

CADERNO DE DEBATES
NOVA CARTOGRAFIA SOCIAL

Conhecimentos tradicionais e territórios na Pan-Amazônia

Otávio Velho

João Pacheco de Oliveira

Aurélio Viana Jr.

Rosa Elizabeth Acevedo Marin

Zulay Poggi

Cynthia Carvalho Martins

José Carlos Vilcapoma

Sheilla Borges Dourado

Erika Matsuno Nakazono

Antonio João Castrillon Fernández

Noemi Miyasaka Porro

Elieyd Sousa de Menezes

Emmanuel de Almeida Farias Júnior

Alfredo Wagner Berno de Almeida

UEA Edições

1

CADERNO DE DEBATES NOVA CARTOGRAFIA SOCIAL

Conhecimentos tradicionais e territórios na Pan-Amazônia

UEA Edições

REALIZAÇÃO

UEA
UNIVERSIDADE
DO ESTADO DO
AMAZONAS
CESTU-NCSA



APOIO



CADERNO DE DEBATES NOVA CARTOGRAFIA SOCIAL
VOL. 01, Nº. 01

Conhecimentos tradicionais e territórios na Pan-Amazônia



CADERNO DE DEBATES NOVA CARTOGRAFIA SOCIAL
VOL. 01, Nº. 01

Conhecimentos tradicionais e territórios na Pan-Amazônia

Otávio Velho
João Pacheco de Oliveira
Aurélio Viana Jr.
Rosa Elizabeth Acevedo Marin
Zulay Poggi
Cynthia Carvalho Martins
José Carlos Vilcapoma
Sheilla Borges Dourado
Erika Nakazono
Antonio João Castrillon Fernández
Noemi Miyasaka Porro
Elieyd Sousa de Menezes
Patrick Petitjean
Mina Kleiche Dray
Heloísa Bertol Domingues
Jussara Pordeus
Emmanuel de Almeida Farias Júnior
Alfredo Wagner Berno de Almeida

UEA Edições

© Nova Cartografia Social da Amazônia-PNCSA, 2010.

Organizadores

Alfredo Wagner Berno de Almeida
NCSA/CESTU/UEA

Sheilla Borges Dourado
NCSA/CESTU/UEA

Elieyd Sousa de Menezes
NCSA/CESTU/UEA

Emmanuel de Almeida Farias Júnior
NCSA/CESTU/UEA

Erika Nakazono
NCSA/CESTU/UEA

Glaúcia Maria Quintino Baraúna
NCSA/CESTU/UEA

Editor

Emmanuel de Almeida Farias Júnior

Design e Diagramação

Émerson Silva

Capa

Design Casa 8

Cartografia e mapas

Luis Augusto Pereira Lima

C749 Cadernos de debates Nova Cartografia Social: conhecimentos tradicionais na
Pan-Amazônia / Alfredo Wagner Berno de Almeida (Orgs)... [et al]. –
Manaus: Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia / UEA Edições, 2010.2
171 p.: il.: 16x23 (Vol. 01, nº. 01.)
ISBN 978-85-7883-137-0

1. Antropologia – Conhecimentos Tradicionais – Amazônia 2. Direito –
Conhecimentos Tradicionais – Amazônia I. Almeida, Alfredo Wagner Berno
de.

CDU 572.9 : 340(811.3)

PROJETO NOVA CARTOGRAFIA SOCIAL DA AMAZÔNIA – NCSA/CESTU/UEA –
PPGAS/UFAM – FUND. FORD

PROJETO NOVAS CARTOGRAFIAS ANTROPOLÓGICAS DA AMAZÔNIA
PROJETO TRANSFORMAÇÕES SÓCIO-ECONÔMICAS NO RIO MADEIRA: ANÁLISES PARA FINS DE
MONITORAMENTO DE POLÍTICAS GOVERNAMENTAIS – NCSA/CESTU/UEA – IEB – CNPq

NÚCLEO DE PESQUISAS EM TERRITORIALIZAÇÃO, IDENTIDADE E
MOVIMENTOS SOCIAIS – CNPq/UEA

Endereço:
Rua José Paranaguá, 200
Centro.
Cep.: 69.005-130
Manaus, AM

E-mails:
pncaa.uea@gmail.com
pnca.ufam@yahoo.com.br
www.novacartografiasocial.com
Fone: (92) 3232-8423

PREFÁCIO

O Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia-PNCSA vem sendo executado a partir de uma atividade combinada entre o Projeto Novas Cartografias Antropológicas da Amazônia-PNCAA do Núcleo de Cultura e Sociedades Amazônicas-NCSA do Centro de Estudos Superiores do Trópico Úmido da Universidade do Estado do Amazonas e o Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Amazonas. O PNCSA vem sendo coordenado, desde 2005, pelo antropólogo Alfredo Wagner Berno de Almeida, e tem sua expressão nacional expressa através do Projeto Nova Cartografia Social do Brasil, que abrange tanto regiões amazônicas, quanto do cerrado e da floresta atlântica agrupando pesquisadores de diferentes instituições de ensino superior (UEA, UFAM, UFAC, UFPA, UEMA, UFMA, UFSC, UNIR, UNEB, UFBA) e distintas formações acadêmicas.

O Grupo de Trabalho sobre Conhecimentos Tradicionais foi criado em 2007, por sociólogos, advogados, agrônomos, geógrafos e antropólogos, e também funciona informalmente no âmbito do próprio PNCSA.

Uma outra frente de trabalho do PNCSA, vem se dando através da articulação entre pesquisadores de instituições de ensino superior e participantes de movimentos sociais na Pan-Amazônia, com o objetivo de reforçar direitos territoriais de povos e comunidades tradicionais. Um dos resultados desta articulação concerne à implementação, desde 2009, das atividades do Projeto Territórios, Identidades Coletivas e Direitos dos Povos Tradicionais face às Intervenções Desenvolvimentistas na Pan-Amazônia coordenado conjuntamente pelos professores Rosa Elizabeth Acevedo Marin (UFPA), Antonio João Castrillon Fernandéz e Alfredo Wagner Berno de Almeida (UEA).

Até maio de 2010 os produtos deste conjunto de projetos perfaziam 18 livros, 105 fascículos, 03 mapas-sínteses, 02 Boletins Informativos e 14 vídeos exibidos pela TV Futura e pelos programas “Globo Ecologia” e “Globo Ciência”, totalizando mais de 160.000 exemplares.

A coleção “Cadernos de Debate Nova Cartografia Social”, ora apresentada, focalizando as polêmicas relativas aos conhecimentos tradicionais, refere-se à mais recente iniciativa dos pesquisadores do PNCSA. Com ela objetivamos eleger temas estratégicos e mapear as diferentes interpretações a eles concernentes. Neste primeiro número focalizamos as polêmicas relativas aos conhecimentos tradicionais associados à biodiversidade, os processos de

territorialização correspondentes a comunidades locais e povos indígenas e seus efeitos sobre as políticas científicas e as práticas reivindicatórias dos movimentos sociais.

Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia-PNCSA - Núcleo Cultura e Sociedades Amazônicas-NCSA - Centro de Estudos Superiores do Trópico Úmido-CESTU - Universidade do Estado do Amazonas-UEA/ Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social-PPGAS -
Universidade Federal do Amazonas-UFAM

Rua José Paranaguá, 200 - Centro
Manaus – Amazonas
Cep: 69005-120
Telefone/Fax: 55 92 3232-8423
pncaa.uea@gmail.com
pncaa.ufam@yahoo.com.br
www.novacartografiasocial.com

Territórios, identidades coletivas e direitos dos Povos tradicionais face às intervenções desenvolvimentistas na Pan-Amazônia
UNAMAZ - SEDE INSTITUCIONAL

Travessa Três de Maio, 1573
São Brás, Belém - Pará
Telefone/fax : 55 91 3229 4478
Email: ream30@hotmail.com
www.novacartografiasocial.com

SUMÁRIO

- 09 **CONHECIMENTOS TRADICIONAIS: "UMA NOVA AGENDA DE TEMAS E PROBLEMAS. CONFLITOS ENTRE O PODER DAS NORMAS E A FORÇA DAS MOBILIZAÇÕES PELOS DIREITOS TERRITORIAIS."**
Alfredo Wagner Berno de Almeida
- 19 **PRIMEIRA PARTE**
- 21 **DIVERSIDADE CULTURAL E A CT&I COM DESENVOLVIMENTO SOCIAL**
Otávio Velho
- 26 **OS CAMINHOS PARA O EVARE: A DEMARCAÇÃO TICUNA**
João Pacheco de Oliveira
- 30 **PROTECCIÓN LEGAL DE LOS CT EN PAÍSES AMAZÓNICOS CON ESPECIAL REFERENCIA A VENEZUELA.**
Zulay Poggi
- 38 **PRESENCIALIDADE DA TRADIÇÃO: O MACHADO COMO ELEMENTO IDENTITÁRIO**
Cynthia Carvalho Martins
- 47 **CONOCIMIENTOS TRADICIONALES DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS EN EL PERÚ: UN NECESARIO REPLANTEAMIENTO**
José Carlos Vilcapoma
- 55 **OS CONHECIMENTOS TRADICIONAIS COMO OBJETO DE DISPUTAS NO CAMPO: A DIVERSIDADE DOS SENTIDOS RELACIONAIS**
Sheilla Borges Dourado
- 64 **O "MATEIRO" E A PESQUISA CIENTÍFICA**
Erika Matsuno Nakazono
- 72 **CONTRIBUIÇÃO AO DEBATE SOBRE A PROTEÇÃO AO CONHECIMENTO TRADICIONAL: REFLEXÕES SOBRE AS EXPERIÊNCIAS DAS QUEBRADEIRAS DE COCO BABAÇU NO VALE DO MEARIM**
Noemi Miyasaka Porro
- 81 **CONHECIMENTO TRADICIONAL E PROCESSO SOCIAL DA EXTRAÇÃO DE FIBRA DA PIAÇABA NO RIO ARACÁ**
Elieyd Sousa de Menezes
- 90 **CARTOGRAFIA SOCIAL E CONHECIMENTOS TRADICIONAIS ASSOCIADOS À REIVINDICAÇÃO DE TERRITORIALIDADES ESPECÍFICAS NO BAIXO RIO NEGRO: OS QUILOMBOLAS DO TAMBOR**
Emmanuel de Almeida Farias Júnior

- 98 **"A CIÊNCIA DA ANDIROBA": FALAS SOBRE AS TÉCNICAS POR COLETORES E OS AVESSOS DO USO ECONÔMICO DA BIODIVERSIDADE**
Rosa Elizabeth Acevedo Marin
- 109 **SEGUNDA PARTE**
- 111 **TERRA, TERRITÓRIOS E CONHECIMENTO TRADICIONAL ESPACIAL**
Aurélio Vianna Jr.
- 117 **ZONEAMENTO SOCIOECONÔMICO ECOLÓGICO DO ESTADO DE MATO GROSSO: TERRITORIALIZAÇÃO DO AGRONEGÓCIO E A DESTERRITORIZAÇÃO DE TERRITORIALIDADES ESPECÍFICAS**
Antonio João Castrillon Fernández
- 125 **MAPEAMENTO SOCIAL COMO INSTRUMENTO DE GESTÃO TERRITORIAL CONTRA O DESMATAMENTO E A DEVASTAÇÃO
PROCESSOS DE CAPACITAÇÃO DE POVOS E COMUNIDADES TRADICIONAIS**
Alfredo Wagner Berno de Almeida
Érika Nakazono
Rosa E. Acevedo Marin
Emmanuel de Almeida Farias Júnior
- DOCUMENTOS
- 139 **COICA**
- 144 **DECLARACIÓN DE COCHABAMBA**
- 149 **TERCEIRA PARTE - Informações relativas aos projetos de pesquisa sobre conhecimentos tradicionais na Pan-Amazônia**
- 151 **COMUNICAÇÃO AO TALLER REGIONAL SOBRE CONOCIMIENTOS TRADICIONALES – PNCSA**
- 154 **PROJETO CONHECIMENTO TRADICIONAL - EDITAL PRÓ-CULTURA/CAPESA CULTURA NA CONSTRUÇÃO E DEFESA DOS TERRITÓRIOS TRADICIONAIS**
Noemi Miyasaka Porro
- 159 **COMPOSITION ET RECOMPOSITION DES SAVOIRS SCIENTIFIQUES - PATRICK PETITJEAN, MINA KLEICHE DRAY, HELOÍSA BERTOL DOMINGUES**
- 163 **DOS REGIMES JURÍDICOS DE PROTEÇÃO AOS CONHECIMENTOS TRADICIONAIS – OBJETIVO E SUBJETIVO**
Jussara Maria Pordeus e Silva

APRESENTAÇÃO

CONHECIMENTOS TRADICIONAIS

"UMA NOVA AGENDA DE TEMAS E PROBLEMAS. CONFLITOS ENTRE O PODER DAS NORMAS E A FORÇA DAS MOBILIZAÇÕES PELOS DIREITOS TERRITORIAIS."

Alfredo Wagner Berno de Almeida¹

A característica mais marcante a ser ressaltada, quando nos detemos na observação de realidades localizadas e dos processos sociais hoje em curso na Amazônia, concerne às múltiplas redefinições das principais estratégias face ao uso dos recursos naturais desta grande região. Além de alterações nas estratégias empresariais, agora mais referidas aos fenômenos da ambientalização² e da commoditização³, verificam-se novas estratégias de intervenção da cooperação técnico-científica internacional, das organizações não-governamentais e das próprias agências oficiais, cujas formas de ação se tornaram mais céleres e de cunho desenvolvimentista.

Em decorrência registram-se, de um lado, tentativas sucessivas de flexibilizar direitos territoriais, implementadas sobretudo pelas chamadas agroestratégias⁴, e, de outro lado, iniciativas de manter tais direitos mas instituindo novas regras de tutela face aos povos indígenas, quilombolas,

1. Antropólogo. Coordenador do PNSCA e do NSCA-CESTU-UEA. Pesquisador CNPq.

2. Cf. Leite Lopes, Jose Sergio- "Sobre processos de ambientalização dos conflitos e sobre dilemas de participação". In Horizontes Antropologicos. PPGAS-UFRGS. Porto Alegre. Ano 12. Jan-jun. 2008 pp.31-64

3. Cf. Shiraishi Neto, Joaquim e Dantas, Fernando A. de Carvalho- "A commoditização do conhecimento tradicional; notas sobre o processo de regulamentação jurídica" in Almeida, A.W.B. de (org.) Conhecimento Tradicional e Biodiversidade- normas vigentes e propostas. Manaus. Ed. PNCSA; UFAM 2008 pp.57-84

4. As chamadas agroestratégias compreendem um conjunto de iniciativas, articuladas por agências multilaterais, conglomerados financeiros e entidades representativas de grandes empreendimentos agropecuários para remover os obstáculos jurídico-formais a expansão do cultivo de grãos e para incorporar novas extensões de terras aos interesses industriais, numa quadra de elevação geral do preço das commodities agrícolas e metálicas. Um de seus propósitos mais recorrentes concerne às tentativas de flexibilização dos direitos territoriais de indígenas, quilombolas e demais povos e comunidades tradicionais. Cf. Almeida, Alfredo Wagner B. de- "Agroestratégias e desterritorialização- os direitos territoriais e étnicos na mira dos estrategistas dos agronegócios" in Almeida, A.W.B. de e Carvalho, G.(orgs)- O Plano IIRSA na visão da sociedade civil Pana-Amazonica. Belém, FASE. 2009 pp.57-105

ribeirinhos, quebradeiras de coco babaçu, castanheiros andirobeiras, pescadores e demais identidades coletivas emergentes. O campo da mediação se torna, em decorrência, mais complexo, porquanto passa a ser um lugar social de confrontos abertos e graves antagonismos, inclinando-se para uma nova agenda de temas e problemas. Por ser tratar de uma ordem de fatos por demais recentes são limitadas nossas possibilidades atuais de análises mais detidas e aprofundadas. Pode-se asseverar, entretanto, que as mencionadas iniciativas de tutela tem sido perpetradas em especial por agências multilaterais, que propugnam técnicas de “parceria” e de participação ditas “comunitárias”, nutrindo uma ilusão de “empoderamento”. Tais agências incentivam uma forma de “participação” idealizada que concorre para desestruturar as formas organizativas intrínsecas e mais tem a ver com grupo serial do que com projeto coletivo. No âmbito destas intervenções são várias as experiências localizadas dos chamados “mapeamentos participativos”⁵ e de produção de “mapas culturais” inspirados nesta modalidade sofisticada de portavozismo.

