimentos têm relação direta com os desafios enfrentados hoje pelos povos indígenas e suas organizações. Muitos povos estão vivendo novos contextos após a demarcação de terras nos quais os “conhecimentos ecológicos tradicionais” surgem como valor estratégico no diálogo com as políticas públicas. A experiência colocada em prática em Roraima seguiu a intenção de criar espaços de aproximação e diálogo entre diferentes sistemas de conhecimento, confrontando-se com as dificuldades de mediação epistemológica e simultaneamente com processos de negociação e estabelecimento de confiança em diferentes escalas de relações. Nas próximas páginas desenvolvo uma abordagem destes espaços como “uma montagem de diversas pessoas, técnicas, lugares e atividades, historicamente construída e situada” (Little, 2010: 22). Menos que uma idealização dessas relações, a etnografia é acionada para “detalhar analiticamente os distintos âmbitos de interação entre sistemas, os problemas criados e os resultados para os grupos envolvidos” (*ibid*: 23).

A aproximação no sentido desenvolvido por Ingold e Kurttila (2000) permite mostrar a incomensurabilidade entre os termos do discurso moderno sobre conhecimentos ecológicos tradicionais e as experiências gerativas de conhecimento vividas por esses povos. Mas essa incomensurabilidade não é um limite para a colaboração pragmática entre regimes ontológicos divergentes (Almeida, 2003). Nesse sentido, o “diálogo intercultural” não deve ser visto como um

movimento em direção ao consenso ou fixação de uma plataforma conceitual comum. Em um caminho diferente, tenho procurado circunscrever os processos e produtos que estão movimentando esses diálogos e conexões como parte de uma pluralidade de políticas indígenas do conhecimento.

CONTEXTO E PROCESSO: CONHECIMENTO E LUGAR

A experiência de produção do livro foi desenvolvida na região Serra da Lua, situada na porção sudoeste da “área etnográfica” delineada por Melatti (2011) como maciço guianense ocidental. Com esta definição o autor buscava diferenciar esta região de terras altas e florestas densas, das serras e campos abertos de lavrado entrecortados pelas fronteiras entre Brasil, Venezuela e Guiana. Uma característica desta área é o intenso intercâmbio de diferentes povos indígenas entre si e o contato interétnico com diferentes sociedades nacionais, em alguns casos, realizados há bastante tempo e em outros, sendo bastante recente. A relação entre designações étnicas e a diversidade ambiental e ecológica é tematizada pela tradição oral dos povos que vivem na região e revela especificidades linguísticas, sociológicas e culturais. Estas diferenças também são expressas nas atividades cotidianas, referenciadas a procedimentos e técnicas distintos de exploração dos recursos naturais. Nesse sentido, a etnonímia tem valor à medida que expressa graus relativos de distância social em um sistema de identidades, articulado há bastante tempo por intercasamentos e pela ocorrência de aldeias de população mista ou de estreita vizinhança entre aldeias de etnias distintas (Santilli, 1994).

Dentre o conjunto de povos indígenas que habitam essa região, os Wapichana são o único povo de filiação linguística aruaque que habita os campos do interflúvio dos rios Branco e Rupununi, região politicamente dividida entre o Brasil e a Guiana. Somam hoje uma população de aproximadamente 14 mil pessoas, sendo que 7.832 vivem do lado brasileiro e 6.000 indígenas no lado da Guiana, além de algumas famílias na Venezuela (Oliveira, 2012). Em território brasileiro, a maior concentração populacional wapichana localiza-se na região da Serra da Lua e as comunidades estão distribuídas em situações geográficas muito diferentes. Aldeias como Canauanim, Malacacheta e Tabalascada estão bem próximas à Boa Vista, capital de Roraima, enquanto outras, como Cachoeira do Sapo, Jacamim, Marupá e Wapum, estão mais distantes da capital e são praticamente inacessíveis na época de chuvas. No lado guianense, suas aldeias ocupam as savanas dos Rios Rupununi, Tacutu e Kwitaro, tendo as montanhas Kanuku como limite norte, divisa com território macuxi, e ao sul com ocupação que se estende até as proximidades do território do povo waiwai.

Assim como os Macuxi e outros povos habitantes dessa região, os Wapichana viveram uma violenta história colonial caracterizada pela expropriação de

suas terras e imposição histórica de fronteiras internacionais que dividiu o território tradicional de seus antepassados. Neste espaço caracterizado por intensos intercâmbios entre diferentes povos indígenas e populações nacionais e pelo caráter fluído das fronteiras étnicas, a abordagem que separa grupos étnicos como unidades discretas em termos socioculturais ou linguísticos é pouco rentável para compreender a complexidade de relações que ali se configuram, onde o transnacional, o nacional e o étnico coexistem de forma dinâmica, ambígua e paradoxal (Baines, 2006).

As dinâmicas das redes de relações perpassam essas fronteiras e a territorialidade envolve a movimentação de grupos e pessoas por razões de ordens diversas: ecológica (rotatividade das áreas de cultivo, disponibilidade de recursos hídricos, incidência de caça); sociopolítica (aparatos estatais de saúde e educação, formação e fissão de grupos, dispersão de parentelas) e/ou cosmológica (feitiçaria, morte, doenças). Logo, nesta área etnográfica, o “local” não é algo dado e natural a partir do qual derivam sentidos de “comunidade” e “identidade”. Os “lugares” emergem como a experiência de, e a partir de localizações particulares, com algum senso de fronteira, intimamente ligado às práticas cotidianas. Nesse sentido, o “lugar” pode ser melhor compreendido como um nó, um emaranhado denso de fios, ligações e conexões que emerge de engajamentos cotidianos de pessoas específicas com paisagens e ambientes específicos e o “conhecimento local” é o conhecimento desses “lugares” (Escobar, 2005).

A relação entre conhecimento e lugar coloca um panorama instigante para pensar questões relacionadas aos conhecimentos ecológicos, pois esses saberes sobre ambiente estão enraizados em complexas redes de relações sociais, valores e práticas que envolvem também diversos tipos de intercâmbios entre comunidades. Um mesmo conhecimento é compartilhado, usado e reproduzido em diferentes localidades. Mas há também corpos diferentes de conhecimento e diferentes modos de saber circulando dentro e entre essas populações. Essas ideias circulam entre comunidades gerando formas e padrões de significado regionalmente coerentes que são o resultado de muitos pontos de vistas expressos por diferentes atores sociais interligados em um sistema regional de comunicação marcado pela variação e pelo intercâmbio.