Estas iniciativas contrastam vivamente com a emergência de identidades coletivas objetivadas em movimentos sociais, evidenciando situações de conflitos, que expressam uma posição de recusa cada vez maior, por parte das comunidades e povos tradicionais, de delegar poderes a agências e agentes externos, que tem pretensão mediadora⁶.

Os efeitos mais imediatos deste confronto tanto se referem à desestruturação da gestão comunitária dos recursos naturais, que tradicionalmente tem sido mantidos sob procedimentos de uso comum, quanto à segmentação de grupos e comunidades, nutrindo e acentuando divisões e faccionalismos preexistentes. Simultaneamente novas possibilidades de regulação tem sido publicizadas, focalizando um repertório de temas da ordem do dia destas agências. Este repertório privilegia não somente a preservação de recursos florestais e hídricos, mas também os conhecimentos tradicionalmente produzidos, notadamente a partir das formas de gestão comunitárias. Neste sentido, é que as estratégias das agências multilaterais como a ONU, o BIRD, a OMC e a OMPI e suas intervenções

5- Vide Acselrad, Henri (org)- Cartografias Sociais e Território. Rio de Janeiro, IPPUR-RJ.2008

6. Para maiores informações consulte-se: a) Marin, Rosa E. Acevedo e Almeida, A.W.B.de-Terra urbana e territórios na Pan-Amazônia. III Fórum Social Pan-Amazônico-Ciudad Guayana (Venezuela). Manaus, NCSA-CESTU-UEA. PPGAS-UFAM. 2009. b) Brahy, Nicolas- The property regime of biodiversity and traditional knowledge.Bruxelles.Larcier.2008

face aos conhecimentos tradicionais associados à biodiversidade, podem ser classificadas dentre as medidas que convergem para o que Bourdieu designa de uma “homogeneização jurídica”⁷ (Bourdieu, 2001:107). Destaque-se que OMC, UNESCO e OMPI desenvolvem ações complementares neste propósito de unificar procedimentos de reconhecimento de saberes tradicionais que são coextensivas à “homogeneização jurídica”. Tornaram-se procedimentos coextensivos à noção de propriedade intelectual. No caso da Pan-Amazônia verifica-se todo um esforço para unificar os dispositivos legais, visando compatibilizar legislações de diferentes países e disciplinar registros e identificações de conhecimentos tradicionais sob a égide da OMPI, cuja ação principal se volta para a “modernização das legislações nacionais” com ênfase em padrões internacionais de proteção às “criações intelectuais”. Mediante este tipo de ação o que era um pressuposto da intervenção das agências multilaterais está se tornando progressivamente uma política governamental⁸ de estados nacionais com todas suas medidas operacionalizadoras, “modernas” e de padronização extrema. No fundo está em jogo o risco de se ter uma adequação controversa de realidades localizadas e nacionais a um padrão transnacional disciplinador de operacionalidades, consolidado por mecanismos instituídos por políticas governamentais ditas de “proteção aos conhecimentos tradicionais”.

Com esta apresentação Caderno de Debates convida os leitores a apreciar criticamente estes argumentos de pretensão normativa, que reforçam instrumentos de dominação e de controle sobre o patrimônio genético de diferentes sociedades (Dourado, 2009:60). Para efeitos de uma breve reconstituição de como estes argumentos se consolidaram vale relatar que, desde 1978, a OMPI vem realizando trabalhos no sentido de definir os conceitos vinculados a propriedade intelectual, aos saberes tradicionais e ao folclore ou às chamadas “expressões culturais”. A partir desta data foram realizadas inúmeras reuniões em cooperação com a UNESCO. No decorrer de 1982 ocorreram tres reuniões de “especialistas” em direito e em antropologia

7. Cf. Bourdieu, P.- “Unificar para melhor dominar” in *Contrafogos* 2. Rio de Janeiro. Jorge Zahar Ed. 2001 pp.98-115

8. Para um aprofundamento consulte-se: a) Sambuc, Henri-Phillippe- *La Protection Internationale des Savoirs Traditionnels-La nouvelle frontière de la propriété intellectuelle*. Paris L. Harmattan. 2003. b) Dourado, Sheilla Borges- *Participação indígena na regulação jurídica dos conhecimentos tradicionais associados à biodiversidade*. Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Direito Ambiental da Universidade do Estado do Amazonas. Manaus, julho de 2009.

com o propósito de adoção de um modelo de lei nacional para a proteção das expressões do folclore e contra sua exploração ilícita. No próprio ano de 1982 foi ratificado o modelo de proteção, no âmbito da OMPI, visando os saberes locais ou os conhecimentos mantidos por uma comunidade ou por indivíduos que refletem as expressões artísticas tradicionais destas comunidades. A Convenção sobre Diversidade Biológica (CDB), também de 1982, no seu art. 8 (j) reafirma os direitos das “comunidades locais”, balizando o tratamento da questão para os anos seguintes. Há assim, um amplo reconhecimento internacional do direito da propriedade intelectual tradicional. Em 1997 a partir de nova gestão da OMPI, coordenada por Kamil Idris, foi organizado um programa de trabalho exploratório intitulado “Questões ligadas à Produção Intelectual” com um interesse mais voltado para alargar o reconhecimento dos conhecimentos tradicionais. Em 1998 a OMPI realizou um trabalho exploratório, visando aprofundar localmente as questões ligadas à propriedade intelectual com respeito aos recursos genéticos e aos saberes tradicionais. Foram designadas 09 missões de estudos in loco e de consulta, privilegiando os chamados “povos autoctones” e “comunidades locais”, nos termos da CDB. Foram visitados 28 países localizados no Pacífico Sul, África do Sul e do Leste, Sudeste Asiático, países árabes e Américas Central, do Norte e do Sul. Em 1999 as consultas alcançaram a República da Guiana. Neste mesmo ano, em documento encaminhado à OMC, datado de 10 de outubro, Bolívia, Colômbia, Equador e Peru consideraram que os saberes tradicionais se compõem antes de tudo de inovações, criações e expressões culturais geradas ou preservadas por seus detentores atuais, que podem ser definidos e identificados como indivíduos ou comunidades inteiras, naturais ou morais, que detém direitos (Samuc, 2003:68). Em decorrência do copioso repertório de informações montado a partir das consultas e do capital de relações sociais construído com base neste trabalho a OMPI estabeleceu, em 2000, um Comitê Intergovernamental para aprimorar as possibilidades de normatização. Este Comitê se reuniu pela primeira vez no período de 30 de abril a 03 de maio de 2001, buscando identificar os principais problemas e os pontos essenciais da questão e, a partir daí, sugerir medidas de proteção aos saberes tradicionais. Tal trabalho teria consistido num passo importante para o “reconhecimento internacional da igualdade jurídica da produção intelectual dos homens”, consoante fala do então diretor-geral da OMPI, Kamil Idris. Na interpretação oficial da OMPI com a emergência das biotecnologias modernas, os saberes tradicionais associados à biodiversidade

passaram a ter valor econômico, comercial e científico. Fatores que até então eram ignorados passaram a fazer parte da agenda e dos temas da ordem do dia tanto das agências multilaterais, quanto dos estados e das grandes empresas. A relevância da propriedade intelectual na conservação, na gestão e na utilização durável dos recursos naturais, tornou-se uma exigência de diferentes circuitos mercantis. Em outras palavras, o valor monetário, estabelecido nas transações de compra e venda, é inseparável da definição da propriedade do bem simbólico transacionado. Esta passagem, entretanto, não é mecânica e nem tampouco natural e evidencia antagonismos. Afinal, os direitos de propriedade intelectual acham-se, ancorados nos saberes e nos usos de espécies vegetais referidas a povos e comunidades tradicionais. Este é o ponto nodal, já que tanto nas práticas agrícolas e extrativas, quanto nas práticas de cura e manejo ambiental colocam-se exigências de disciplinamento por parte da lógica jurídica consagrada por agências multilaterais e grandes empresas de biotecnologia. Sob este prisma, desenhos, croquis, danças, mapas, receitas, canções tradicionais e demais expressões culturais tornam-se necessariamente protegidos por normas, que viabilizam sua mercantilização.

As agências multilaterais percebem, em certa medida, que tal normatização constitui uma violência simbólica. Assim, a OMPI, em 2002, chamava a atenção para uma interface entre o sistema formal de propriedade intelectual e os denominados “direitos consuetudinários”, que se aplicavam aos saberes tradicionais nas chamadas “comunidades locais”.

O objetivo formal das agências, a partir daí, consiste em elaborar instrumentos para gerir problemas legais e administrativos ligados à incorporação dos saberes tradicionais ao processo produtivo das grandes indústrias farmacêuticas, de cosméticos, de biotecnologia e similares.

O direito como a linguagem da norma é apresentado como um domínio do saber que pode dirimir dúvidas e antagonismos sociais concernentes aos conhecimentos tradicionais, sobrepondo-se às demais formações acadêmicas. Consolida-se, deste modo, um corpo de profissionais mais exigentes, quanto à tribunalização dos conflitos e fiéis a uma normatização a todo custo. Nas autarquias, nas empresas e laboratórios de biotecnologia, nas indústrias de cosméticos e farmacêuticas verifica-se um *modus operandi* peculiar, cada vez mais ancorado nos profissionais do direito, secundados ora por biólogos, ora por antropólogos. Seriam eles os responsáveis por alinhar as condutas⁹

9- Cf. Weber, Max- Economia e Sociedade. Vol. I cap.IV. “Relações comunitárias étnicas”. Brasília.

, consoante a interpretação de Weber, junto às “comunidades étnicas” (Weber, 1994: 269), que parece ser o conceito de fundo de tais iniciativas de normatização. A commoditização dos saberes tradicionais, como sublinham Shiraishi e Dantas (2008:59), se apóia inclusive em conceitos teóricos de etnia apoiados em fundamentos primordialistas. Justamente os fundamentos que tem sido criticados pelas associações de antropólogos, desde pelo menos 1982 com os “proceedings” da American Ethnological Society, que propugnam conceitos relacionais.

As dissensões transcendem os debates acadêmicos e também dividem países. Uma situação que merece ser estudada diz respeito às divergências internas aos países que compõem a Pan-Amazônia.. Enquanto uns países separam os conhecimentos tradicionais de qualquer iniciativa de propriedade intelectual, afastando-se inclusive das rodadas de negociação, outros buscam torná-los indissociáveis. Estes últimos falam de “direitos de propriedade intelectual tradicional” em oposição aos primeiros que consideram que os conhecimentos tradicionais não são passíveis de propriedade, nem tampouco de conversão a correspondentes monetários. Tais dissensões revelam a profundidade dos obstáculos e a complexidade da questão.

Mesmo considerando que ainda é muito cedo para se fazer simulações e previsões rigorosas ou mesmo se chegar a conclusões com exatidão inquestionável sobre uma política relativa aos conhecimentos tradicionais, pode-se perceber que se delineiam graves tensões e conflitos judiciais, em diferentes regiões da Amazônia. Há diferentes circuitos de mercado em pauta, chamados “negócios sustentáveis”¹⁰, que estão em alta em toda a Pan-Amazônia. Esta região, que detém uma parte considerável do estoque genético do planeta, tem se tornado um alvo destacado das estratégias de “commoditização do conhecimento tradicional” (Shiraishi e Dantas, 2008:59). Passam a ser recorrentes os cálculos que cotejam o “valor da floresta em pé” com os danos ambientais provocados pelos desmatamentos. O percentual do estoque genético é difícil de ser mensurado, mas é possível constatar na Pan-Amazônia registros de centenas de contratos, entre comunidades locais e grupos empresariais, envolvendo: resinas (uso químico em tintas), raízes, fragrâncias (perfumarias), ervas medicinais (fármacos), cremes hidratantes extraídos de frutos da floresta (cosméticos), óleos vegetais,

UnB 1994 3ª. Edição. pp.267-276

¹⁰. Cf. Adeodato, Sergio- “Jóias da Floresta”. Valor-Especial. São Paulo, 28 de abril de 2010. P.F1

castanha, mesocarpo, açaí e farinhas (indústrias alimentícias). Acompanham estes “negócios” ditos “sustentáveis” decisões relativas ao uso e repartição de benefícios pelo acesso aos conhecimentos tradicionais e uso do nome nos rótulos.

Em contraposição verifica-se que os movimentos indígenas, bem como os demais movimentos sociais, que praticam gestão comunitária de recursos naturais, mostram-se portadores de uma profunda autoconsciência cultural, exigindo o cumprimento imediato de seus direitos territoriais, com a demarcação das terras indígenas e quilombolas. De maneira concomitante colocam em discussão os tipos de contratos, os critérios usuais de anuência prévia das comunidades fornecedoras e reivindicam medidas que neutralizem as pressões voltadas para mercantilizar os conhecimentos tradicionais. Inspirados nas declarações aprovadas em assembléias, fóruns e demais eventos de participação ampla e democracia direta, ou ainda nas chamadas “cartas dos pajés”, que, a partir de três encontros realizados em São Luis, 2001, e Manaus, 2002 e 2004, evocaram o sagrado para barrar a chamada “livre circulação dos conhecimentos tradicionais como mercadoria”, e nas mobilizações em defesa dos recursos florestais contra os desmatamentos e devastação ambiental, é que os pesquisadores do Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia se empenharam na ampliação do debate realizando o Simpósio Internacional- Conhecimentos Tradicionais na Pan-Amazônia neste julho de 2010.

Os conhecimentos tradicionais que eram pensados como “expressão cultural” estão se tornando uma categoria do direito e um instrumento político de defesa dos territórios indígenas, quilombolas e dos demais povos e comunidades tradicionais. Enquanto tais acham-se referidos a diferentes planos de interlocução política que se realizam simultaneamente. O primeiro deles dispõe em relação direta, compondo redes sociais, movimentos indígenas de diferentes continentes, bem como organizações que mobilizam povos e comunidades tradicionais, nos termos da Convenção 169/OIT. Contrapõem-se às agências multilaterais numa série de debates específicos sobre “desenvolvimento sustentável”. Representam ademais um esforço coletivo de “unificar” reivindicações e redefinir os vínculos entre o “local” e o “global”. Ligado a este plano de mobilizações tem-se um outro plano, que reporta diretamente às discussões de aplicação e aprimoramento de convenções e tratados internacionais que focalizam especificamente mecanismos de proteção aos conhecimentos tradicionais associados à biodiversidade, como a CDB. Tal como o plano de interlocução anterior mantém-se ao mesmo

tempo em planos nacional e transnacional, delineando uma interpenetração constante. Um terceiro plano de interlocução política trata das mobilizações face aos desmatamentos, grilagens, devastações e intrusamentos de terras tradicionalmente ocupadas por indígenas, quilombolas, ribeirinhos, quebradeiras de côco babaçu, castanheiros, andirobeiras e da emergência de suas respectivas formas organizativas.

A presente publicação inscreve-se, portanto, num amplíssimo debate, que busca uma reflexão mais profunda sobre estas mobilizações que fortalecem os direitos territoriais, reivindicando agilidade nas demarcações e titulações de terras indígenas e quilombolas, e que chamam a atenção para os riscos em normatizar o que povos e comunidades tradicionais consideram não necessariamente normatizável.

A normatização dos conhecimentos tradicionais não surge, portanto, espontaneamente com a globalização. Ela é produto de imposições mercantis e de políticas econômicas dirigidas para o uso do patrimônio genético do planeta. Os conhecimentos tradicionais associados à biodiversidade, não obstante a polissemia e a variação de seus resultados, constituem um tema só aparentemente caleidoscópico já que as normas têm um direcionamento definido sem maiores variações. Neste sentido, os conhecimentos tradicionais consistem, em verdade, num tema obrigatório da ordem do dia dos seguintes interesses: a)- das agências multilaterais, que exigem normatização ágil do acesso e das modalidades de uso; b)- dos Estados, que tem que adequar as legislações nacionais a tais normas; e c) - dos empreendimentos transnacionais, que a partir das normas passam a explorar legalmente o patrimônio genético, dispondo seus resultados em circuitos mercantis. Em contraposição têm-se os movimentos sociais, em especial os movimentos indígenas e dos demais povos e comunidades tradicionais referidos às florestas tropicais que detêm a maior parte do estoque genético do planeta, com destaque para a Pan-Amazônia. Estes movimentos sociais têm sido afetados em seus direitos territoriais e em sua reprodução física e social, em razão das medidas ditas de “proteção da propriedade intelectual”, e tem se mobilizado politicamente, chamando a atenção para o “tema” como um problema social assaz conflitivo e capaz de relativizar a urgência das normas e as próprias normas.

Todas as implicações desta transformação e o processo de tomada de consciência a respeito dela, pelos povos e comunidades tradicionais, constituem hoje um relevante objeto de reflexão das pesquisas universitárias. Constituem-se, além disto, num instrumento crítico para enfrentar as abordagens usuais

sobre conhecimentos tradicionais baseadas: a) no empirismo vulgar, que reduz os CTAs à experimentação, b) no evolucionismo, que entende os CTAs como um determinado estágio de desenvolvimento das sociedades primitivas, e c) no idealismo, que parte de características gerais e supostamente naturais dos CTAs para aplicá-las a toda e qualquer realidade localizada, como se tratasse de uma ação sem sujeito, sem lugar e sem tempo. Esta tríplice ruptura conduz a atenção dos leitores para as condições concretas de possibilidades dos CTAs como forma de interlocução de povos e comunidades tradicionais .com o Estado, cujos resultados infletem de maneira direta no império das normas jurídicas, questionando-as e contrapondo-se a elas. Os textos aqui dispostos e as experiências de pesquisa etnográfica sumariamente relatadas consolidam este esforço crítico de recolocar a questão. É deste lugar plural, expresso pelo Caderno de Debates ora apresentado, com seus textos de abordagens diversas, com seus documentos de movimentos indígenas e quilombolas, com os sumários de distintos projetos de pesquisa científica, que estamos buscando contribuir para ampliar a polemica em torno das modalidades de reconhecimento dos conhecimentos tradicionais.





Parte I





DIVERSIDADE CULTURAL E A CT&I COM DESENVOLVIMENTO SOCIAL

Otávio Velho¹¹

A Declaração de Cochabamba, aprovada na 35ª. Reunião Interamericana de Interciencia realizada naquela cidade boliviana em novembro de 2009, afirma em sua abertura:

“El deber supremo de los hombres y mujeres que dedican su vida al estudio y a la ciencia es el de compartir sus conocimientos, descubrimientos e inquietudes con la humanidad entera pues todos los seres humanos compartimos el deseo, más que de sobrevivir, de vivir bien como especie sobre la faz de la tierra.

En el cumplimiento de ese deber supremo, las delegaciones de los países miembros de Interciencia, presentes en Cochabamba, Bolivia, han constatado que las percepciones de las naciones indígenas se han ratificado a través del análisis de las cifras que arrojan las mediciones de la temperatura de nuestro planeta, el retroceso de sus glaciales, el incremento de la contaminación atmosférica, hídrica y de los suelos, la disminución alarmante de la superficie cubierta por los bosques y el consecuente proceso de desertificación, y que, de este modo, las previsiones más sombrías están en curso de hacerse realidad. Coincidimos con el IPCC en que las cifras confirman este cambio y que además cabe mencionar la existencia de otros daños sustanciales causados por las acciones humanas.”

Não se trata aqui de discutir a questão do aquecimento global. Mas gostaria de assinalar o respeito com que se registra logo no início da Declaração a eficácia do saber indígena, o qual possui função icônica para o conjunto

¹¹. Antropólogo. Professor Emérito da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Vice-presidente da Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência-SBPC.

de saberes não associados à modernidade ocidental em sentido estrito, por vezes denominados de “tradicionais”. Registro que vai na mesma direção de outros, recentes, como o da aceitação de que os povos indígenas já conheciam antes da ciência ocidental a influência da lua sobre as marés. Ou a constatação tardia da importância dos informantes indígenas para as “descobertas” da ciência, sobretudo as advindas de expedições científicas. Creio que esta 4ª. Conferência Nacional de Ciência, Tecnologia e Inovação também precisa ir nessa mesma direção e aprofundá-la. E para tal, acentuar os significados das diversidades culturais pode ser um bom ponto de partida.

Esse aprofundamento, no entanto, precisa representar a ultrapassagem do mero reconhecimento das informações, que serviriam como matéria prima para a elaboração dos cientistas. Precisa passar pela admissão de que essas informações fazem parte de verdadeiros corpos de conhecimento. E que, portanto, a ciência ocidental moderna é apenas uma entre muitas formas de conhecimento.

Nossa ciência, no entanto, pretende constituir-se como corpo a parte de outras esferas da vida social. Há quem coloque em questão até que ponto isso se dá, mas pelo menos essa pretensão pode marcar uma diferença com relação a outros corpos de conhecimento que não buscam distinguir-se do mesmo modo, o que não significa ausência de rigor, de protocolos ou de sofisticação. Mas essa é uma fonte de mal-entendidos ou, então, de suporte ideológico para a afirmação de hierarquias etnocêntricas entre as diversas formas de conhecimento. É isso que precisa ser ultrapassado de modo a que o valor das outras formas de conhecimento não seja medido apenas de acordo com os parâmetros da ciência moderna ou de acordo com a sua possibilidade de contribuir para o avanço científico, como se se tratasse de uma espécie de pré- ou protociência.

Isso exige capacidade de escuta e a admissão da importância de mediadores – tradutores e negociadores num sentido ampliado - que ajudem no estabelecimento de diálogos que necessariamente só poderão ser avaliados a longo prazo. Alguns desses mediadores podem ser pesquisadores oriundos das chamadas ciências sociais, mas não só; e contanto que não pretendam monopolizar ou substituir os atores relevantes. Os próprios grupos e movimentos sociais produzem os seus mediadores e, mesmo, os seus intelectuais no sentido mais generoso do termo.

Nada disso é tarefa fácil. É muito comum - mesmo entre filósofos - a dificuldade em abdicar das posições assimétricas e da pretensão de estabelecer

as regras do jogo desse intercâmbio e as linguagens permitidas. A ponto de se taxar de “intolerantes” - avatar ou palavra nova para designar os antigos “bárbaros”, “selvagens”, etc? - os que resistem a essa imposição e/ou têm as suas declarações e seus discursos tomados literalmente e avaliados de modo abstrato e descontextualizado. O que não deixa de representar uma abdicação do esforço analítico, da incorporação do tempo como variável fundamental da vida prática (e da pesquisa) e da admissão da pluridimensionalidade da linguagem, das realidades do poder e das respostas possíveis a ele. E tudo isso se torna particularmente dramático quando o que está em jogo não é apenas a pretensão científica, mas políticas públicas e de Estado que afetam as populações, por vezes até dramaticamente. Políticas seguidamente alimentadas pelos próprios cientistas.

A solução para essas questões – sempre parcial e provisória – exige mente aberta. Aberta inclusive a caminhos heterodoxos, não previstos nos manuais, como a saída dos gabinetes e laboratórios e o enfrentamento das questões in loco. Enquanto construímos esses diálogos, podemos provisoriamente buscar outros paradigmas para nos apoiarmos, como o da diplomacia ou mesmo o da negociação sindical. Sempre na direção de constatar que o limite do negociável é elástico e que a paciência merece alcançar um estatuto teórico e prático central. E que os tempos que assim se criam devem ser incorporados como parte da atividade de pesquisa, e não vistos como variáveis externas indesejáveis e que perturbam as nossas urgências. Urgências que por vezes também mereceriam ser repensadas como verdadeiro benefício aberto por esses intercâmbios. Essa é a outra face – que precisa ser reconhecida e distinguida – das impertinências e ignorâncias burocráticas de que tão justamente se queixam os pesquisadores. E essa é também a interculturalidade, a aventura do encontro com o não controlado, mutuamente transformadora e distinta da simples coexistência (tolerância?) do multiculturalismo sem engajamento produtivo.

A conciliação entre república e democracia – sob pena de repetir-se o velho conservadorismo numa estória que já conhecemos – não pode se dar nos quadros de instituições e de valores que não se abrem com convicção ao novo e ao outro. Ao outro composto de grupos sociais concretos, e não de indivíduos isolados agregados numa massa indistinta. Indivíduos que na verdade nunca existiram, mas que cumprem a função ideológica fantasmática de crítica a qualquer processo de mobilização que substitua processos de dominação naturalizados pelo costume, por vezes travestidos de “cultura”.

É reconfortante verificar que, no terreno do direito, essa discussão já está em curso há alguns anos, passando pela aceitação da convivência entre sistemas jurídicos distintos e a elaboração do que pretende ser um pluralismo jurídico e uma nova cultura jurídica (ver Antônio Carlos Wolkmer, *Pluralismo Jurídico: Fundamentos de uma Nova Cultura no Direito*, S. Paulo: Ed. Alfa-Omega, 2001, 3ª. ed.). E que tem produzido resultados concretos, por exemplo, através da colaboração entre antropólogos e profissionais do direito.

Todo esse esforço, no entanto, talvez possa ganhar em rigor e sofisticação se reconhecermos que estamos diante de uma verdadeira mudança civilizatória. Mudança que passa pela superação de uma concepção monista da vida social e política por uma da diversidade e pluralismo, onde, como frisa a antropóloga Manuela Carneiro da Cunha em recente entrevista à revista *Pesquisa Fapesp* (no. 166, dezembro de 2009, p. 13), o próprio desenvolvimento deixa de ser uma ideologia de assimilação para ser um reconhecimento da importância das diferenças. Isso não é fácil porque coloca em cheque hábitos de pensamento arraigados e concepções sociais profundas; o que é agravado por uma tradição autoritária e elitista, não raro levando a movimentos de reação paranóicos, se não violentos. Violência seguidamente ocultada por seu caráter institucional.

Mas ao mesmo tempo, essa mudança pode ser vista como uma oportunidade preciosa de crescimento pessoal e social diante de desafios entrelaçados extremamente instigantes e que têm a ver com um dos objetos principais desta Conferência: a CT&I e o desenvolvimento social. É preciso acabar com o mito de que só a sociedade ocidental moderna tem a chave do desenvolvimento e da inovação e de que as demais são estáticas e carentes de dinâmica. Essa é uma visão eurocêntrica que também está sendo posta em questão nesta quadra de mudança civilizatória profunda. Ignorá-la não é sinal de modernidade, mas de atraso e provincianismo incompatíveis com o novo mundo que se desenha. Mais realistas do que o rei, seguidamente nos atrasamos até em relação ao que já se avançou nos países que pretendemos que nos sirvam de modelo, como no caso do reconhecimento de sujeitos coletivos. Ou aos avanços em outros lugares: avanços que podem ser indicativos da existência de vários modelos de modernidade, o que precisaria ser considerado para ampliar os nossos graus de liberdade. Um colega recentemente contava como na China se consegue uma convivência entre populações locais e os centros

de lançamento de foguetes de uma maneira que até hoje parece permanecer um enigma para os nossos especialistas.

É falso criar incompatibilidades absolutas que sirvam como profecias auto-realizantes sobre a incapacidade de populações consideradas tradicionais conviverem com a(s) modernidade(s) e terem algo a dizer sobre ela (ou elas) a partir de sua própria prática. Ou a incompatibilidade entre a percepção que essas populações têm dos seus interesses e os interesses de Estado. Na verdade, muitos projetos têm fracassado justamente por não terem ultrapassado esse preconceito. Preconceito oriundo da falta de compreensão da sofisticada e delicada complexidade da dinâmica da comunicação, inclusive a performática, numa demonstração de modernidade literalista, unidimensional, fundamentalista, que nega os princípios mais generosos das diversas sabedorias que a humanidade tem gestado, estimulando outros fundamentalismos num processo de cismogênese que não tem fim. Organismos como o Banco Mundial hoje se deparam cada vez mais com a distância entre os seus projetos, sua falta de resultados e o que denominam de “arranjos produtivos locais”.

É preciso, enfim, combater a ilusão do caminho único entre a descoberta da ciência e a implementação das políticas, o espaço entre uma e outra sendo na verdade seguidamente negado por razões de ocultamento apoiadas no prestígio social da ciência. Mesmo o critério da autoridade do especialista, quando absolutizado, pode-se voltar no limite contra os próprios colegas. Ao invés, no interior mesmo do terreno da ciência há divergências que seria saudável explicitar em benefício do próprio avanço científico. Explicitação alternativa a se cultivar uma invariável frente unida diante da opinião pública ou - na falta desta - um obsequioso silêncio, o que se faz à custa da desqualificação de potenciais interlocutores justificada por noções reificadas de hierarquia, mas com prejuízo à dinâmica do saber científico. Nesse sentido, é auspicioso que a SBPC tenha resolvido abrir espaço em sua próxima Reunião Anual (Natal, julho de 2010) para estimular o debate em torno de temas polêmicos como o aquecimento global, os alimentos transgênicos e, mesmo, questões de política como as ações afirmativas. A interculturalidade (com ou sem aspas) deve começar em casa.

Creio que é para o reconhecimento de pelo menos algumas dessas questões que aponta a Declaração de Cochabamba. Reconhecimento que, no entanto, precisa ser ampliado, aprofundado e complexificado; o que espero comece a ocorrer nesta Conferência.

OS CAMINHOS PARA O EVARE: A DEMARCAÇÃO TICUNA

João Pacheco de Oliveira¹²

Contam os mitos que os primeiros homens foram pescados por determinação do herói cultural YOI das águas do Evare, um afluente do Igarapé, São Jerônimo. Eram peixes, alimentados com as cinzas de outro herói cultural (IPI, irmão gêmeo de Yoi), que ao bater na terra, se transformaram em homens. Eles foram chamados de “MAGÜTA” (literalmente, povo pescado com vara), não conhecendo as doenças e o sofrimento e sendo imortais, habitando na região encantada dos altos rios, designada genericamente como evare.

Os registros documentais sobre o rio Amazonas falam desde o século XVII da existência dos Ticuna, apontando como principal ponto de sua concentração a região entre a fronteira e a atual cidade de São Paulo de Olivença. No final do século XIX comerciantes e aventureiros mobilizados pela busca dos lucros fáceis do extrativismo da borracha, penetraram no território habitado pelos Ticuna, destruíram as suas malocas e os forçaram a trabalhar na formação de seringais e na coleta regular do látex. Foi o chamado “tempo dos patrões”, do qual os índios mais velhos ainda contam muitas histórias assustadoras sobre humilhações, perseguições, castigos corporais e mortes brutais.

A atuação indigenista foi iniciada em 1942, com a criação de um posto indígena em Tabatinga, mais tarde (1946) transferido para a área contígua, onde se localiza o Igarapé Umariáçu. Durante três décadas a assistência aos Ticuna restringiu-se aos limites da reserva, onde viviam aproximadamente 1/10 daquela população.

Em 1974 e 1975 uma equipe de pesquisa FUNAI/Universidade de Brasília realizou um levantamento censitário em todo o Alto Solimões, percorrendo 58 localidades, traçando o perfil sócio-econômico de uma população de 9.000 índios (OLIVEIRA, 1977). Tal material resultou na elaboração de um programa de ação indigenista intitulado Projeto Ticuna (OLIVEIRA,

¹². Antropólogo, Professor Titular do Museu Nacional/UFRJ, Presidente (1986-1992) e Vice-Presidente do Maguta (1992-1994), Presidente da Associação Brasileira de Antropologia/ABA (1994-1996), atual Coordenador da Comissão de Assuntos Indígenas/ABA.

1975), cujo planejamento foi parcialmente e por força de inércia, colocada em execução mesmo após o afastamento do coordenador e a dissolução da equipe. Apesar das diretivas da administração tutelar serem muito diferentes dos objetivos postulados pelo Projeto Ticuna, a implementação de uma infra-estrutura básica acompanhou o planejamento anterior, com a criação dos postos indígenas Vendaval (vide OLIVIERA, 1979), FEIJOAL, Campo Alegre, Vui-Uata-Im (Nova Itália), Betânia e Belém do Solimões, estendendo a região do Alto Solimões como um todo a perspectiva de uma intervenção assistencial do Estado no que resguarda a população indígena.

A extrema decadência da economia da borracha, progressivamente reduzida a comercialização dos “excedentes” (farinha, pescado, frutas) da produção indígena, acentuou-se na década de 70. Sem a possibilidade de continuar a impor aos índios o monopólio comercial que era característico do regime do barracão, os antigos patrões seringalistas começaram a abandonar as áreas que mantinham sobre seu controle, deslocando-se para as cidades e para outras atividades.

Em 1980 na localidade de Vendaval foi realizada a primeira reunião de capitães (líderes de aldeias) Ticuna. No ano seguinte o capitão de Vendaval, Pedro Inácio Pinheiro viajou pelas aldeias Ticuna dos municípios de Tabatinga e São Paulo de Olivença, convocando para uma grande reunião a ocorrer em novembro de 1981, na localidade de Campo Alegre. Apesar das hostilidades da FUNAI local, o encontro de lideranças foi realizado, nele tomando forma final o mapa elaborado durante a viagem de Pedro Inácio. Uma comissão de líderes foi enviada a Brasília para solicitar ao Presidente da FUNAI a demarcação daquela área indígena, que mais tarde viria a ser titulada Evare.