Estas características nos levam a pensar o conhecimento em termos de sua variação, do posicionamento, da prática, da troca e da criatividade. Este tipo de abordagem articula a noção de conhecimento de uma forma menos abstrata e permite o envolvimento com as ideias de outras pessoas, não como exemplos de “cultura”, mas por suas ideias para a vida (Barth, 1995). Estas ideias estão particularmente presentes em uma compreensão do conhecimento compartilhada entre os Wapichana, para quem a aquisição de sabedoria pressupõe movimento: desde criança, as pessoas são motivadas a conhecer espaços mais amplos que a

própria comunidade de origem. Na juventude, rapazes solteiros costumam viajar pelas outras aldeias no Brasil e na Guiana, ou fixar-se por alguns períodos em trabalhos nas cidades, fazendas e garimpos, e nestas jornadas cada um constrói individualmente o seu corpo de experiências (Farage, 1997:125).

As redes de intercâmbio entre povos indígenas também se manifestam no campo das articulações políticas para a defesa de direitos. O Conselho Indígena de Roraima é uma expressão dessas conexões entre centenas de comunidades de povos e línguas diferentes. Criado no final dos anos 1960 a partir da aproximação de lideranças dos povos macuxi e wapichana que vivem no lavrado e nas serras de Roraima, o CIR teve um papel fundamental na luta pelos direitos territoriais indígenas. Nos últimos anos, a organização indígena vem consolidando uma rede de interlocução e parceria com órgãos públicos e organizações não governamentais com vistas a promover o bem viver das comunidades, muitas delas situadas em terras diminutas e fragmentadas pelos processos de demarcação em áreas descontínuas.

Escaldados com as experiências negativas com pesquisadores de diversas procedências, o CIR mantém uma posição bastante crítica e criteriosa em relação a intenções e propostas de pesquisa. A organização indígena procura fazer a filtragem das propostas, antes que estas sejam apresentadas às comunidades que representa. O meu caso não foi diferente. Depois de uma negociação que durou mais de um ano fui autorizado pela organização a apresentar meus interesses de pesquisa na Serra da Lua, região em que eu havia demonstrado interesse em trabalhar. Dentre os pontos desta negociação estava posto desde o início a condição de que minha pesquisa deveria gerar outros produtos que não apenas a minha tese acadêmica e atender aos interesses das comunidades e de suas agendas políticas.

Dentro de um leque de atividades de informação, formação, planejamento e criação de espaços de discussões sobre diversos temas, na última década, o CIR vem atuando de maneira intensiva em questões ligadas à temática ambiental e buscando parcerias para apoiar as diversas iniciativas locais das comunidades. Desde 2008, o Conselho Indígena desenvolve a formação continuada de ATAls (Agentes Territoriais e Ambientais Indígenas). Atualmente mais de 240 indígenas que vivem em todas as regiões de Roraima participam deste programa de formação. Apesar de ser uma figura relativamente nova dentro da organização social das comunidades, os ATAls já são reconhecidos socialmente como atores importantes quando os temas são meio ambiente e assuntos ligados à gestão territorial.

Em 2011, o CIR identificou a importância de promover a informação e de debater regionalmente a relação entre povos indígenas e a questão das “mudanças climáticas” – um assunto que vem ganhando cada vez mais espaço nas discussões nacionais e internacionais e que tem relação direta com os direitos territo-

riais indígenas. Neste campo, o CIR vem promovendo diversos eventos em busca de estabelecer diálogos interculturais entre lideranças indígenas e diferentes atores estatais e da sociedade civil, para discutir as implicações das mudanças climáticas nas terras indígenas.⁴

Para contribuir com estas discussões políticas, o CIR decidiu pela estratégia de abordar as “mudanças climáticas” a partir dos pontos de vistas e dos conhecimentos tradicionais das comunidades indígenas, com o intuito de trazer aos debates interétnicos a forma como essas mudanças eram observadas e compreendidas localmente. Como destaquei no início deste texto, o estabelecimento de uma série de parcerias coincidiu com o momento em que eu estava começando meu trabalho de campo na região da Serra da Lua. Nesse contexto, vi minha idealização dos princípios da “observação participante” passar à qualidade de “participação observante”, como sintetiza Bruce Albert (1997) sobre a situação etnográfica contemporânea. Surgiu a possibilidade de experimentar um envolvimento antropológico com uma “pesquisa orientada para a ação” (Albert, 1997: 57), concebida em termos de treinamento em “metodologias colaborativas”, orientação e sistematização de resultados de três “estudos de caso” que resultassem em um plano regional de enfrentamento às mudanças climáticas.

As pesquisas colaborativas foram projetadas para identificar os impactos destas mudanças sobre os modos de vida, e, também, para apresentar as soluções desenvolvidas pelas comunidades no enfrentamento de eventos climáticos extremos. A abordagem foi desenvolvida através da produção de estudos de caso em três terras indígenas (Jacamim, Malacacheta e Manoá-Pium). Estes estudos foram realizados por 18 ATAls pertencentes a 14 comunidades compostas principalmente pelos povos macuxi e wapichana, com o objetivo de trazer à luz as percepções dos povos indígenas sobre o fenômeno⁵.

Para trazer os diferentes pontos de vistas existentes nas comunidades, as pesquisas conduzidas pelos ATAls envolveram diversas personalidades: pessoas mais vividas e experientes, tuxauas, capatazes (auxiliares de tuxauas), professores, pajés, rezadores, catequistas, parteiras, pastores, agentes de saúde, homens, mulheres e jovens. Todas estas pessoas contribuíram com seus conhecimentos através de reuniões – oficinas de mapeamento e de elaboração de calendários ecológicos que foram realizadas em cada comunidade. Além destes espaços coletivos de sistematização de conhecimentos, os ATAls também realizaram uma série de entrevistas individuais registradas em vídeos. Nestas entrevistas foram tematizadas práticas de agricultura, caça, pesca e outros usos dos recursos naturais.

Na próxima seção, analiso mais de perto este processo de pesquisas colaborativas realizadas visando à confecção do livro. A descrição focalizará nas dinâmicas de materialização destes conhecimentos em um conjunto de mapas, calendários, fotografias e vídeo-entrevistas.

4 As lideranças do CIR vêm participando ativamente de eventos em diferentes instâncias de discussão, tanto nas Conferências das Partes (COPs) no âmbito da Organização das Nações Unidas quanto em diversos seminários e reuniões de escala nacional.

5 O primeiro estudo foi realizado na terra indígena Jacamim, no ano de 2011. O segundo, em 2012, na terra indígena Malacacheta e, no mesmo ano, na terra indígena Manoá-Pium. Durante o ano de 2013, os resultados destes estudos foram revisados pelos ATAls, junto com as comunidades participantes, e em oficinas de atualização e avaliação dos resultados.