O processo administrativo de reconhecimento das áreas Ticuna foi muito lento e dificultoso, marcado por paralisias e retrocessos. Foram constituídos três Grupos de Trabalho para identificação das áreas Ticuna (em 1982, um reestudo no início de 1984, e outro reestudo no final de 1984). Quando em 1985 as propostas de delimitação foram afinal aprovadas no âmbito da FUNAI e no Grupo de Trabalho Interministerial (FUNAI, MINTER e MIRAD), a implantação da nova política governamental relativa à demarcação de terras indígenas na faixa de fronteira impediu a assinatura dos decretos. Em abril/85 apenas 4 das 10 áreas Ticuna encaminhadas pela FUNAI e aprovadas pelo GTI tiveram seus decretos publicados no DOU, correspondendo exatamente as áreas de menor extensão.

A área mais importante para a sobrevivência étnica dos Ticuna - Evare (I e II) e outras que estão agora igualmente sendo objeto da presente demarcação - só foi efetivamente reconhecida no final de 1991, já na gestão do sertanista Sydney Possuello e com uma modificação muito positiva na política indigenista brasileira.

Dada a ausência de previsão orçamentária para a demarcação das áreas Ticuna, o Maguta: Centro de documentação e Pesquisa do Alto Solimões, entidade civil independente e administrada por líderes Ticuna e antropólogos, propôs-se a tentar mobilizar no exterior os recursos necessários para os trabalhos de demarcação, carreando-os depois para a FUNAI.

Em março de 92 foi assinado um convênio FUNAI/Maguta, ratificando os termos deste acordo. Seguindo rigorosamente os planos operacionais da FUNAI e os custos ali fixados, o Centro Maguta elaborou o Projeto Demarcação das Áreas Indígenas Ticuna¹³, apresentando ao Governo Austríaco por ocasião da Conferência das Nações Unidas sobre o Meio Ambiente, realizada no Rio de Janeiro, em maio/92 - através da intermediação do VIDC / Vienna Institute for Development and Cooperation, o projeto demarcação venceu todas as etapas burocráticas, técnicas e políticas. Um ano depois, em maio/93, o convênio VIDC/Maguta foi assinado, propiciando-se a transferência dos recursos para a demarcação.

A diretoria fundiária e presidência da FUNAI devido ao volume de trabalho envolvido, que absorveria quase totalmente a capacidade operacional do órgão no que diz respeito a demarcação de terras indígenas, recomendou que os trabalhos fossem realizados através de uma empresa privada escolhida mediante seleção (assessorado por técnicos da própria FUNAI). Um parecer da Procuradoria Geral da República veio a ratificar a correção e legalidade de todo este procedimento, sendo os trabalhos de campo realizados entre agosto e novembro de 1993 contando com o permanente acompanhamento de uma comissão de 30 chefes de comunidades locais Tiicuna.

Com o término da demarcação se encerrou um ciclo de sofrimentos para o povo Ticuna. É de prever que a tensão nas relações entre brancos e índios no Alto Solimões tenda a esmaecer, surgindo novas alternativas de articulação e cooperação. O território, fator chave para a sua sobrevivência

¹³- As terras indígenas envolvidas foram: Evare I, com 546.000 há; Evare II, com 165.000 há; Porto Espiritual com 3.550 há; Vui-Uata-In, com 125.000 há; Betânia, com 121.000 ha; Lago Beruri, com 4.600 h, totalizando 966.150 há.

étnica, já está jurídica e administrativamente garantido. Esta é uma base muito importante para que os Ticuna sejam cada vez mais senhores da construção de seu próprio futuro, atualizando os seus conhecimentos tradicionais e colocando em prática os referenciais básicos de sua cultura.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

OLIVEIRA, João Pacheco de

- . 1979 - “O projeto Ticuna: uma experiência de ação indigenista” Boletim do Museu Nacional, 34. Rio de Janeiro (Republicado em Sociedades indígenas e Indigenismo no Brasil. OLIVEIRA, J.P. (organizador). Marco Zero/UFRJ, 1987).
- . 1988 - “O nosso governo”: os Ticuna e o regime tutelar. São Paulo; Marco Zero.

PROTECCIÓN LEGAL DE LOS CT EN PAÍSES AMAZÓNICOS CON ESPECIAL REFERENCIA A VENEZUELA.

Zulay Poggi¹⁴

En los últimos años, se ha discutido en diferentes escenarios internacionales (Secretaría del CDB, OMPI, OMC y en el Foro permanente para las cuestiones indígenas de la ONU) acerca de la vulnerabilidad y pérdida creciente de los Conocimientos tradicionales (en lo adelante CT) de los pueblos indígenas a nivel mundial, con hincapié en los casos de apropiación indebida de los mismos, lo que algunos autores han llamado “Biopiratería”¹⁵.

Los factores atribuidos a la pérdida de los CT, son múltiples, y entre ellos podemos destacar los siguientes: pérdida progresiva de las lenguas de los pueblos indígenas¹⁶, por el poco valor que se les otorga, o por el contacto permanente con otras culturas; factores diversos de transculturización, que promueven otros valores distintos a los propios; la educación formal que reciben los pueblos indígenas, que en muchos casos no está acorde con las particularidades y necesidades de los pueblos indígenas, de manera que esta pueda contribuir a la transmisión de sus CT a las nuevas generaciones; inexistencia de normas legales adecuadas, o ineficiencia en su aplicación, tanto para la protección de los CT, como para el reconocimiento de los derechos a sus tierras, y al disfrute de los beneficios obtenidos, en el caso de accesos a recursos genéticos y CT asociados; y finalmente, a la poca incorporación de estos pueblos en el desarrollo de políticas públicas y en la gestión de los recursos naturales en general.

Existe una clara tendencia a nivel internacional a enfocar y analizar esta problemática desde el punto de vista legal. La mayoría de las soluciones planteadas están orientadas al desarrollo e implementación de normativas locales e internacionales que sean vinculantes (como la propuesta del Régimen internacional de acceso a los recursos genéticos del CDB), que garanticen la protección de estos conocimientos. Sin embargo, el problema es mas complejo

14. Cendes. Universidad Central de Venezuela.

15. CAF.-Elementos para la protección sui-generis de los CT colectivos e integrales, desde la perspectiva indígena. 2005. Caracas Venezuela.

16. UNEP/CDB/WG8J/5/3/add.1 septiembre 2007. Plan de acción para preservación CT.

y depende de múltiples factores sociales, culturales, ambientales, biológicos, económicos y políticos, entre otros.

Actualmente, sigue siendo un reto para los pueblos indígenas, poder asegurar la transmisión de los CT de generación en generación, a través de una serie de mecanismos, programas y normas que así lo garanticen.

En el presente trabajo, analizaremos de manera general algunos avances en el desarrollo de normativas que promueven la protección y preservación de los CT, particularmente en los países Amazónicos, que han incorporado normas de manera progresiva.

El reconocimiento de los CT y de los derechos colectivos indígenas, se ha venido incorporando a las Constituciones de los países Amazónicos. Venezuela incluyó los derechos colectivos indígenas en la constitución del año 1999, mientras que Ecuador lo incorporó primero en la constitución de 1998, manteniéndolo en la del año 2008, Bolivia en la Constitución de 2004 y Colombia en la de 2005¹⁷. Esto ha generado una base legal sólida para el desarrollo de otras normativas.

Por otra parte, existe una tendencia en estos países, al desarrollo de normas de tipo sui-generis, para proteger los CT, como es el caso de Perú, Brasil y Venezuela.

De igual forma, ha habido grandes avances en estos países, en cuanto a la participación de diversas instituciones públicas y privadas en el desarrollo de políticas públicas, programas y proyectos.

Ejemplos de ello son:

- Las instituciones públicas denominadas defensorías del pueblo, que en el caso de Colombia, Ecuador y Venezuela, actúan en defensa de los derechos colectivos indígenas sobre sus CT, debido a que estos tienen rango constitucional.
- Los ministerios de salud de los países de la Comunidad Andina y de Venezuela¹⁸, han incorporado programas de salud indígena, de medicina tradicional (que involucra la utilización de conocimientos ancestrales) con la medicina convencional, lo

17. ARTICULO 7. El Estado reconoce y protege la diversidad étnica y cultural de la Nación colombiana

18. <http://www.mpps.gob.ve/ms/modules.php?name=News&file=print&sid=1580>.

que contribuye a una mayor interacción entre estas disciplinas y a darle más valor a la medicina tradicional.

- Las instituciones de patrimonio cultural que han incorporado una serie de programas orientados al rescate de los conocimientos ancestrales en general, como es el caso de Colombia y Venezuela.

Estos hechos reflejan, que debido al carácter multidisciplinar del tema de los CT, se han ido incorporando instituciones de manera progresiva para promover la preservación de los CT a través de programas educativos, de salud, culturales, entre otros, lo cual representan un gran avance.

Volviendo al tema legal, y analizando el panorama de la protección de los CT de los países Amazónicos, encontramos lo siguiente. En Bolivia, a pesar de que la población indígena representa un porcentaje bien considerable, no existe una normativa específica para la protección de los CT. Sin embargo, en la Constitución Política (2004), se garantiza una serie de derechos de las comunidades Indígenas relacionadas con el uso y aprovechamiento sostenible de los recursos naturales ubicados en sus tierras comunitarias, así como sus costumbres (Art. 171), lo que asegura el derecho a las tierras y al mantenimiento de sus costumbres.

La Confederación de Pueblos Indígenas de Bolivia (CIDOB), durante el período 1998-2000, realizó una serie de consultas a nivel nacional, para proponer algunas pautas para el desarrollo de una norma de protección de los CT, entre las cuales se destacan la creación de un sistema de registro de conocimientos, similar a los de la India, Tailandia y Perú¹⁹. Sin embargo hasta ahora no existe una propuesta que se esté discutiendo en el congreso de este país.

Brasil, por su parte, presenta sobresalientes adelantos acerca del desarrollo y aplicación de normativas legales para la protección de CT. En el año 2001, aprobó la Medida Provisional 2186-16, que se aplica tanto para regular al acceso al patrimonio genético, como para proteger a los CT asociados, contra la utilización y explotación ilícitas, para lo cual contempla sanciones en su artículo 30 que son de tipo impositivas. En esta medida se consideran una serie de sanciones de tipo pecuniarias que van desde multas,

¹⁹ Ministerio de Desarrollo Sostenible y Planificación. Vice.ministerio de Medio Ambiente, Recursos Naturales y Desarrollo Forestal. Proyecto apoyo al sistema Nacional de Áreas Protegidas. "Hacia una norma Nacional de protección de los CT de los pueblos indígenas de las tierras bajas de Bolivia". Página 50. Santa Cruz- Bolivia. Diciembre 1999.

decomiso de muestras, hasta la suspensión de venta del producto derivado, entre otros. La aplicación de estas sanciones son reguladas mediante el Decreto n° 5.459, del año 2005.

Por otra parte, existe otra forma de protección de los CT, a través de la Resolución (n° 23), del año 2006 (proveniente del Consejo de Patrimonio Genético), que exige como requisito para las solicitudes de patente, la declaración ante el Instituto Nacional de Propiedad Intelectual (INPI), del origen de los recursos genéticos y el Consentimiento Fundamentado previo (Art. 2) para evitar el patentamiento de CT de manera ilícita²⁰.

Otro avance en Brasil, ha sido el mecanismo de consulta pública realizado a las comunidades indígenas, locales, sector académico, empresarial, gubernamentales y no gubernamental, durante el año 2007, para la aprobación de la ley de repartición de los beneficios derivados del acceso a los CT asociados al patrimonio genético con potencial económico. Esto indica que en este país el tema de la protección de los CT incorpora a todos los actores en los procesos de diseño e implementación de políticas y normativas legales.

En el caso de Colombia, a pesar de que no cuenta con una normativa legal en este tema, ha realizado un trabajo intenso en la implementación del artículo 8j del Convenio de Diversidad Biológica. Para llevar a cabo esto, se han conformado varios comités (interinstitucional²¹, e interétnico²²) que tienen la particularidad de incorporar a todos los actores involucrados en el tema²³. Uno de los resultados del trabajo de estos comités, ha sido la elaboración de un plan para la implementación del artículo 8j durante el año 2007, el cual contó con un proceso de consulta bastante amplio, así como el desarrollo de programas de capacitación dirigido a las comunidades indígenas sobre estos temas.

Adicionalmente, el tema de los CT, ha quedado plasmado en el Plan de Desarrollo de Colombia, en el período 2006-2010, que destaca la importancia de la preservación de los CT, por su contribución en el manejo y preservación de la biodiversidad.

²⁰. solo a partir de los recursos accesados a partir de Junio del año 2000,

²¹. Instituciones participantes: Mincomercio, Mincultura, Minagricultura, Minrelext, Minambiente, Mineducación, Mininterior, ICANH, IIAP, SINCHI, IAVH, WWF, CI, Mincomunicaciones, Unal, Uexternado, Colciencias, DNP, Defensoría del Pueblo, entre otros.

²². Conformado por representantes de comunidades indígenas y locales de la mesa permanente de concertación de pueblos indígenas, de los representantes de los ROM (gitanos), Raizales, Campesinos y Afro colombianos.

²³. Tomado del documento Ayuda de Memoria del Primer Comité Interétnico, celebrado en Bogotá del 24 al 25 de Febrero 2005.

Por otra parte, la Ley General de Cultura N° 397 de 1997, establece algunas disposiciones sobre el patrimonio cultural en ese país y se señala que el Estado garantizará los derechos de autoría colectiva de los grupos étnicos y apoyará los procesos de etnoeducación con el fin de proteger lenguas, tradiciones, usos, costumbres y saberes²⁴.

En el caso de Ecuador, existe un proyecto de ley de protección de los CT colectivos de las nacionalidades, pueblos indígenas, pueblo Montubio, negro y campesino asociados a recursos genéticos y expresiones culturales, que está siendo consultado con los diferentes pueblos.

Al igual que otros países, Ecuador cuenta con la Defensoría del Pueblo, que tiene por objetivo defender y velar por los derechos colectivos de las nacionalidades, pueblos y organizaciones indígenas de ese país, entre los cuales se encuentran los derechos de propiedad intelectual colectiva²⁵.

Por su parte Surinam y Guyana, no cuentan con leyes especiales para proteger los CT. En el caso de Guyana, posee una serie de guías orientadas al acceso a los recursos genéticos, que incorporan el tema de los CT y su acceso, mas no de su protección.

En Perú, La Constitución Nacional de 1993, reconoce la existencia desde el punto de vista legal de las comunidades campesinas e indígenas y nativas y las considera como personas jurídicas autónomas en su organización, en el trabajo comunal y en el uso y libre disposición de sus tierras (Art. 89).

En este país, existe una experiencia interesante sobre la protección de los CT, que data del año 2002, y que ha sido bastante aceptada por las comunidades indígenas. La ley 27811, relativa a la protección de los Conocimientos de Pueblos indígenas vinculados a los recursos biológicos, que es la primera de este tipo en el mundo²⁶, tiene entre sus objetivos: promover la protección y respeto de los CT y la distribución justa y equitativa de los beneficios, bajo un consentimiento fundamentado previo (Art. 5), para lo cual ha definido el registro de CT, bien sea mediante su registro en

24. Ministerio de Ambiente, Vivienda y Desarrollo Territorial. Oficina de Asuntos Internacionales. Proyecto creación de capacidad para implementación del artículo 8 (j) del convenio de diversidad biológica. Fase identificación de necesidades. "Balance de implementación de los convenios internacionales relacionados con la protección a los CT". Adriana María Lagos Zapata. Bogotá, Agosto de 2005

25- <http://www.defensordelpueblo.gov.ec/paginas/ini0.php>

26. Sociedad Peruana de derecho Ambiental. "La protección legal de los CT en Perú". Begoña Venero Aguirre, en "Apuntes sobre biodiversidad". Perú. Diciembre 2005.

una base de datos de acceso público o en otra de tipo confidencial²⁷. Estos sistemas permiten la preservación de los CT y que el INDECOPI cuente con la información que le permita defender los intereses de las comunidades indígenas (Art. 16).

Otra ley complementaria es la Número 28216 del año 2004, sobre la protección al acceso a la diversidad biológica peruana y los conocimientos colectivos de los pueblos indígenas, que tiene entre sus objetivos crear la Comisión Nacional para la protección de acceso a la Biodiversidad peruana y a los CT conformada por instituciones gubernamentales²⁸. Esta comisión, tiene la facultad de crear y mantener el registro de recursos biológicos y conocimientos colectivos, proteger los actos de biopiratería, efectuar el seguimiento de las solicitudes de patentes de invención sobre recursos biológicos y CT e interponer acciones de oposición, entre otros (Art. 5).

Finalmente Venezuela, tiene una serie de normativas, de data reciente, que apoyan la protección de los CT. La Constitución del año 1999, reconoce la propiedad intelectual colectiva de los conocimientos, tecnologías e innovaciones de los pueblos indígenas, que prohíbe el registro de patentes sobre estos recursos y conocimientos ancestrales (Art. 124) y que reconoce a la medicina tradicional, y sus terapias complementarias (Art. 122), lo cual está directamente relacionado con las prácticas indígenas o CT sobre plantas.

Por su parte, la Ley Orgánica de Pueblos y Comunidades Indígenas del año 2005, plasma igualmente los derechos colectivos²⁹, y de propiedad intelectual colectiva sobre de los indígenas sobre sus CT (Art. 103). Esta ley reconoce también, el derecho al uso de los recursos genéticos y los conocimientos asociados, de manera sustentable, de acuerdo con sus usos y costumbres (Art. 102) y al consentimiento fundamentado previo, cuando terceros desean explotar estos recursos (Art. 11).

La ley de patrimonio cultural de los pueblos y comunidades indígenas, del año 2009, establece una serie de condiciones para preservar, revalorizar,

27. Tipos de registro contemplados en el artículo 15 de la Ley 27811: Registro Nacional Público de Conocimientos Colectivos de los Pueblos Indígenas, Registro Nacional Confidencial de Conocimientos Colectivos los Pueblos Indígenas y Registros locales de Conocimientos Colectivos los Pueblos Indígenas (Art. 15).

28. INDECOPI (Instituto Nacional de Defensa de la Competencia), quien la preside, el CONAM (Consejo Nacional del Ambiente, INRENA (Instituto Nacional de Recursos de Recursos Naturales), CONAPA (comisión Nacional de Pueblos Andinos, Amazónicos y Afro peruanos), entre otros.

29. La protección de los CT tiene un tratamiento especial en el Capítulo V de esta ley titulado “De los Conocimientos y la Propiedad Intelectual Colectiva de los Pueblos indígenas.

y proteger, entre otras, al patrimonio cultural de los pueblos y comunidades indígenas. Este patrimonio, según la ley se refiere a los bienes, las creaciones, manifestaciones y producciones tangibles e intangibles constituidas por los elementos característicos de la cultura de uno o más pueblos y comunidades indígenas, desarrollados y perpetuados por éstos.

Los Bienes intangibles, son definidos en la ley, como las expresiones, usos, tradiciones, conocimientos, saberes, creencias, etc, que sin tener sustento tangible o material, son transmitidas de generación en generación, de manera oral. Los bienes tangibles son definidos como las expresiones de las culturas de los pueblos y comunidades Indígenas, sustentadas en elementos materiales.

Esta ley permite el registro de los bienes indígenas para su preservación. Son estos quienes decidirán libremente la inscripción de dichos bienes ante la Oficina de Registro General del Patrimonio Cultural (artículo 31). Para ello, deben suministrar una serie de datos de origen, descripción detallada del bien, el registro fotográfico, etc., de manera de que el Instituto de Patrimonio Cultural, previo estudio de esta información, ordene el registro del bien cultural de estos pueblos.

El Instituto de Patrimonio Cultural, a través del Registro General del Patrimonio Cultural, tiene la facultad de otorgar una certificación de registro al pueblo y comunidad indígena interesado, a los fines de preservar y custodiar sus manifestaciones y expresiones culturales, para garantizarse integridad, y transmisión a las presentes y futuras generaciones. Este registro, otorga la exclusividad en la utilización o aprovechamiento de un bien perteneciente al patrimonio cultural de los indígenas, así como su salvaguarda.

Se plantean en esta ley, una serie de medidas para proteger las manifestaciones o expresiones culturales que se encuentren amenazadas o en peligro de extinción, a través de soportes materiales, literarios, audiovisuales o propios de las nuevas tecnologías que garanticen su transmisión, difusión y revalorización y previa consulta a los pueblos indígenas (Artículo 17).

En cuanto al tema educativo, la ley propone el diseño de planes, programas, proyectos y actividades para ser incluidos en los niveles y modalidades del Sistema Educativo Nacional, que contengan las expresiones culturales indígenas, como parte integrante de la cultura nacional, lo que garantizaría de alguna manera la transmisión de generación en generación de los conocimientos (Artículo 20).³⁰

30. En Abril 2010, se inició el Proyecto de educación universitaria denominado Cacique Nigale II,

Se establecen en la ley una serie de sanciones por el hurto, robo, apropiación indebida, destrucción dolosa o exportación no autorizada de bienes tangibles e intangibles indígenas, mediante la aplicación de las penas o sanciones civiles, penales y administrativas previstas en las leyes que rigen la materia.

Por otra parte, la ley de artesanías y artesanos indígenas aprobada en Enero del 2010 trata el tema de los CT, para el caso concreto de la artesanía. Esta ley, tiene por objeto garantizar los derechos de los artesanos indígenas a proteger y fortalecer las actividades artesanales.³¹ Señala la ley que se protegerán mediante derechos de propiedad intelectual colectiva, los diseños, símbolos, técnicas artesanales, entre otros. Sin embargo las leyes de propiedad industrial y derecho de autor no prevén los derechos colectivos de los pueblos indígenas.

Finalmente la ley de gestión de la biodiversidad del año 2008, prevé la protección de los CT de los pueblos indígenas, siguiendo el marco del Convenio sobre Diversidad Biológica.

En líneas generales, podemos decir que estas normas contribuyen de alguna manera en la promoción de la preservación de los CT, sin embargo, este tipo de normas deben fortalecerse, mejorarse y divulgarse entre los propios pueblos y comunidades indígenas, para fomentar su utilización.

Por otra parte los países deben realizar esfuerzos para la definición de mecanismos de implementación de estas normas, para incrementar su efectividad. Se hace necesario además que se definan políticas a nivel regional para promover la protección de los CT, desde una perspectiva multidisciplinaria e interinstitucional, que estos países actúen en manera de bloque y coordinadamente en los escenarios internacionales, para apoyar normas que sean vinculantes y que puedan contribuir a mejorar toda esta compleja dinámica de los conocimientos tradicionales.

que tiene por objeto formar 181 estudiantes de las poblaciones originarias del país en el área de medicina. Este proyecto se basa en la integración del saber ancestral de sanación que practican los chamanes, con los conocimientos científicos, teóricos y prácticos de la medicina tradicional. Esta es una iniciativa del Ministerio para la Salud, conjuntamente con la universidad experimental Romulo Gallegos.

³¹. En la definición de artesano indígena se señala que este es una persona, que mediante materiales, técnicas, CT, entre otros, produce bienes autóctonos de cualquier naturaleza.

PRESENCIALIDADE DA TRADIÇÃO: O MACHADO COMO ELEMENTO IDENTITÁRIO

Cynthia Carvalho Martins³²

Nossos cabos de machado são feitos de resto de cerca, de estaca velha, imagine. Do resto, do que é jogado fora pelos fazendeiros, daí nós retira a força do machado que é a nossa força como quebradeira. (Sebastiana Ferreira Costa e Silva)

Nos trabalhos de campo e nas descrições de antropólogos, até pelo menos 1940, sobressai a coleta e a classificação dos machados como um elemento cultural definatório dos povos “primitivos”. Desencavado por arqueólogos e antropólogos³³, seguindo criteriosamente a orientação dos manuais, os machados são dispostos nas exposições dos museus, para visitação pública, integrando coleções. São apresentados como os mais comuns e mais “típicos” instrumentos “primitivos” (LOWIE, 1936: 188).

A partir de realidades empiricamente observadas, em pesquisa etnográfica realizada nas regiões ecológicas do babaçu, onde as trabalhadoras extrativistas fazem uso do machado na extração da amêndoa, foi possível colocar em questão aquela antiga formulação. Assim, enquanto o senso comum erudito e o discurso dos especialistas com pretensão científica assinalam o “machado” como indicativo maior do “estágio primitivo”, as lideranças do Movimento Interestadual das Quebradeiras de Coco Babaçu(MIQCB) ressaltam esse instrumento de trabalho como do tempo presente e como um fator de persistência da força de sua afirmação identitária. O machado figura na prática e no discurso, no ato e na fala coletiva das quebradeiras de coco babaçu , evidenciando sua relevância. Torna-se um elemento contrastante face às sucessivas estratégias empresariais que visam mecanizar a quebra do coquilho, propondo vender aos órgãos governamentais implementadores da “política extrativista”, máquinas que poderão dinamizar a produção extrativa e obter maior produtividade. Os processos tecnológicos e as tecnologias

32. Antropóloga, professora da Universidade Estadual do Maranhão e pesquisadora do Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia-PNCSA.

33. Nos manuais de antropologia (M. Mauss, R Lowie. M. Maget) discute-se a perspectiva chamada culturalista assimilando os “mais típicos” instrumentos primitivos e mostrando que o machado é um instrumento que atravessa “eras” distintas: machado de pedra (Idade da Pedra) e machado de ferro (Idade do ferro).

sociais desenvolvidas na prática extrativista tem se tornado assim um objeto de reflexão. O machado, transcendendo ao sentido de um simples instrumento de trabalho, se transforma em artefato considerado essencial, hoje, na maneira de ser e de existir das extrativistas.

Os machados, assim como as pontas de lanças, flechas e outros instrumentos de caça e pesca, representam, para o evolucionismo, a possibilidade de remontar à origem da humanidade e, para o difusionismo, possíveis contatos entre os diferentes povos. Elementos fundamentais das coleções, que marcaram a produção antropológica desde o século XIX, os machados sempre compuseram o repertório dos museus³⁴. Predominava a concepção segundo a qual, quanto mais instrumentos e suas variações eram encontrados, maiores as possibilidades de remontar às origens dos povos ou mesmo os possíveis pontos de contato entre esses povos, a partir da identificação de artefatos que apresentassem semelhanças.

Além da preocupação com a montagem de coleções tem-se que o machado, na interpretação evolucionista, é símbolo de um estágio de desenvolvimento tecnológico. Com ele o homem teria começado a transformar a natureza de uma maneira mais permanente e, inclusive, a ter sobre a cobertura vegetal um controle maior. Para as quebradeiras de coco babaçu o machado facultava a aprendizagem de um ofício e de uma forma de manejo que não estão dissociados do cálculo econômico das unidades extrativas baseadas no trabalho familiar. Há instrumentos feitos em tamanhos menores, designados pelos diminutivos, tais como: “cofinhos”, “macetinhos” e “machadinhos” destinados ao aprendizado do ofício por crianças e adolescentes. O machado está inserido ainda no plano religioso sendo utilizado nos rituais de mina, religião de matriz africana. No decorrer do trabalho de campo observamos seu uso religioso nos terreiros localizados no Bairro Novo, Penalva, Maranhão.

O acionamento da identidade a partir do tipo de instrumento utilizado põe em questão os investimentos governamentais em tecnologia que visa substituir a quebra manual. Confere às quebradeiras de coco a possibilidade de incorporarem simbolicamente o instrumento como fazendo parte de sua

34- Destaca-se que predominava nessas coleções uma forma de classificação que reunia artefatos de diferentes povos e ordenava, dando a idéia de evolução. Apesar desse tipo de organização dos artefatos já ter sido criteriosamente criticada, continuou vigorando mesmo no período classificado como do colecionismo brasileiro. Um dos autores que contribuiu para essa discussão foi o antropólogo Franz Boas. (BOAS: 2004), p. 157).

identidade. Utilizar o machado parece ser prerrogativa indispensável ao extrativismo do babaçu. As extrativistas incorporam a noção de mudança a partir do uso de um instrumento que supostamente está associado ao passado. São elas que defendem, contemporaneamente, propostas como: preservação ambiental, equidade nas relações de gênero, respeito às diferenças étnicas e outras formulações que podem ser consideradas como avançadas, como fatores de transformação nas relações sociais de produção. Nisto consiste a presencialidade da tradição. Ou seja, o uso do machado é uma prática tradicional, que assegura a autonomia econômica, a persistência identitária e é atualizada politicamente nas mobilizações questionadoras de um modelo desenvolvimentista, que desconsidera as especificidades locais e os saberes construídos secularmente. As iniciativas de mecanização mostram-se deste modo sociologicamente distintas das experiências de inovação tecnológica vinculadas à segunda revolução industrial, uma vez que as perspectivas de futuro parecem estar bem afastadas das estratégias empresariais, cujos resultados, como bem apontam as lideranças do MIQCB, tem sido malogros sucessivos desde 1956 com as experiências em Kelru. Há assim inúmeros cemitérios de máquinas no interior do Maranhão e do Piauí, que podem ser objeto de uma “arqueologia industrial” de superfície, como sublinha Almeida (1995:10-53).

As quebradeiras de coco babaçu representam o machado como fator de relevância na transmissão de um saber da natureza que garante a reprodução da atividade. Tal reprodução envolver um conjunto de técnicas de manejo ou como selecionar cocos, como manter o espaçamento entre as palmeiras e como proceder à quebra e à extração da amêndoa. Além disto a força do machado mostra-se evidente nas práticas religiosas, nos encantamentos e em diferentes rituais. Ele não está relacionado somente à dimensão econômica, conforme sublinham os autores que analisam a economia do babaçu com objetivos normativos. Ao contrário, a despeito da materialidade do instrumento ele está investido num conhecimento intangível. É nesse sentido que a representação das extrativistas sobre esse instrumento abre as portas ao entendimento de aspectos da vida social dessas famílias que nem sempre se manifestam de forma evidente e cujo entendimento requer trabalhos de campo sistemáticos.

Quando se trata de representação das extrativistas vinculadas ao MIQCB o instrumento serve para a afirmação identitária e como forma de se contraporem aos projetos governamentais que investem na implantação de “máquinas de quebrar coco” com tecnologias não-adaptadas.

O machado é representado pelas extrativistas vinculadas ao MIQCB como instrumento que as diferencia socialmente através de um saber que lhes é próprio. Trata-se de condição associada ao que Barth denominaria de um sinal diacrítico (BARTH: 2000, p. 27). O artefato é acionado pelo grupo como marcando fronteiras.

No modelo explicativo dos evolucionistas o grupo social era analisado pelo instrumento de trabalho e o pesquisador detinha a autoridade para definir os elementos que permitiam classificar os estágios dos grupos. Na situação tomada para análise optei pela abordagem de Barth, ou seja, a classificação dos elementos identitários parte das próprias extrativistas auto-designadas quebradeiras de coco babaçu. Importam os sinais que o grupo elege como demarcando diferenciações em relação à sociedade mais ampla (BARTH: 2000).

Assim, enquanto na literatura antropológica o machado aparece comumente associado às noções de “primitivos”, “povos atrasados” ou “sem tecnologia”, nas narrativas das quebradeiras de coco babaçu representa a possibilidade de manutenção de sua identidade coletiva. Ao acionarem o machado como elemento identitário elas lutam pela reversão dos estigmas freqüentemente atribuídos à sua prática e ao seu saber.

Vale ressaltar que o fato das extrativistas utilizarem o machado como elemento de identificação reforça o equívoco de classifica-las pelo aparente e em considerá-las em “estágios de evolução anteriores”, facilitando além disto a atualização do modelo evolucionista pelas políticas governamentais desenvolvimentistas. Assim, a construção da identidade das extrativistas não dispensa o machado e esse instrumento representa um tipo de saber que atualiza uma forma de existência coletiva. Ela se contrapõe ao outro modo de ver e perceber o machado como símbolo de um estágio de evolução tido como “arcaico”, “primitivo”, explicitado nas práticas dos planejadores governamentais e que acionam o discurso da “modernidade” e do “desenvolvimento”.

Vale ressaltar que nos projetos econômicos implementados pelas quebradeiras de coco babaçu, a partir de suas formas organizativas próprias, foi possível constatar que todo o processo é feito a partir da quebra manual. Somente nos projetos governamentais a quebra mecânica é mencionada e onde foi implementada resultou em flagrante fracasso. Cabe acrescentar que, contrariando os intérpretes que existem em trabalhar com a oposição entre “progresso X atraso”, as quebradeiras de coco, em acordo com metalúrgicos,

ferreiros e serralheiros das pequenas cidades do interior do Maranhão, do Tocantins e do Piauí têm construído máquinas como as prensas, espinhas de peixe, facões para retirada de mesocarpio, que as auxiliam no processamento do babaçu. São experiências apoiadas nos saberes tradicionais e em tecnologias adequadas que funcionam e dão resultado, pois estão em acordo com as tecnologias sociais praticadas pelas quebradeiras de coco babaçu.