MATERIALIZAÇÃO DE CONHECIMENTOS:

MODOS DE CONHECER E FORMAS DE REPRESENTAÇÃO

A confecção de mapas e calendários ecológicos são formas de representar conhecimentos indígenas que estão sendo colocadas em prática em diversos contextos interétnicos no Brasil⁶. O primeiro, representa o espaço apropriado como território e o segundo, as percepções das dinâmicas ecológicas no interior de ciclos de passagem do tempo. Em algumas situações interétnicas contemporâneas, os mapas têm sido utilizados como instrumento de luta por direitos territoriais; em outras frentes, como ferramenta de planejamento, monitoramento e de diálogo com políticas públicas e até mesmo como instrumento pedagógico dentro de escolas indígenas. Já a produção de calendários é menos disseminada. Há os “calendários culturais” que visam mapear a sequência de eventos e datas simbolicamente importantes no transcorrer do ano – utilizados como instrumentos de planejamento pedagógico no âmbito das atividades escolares. Os “calendários ecológicos”, por sua vez, estão sendo produzidos e utilizados principalmente em discussões sobre a gestão de recursos naturais.

Ao interrogar antropologicamente os significados destes materiais é fundamental ressaltar as importantes diferenças entre os modos de conhecer e as formas correntes de representação de conhecimentos. Colocada nestes termos, a questão remonta uma oposição fundante entre percepção e representação que perpassa o conhecimento antropológico pelo menos desde “Algumas formas primitivas de Classificação” (Durkheim e Mauss, 1903)⁷.

Contemporaneamente, Tim Ingold (2000) tem se destacado pela elaboração de um paradigma analítico com forte impacto nos debates teóricos da antropologia, a partir de diálogos com a fenomenologia, a psicologia cognitiva, a biologia e a própria tradição antropológica, oferecendo aportes inovadores para a abordagem dos modos de conhecer. Como parte desse projeto, há uma crítica interessante às teorias representacionais nas ciências sociais. Ingold (2000) observa que, na teoria do conhecimento elaborada por Durkheim, o humano é dividido em duas partes mutuamente exclusivas. Uma parte totalmente imersa na dimensão sensível do mundo físico que é continuamente bombardeada por estímulos que são registrados na consciência como um caos de impressões. E a outra parte está ao lado deste engajamento e intocada por ele. Neste outro lado estão localizadas as categorias conceituais que ordenam a entrada destas impressões e que organizam estes dados em esquemas pré-existentes. A percepção, nesses termos, é um fenômeno de dois estágios: o primeiro envolve a recepção de dados efêmeros e sem significado pelo organismo humano individual, e o segundo consiste na organização destes dados em representações que são coletivas e duradouras. A sensação é entendida como uma ocorrência

6 Ver por exemplo o livro “Manejo do Mundo” (2010) produzido através da parceria entre povos indígenas do Rio Negro e o Instituto Socioambiental (ISA) e os materiais produzidos com assessorias da Operação Amazônia Nativa (OPAN) junto a povos indígenas nos Estados do Amazonas e do Mato Grosso.

7 Neste artigo clássico publicado no início do século passado, Durkheim e Mauss analisam as relações entre sistemas de classificação baseados na natureza e a organização social de tribos australianas. Comparando diferentes sistemas sociais estruturados no totemismo, os autores estabelecem algumas relações entre classificações primitivas e científicas, argumentando que, em ambas, o objetivo é tornar compreensíveis e inteligíveis as relações entre os seres, sendo que na primeira as diferenças afetivas, mais que intelectuais, determinariam como as sociedades agrupam os elementos da natureza. Para Durkheim e Mauss, mesmo ideias abstratas como as de tempo e espaço estão, em cada momento de sua história, em relação estreita com a organização social correspondente.

efêmera pertencente ao mundo da experiência, que consiste em reações do organismo a estímulos externos. Mas para compartilhar suas experiências as pessoas precisam representá-las e expressá-las em algum tipo de linguagem na qual os significados são estabilizados dentro de certas convenções. A representação, portanto, é a experiência sensível de algum modo consolidada, comum e compartilhada socialmente como um sistema de conceitos.

Ingold (2000) critica esta oposição e propõe uma forma alternativa de compreender a percepção e o conhecer de modo indissociável. Este outro paradigma centra-se na noção de “vida” para contrapor a leitura de que os humanos percebem o ambiente como uma construção cultural da natureza. Para isso, Ingold (2000) retoma o argumento de Gregory Bateson e defende um paradigma ecológico no qual a relação organismo-pessoa e ambiente não deve ser entendida como uma composição de duas entidades discretas, mas como nexos indissociáveis. O ambiente não surge aqui apenas como fornecedor de bases materiais para a sobrevivência ou adaptação e nem mesmo como fonte de inputs para a construção de representações. O lugar que ele atribui ao ser humano no ambiente é o de um ser imerso no fluxo da vida. E a experiência da vida se dá no fluxo dos materiais que atravessam e diluem os limites humanos e não humanos.

Essas ideias de Ingold (*Ibid*) contribuem para refinar a reflexão antropológica sobre diferentes modos de conhecer e sobre formas de representar como mapas, calendários e narrativas. O ponto de partida é reconhecer que a informação em si mesma não é conhecimento (Ingold, 2000: 21). Conhecer consiste na capacidade de situar informações em contextos de engajamento perceptual direto com nossos ambientes. Através da afinação de habilidades perceptuais, significados imanentes no ambiente não são construídos, mas descobertos. Assim, a forma que o ambiente é tomado por nossa percepção do mundo é guiada por orientações, disposições e sensibilidades específicas que são adquiridas no decurso da educação sensorial. O autor propõe que “conhecimento” seria melhor compreendido como “habilidade” desenvolvida no interior de matrizes relacionais.

Deste ângulo, a percepção do espaço como algo fixo e passível de documentação a partir de uma “visão de pássaro” – tal como é pensada no trabalho cartográfico tradicional – não é suficiente para expressar a percepção de alguém *no* ambiente, que é algo dinâmico, continuamente criado e transformado pelas pessoas. Nesse sentido, a crítica de Tim Ingold (2000) ao caráter limitado dos mapas como representação da percepção de espaço nos chama atenção para uma importante dimensão fenomenológica do movimento constante de criação e transformação do mundo. Algo que também aponta Gallois (2007) sobre o contraste entre imagens fixas e o caráter dinâmico de transformação e fluxos que são característicos das cosmologias indígenas.

Contudo, essa crítica à representação não esgota o valor dos mapas se pensa-

dos em seus contextos de produção, como objetos gerados justamente por outros modos de produzir conhecimento. A incorporação de novas tecnologias como os aparelhos de GPS e a utilização de sistemas e programas de informações georreferenciadas estão cada vez mais presentes nas estratégias indígenas de planejamento para a proteção e gestão territorial. Estudos que abordam a produção de mapeamentos entre povos indígenas demonstram que a fabricação de mapas tem sido incorporada com interesse por diversos povos como uma ferramenta de codificação de seus conhecimentos (Correia, 2007; Oliveira, 2010). Estes produtos também têm sido usados como instrumentos políticos para evidenciar os conhecimentos indígenas, nos moldes ocidentais, com vistas a validar suas ações de gestão de recursos naturais e proteção territorial, reafirmando modos locais de relação com suas terras. Em diversas experiências deste tipo os mapas também despertam, especialmente nas pessoas mais jovens, o interesse por conhecer lugares pouco explorados, e assim contribuem para ampliação e atualização de conhecimentos sobre pontos específicos de seus territórios e de suas histórias de uso e ocupação.