Os diferentes instrumentos utilizados na quebra do coco

A MACHADA: INSTRUMENTO DE BROQUE, INSTRUMENTO DE QUEBRAR COCO

Um instrumento que merece menção, quando se trata de quebrar o coco, é a chamada machada. Em todas as casas há uma machada, cuja função principal é derrubar os matos ou a vegetação arbustiva das áreas onde o roçado será implantado. Utilizada principalmente no período do broque a machada fica durante um tempo guardada, sem uso. A machada pode ser utilizada também de maneira eventual para decepar uma árvore, retirar galhos ou arbustos, mas nunca é usada com muita frequência. Ela é também utilizada em situações específicas, seja quando a pessoa viaja para visitar um parente e não leva seu machado, seja quando este instrumento está para amolar ou quando um imprevisto impede o uso do seu machado pessoal.

As famílias conciliam a atividade extrativa com a agrícola havendo uma divisão interna das atividades. A machada, que é utilizada no período denominado broque, atividade de limpeza do terreno em que ocorrerá o plantio, praticada preferencialmente por homens, passa a ser posteriormente transformada em instrumento de quebrar coco, utilizada pelas mulheres.

A lâmina da machada é duas vezes maior que o gume do machado, daí ser descrita como perigosa para quebrar o coco, favorecendo cortes. Ocorre que após a colocação do coco para ser golpeado, na machada, fica uma área de lâmina descoberta. Segue o depoimento de uma das entrevistadas sobre a machada:

“Machada é um pouco perigosa, a gente usa somente quando há várias mulheres em casa e todas necessitam trabalhar e não há machados suficientes, mesmo assim ninguém tem uma machada para quebrar coco, a machada é sempre da casa, pertence à casa, enquanto o machado é individual, cada

quebradeira tem o seu. Ela é perigosa porque fica lâmina sobrando quando a gente vai quebrar” (Maria Adelina de Sousa Chagas, Entre. 2008)

A MACHADA E O MACHADO

A machada pode se transformar em um machado, a partir do trabalho de um ferreiro. Após o período do broque ou derrubada das áreas de plantio, quando a machada já está desgastada, é comum que seja transformada em machado. Apesar de a machada possuir uma lâmina que corresponde ao dobro do machado não é possível que ela se transforme em dois machados, isso porque apesar de ter o gume largo, a estrutura de ferro vai estreitando no final, mais próximo ao gume.

Outra diferença entre a machada e o machado e se relaciona ao tamanho do cabo. O primeiro possui aproximadamente 4 palmos de cabo que corresponde a aproximadamente a metade do tamanho do cabo do machado, daí ser representado como sendo o dobro do machado.

“A machada é como se fosse duas vezes o machado, mas só em tamanho porque pra quebrar coco o machado é mil vezes melhor”.

“Eu tenho 5 mulheres em casa, se não tem machado para todo mundo, pode usar a machada.”

“A boca da bicha é larga e pode cortar a pessoa” (dona Sebastiana Ferreira Costa e Silva, entrevista n° 9)

Em todas as regiões percorridas há referências à machada e ao machado como possuindo as características já descritas.

A CUNHA

A cunha é uma barra de ferro com um formato diferente do machado, por ter uma altura maior e um gume mais estreito. A ela é acoplada um cabo cuja ponta é afinada. Após a colocação do cabo, acopla-se um denominado sepo, um quadrado de madeira com um furo no meio que será encaixado no cabo da cunha e que permitirá que o machado fique fixo no chão. Em seguida em tal cabo acopla-se a lâmina de um machado já usado e enterra-se no chão. Então, a cunha se diferencia do machado em função da barra de ferro, do cabo e também, por possibilitar um tipo de quebra diferente, em que as mulheres possuem autonomia na forma de sentar, sem ter necessariamente que se apoiar no cabo do machado.

A cunha pode ser comprada na casa dos ferreiros ou feita por um ferreiro do povoado. Observei o uso da cunha na região conhecida como Mearim Maranhense e em Imperatriz e no Tocantins.

Após esse processo de construção da cunha, enterra-se toda a estrutura deixando somente a barra de ferro nova saída do chão. O machado velho, juntamente com o sepo firma a estrutura ao chão de forma que a cunha fique segura e não oscile face às batidas no coco com o cacete, no momento da quebra. A cunha é utilizada por mulheres que têm dificuldade em firmar o cabo do machado com os joelhos ou pernas. Segundo as informantes o corpo fica mais livre para a execução da atividade de quebra e a forma de sentar pode ser mudada constantemente, quando cansam de uma posição podem mudar para outra.

O cabo da cunha deve ser feito de uma madeira leve, isso para facilitar o transporte da cunha para o mato. A madeira mais utilizada para feitura do cabo da cunha é a madeira cajá.

Esse tipo de utilização da cunha enterrada no chão é mais comum na região do Rio Mearim. Em Imperatriz a cunha é acoplada em um tronco de árvore já cortado ou mesmo em uma mesa de madeira forte e é utilizada somente pelas mulheres grávidas que não podem sentar no chão para quebrar coco em função da barriga acentuada. Dona Querubina (entrevista n° 8) referiu-se ainda a uma maneira de quebrar o coco com a cunha enterrada, que sua avó utilizava, chamada Santo Cristo. Não tivemos condição de reproduzir em função da dificuldade de entender um procedimento que não é mais utilizado e só permanece na memória de quem jamais o utilizou e só ouviu narrativas a respeito dele.

Vale sublinhar ainda que no Tocantins a cunha não é utilizada para quebrar o coco babaçu e sim como instrumento de corte para rachar madeira, para fazer lenha.

A PEDRA DE AMOLAR

Um machado considerado bom é aquele que está com a barra de ferro nova, ou que está batido e bem afiado. O machado deve ser amolado todos os dias em uma pedra porosa que é utilizada pelas quebradeiras de coco para afiar os instrumentos cortantes.

Há lugares próprios em que a pedra de amolar é encontrada. As mulheres do Mearim utilizam pedras vindas de Esperantina (PI) a partir da

intermediação da cooperativa de Esperantina. Nesse caso a pedra é doada às quebradeiras de coco o que reforça os laços de solidariedade entre elas, através de suas expressões organizativas (cooperativas, associações).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Esta descrição resumida dos instrumentos utilizados no trabalho extrativo visa chamar a atenção para o fato das quebradeiras de coco babaçu deterem um saber específico relativo não somente à quebra do coco, mas também à feitura e uso de seus instrumentos de trabalho, gerenciando a produção para a unidade familiar. Além desse aspecto, vale repetir, há uma representação do machado que não se limita à dimensão meramente econômica e que evidencia uma dimensão identitária e religiosa.

É com o uso desses instrumentos e o saber sobre eles que as famílias das mulheres extrativistas vêm se reproduzindo ao longo do tempo. Apresentar uma reflexão sumária sobre esses usos e representações do machado constitui uma breve contribuição para o debate sobre tecnologias sociais, entendidas como inovação tecnológica coadunada com os saberes locais.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. Quebradeiras de coco babaçu: identidade e mobilização: legislação específica e fontes documentais e arquivísticas (1915-1995). São Luís: A.W.B. ALMEIDA/MIQCB, 1995, 183p.
- ARIFFIN, Norlela; FIGUEIREDO, Paulo N. Institucionalização de competências tecnológicas. Rio de Janeiro: Editora FGU, 2003.
- BALDUS, Herbert. Discurso presidencial na VI reunião brasileira de antropologia. In: Revista do Museu Paulista. Nova série, vol. XIV. São Paulo, 1963.
- BARTH, Fredrik. Os grupos étnicos e suas fronteiras. In: TOMKE LASK (org). O guru, o iniciador e outras variações antropológicas. Contracapa, 2000, pp. 25-67

- BECKER, Maria da Conceição de & M. MELLO FILHO, Denizart. Ensaio de tipologia lítica brasileira. In: Revista do Museu Paulista. Nova série, vol. XIV. São Paulo: 1963.
- BOAS, Franz. A formação da antropologia americana, 1883-1911: antologia/ Franz Boas. organização e introdução Goeorge W. Stoking Jr. Rio de Janeiro: contraponto: Editora UFRJ, 2004.
- CASTRO FARIA, Luiz de. Antropologia: duas ciências. Notas para uma história da antropologia no Brasil. Organizadores: Alfredo Wagner Berno de Almeida & Heloísa Maria Bertol Domingues. Rio de Janeiro: CNPQ/MAST, 2006, 127 p.
- FRAZER, James George. O escopo da antropologia social. In: Evolucionismo Cultural: Textos de Morgan, Tylor e Frazer. Tradução: Maria Lúcia de Oliveira. Org. Celso Castro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 2005, p.101 – 127.
- HAUDRICOURT, André-Georges. La technologie science humaine. Recherches d'histoire et d'ethnologie des techniques. Paris: Éditions de la Maison des sciences de l'homme, Paris, 1987.
- KUPER, Adam. The invention of primitive society: transformations of na illusion In: The Idea of primitive society. London and New York: Routledge, 1991, p. 1 –14.
- MORGAN, Lewis. A sociedade antiga. In: Evolucionismo Cultural: Textos de Morgan, Tylor e Frazer. Tradução: Maria Lúcia de Oliveira. Org. Celso Castro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. 2005, p.41-66.
- PLUM, Werner. Exposições mundiais no século xix: espetáculos da transformação sócio-cultural. Aspectos Sociais da Industrialização. Alemanha: 1979.

CONOCIMIENTOS TRADICIONALES DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS EN EL PERÚ: UN NECESARIO REPLANTEAMIENTO

José Carlos Vilcapoma³⁵

PRIMEROS ECOS.

Al Perú le llegó tarde el debate de la Organización de las Naciones Unidas para la Agricultura y la Alimentación, FAO, que analizaba la compensación para los agricultores por los recursos fitogenéticos en 1980. Si bien participó, dos décadas después, de la Organización Mundial de la Propiedad Intelectual, OMPI, de UNESCO, en 1998, en la aprobación de la Ley modelo sobre folklore, y en la creación del Comité Intergubernamental sobre Propiedad Intelectual y recursos genéticos, conocimientos tradicionales y el folklore no se entendió su real contenido hasta años después, pues la palabra folklore, para muchos era sinónimo de reducida expresión estética y “producto de subcultura”.

Sin embargo, se hacían esfuerzos por entender el tema, por lo que fue significativa la Ley de defensa de la Medicina Tradicional³⁶, como legado de los pueblos indígenas. La norma tenía como objeto, regular y promover el aprovechamiento sostenible de las plantas medicinales, en armonía con el interés ambiental, social, sanitario y económico de la Nación, en relación con las instituciones oficiales, generando un enfoque intercultural. A la par se emitía otra norma contra la Biopiratería y se creaba una Comisión Nacional en calidad responsable de la gestión. Gestos que hablaban del avance del tema indígena en el país.

Una doble influencia ocurría en el nuevo milenio: externa, internacional, de convenios y tratados, e interna, de reclamos de organizaciones indígenas. Éstas hicieron que el tema entrara con mayor fuerza a la agenda política. El mejor signo fue la creación del Instituto Nacional de Pueblos Andinos, Amazónicos y Afroperuano, INDEPA, como ente rector de políticas a favor de los pueblos indígenas. En ese marco, se aprobó una serie de leyes, en relación

35- Antropólogo y abogado. Profesor universitario y asesor del Instituto Nacional de Pueblos Andinos, Amazónicos y Afroperuano, de la Presidencia del Consejo de Ministros.

36- LEY No. 27300. Promulgada el 07.JULIO.2000. Publicada el 08.JULIO.2000

a la conservación y aprovechamiento disponible de la realidad biológica. Es de destacar la Ley N° 28216, Ley de protección al acceso a la diversidad biológica peruana y los conocimientos colectivos de los pueblos indígenas.

LA PROTECCIÓN LEGAL

En el 2002, después de una serie de reuniones de las organizaciones representativas, el Congreso de la República promulgó la Ley N° 27811, bajo la denominación: “Ley que establece el régimen de protección de los conocimientos colectivos de los pueblos indígenas vinculados a los recursos biológicos”. Norma especializada mediante el cual el Estado peruano reconoce la facultad de los pueblos indígenas para decidir sobre sus conocimientos colectivos. Contempla la definición de los pueblos originarios, como los que tienen derechos anteriores, consuetudinarios, a la formación del Estado Peruano y sus conocimientos tradicionales entendidos como aquellos que mantienen cultura propia, cosmovisión peculiar, espacio territorial y que se reconocen como tales.

Esta norma, que creemos es una de las más especializadas sobre el tema, tiene el carácter de protección legal de los conocimientos colectivos, a través de su registro, uso, fortalecimiento y desarrollo de capacidades evitando la patente a invenciones obtenidas y desarrolladas a partir de los conocimientos colectivos de los pueblos indígenas. Lo importante de la norma, a nuestro entender, es el acceso de las comunidades indígenas a la aplicación comercial o industrial de sus conocimientos a través de la creación de un fondo indígena. Por ello se prevé que, en caso que se utilicen conocimientos colectivos de los pueblos indígenas con fines comerciales, deberá suscribirse licencia especial, para retribuir a los pueblos.

Por lo dicho se ordena destinar el 10% del valor de las ventas brutas, de los productos resultantes de conocimientos colectivos, a favor de los pueblos indígenas. Así productos como la uña de gato, camu camu, maca, sachá inchi, (denominaciones populares) entre otros, tendrán que ser registrados en el Instituto Nacional de Defensa de la Competencia y de la Protección de la Propiedad Intelectual, INDECOPI, entidad especializada del registro. Surgen así los registros Nacional Público de Conocimientos Colectivos de Pueblos Indígenas y el Registro Nacional Confidencial de Conocimientos Colectivos de los Pueblos Indígenas. En adelante se plantea un procedimiento por el que los pueblos indígenas tengan posibilidad de compensaciones por el uso de conocimientos colectivos.

Dentro de dicho marco se crea el Fondo para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, instancia con autonomía técnica, económica, administrativa y financiera. La administración del mismo establece una alianza y participación entre los representantes de las organizaciones indígenas y los representantes del INDEPA, como organismo rector de políticas indígenas. Lo importante del Fondo, es que éste debe de recibir como aporte al Fondo, el 10% del valor de ventas brutas de las empresas que hayan comercializado productos en base a los conocimientos colectivos. En resolución inédita, se graba con un porcentaje el valor de la difusión por medios publicitarios de productos con conocimientos colectivos en comercialización. Lo renovador de la norma es que contemplan la multa a las empresas que no aporten habiendo utilizado los conocimientos tradicionales. La conformación de un Consejo Especializado en la protección de los conocimientos tradicionales, en el que se suman representantes de las organizaciones indígenas y del Estado es una expresión importante a favor de los pueblos indígenas, y dice del equilibrio entre el Estado y la representación indígena. Este es de alta especialización a fin que sean los responsables del monitoreo, apoyo, asesoramiento y supervisión al Comité Administrador y las organizaciones.

Tanto INDECOPI como el INDEPA, están en el proceso de implementación de estos mandatos legales, a través de la elaboración del reglamento, requisito legal para la intervención. Las más grandes organizaciones indígenas como la Confederación Nacional de Nacionalidades Amazónicas del Perú, Confederación Campesina del Perú, CCP, La Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana, AIDESEP, Confederación Nacional Agraria, CNA, son parte de ella.

UN NECESARIO REPLANTEAMIENTO

A la luz de los reconocibles avances en la implementación de las normas se viene encontrando nuevos fenómenos que no se habían previsto, lo que obliga a replantear algunos conceptos desde la propia denominación de conocimiento tradicional. Éste, que ha privilegiado razones legales para la protección, ha sido entendido sólo como el conocimiento de la biodiversidad, cuando el espectro es mayor. Veamos.

Los conocimientos tradicionales se entienden, por el lado antropológico, como el complejo de producciones técnicas y artísticas de carácter comunal en el que su sistema de creencias, mantiene vínculo con el entorno social y

natural, desde una perspectiva sincrónica y diacrónica. Como tal responde a las respuestas sobre el origen del hombre y su entorno. Por el otro, el jurídico, se define como: “acción y efecto de conocer. Entendimiento, facultad de discernir lo conveniente y obrar en consecuencia del propio ser. Conjunto de saberes que se tienen sobre una ciencia y arte”.³⁷ A la par el Convenio sobre Diversidad Biológica señala que son aquellos conocimientos colectivos, tradicionales, que se emplean en el sentido de conocimiento, innovaciones y prácticas de las comunidades indígenas y locales que entrañen estilos tradicionales de vida que interesan para la conservación y utilización sostenible de la diversidad biológica.³⁸

La necesaria reconceptualización de conocimientos tradicionales pasa por devolverle su sentido amplio, como manifestación de la cultura, capacidad creadora en los ámbitos espirituales-emocionales, materiales y los de ciclo vital. A las primeras expresiones se les ha denominado también conocimientos inmateriales. Como tal, para referirnos a la cultura indígena, es necesario vincularla con la cosmovisión y con las características de aquellas sociedades.