Por estas razões, a produção de mapas como forma de codificação e ilustração de conhecimentos torna-se um interessante objeto de análise antropológica. Em sua análise acerca das formas e dos vários olhares culturais dirigidos aos mapas produzidos com os povos asháninka, manchineri, jaminawa e nawa no Estado do Acre, por exemplo, Cloude Correia (2007) mostrou como a partir da inclusão ou exclusão de determinadas características por meio dos símbolos, a classificação e a relação entre elas foram sendo produzidas pelos participantes indígenas; o autor também mostrou como os mapas foram sendo categorizados em diferentes tipos a partir de seus sistemas de conhecimento.

Na iniciativa em Roraima, a organização do espaço geográfico no desenvolvimento do mapeamento resultou em imagens que codificam informações sobre as práticas sociais e simbolizam concepções compartilhadas por moradores das três terras que participaram dos estudos de caso. Dentro das oficinas, foram produzidos mapas “mentais” (desenhos livres) e “cartográficos” (baseados em tecnologias de georreferenciamento e nas imagens cartográficas da delimitação oficial das terras indígenas). Estes mapas representam muitas informações sobre: hidrografia; disposição geográfica de habitação das comunidades com suas moradias antigas, lugares “sagrados” e antigos cemitérios; localização de retiros de gado, de escolas e postos de saúde; as principais áreas de caça, roça, coleta e pesca utilizadas pelas comunidades. Além desses aspectos, apresentam também as principais ameaças externas correntes: invasões, pontos de subtração de recursos naturais, explorações de garimpo. Os mapas, portanto, representam conhecimentos com dimensões históricas, sociais, políticas e cosmológicas da vida coletiva, como se pode perceber no exemplo abaixo ao associar as legendas aos desenhos.

Mesmo reconhecendo os valores da codificação, o mais interessante são os

processos criativos. Os momentos de produção destes materiais criam espaços que permitem trocas de conhecimentos sobre o território entre pessoas de parentelas, gerações e localidades diferentes. Notadamente, para os participantes, os processos de produção são mais instigantes que os produtos. Depois de prontos, os mapas perdem significativamente o interesse. É por isso que julgo ser mais interessante atentar para as interações entre os autores durante os momentos de concepção e produção

efetiva destes mapas e para as trocas que eles geram. Quando estão sendo feitos, os mapas têm sentido para dentro, depois de prontos, têm mais sentido para fora.

Na oficina que coordenei na TI Jacamim pude acompanhar grupos heterogêneos dialogando em idioma wapichana diante da folha em branco. Como eu estava no início da minha estadia, não compreendia praticamente nada do que as pessoas falavam entre si, mas acompanhava o movimento dos dedos pelas linhas da hidrografia e as idas e vindas da borracha manuseada pelos jovens até encontrar o ponto exato que os mais velhos, comentando entre si, sinalizavam para que desenhassem. Após as deliberações, os desenhos eram traduzidos e explicitados para mim e outras pessoas, também moradores e participantes que não dominavam plenamente a língua. Um aspecto interessante no “fazer o mapa” naquele contexto foi que, diferente da discussão sobre símbolos e classificações observadas por Correia (2007) no Acre, a importância dada pelos moradores de Jacamim foi principalmente à composição das linhas no mapa.

Como é comum nas dinâmicas de mapeamentos em geral, o mapa da TI Jacamim foi surgindo primeiro com as linhas que formam a hidrografia, depois surgiram as linhas referentes às estradas principais e, por fim, uma atenção minuciosa às finas linhas para delinear os caminhos que ligam as casas entre si. Na composição das linhas da hidrografia surgiram identificações toponímicas, comparações sobre pontos de pesca e sobre as melhores ilhas de mata para a caça. Enquanto os mais jovens desenhavam, apagavam e corrigiam o percurso das linhas de estradas e caminhos, os mais experientes lembravam moradores antigos, habitações que não existem mais, indicavam os percursos daqueles que antecederam as parentelas atuais. Portanto, o mapa é uma representação simplificada deste rico momento de trocas.

Os calendários, por sua vez, são representações interculturais do ciclo anual



Figura 1
Mapa comunidade Pium –
terra indígena Manoá-Pium

do clima segundo as percepções compartilhadas coletivamente em uma mescla gráfica das categorias conceituais indígenas de seus ambientes e categorias provenientes do calendário gregoriano, isto é, que recortam o ciclo anual em doze partes. O que podemos chamar de “conhecimentos ecológicos tradicionais” representados nos calendários são na verdade informações sistematizadas em um círculo. É também uma representação reduzida de dinâmicas muito complexas.

Novamente, é o contexto de produção deste tipo de material a dimensão mais significativa deste tipo de iniciativa que mobiliza conhecedores(as) indígenas. Um