En tal esfuerzo, definimos a los conocimientos tradicionales indígenas, como aquellos resultados que se sustentan en la cosmovisión, manifestas en un conjunto de saberes espirituales, materiales y de ciclo vital, con carácter holístico y animista, que prioriza la integración equilibrada del hombre y naturaleza. Siendo así, habría que entender que los conocimientos tradicionales de los pueblos indígenas, integran, además de los conocimientos sobre la biodiversidad, los conocimientos inmateriales, espirituales, emocionales, casi siempre ritualizados.

Los pueblos indígenas han desarrollado múltiples conocimientos que forman parte de su patrimonio y que son preservados y transmitidos por línea generacional. Este conocimiento no pertenece a un individuo ni a un grupo determinado de personas, además no tiene partida de nacimiento, es decir, fecha ni hora, como toda manifestación tradicional, sino a una colectividad que, a la vez, se renueva permanentemente. La cosmovisión, forma de ver e interpretar el mundo³⁹, es la base sobre la que se erige estas expresiones.

37- Enciclopedia Jurídica Ameba. www.omeba.com

38- GONZALO OVIEDO, Flavia. Desafíos para el mantenimiento de los conocimientos tradicionales en América Latina. “007. Cop.UNALM. pg.5.

39- Real Academia de Lengua Española.

Por otro lado, este hecho invita a un replanteamiento legal y jurídico, pues entra en tela de juicio el reconocimiento empírico de parte del derecho positivo. Existe cierta imposibilidad de encuadrar parte de estos conocimientos tradicionales, dentro de la categoría del Derecho Positivo, es decir, aquel que contempla el derecho real, el de obligaciones y el de la personalidad. Entonces surge la necesidad de una reflexión teórica que responda a una nueva realidad. En este norte hay algunos esfuerzos de algunos juristas que han creído encontrar una nueva definición sobre conocimientos tradicionales, a fin que sean susceptibles de ser amparados por el derecho positivo. Gómez Segado sostiene: “Creaciones de la mente humana que, mediante los medios adecuados, se hacen perceptibles y utilizables en las relaciones sociales y por su especial importancia económica son objeto de tutela jurídica especial”;⁴⁰ sin embargo surge una pregunta, ¿Cómo puede protegerse -por consiguiente-, legislarse, expresiones de conocimiento inmaterial, como los relatos orales, mitos y saberes místicos, que no tienen expresión perceptible y aparentemente utilitaria? La categoría de lo perceptible y utilitario deviene de un enfoque positivo occidental, mientras que para las propias sociedades estos saberes contienen las lógicas de pensamiento, o el carácter animista, que puede encapsular otras expresiones menores. La realidad intangible necesita materializarse para ser percibida por los sentidos, dice la Ley. La realidad intangible (*corpus mysticum*) debiera materializarse (*corpus mechanichum*) para ser reconocida legalmente. Asunto que se relativiza en las comunidades indígenas puesta que la visión es otra. Por ello merece hacer un doble esfuerzo: redefinición sobre los conocimientos tradicionales y una reinterpretación de la misma norma jurídica, a partir del derecho consuetudinario, que debe dar el paso del derecho individual al derecho colectivo, tema distinto al derecho de propiedad.

Por ello las definiciones legales en el Perú, como el que señala que un conocimiento colectivo es un: “Conocimiento acumulado y transgeneracional desarrollado por los pueblos y comunidades indígenas respecto a las propiedades, usos y características de la diversidad biológica...”.⁴¹ deben ser reformuladas a la luz de estas nuevas exigencias.

Las características de los conocimientos tradicionales deben ser resaltadas para entender el tema desde la perspectiva de los pueblos. Para

⁴⁰. Debate sobre Diálogo sobre comercio, propiedad intelectual y recursos biológicos y genéticos en América Latina. Cusco, Perú, 22 al 24 de febrero de 2001.

⁴¹. Ley N° 28216, Ley de Protección al acceso a la biodiversidad biológica peruana y de los conocimientos colectivos de los pueblos indígenas.

ello, es preciso tomar en cuenta que, éstos son colectivos, que responden a la estructura social de manera masiva, es resultado de una transmisión generacional, en el que no hay titularidad de una persona, sea sobre el conocimiento, como del producto que ésta genera, siendo parte del patrimonio cultural, en tanto son mecanismos de orgullo y de pertenencia dinámica. También representa un valor económico, muchas veces transformable en valor económico.

Para una mejor comprensión de estos conocimientos tradicionales es preciso agruparlos en:

a.- Conocimientos inmateriales.

Se entiende como tal a aquella manifestación emocional, sensitiva, peculiar, producto de cómo se conceptúa el universo, a través del cual se valida el origen de la naturaleza, de la sociedad y del pensamiento. Dentro de ella tenemos:

- a.1.- Tradición oral.- Entendido como la mitología, donde están integrados otras expresiones como los cuentos, leyendas, refranes, adagios, dichos, grafologías. Cantos religiosos, populares.
- a.2.- Historia popular. En él se encuentra la etimología, toponimias, historia de los pueblos, personajes, lugares, hagiografía.
- a.3.- Calendario festivo.- Expresiones estéticas, debidamente cronogramadas en el ciclo anual, del que se desprende, las fiestas religiosas y paganas; ritos que integran las danzas y bailes; cantos y música; instrumentación y creatividad. Los elementos que componen esta expresión estética, como sistema de cargos, arte culinario, potajes y menajes.

b.- Conocimientos materiales.

Se entiende como tal la manifestación cultural, que tiene sustento en los conocimientos funcionales de clara ubicación espacial. Dentro de ella tenemos:

- b.1.- Ciencia y tecnología tradicional.- conocimiento y entendimiento de los distintos niveles de energía; en el calendario agrícola, de caza, pesca o recolección; ciencia popular en relación a la ecología, manejo de la biodiversidad, desarrollo sostenible, cultivos asociados, manejo de ecosistemas; conocimiento, uso y preservación de recursos naturales.
- b.2.- Sistema de Salud. Como expresión del equilibrio hombre naturaleza, hombre-hombre y hombre-dioses. Medicina tradicional, que integre los procesos de la etiología, diagnóstico y terapia. Plantas, piedras, ríos y montañas que curan. Especialistas de la curación, clasificación, y ritos iniciáticos y de consagración. Herboltería y Etnobotánica.
- b.3. Artesanía. Expresión material acorde al contexto y recursos materiales. Cerámica, textilería, talabartería, cestería. Métodos y medios de producción. Instrumentos, tecnología y cadenas naturales productivas y de comercialización o de intercambio.

c.- Conocimientos de ciclo vital.

Se entiende como los distintos saberes surgidos en los distintos ritos de pasaje: nacimiento matrimonio y muerte. Formas de socialización. Desde la concepción y el nacimiento. Formas de interacción entre grupos sociales y de afirmación de la pertenencia de género. Visión de la jerarquía de familia y comunidad, niveles de reciprocidad. Ritos de pasaje del nacimiento, corte de pelo, bautizo. Ritos de pasaje del matrimonio: enamoramiento, matrimonio-espacio relativo, ceremonia en sí, celebración temporal. Muerte. Concepción de la muerte, anuncios, premoniciones, ritos comunales, formas de equilibrio, reciprocidad. Valores morales, éticos y espirituales.

Entendido así los conocimientos tradicionales, se abre una gama de intereses de parte de los pueblos indígenas, por sistematizar sus conocimientos para preservarlos y mantener en torno a ellos el orgullo y pertenencia y en adelante, dependiendo de los proyectos, desde dentro de las comunidades comercializarlos. De otro lado también se considera que es de interés de los Estados y las empresas, porque esta información proveniente de los conocimientos colectivos, podrá reducir sustancialmente los costos de búsqueda y bioprospección que enfrenta la industria, para la solución de problemas inmediatos.

Sólo así se puede enfrentar el constante deterioro cultural y biológico de las comunidades y pueblos indígenas. Es por ello imprescindible que se entienda que los conocimientos colectivos van más allá de la biodiversidad. Entenderlo así es prevenir la pérdida del conocimiento y buscarle el lado utilitario para reforzar la identidad de los pueblos, respetando su carácter holístico y animista, que ha ayudado a encapsular dicha sabiduría.

OS CONHECIMENTOS TRADICIONAIS COMO OBJETO DE DISPUTAS NO CAMPO: A DIVERSIDADE DOS SENTIDOS RELACIONAIS

Sheilla Borges Dourado⁴²

A expressão “conhecimento tradicional” possui muitos significados. É polissêmica. A partir dos dados coletados nesta pesquisa e da bibliografia consultada, observei que os conhecimentos tradicionais são também objetos de disputa no campo e entram no rol das pretensas “definições legítimas”. A expressão “conhecimentos tradicionais” assume diferentes significados no campo, dependendo de quem a aciona. O Estado, através da legislação, optou por uma definição utilitária de conhecimento tradicional, considerando-o como uma informação. A despeito desse sentido, há muitos outros significados de conhecimento tradicional, que também são delineados a partir de uma perspectiva relacional dos agentes no campo, que passo a elencar após alguns esclarecimentos teóricos.

Em primeiro lugar, tanto há variações na noção de “conhecimento”, quanto naquela de “tradicional”. No que tange especificamente a “conhecimento”, Foucault e Bourdieu, advertem que importa romper com o caráter cumulativo (BOURDIEU, 2004) e de tempo linear (FOUCAULT, 2008) que tratam o conhecimento como mero estoque de informações. Nessa perspectiva, o conhecimento, enquanto capital intelectual, não é estoque. Tampouco é uma combinação de ativos intangíveis que consistem na “razão maior das estratégias empresariais”⁴³ em termos de propriedade intelectual,

42- Doutoranda em Direito, Universidade Federal do Pará-UFPA, pesquisadora do Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia, Núcleo Cultura e Sociedades Amazônicas-CESTU-UEA, Este texto foi produzido como sub-item de um dos capítulos da dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação de Direito Ambiental da Universidade do Estado do Amazonas, 2009, intitulada “Participação indígena na regulação jurídica dos conhecimentos tradicionais associados à biodiversidade.

43- “Para Brooking (Apud S & F ENG. FINANCEIRA, 2006), capital intelectual é definido como uma combinação de ativos intangíveis, frutos das mudanças nas áreas de tecnologia da informação, mídia e comunicação (...). Segundo Kraemer (2006), o capital intelectual pode ser dividido em quatro categorias; ativos de mercados, ativos humanos, ativos de propriedade intelectual e, finalmente, ativos de infra-estrutura”. (BARROS, *ibid.* p. 53).

Ainda citando o texto de S & F. Engenharia Financeira, tal como lido por Edvinsson e Malone, Barros registra o seguinte ao mencionar que equiparam metaforicamente a empresa a uma árvore: “o capital intelectual da empresa seriam as raízes que se encontram abaixo da superfície e fixam e alimentam a árvore” (BARROS, *ibid.* p.53).

como sublinham Brooking e Kraemer (apud Barros, 2007, p.53). Tal como o conceito de capital de Bourdieu, o conceito de conhecimento implica em relação social. Assim, quando se fala em conhecimento e suas variações estão em jogo relações sociais em qualquer tempo, contingentes, situacionais ou efêmeras e permanentes (ALMEIDA, 2008).

O mesmo se pode dizer de “tradicional”, que sempre aparece atrelado ao postulado da continuidade, seja no discurso jurídico ou nas manifestações dos ativistas ambientais e dos militantes indígenas. Nessas unidades discursivas (FOUCAULT, 1972) a idéia de “tradicional” surge como invariavelmente referida a “repetição”, “costume” e à característica de ser “transmitido de geração a geração”.

A noção ressignificada de “tradicional”, desenvolvida mais recentemente por Hobsbawm e outros estudiosos, rompe com todas as alusões à continuidade. Mostra-se descontínua e relativamente independente de um tempo linear e de uma “história”, evidenciando uma “tradição inventada”, a saber:

O termo “tradição inventada” é utilizado num sentido amplo, mas nunca indefinido. Inclui tanto as “tradições” realmente inventadas, construídas e formalmente institucionalizadas, quanto as que surgiram de maneira mais difícil de localizar num período limitado e determinado de tempo – às vezes coisa de poucos anos apenas – e se estabeleceram com enorme rapidez. (...) É óbvio que nem todas essas tradições perduram; nosso objetivo primordial, porém, não é estudar suas chances de sobrevivência, mas sim o modo como elas surgiram e se estabeleceram.

Por “tradição inventada” entende-se um conjunto de práticas, normalmente reguladas por regras tácitas ou abertamente aceitas; tais práticas, de natureza ritual ou simbólica, visam inculcar certos valores e normas de comportamento através da repetição, o que implica, automaticamente, uma continuidade em relação ao passado. Aliás, sempre que possível, tenta-se estabelecer continuidade com um passado histórico apropriado. (...) O passado histórico no qual a nova tradição é inserida não precisa ser remoto, perdido nas brumas do tempo (Hobsbawm, 2002, p.10).

Outra interpretação antropológica, que reitera a formulação de Hobsbawm, corresponde ao pensamento de Sahlins. Para este autor, todas as tradições são “inventadas” no e para os objetivos do presente (SAHLINS, 2004, p. 506).

Para evidenciar os efeitos desta abordagem e suas implicações, cabe registrar que, desde pelo menos os anos 1920-30, em experiências etnográficas consideradas clássicas, verifica-se a importância descritiva de episódios relativos a este significado emergente de “conhecimento tradicional”. Os relatos do trabalho de campo de Firth em Nós, Os Tikopias⁴⁴, que foram reproduzidos por Joseph Casagrande e que se referem à história recontada por Firth⁴⁵ sobre seu melhor amigo e entrevistado tikopiano Pa Fenuatara, enfatizam tanto o caráter de “invenção”, quanto à elaboração individual do que poderia ser um “conhecimento tradicional”.

Eis o trecho da entrevista de Firth com Pa Fenuatara a este respeito, realizada em 1929, tal como reproduzido por Casagrande⁴⁶:

On another occasion talk turned to the nets set for salmon trout in the lake. The nets were becoming black, possibly with some organic growth, and tented to rot easily. Pa Fenuatara then told a story to the crowd assembled in the house about how, out on the lake with his nets one time, he felt a spirit going along the net and making it soft. When he held the net up he found it slimy. The spirit had been at work.

44- Vide FIRTH, Raymond. Nós, os Tikopias: um estudo sociológico do parentesco na Polinésia primitiva. São Paulo: EDUSP, 1998. Tradução de Mary Amazonas Leite de Barros e Geraldo Gerson de Souza.

45- Tive acesso a este trabalho etnográfico a partir dos materiais do curso “Leitura crítica de monografias clássicas: elementos para uma análise comparativa de trabalhos etnográficos relativos a Amazônia”, ministrado no PPGSCA, no primeiro semestre de 2007 pelo prof. Alfredo Wagner B. de Almeida. Frequentei uma sessão deste curso em que foi discutida as experiências etnográficas de B. Malinowski e R. Firth.

46- Este mesmo trecho foi reproduzido integralmente por James Clifford em A experiência etnográfica-Antropologia e Literatura no século XX. Essa edição foi organizada por Jose Reginaldo Santos Gonçalves com tradução de Patrícia Farias, p. 53-54. Eis o texto traduzido: “Em outra ocasião, a conversa recaiu sobre as redes feitas para pegar trutas no lago. As redes estavam ficando escuras, possivelmente com material orgânico, e tendiam a se romper facilmente. Pa Fenuatara então contou uma história ao pessoal reunido na casa sobre como, quando estava certa vez no lago com suas redes, sentiu um espírito envolto na rede, e tornando-a mais macia. Quando ele puxou a rede pra fora do lago, ele a achou pegajosa. O espírito havia trabalhado ali. Perguntei a ele então se isso era parte do conhecimento tradicional, a idéia de que os espíritos eram responsáveis pela deterioração das redes. Ele respondeu: “Não, isso é uma idéia minha”. Então acrescentou rindo: “Conhecimento tradicional de minha própria autoria” (Clifford, 2004, pp.53-54) [g.m].

I asked him then if this was a traditional piece of knowledge that spirits were responsible for the deterioration of the nets. He answered, “No, my own thought.” Then he added with a laugh: “My own piece of traditional knowledge” [g.m] (CASAGRANDE, 1960, p. 17).

O tom jocoso e a ironia que Pa Fenuatara utiliza para explicar o tipo de conhecimento por ele mesmo produzido, não podem ser acionados para desautorizar as reivindicações dos movimentos indígenas ou mesmo para levantar suspeições sobre a fidedignidade de suas ações. O episódio citado, com todas as suas dubiedades aparentes, mais serve como elemento de contraste em relação à invenção apenas como produto de uma ação coletiva do que como uma suposta ilegitimação de reivindicações indígenas. Além disto, reforça a idéia de que não existe “conhecimento tradicional” se não se menciona o sujeito da ação, ou seja, aquele que o produz.