Figura 2
Jovens conversam sobre o mapa da TI Jacamim

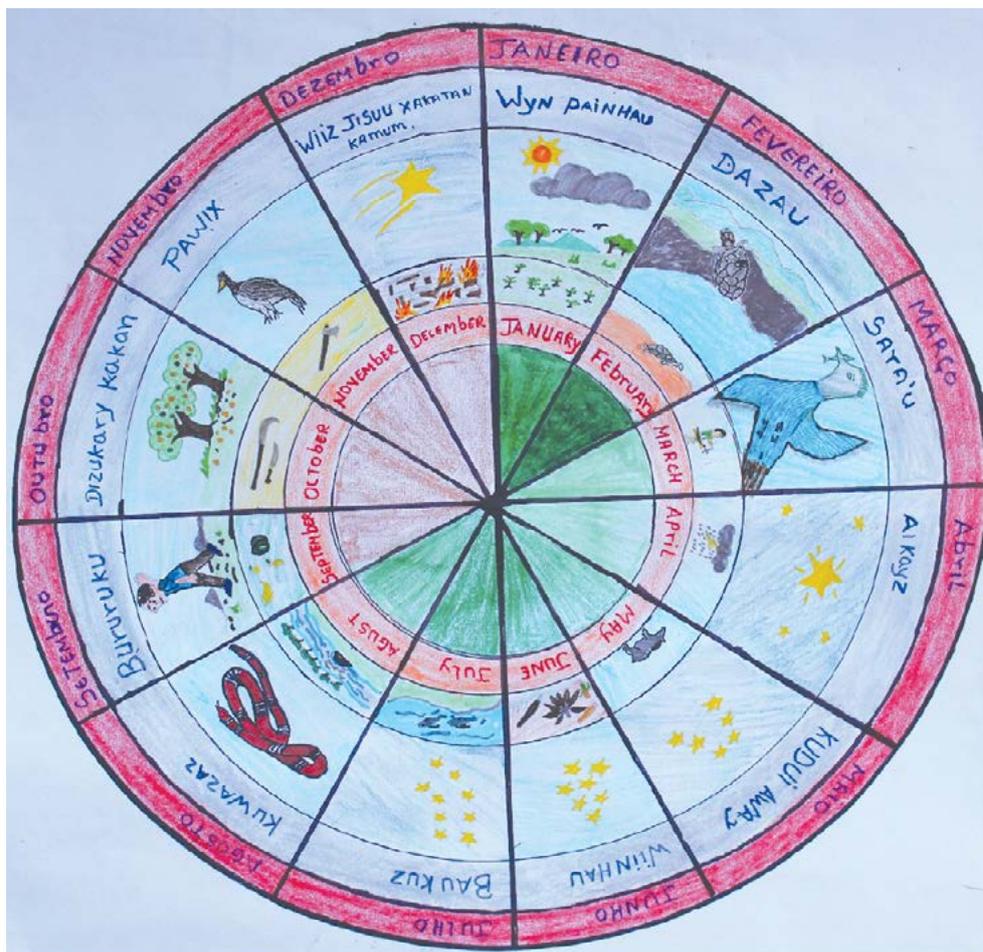


Figura 3
Calendário Ecológico –
Comunidade Sapo/Terra
Indígena Manoa-Pium

exemplo no caso que estou apresentando foi a discussão suscitada sobre o tempo certo de cantar de uma ave, o mutum, que é para moradores de toda a região um marcador de transformação das estações do ano. Em diferentes ocasiões em que os calendários foram apresentados às comunidades, surgiu a discussão sobre o canto do Mutum e suas correlações associadas ao clima.

Pawix, nome do mutum nessa língua aruaque, é a referência a um período do ano em que ocorre a transição da estação seca para estação chuvosa. É representada pelo canto da ave e por um desenho dela como uma constelação no céu. Nos momentos de discussão relativa aos conhecimentos sobre o mutum, aqueles que mais intervieram na arena de discussão sobre os dados levantados pelos jovens pesquisadores foram as pessoas mais experientes, principalmente aquelas que andam e já andaram mais pelo território. Para alguns pesquisadores indígenas, a discussão sobre o canto não foi exatamente uma novidade, mas surgiu como algo que eles ainda não tinham prestado atenção. Uma grata surpresa foi perceber que vários destes pesquisadores se surpreenderam ao aprender com os mais experientes sobre, por exemplo, os significados das constelações e sobre como os mais vividos explicavam a passagem do ano vista pela dinâmica das estrelas. Isso ficou particularmente visível nas pesquisas realizadas na TI Manoá onde os ATAs encontraram diferentes modelos ecológicos a partir das diferenças linguísticas entre conhecedores falantes do idioma macuxi (caribe) e wapichana (aruaque). Em alguns casos tratava-se de nomes diferentes para as mesmas constelações, mas em outros os termos representavam concepções diversas acerca de conjuntos estelares. Nas sucessões de comentários, estas primeiras conexões entre “ver o céu” e “ouvir os sons das aves” foram se encadeando a outros dados sensoriais e atividades da atmosfera, dos seres humanos, dos animais e das plantas que aconteciam durante o ciclo anual, as quais foram expressas nas duas línguas.

Os calendários – como um esquema básico de representações compartilhadas – geraram todas estas discussões, criando um espaço reflexivo interessante composto de análises balizadas por conhecimentos heterogêneos. Nesse sentido, assim como os mapas, os calendários colocam o desafio de elaborar uma atenção antropológica às “representações” e às “percepções” – não como uma oposição entre dois domínios separados nos processos de conhecer, mas como duas dimensões de um mesmo nexos indivisível do conhecimento. Como assinala Ingold (2008: 39), devemos considerar “esse entrelace criativo de experiência no discurso e as maneiras como as construções discursivas resultantes, por sua vez, afetam as percepções das pessoas do mundo que as cerca”.

É este tipo de experiência que a produção do livro gerou entre os Macuxi e Wapichana que vivem na região Serra da Lua. Conhecimentos ecológicos e percepções sensoriais das alterações do clima foram transpostos para esquemas de representação capazes de comunicar ao mundo dos “brancos”

suas observações sobre um fenômeno global em um contexto regional. Vale lembrar que mapas e calendários sazonais fazem parte das técnicas tradicionais da etnografia. Entretanto, esses desenhos de croquis, quadros sinóticos e esquemas de sazonalidade aparecem nas monografias como produto individual da observação direta e da sistematização de informações dispersas elaboradas individualmente por pesquisadores. Para o antropólogo, participar destes círculos de discussão e criação coletiva representa uma oportunidade de aprendizagem condensada, a qual, no método clássico, certamente levaria muito mais tempo para se concretizar e apresentaria outras dificuldades de sistematização. Além disso, representa a possibilidade de compartilhar os pressupostos do trabalho de campo, permitindo que as pessoas reflitam sobre a validade da proposição de um exercício de organização de informações em um determinado molde, de modo a abrir espaço para críticas e até mesmo para a redefinição do próprio modelo sugerido. O engajamento de pessoas de diferentes comunidades, gerações e gêneros, neste tipo de produção baseada no modelo de reunião ou oficina, cria espaços concretos de diálogos que merecem ser considerados em termos dos procedimentos metodológicos da pesquisa de campo – debate com o qual esse fragmento pretende contribuir, indicando potencialidades produtivas.

De forma sintética, nesta seção situei os diferentes espaços, atores, técnicas e atividades realizadas em diferentes âmbitos de interação entre sistemas de conhecimento. A seguir, focalizo alguns resultados mais perceptíveis para os grupos envolvidos, apresentando alguns dos efeitos desse processo “dentro” e “fora” das comunidades.

EFEITOS: NOVOS SUJEITOS À PROCURA DE CONHECIMENTOS

Além da potência de promover processos reflexivos sobre modos próprios de conhecer, o outro aspecto que chama a atenção nestes experimentos de representação de conhecimentos indígenas concerne aos efeitos que eles geram dentro da organização social das comunidades, especialmente para os sujeitos que, de modos diferentes, participaram destas iniciativas. Como observei anteriormente, os ATAls constituem uma figura relativamente nova na organização social das comunidades indígenas na região da Serra da Lua. De toda forma, estes atores já são reconhecidos por suas comunidades como lideranças nas discussões sobre a proteção territorial e nas ações locais de gestão ambiental. Muitos deles também são professores, tuxauas, agentes de saúde, catequistas e lideranças políticas regionais, e agregam o reconhecimento dessas posições à figura do ATAl.

Mas nem tudo é prestígio. Estes jovens, homens e mulheres, que atuam localmente dentro da temática e da agenda ambiental também lidam com a resistência de seus parentes e com as críticas que muitos tecem quanto ao papel

do ATAI dentro das comunidades. Em diversos contextos, os ATAIs algumas vezes são vistos como representantes locais do Estado, consubstanciados na imagem que se tem a respeito do IBAMA, no sentido de serem contra ou quererem controlar determinadas práticas tradicionais. Um destes agentes me relatou que muitas vezes ouviu palavras “pesadas” de seus parentes, e provocações como: “*you quer que eu e meus filhos vamos comer barro?*”

Neste contexto de valorização e de tensões políticas, o processo de produção dos “estudos de caso” impactou a imagem dos ATAIs frente às comunidades de diferentes formas. O primeiro efeito perceptível se deve ao propósito de fazer a pesquisa como uma forma de valorizar os “conhecimentos tradicionais”, o que os colocou em uma posição diferente daquela de suas práticas habituais (controle territorial, ações de educação ambiental, manejo de resíduos). A atuação como pesquisadores envolvidos na produção de um livro colocou os ATAIs e aqueles que colaboraram com eles em outros registros de percepção e valorização social.

Ao mesmo tempo, a posição de “pesquisador” também trouxe à tona as tensões sociais correntes sobre o significado de “pesquisas” – um tema sensível na região que viveu em um passado recente um episódio de biopirataria (Ávila, 2001). A desconfiança em relação a ceder desenhos ou narrativas aos ATAIs resultou em algumas recusas em participar do trabalho deles, e surgiram também questionamentos sobre os reais interesses deles e da própria iniciativa. As interrogações recebidas por eles e que foram relatadas nas oficinas são fundamentais: “*Para onde vai esse meu conhecimento? Será que é para beneficiar a comunidade mesmo? Ou vai servir só para você?*”. Perguntas, aliás, muito pertinentes para o estabelecimento de qualquer pacto de pesquisa.

Mas também surgiram diversos exemplos de pessoas (parteiras, catequistas, rezadores e Agentes Indígenas de Saúde) que demonstraram verdadeira satisfação em serem procurados para compartilhar seus conhecimentos. A busca pela entrevista gravada em vídeo, a preparação de um cenário, a condução das perguntas e a escuta atenta produziram diversos encontros relatados como bastante ricos para ambos os lados da conexão estabelecida com a pesquisa. Muitos ATAIs entrevistaram seus próprios avós e criaram espaços de compartilhamento de histórias e saberes para além do tema da investigação.

Uma categoria importante que surgiu nesse processo foi *apoio*. A maioria dos ATAIs gravou com pessoas pertencentes à sua rede de relações mais íntima: mães, pais, tios, avós ou cunhados(as), que decidiram “*apoiá-los*” no trabalho. E obter *apoio* não é uma tarefa simples. Mobilizar estas relações atualizou vínculos e compromissos de reciprocidade que refletem em diversas outras dimensões da vida cotidiana e das dinâmicas políticas internas das comunidades, que aqui é possível apenas apontar.

Simultaneamente às relações de parentesco, o processo de produção do livro

também influiu no sistema de posições sociais das comunidades, colocando em relação outras figuras na organização social. Isso ficou claro em alguns cenários em que os ATAls contaram com a colaboração de professores(as) indígenas que se dispuseram a orientar as pesquisas e inclusive participar delas como entrevistados(as). Em outros, contudo, professores(as) expressaram desagrado com o trabalho. De alguma forma, eles(as) expressaram contrariedade com o fato de que os agentes estavam fazendo um trabalho que atualmente pertenceria a eles: pesquisar, escrever, lecionar sobre os conhecimentos e a cultura de suas comunidades.

Estas tensões entre ATAls e professores(as) revelam efeitos internos da realização de pesquisas, particularmente quando estas são realizadas pelas pessoas das próprias comunidades. Elas indicam algo sobre as transformações em curso nas políticas de controle de saberes que estão surgindo na região. A emergência destas diferentes perspectivas tem implicações para todas posições imbricadas na organização social. Um exemplo destas dinâmicas foi o fato de diversos ATAls, em terras diferentes, terem relatado uma queixa comum ouvida das pessoas mais experientes que eles buscaram para entrevistar. Nos momentos de compartilhamento de informações sobre o andamento das pesquisas, os ATAls descreveram que, nos bastidores das negociações de várias oficinas e entrevistas, sobretudo os “mais experientes”, os questionaram e cobraram uma postura diferente daquela de alguns professores que, segundo os “mais velhos”, os procuraram bastante nos últimos anos, mas se afastaram deles depois de formados na Universidade. De algum modo, recaí agora sobre os professores indígenas e os próprios ATAls – na condição de pesquisadores – críticas semelhantes àquelas que são recorrentemente feitas aos pesquisadores de fora.

Esses são alguns aspectos destas transformações “dentro” das comunidades. Para “fora” delas a produção do livro fortaleceu redes de apoio aos povos indígenas em Roraima e abriu espaços de interlocução em outros espaços. A mobilização de parcerias de outras organizações indígenas e da sociedade civil em escalas nacional e internacional permitiu que os materiais que compõem o livro fossem divulgados através de apresentações dos resultados em reuniões, assembleias, encontros e seminários sobre a temática ambiental e a questão das mudanças climáticas em diferentes cidades brasileiras: Boa Vista, Brasília e Manaus.

ATAls, técnicos e lideranças da organização indígena também já fizeram a divulgação dos resultados dos estudos em seminários e encontros indígenas em outros países, como nas Filipinas, em Portugal, no Equador e no Uruguai. Nas oportunidades que pude acompanhar, observei a força destes materiais (mapas, calendários, fotos, narrativas) em atrair a atenção dos “brancos” (pesquisadores, técnicos governamentais, líderes de organizações da sociedade civil), e também de “parentes” de outras regiões do Brasil e do mundo – estimulando trocas e comparações entre sistemas indígenas de conhecimentos. E, principalmente, a

iniciativa materializada no livro vem criando canais de comunicação e abrindo possibilidade de suporte às propostas indígenas de enfrentamento do novo cenário ambiental e climático que se desenha para as comunidades em uma agenda de adaptação que vem ganhando espaço nos debates públicos. Como um livro-documento, o material tem sido utilizado para catalisar estas conexões.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

As relações entre conhecimentos indígenas e científicos são cercadas de mal-entendidos, equívocos, contradições e paradoxos. Refletindo sobre esses processos Dominique Gallois (2012) observa uma dupla contradição. A primeira consiste nos modos assimétricos de aproximação aos conhecimentos indígenas, mesmo quando realizada por seus parceiros. Agentes (agroflorestais, socioambientais, territoriais e ambientais) lidam com conceituações e formas de sistematização do que sejam os conhecimentos indígenas que tendem a formatá-los a partir de outras lógicas, como a acadêmica ou a técnica. A segunda contradição remete aos efeitos na organização social. A materialização de conhecimentos coloca em jogo um tipo de relação muito particular entre aqueles considerados detentores de determinados saberes e esses novos especialistas indígenas que procuram registrar seus conhecimentos a partir de outras ordens de relações.

A experiência de produção dos estudos de caso em Roraima buscou suporte em um discurso de valorização das práticas tradicionais: caça, pesca, agricultura e de seus praticantes. É possível dizer que o efeito dessa “valorização” tenha sido efêmero. Por outro lado, técnicos indígenas e não indígenas envolvidos na iniciativa buscamos, por uma exigência do movimento indígena, inverter a lógica da pauta “global” das “mudanças climáticas” e consideramos a questão no interior das preocupações comunitárias prementes com a proteção, a gestão territorial e de seus recursos naturais considerados escassos, com a qualidade das estradas em épocas de chuva e com os riscos da dependência de recursos monetários provenientes de benefícios do Estado face à insegurança alimentar desencadeada por perdas provenientes de secas e inundações.

Assim como entre comunidades indígenas do Amapá e norte do Pará, é possível encontrar entre as comunidades indígenas na Serra da Lua em Roraima: “práticas tradicionais configurando sujeitos novos, práticas novas fazendo re-emergir sujeitos tradicionais”, caracterizando redes de relações com várias possibilidades, as quais não podem ser abordadas “a partir de uma simples oposição entre o ‘tradicional’ e o ‘novo.’” (Gallois, 2007: 99). Esse processo, eu acrescentaria, não pode ser visto simplesmente como extensão de redes conceituais das ciências e de discursos políticos hegemônicos dominando realidades locais, tal como foi considerado por Nadasdy (1999) para o contexto do Ártico.

Entendo que essas experiências baseadas no discurso de valorização de saberes e práticas indígenas têm atingido pouco sucesso nesse propósito. Entretanto, considero que iniciativas desse tipo merecem ser avaliadas na perspectiva de suas organizações, em termos de suas políticas do conhecimento – entendidas como aparatos discursivos articulados coletivamente que visam desestabilizar assimetrias de poder e criar espaços de negociação. Nesse sentido, o que procurei neste artigo foi “buscar uma compreensão da prática da política indígena que dialogue com as concepções indígenas de suas próprias práticas” (Neves de Oliveira, 2002: 111). A iniciativa do CIR como política indígena do conhecimento consistiu em uma estratégia de produzir materiais para a diplomacia do movimento indígena. Um livro como o que foi produzido na região Serra da Lua é um objeto que condensa uma micropolítica, acionando um emaranhado de relações pessoais, laços familiares e sociais dentro e entre as comunidades que participaram de sua produção. Ele faz parte também de uma macropolítica do movimento indígena que visa transcender o plano local e estender a rede social e conceitual indígena; gerar contrafluxo, desafiar posturas tecnocráticas, cientificistas e coloniais.

Ao olhar para os produtos de processos deste tipo pode-se apontar que mapas baseados na cartografia oficial e calendários culturais mesclados ao esquema gregoriano de classificação da passagem do tempo são traduções culturais simplificadoras dos modos indígenas de conhecer, de perceber e de se relacionar com o ambiente. De fato, o são. A geração de produtos nestes formatos pode operar como um mecanismo redutor, silenciando outros modos de estabelecer relações, e pior, produzindo novas formas de dominação ao legitimar formas hegemônicas de pensar. Contudo, eu gostaria de concluir com uma avaliação deste tipo de iniciativa em outra direção, dando mais valor ao processo de produção e aos esforços de seus principais atores do que ao produto materializado, neste caso, o livro-documento. No contexto que apresentei aqui, em meio às tensões sociais entre as diversas posições políticas envolvidas na geração dos materiais, é possível notar, que, de certa forma, o processo contribuiu para transformar a imagem de alguns sujeitos envolvidos na realização das pesquisas, especialmente os ATAs.

A emergência de novos atores como “pesquisadores” e as reflexões sobre os atributos e usos que podem ser feitos de “pesquisas” colocaram para as comunidades envolvidas novas dinâmicas de gestão de seus conhecimentos. Os tipos de relações (de troca e/ou de concessão) que surgem nestas dinâmicas colocam suas concepções próprias no centro do que seja esse “conhecimento”. Nos efeitos de processos deste tipo é possível visualizar as políticas emergentes de geração, circulação e gestão de saberes. A categoria *apoio* pode sintetizar bem essas relações. Na experiência aqui tratada, o livro-documento como objeto de conhecimento ganhou existência na mobilização destes diferentes tipos de relações, dando existência também a elas. Como afirmei no início, este tipo de trabalho também deve ter

implicações para a antropologia, para nossas posturas epistêmicas, metodológicas e políticas e pode ser a fonte para novos investimentos teóricos e comparativos.

Alessandro Roberto Oliveira é graduado em Ciências Sociais pela Universidade Estadual de Montes Claros e mestre e doutor em Antropologia Social pela Universidade de Brasília. Atualmente, é professor adjunto nesta última universidade, vinculado ao Departamento de Teoria e Fundamentos da Faculdade de Educação.

CONTRIBUIÇÃO DE AUTORIA: não se aplica.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALBERT, Bruce

1997 “‘Ethnographic Situation’ and Ethnic Movements: Notes on Post-Malinowskian Fieldwork”. *Critique of Anthropology*, vol. 17 (1): 53-65.

ALMEIDA, Mauro W. B.

2003 “Relativismo antropológico e objetividade etnográfica”. *Campos*, 3: 9-19.

ANDRELLLO, Geraldo

2010 “Falas, objetos e corpos. Autores indígenas no alto rio Negro”. *RBCS*, vol. 25 nº 73: 05-26

2012 *Rotas de criação e transformação: narrativas de origem dos povos indígenas do Rio Negro*. São Paulo, Instituto Socioambiental; São Gabriel da Cachoeira, FOIRN – Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro.

ÁVILA, Thiago A. M. de

2001 *Biopirataria e os Wapichana: análise antropológica do patenteamento de conhecimentos indígenas*. Brasília, monografia de graduação, Universidade de Brasília.

BAINES, Stephen Grant

2006 “Entre dois Estados Nacionais: perspectivas indígenas a respeito da fronteira entre Guiana e Brasil”. *Anuário Antropológico*, v. 2005: 35-49

BANIWA, Gersem

- 2015 “Os indígenas antropólogos: desafios e perspectivas”.
Novos Debates: Fórum de Debates em Antropologia. Brasília,
Associação Brasileira de Antropologia, 2(1): 233- 243.

BARTH, Fredrik

- 1995 “Other Knowledge And Other Ways of Knowing”. *Journal
of Anthropological Research*, v.51, n.1: 65-68.

BERKES, Fikret

- 2003 *Sacred Ecology. Traditional Ecological Knowledge and Resource Management*.
London, Taylor & Francis (Trabalho original publicado em 1999).

BENITES, Tonico

- 2015 “Os antropólogos indígenas: Desafios e
perspectivas”. *Novos Debates/ABA* 2(1): 2-7.

CABALZAR, Aloisio (org.)

- 2010 *Manejo do mundo: conhecimentos e práticas dos povos indígenas do Rio
Negro, Noroeste Amazônico*. São Paulo, ISA-Instituto Socioambiental.

CAMPOS, Marcio D

- 2002 “Etnociência ou etnografia de saberes, técnicas e práticas?”. In:
AMOROSO, Maria Christina de Mello; MING, Lin Chau; SILVA, Sandra
Maria P. (orgs). *Métodos de coleta e análise de dados em etnobiologia,
etnoecologia e disciplinas correlatas*. Rio Claro, UNESP/CNPQ, pp. 47-92

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela; ALMEIDA, Mauro (orgs.)

- 2002 *Enciclopédia da floresta. O alto Juruá: práticas e conhecimentos
das populações*. São Paulo, Companhia das Letras.

CORREA, Cloude de Souza

- 2007 *Etnozoneamento, Etnomapeamento e Diagnóstico Etnoambiental:
Representações Cartográficas e Gestão Territorial em Terras Indígenas no
Estado do Acre*. Brasília, tese de doutorado, Universidade de Brasília.

CRUIKSHANK, Julie

- 2005 *Do Glaciers Listen? Local Knowledge, Colonial Encounters
And Social Imagination*. Seattle, University of
Washington Press/ Vancouver, UBCPress.

DURKHEIM, Émile; MAUSS, Marcel

1990 “Algumas formas primitivas de classificação”. *Em Ensaios de Sociologia*. São Paulo: Perspectiva. pp. 399-455.

ESCOBAR, Arturo

2005 “O lugar da natureza e a natureza do lugar: globalização ou pós-desenvolvimento?”. In: LANDER, Edgardo (org). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Colección Sur Sur, CLACSO, pp.133-168.

FARAGE, Nádia

1997 *As flores da fala: práticas retóricas entre os Wapichana*. São Paulo, tese de doutorado, Universidade de São Paulo.

GALLOIS, Dominique Tilkin

2007 “Materializando saberes imateriais: experiências indígenas na Amazônia Oriental”. *Revista de Estudos e Pesquisas*, FUNAI, Brasília, v.4, n.2: 95-116.

2012 *Saberes enredados: qual formação para qual conhecimento?* Coletânea Redes Ameríndias – Relatório científico 5/2012.

INGLIS, Julian

1993 *Traditional Ecological Knowledge: Concepts And Cases*. Ottawa, Ontário, Canadian Museum of Nature.

INGOLD, Tim; KURTTILA, Terhi

2000 “Perceiving The Environment In Finnish Lapland”. *Body & Society*, v. 6, n. 3-4: 183-196.

INGOLD, Tim

2000 *The Perception Of The Environment: Essays In Livelihood, Dwelling and Skill*. London, Routledge.

2008 “Pare, Olhe, Escute! Visão, Audição e Movimento Humano”. *Ponto Urbe [online]*, v.3: 1-52

LITTLE, Paul E.

2010 “Os conhecimentos tradicionais no marco da intercientificidade”. In: ____ (ed.). *Conhecimentos tradicionais para o século XXI: etnografias da intercientificidade*. São Paulo, Annablume, pp. 09-31.

MCGREGOR, Debora

- 2005 Traditional Ecological Knowledge: An Anishnabe Woman's Perspective. *Atlantis: Critical Studies in Gender, Culture and Social Justice*, vol. 29, n.2: 103-109 .

MELATTI, Júlio Cezar

- 2011 Índios da América do Sul – Áreas Etnográficas. Mimeo.

MENZIES, Charles R.

- 2006 *Traditional Ecological Knowledge And Natural Resource Management*. Lincoln and London, University of Nebraska Press.

NADASDY, Paul

- 1999 "The Politics of TEK: Power And Integration Of Knowledge". *Arctic Anthropology*, vol 36, n. 1-2: 1-18.
- 2003 "It's Not Really 'Knowledge' at All, It's More a Way of Life". In: _____. *Hunters and Bureaucrats: Power, knowledge, and Aboriginal-state Relations In The Southwest Yukon*. Vancouver, UBC Press, pp.60-113.

NEVES DE OLIVEIRA, Adolfo

- 2002 "Fragmentos da etnografia de uma rebelião do objeto: indigenismo e antropologia em tempos de autonomia indígena". *Anuário Antropológico*, v.98: 109-130.

OLIVEIRA, Alessandro Roberto de; VALLE, Sineia (orgs.)

- 2014 *Amazad Pana'adinhan: percepções das comunidades indígenas sobre as mudanças climáticas – Região Serra da Lua – RR*. Boa vista, CIR.

OLIVEIRA, Alessandro Roberto de

- 2012 *Tempo dos netos: abundância e escassez nas redes de discursos ecológicos entre os Wapichana na Fronteira Brasil-Guiana*. Brasília, tese de doutorado, Universidade de Brasília.

OLIVEIRA, Frederico César Barbosa.

- 2010 *Quando resistir é habitar: Lutas pela afirmação territorial dos Kaiabi no Baixo Teles Pires*. Brasília, tese de doutorado, Universidade de Brasília.

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco

- 1988 "O nosso governo": os Ticuna e o regime tutelar. São Paulo, Marco Zero.

PRADO, Helbert Medeiros; MURRIETA, Rui Sérgio Sereni

- 2015 “A etnoecologia em perspectiva: origens, interfaces e correntes atuais de um campo em ascensão”. *Ambient. soc.* [online], v.18, n.4:139-160.
- 2017 “A experiência do conhecimento em Tim Ingold e as etnociências: reflexões a partir de um estudo de caso etnoecológico”. *Bol. Mus. Para. Emílio Goeldi. Ciênc. hum.* [online], v.12, n.3: 839-853.

PIMENTA, José

- 2007 “Indigenismo e ambientalismo na Amazônia Ocidental: a propósito dos Ashaninka do rio Amônia”. *Revista de Antropologia*, v. 50, n. 2: 633-681.

RAMOS, Alcida Rita.

- 2007 “Do engajamento ao desprendimento”. *Campos*, v.8, n.1:11-32.
- 2014 “Ensaio sobre o não entendimento interétnico”. *Série Antropologia*, v. 444. Brasília, DAN/UNB, pp. 7-31.

ROUÉ, Marie

- 1997 “Novas perspectivas em etnoecologia: ‘saberes tradicionais’ e gestão dos recursos naturais”. In: CASTRO, Edna; PITON, Florence (orgs.). *Faces do trópico úmido: conceitos e novas questões sobre desenvolvimento e meio ambiente*. Belém, UFPA-NAEA.

SANTILLI, Paulo

- 1994 *Fronteiras da República: história e política entre os Macuxi no vale do rio Branco*. São Paulo, NHII-USP/FAPESP.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo.

- 2002 *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo, Cosac & Naify.

Recebido em 9 de maio de 2017. Aceito em 24 de julho de 2019.