Na interpretação jurídica de Shiraishi Neto, ao evocar esta condição de sujeito o movimento indígena coloca o “conhecimento tradicional” como uma figura do presente. Em decorrência, o sentido de “tradicional” hoje rompe com o tempo linear e, por extensão, com as abordagens evolucionistas e positivistas (SHIRAISHI NETO, 2007), apoiadas em estágios sucessivos de desenvolvimento. Rompe também com as dicotomias e as oposições simétricas entre “tradicional” e “moderno” ou entre “passado” e “presente” ou ainda entre o “costume” e a “lei” e permite, com isso, a emergência de um significado relacional de “conhecimento tradicional”. Tal significado é que relativiza ainda outras dicotomias, tais como “selvagem” e “civilizado” ou, principalmente, como “oriente” e “ocidente”⁴⁷ e suas variações como “civilização ocidental” e “ciência ocidental”, demonstrando que os “conhecimentos tradicionais” não podem ser reduzidos a um dualismo supostamente cultural ou a um dualismo geográfico. Em razão disto é que na produção dos chamados “mapas culturais”⁴⁸ os “conhecimentos tradicionais” não podem ser confundidos

47. Para esta crítica apoiei-me no trabalho de relativização desta dicotomia empreendido por Edward Said: “Comecei com a suposição de que o Oriente não é um fato inerte da natureza. Não está meramente lá, assim como o próprio Ocidente não está apenas lá. Devemos levar a sério a notável observação de Vico segundo a qual os homens fazem sua própria história, e que só podem conhecer o que fizeram e aplicá-la à geografia: como entidades geográficas e culturais- para não falar das entidades históricas- os lugares, regiões e setores geográficos tais como o “Oriente” e o “Ocidente” são feitos pelo homem.” (SAID, 1990, p. 16).

48. A noção de “mapas culturais”, como instrumentos de conhecimento de realidades localizadas que

com o lugar geográfico ou com a área de incidência das espécies efetivamente utilizadas pelos saberes indígenas (ALMEIDA, 2008). Todas estas distinções, que evidenciam as polêmicas em torno dos “conhecimentos tradicionais”.

Ao desempenhar atividades de monitoria no Curso de Gestores Indígenas⁴⁹ em Santa Izabel do Rio Negro (AM), no mês de abril de 2009, avancei na reflexão sobre a multiplicidade de significados dos chamados “conhecimentos tradicionais associados”.

Foi possível constatar uma maneira recorrente e aproximada pela qual esses gestores representam os “conhecimentos tradicionais associados”. Notei que prevalece uma certa modalidade de perceber a questão, dominando o discurso dos representantes daquelas organizações indígenas que, sem exceção, focalizam o “conhecimento tradicional” sob uma ótica de “resgate cultural”, de “reavivamento de identidade” ou de recuperação de expressões culturais consideradas “em extinção”, “perdidas” ou residuais. Predomina, por um lado, uma idéia de “sobrevivência cultural”, fundada numa abordagem de características evolucionistas⁵⁰. De outra parte, e em sentido contrário, o “conhecimento tradicional” é considerado por eles como algo “recuperável” e, ao mesmo tempo, como um instrumento recuperador de uma identidade cultural. Assim, seu tempo seria o presente, pois é em função de reivindicações atuais que o “tradicional” emerge com força e denota a capacidade das

identificam inclusive as potencialidades dos recursos naturais, pode ser encontrada nas demandas e processos que tramitam no CGEN, solicitando um parecer do Conselho quanto a ocorrência ou não de acesso ao “conhecimento tradicional associado ao patrimônio genético” em casos de realização de mapeamentos culturais de terras indígenas, projetados e executados, sobretudo, por organizações não-governamentais. Para um exemplo consulte-se o “Relatório Final (versão adotada pela Comissão) da CPI destinada a investigar o tráfico de animais e plantas silvestres brasileiros, a exploração e comércio ilegal de madeira e a biopirataria no País.” (Brasília. Câmara dos Deputados, 28 de março de 2006, pp.305-308).

⁴⁹ A monitoria do curso promovido pelo CINEP, em parceria com COIAB, UEA e UFAM, foi realizada, nessa ocasião, durante oito dias consecutivos, de 14 a 20 de abril de 2009. Nessa oportunidade, acompanhei nove cursistas provenientes de três associações indígenas com atuação na região do Médio Rio Negro, nos municípios de Santa Izabel do Rio Negro e Barcelos, quais sejam, ACIMIRN, ASIBA e ACIR. Também obtive informações em entrevistas abertas com um membro da diretoria da Cooperativa Mista Agroextrativista dos Povos Tradicionais do Médio Rio Negro (COMAGEPT), com um dirigente do Conselho Nacional dos Seringueiros (CNS) e com uma dirigente da Associação de Mulheres Indígenas e Ribeirinhas de Barcelos (AMIRB). Estas entrevistas foram realizadas no decorrer dos seminários do Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia (PNCSA) realizados em Belém (PA), em novembro de 2008, e durante o Fórum Social Mundial, em janeiro de 2009.

⁵⁰ Almeida faz uma leitura crítica da distinção entre a teoria biológica da evolução e o evolucionismo: “Enquanto a teoria da evolução biológica desvinculou-se da noção de “progresso”, admitindo “involuções”, a abordagem evolucionista, de maneira inversa, constituiu-se num padrão explicativo da vida social ancorado numa idéia de “progresso contínuo (...)” (ALMEIDA, 2005, p.9).

organizações indígenas de se projetarem no campo de poder. Verifiquei tratar-se de um lugar-comum, permeando as diferentes falas, que merece ser analisado. As percepções dos frequentadores do curso, representando a Associação das Comunidades Indígenas do Médio Rio Negro (ACIMRN), a Associação das Comunidades Indígenas e Ribeirinhas (ACIR) e a Associação Indígena de Barcelos (ASIBA), e dos entrevistados, que pertencem aos quadros da Cooperativa Mista Agroextrativista de Povos Tradicionais do Médio Rio Negro-COMAGEPT e da Associação de Mulheres Indígenas e Ribeirinhas de Barcelos-AMIRB, revelaram-se semelhantes. De igual modo, as formulações do representante do Conselho Nacional dos Seringueiros (CNS) reiteraram o mesmo ponto de vista. Assim, a despeito desses representantes afirmarem explicitamente que visam à proteção do que denominam de “conhecimento tradicional”, nenhum deles, em nenhuma de suas entidades representativas, detém informações pormenorizadas ou faz menção direta a um instrumento legal qualquer que trate da matéria.

A categoria “conhecimento tradicional” mostra-se, pois, à primeira vista, como um tema recorrente nas pautas de discussão das associações indígenas observadas no Estado do Amazonas e a preocupação com a referida “proteção” aparece explicitamente nos seus estatutos sociais.

Paradoxalmente, o significado de “conhecimento tradicional”, neste contexto, é afastado do evolucionismo, denotando uma determinada autoconsciência cultural dos agentes sociais (SAHLINS, 2004, p. 506). Esta autoconsciência cultural é produto de um processo de mobilização que mais tem a ver com identidade coletiva do que com agentes sociais passiva e individualmente submetidos a uma engrenagem de “progresso contínuo”. Construindo tal identidade os agentes sociais revelam disposições adquiridas ou *habitus* (BOURDIEU, 2007, p. 169), isto é, maneiras de ser que podem levá-los a resistir e a opor-se às forças e às idéias que dominam o campo de confrontos em que se situam.

Constatai, além disto, na fala dos representantes indígenas uma certa articulação entre uma idealização do passado, que idealmente teria originado aqueles conhecimentos, e uma necessidade imperiosa de se colocar como força político-organizativa no tempo presente. Essas distintas temporalidades, mencionadas como “milenarios”, “ancestrais”, “imemorais” e “primitivas”, assim como a complexidade que as envolve, tem marcado os debates no campo da ciência do direito em sua conexão com a antropologia e a história.

REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, Alfredo W. B. de. Darwin e Marx - diálogos nos trópicos para uma interpretação do Brasil. In Somanlu. Revista de Estudos Amazônicos. Ano 5. n. 2. Manaus. PPGSCA-EDUA-UFAM, julho-dezembro, 2005 pp. 9-27.
- _____, Alfredo Wagner B. de. Antropologia dos Archivos da Amazônia. Rio de Janeiro: Casa 8/Fundação Universidade do Amazonas, 2008.
- BARROS, Carla Eugênia Caldas. Manual de Direito da Propriedade Intelectual. Aracaju: Evocati, 2007.
- BOURDIEU, Pierre. A delegação e o fetichismo político. In Coisas Ditas. São Paulo. Brasiliense. 2004, pp.188-206.
- _____. Espíritos de Estado: gênese e estrutura do campo burocrático. In Razões Práticas: sobre a teoria da ação. Campinas: Papirus Editora, 1997. Trad. Mariza Corrêa.
- BRASIL. Constituição da República Federativa do Brasil, promulgada em 05 de outubro de 1988.
- _____. Decreto nº. 6.041, de 7 de fevereiro de 2007. Institui a Política de Desenvolvimento a Biotecnologia, cria o Comitê Nacional de Biotecnologia e dá outras providências. Publicado no Diário Oficial da União (DOU) em 09.02.2007.
- _____. Lei Federal nº 10. 406, de 10 de janeiro de 2002. Institui o Código Civil. Publicada no Diário Oficial da União (DOU) em 11.01.2002.
- _____. Medida Provisória nº 2.186-16, de 23 de agosto de 2001. Regulamenta o inciso II do § 1o e o § 4o do art. 225 da Constituição, os arts. 1o, 8o, alínea “j”, 10, alínea “c”, 15 e 16, alíneas 3 e 4 da Convenção sobre Diversidade Biológica, dispõe sobre o acesso ao patrimônio genético, a proteção e o acesso ao conhecimento tradicional associado, a repartição de benefícios e o acesso à tecnologia e transferência de tecnologia para sua conservação e utilização, e dá outras providências. Publicado no Diário Oficial da União (DOU) em 24.08.2001.

- CALDAS, Andressa. Regulação jurídica do conhecimento tradicional: a conquista dos saberes. Curitiba, 2001. Dissertação de Mestrado. Setor de Ciências Jurídicas, Universidade Federal do Paraná. Curitiba (PR) UFPR, 2001.
- CASAGRANDE, Joseph B. Casagrande. In the company of man: twenty portraits of anthropological informants. New York: Harper & Row Publishers, 1964.
- COMISSÃO PARLAMENTAR DE INQUÉRITO. Relatório CPI da Biopirataria. Brasília. Câmara dos Deputados, 28 de março de 2006, pp.305-308.
- FOUCAULT, Michel. A ordem do discurso: aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970. São Paulo: Edições Loyola, 1996. Trad. Laura Fraga de Almeida Sampaio.
- _____. A verdade e as formas jurídicas. Rio de Janeiro: Ed. NAU, 1996. Trad. Roberto Cabral de Melo.
- _____. Microfísica do poder. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 2008. Trad. org. e rev. técnica Roberto Machado.
- POLANY, Karl. A grande transformação: as origens de nossa época. Rio de Janeiro: Ed. Campus Ltda, 1980. Trad. Fanny Wrobel.
- REZENDE, Eni Antunes. Traditional Knowledge and traditional populations-framing the concepts. University of Kent at Canterbury. Anthropology Department. Ethnobotany Masters Program. 2006.
- SÁDABA, Igor. Propiedad Intelectual: bienes públicos o mercancías privadas? Madrid: Catarata, 2008.
- SAHLINS, Marshall. Adeus aos tristes tropos: a etnografia no contexto da moderna história mundial”. In Cultura na Prática. Rio de Janeiro. Editora UFRJ, 2004, pp. 503-534. Trad. Vera Ribeiro.
- SHIRAISHI NETO, Joaquim (org.). Direito dos Povos e das Comunidades Tradicionais no Brasil. Coleção Documentos de Bolso nº1. PPGSA-UFAM/Fundação Ford. Manaus: UEA, 2007.

SHIRAISHINETO, Joaquim. DANTAS, Fernando A. de C. A “Commoditização” do conhecimento tradicional: notas sobre o processo de regulamentação jurídica. In ALMEIDA. A. W.B. de. Conhecimento tradicional e biodiversidade: normas vigentes e propostas. Manaus: PPGDA/UEA, PPGSCA/UFAM, Fundação Ford, UFAM, 2008.

O reconhecimento de uma comunidade como “local” ou “tradicional” obteve maior expressão a partir da Constituição de 1988 e outros dispositivos jurídicos como o Decreto n.º 2519/1998 que promulga a Convenção sobre Diversidade Biológica (CDB) e a ratificação pelo Brasil em 2002 da Convenção 169/OIT. Para efeitos operacionais, o governo brasileiro adotou, a partir daí, através de medida provisória uma noção de conhecimento tradicional que pode ser assim explicitada: “II – conhecimento tradicional associado: informação ou prática individual ou coletiva de comunidade indígena ou de comunidade local, com valor real ou potencial, associada ao patrimônio genético” (art. 7º, inc. II da MP 2186-16/2001). Os elementos de discussão acerca do conhecimento tradicional evidenciam como tensão primordial as iniciativas de mobilização indígena, ribeirinha e quilombola, que se colocam em contraposição à manipulação desses conhecimentos por empresas transnacionais e laboratórios de biotecnologias que detêm o monopólio de patentes, privando o direito de uso desses pelos próprios agentes sociais que os produzem e reproduzem (Almeida, 2008, 11-21). A questão apresentada nesta comunicação ao Simpósio Internacional: Conhecimentos Tradicionais na Pan-Amazônia, pretende relacionar ao conhecimento local, de ambientes florestais e aquáticos, adquirido empiricamente pela ação daqueles que auxiliam os pesquisadores no desenvolvimento de trabalhos científicos, a figura de um agente social via de regra invisível que é denominado mateiro.

Auxiliar, guiar e fornecer suporte logístico em viagens e trabalhos de campo empreendidos por expedições científicas na região amazônica são ações frequentes realizadas pelos denominados mateiros. Estes agentes sociais não têm uma formação acadêmica específica e são usualmente classificados como autoditadas. Seu conhecimento aprofundado e empírico dos diferentes ecossistemas da região amazônica os tornou detentores de um saber prático essencial ao desdobramento do conhecimento científico. Há de se considerar

51. O artigo apresentado é parte de um trabalho de pesquisa que está em desenvolvimento, onde já foram realizadas 15 entrevistas com “técnicos” e mateiros.

52. Bióloga. Mestre em Ecologia e Doutora em Ciências Socioambientais. Pesquisadora do Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia, NCSA/CESTU/UEA.

que desde os séculos XIX e XX, durante as conhecidas expedições científicas de naturalistas pela Amazônia, esses “auxiliares de campo” eram recrutados, junto aos próprios povos indígenas, para integrar as equipes estrangeiras e para propiciar o suporte de toda a estrutura logística e servir como guias nas excursões realizadas pelos rios e florestas. A partir de meados do século XX, a inserção de diversas instituições científicas na Amazônia, como o Instituto Nacional de Pesquisas da Amazônia (INPA), em 1952, assim como das Universidades Federais, contribuiu para o fortalecimento e surgimento formal do agente social mateiro integrando equipes de pesquisa. Em Manaus, um desses projetos de pesquisa que demandou muitos mateiros foi o Projeto Dinâmica Biológica de Fragmentos Florestais – PDBFF, com o objetivo de avaliar o impacto da fragmentação florestal, em consequência dos desmatamentos, sobre a diversidade da flora e da fauna e suas consequências associadas. De acordo com o histórico do PDBFF, constata-se que este nasceu em 1979 através do projeto intitulado por “Tamanho Mínimo Crítico de Ecossistemas” coordenado por Richard Bierregaard e faz menção explícita a uma “equipe de três mateiros”. Na década de noventa, o projeto foi incorporado à Coordenação de Pesquisas em Ecologia do INPA através de convênio entre o MCT-INPA e o Smithsonian Institution⁵³. Para melhor explicitar o significado de mateiro e as dificuldades que caracterizam esta posição, procedi a entrevistas com alguns desses agentes sociais que participaram do referido projeto. Passo a seguir a expor a maneira como representam a si mesmos:

O mateiro para mim é aquele cara que sabe fazer tudo, você chega lá, “vai com o Léo que ele é um mateiro”, você sabe fazer fogo, sabe andar no mato, cortar de facão, tudo isso para mim é o mateiro. Mas a palavra mateiro, falar a verdade, não é muito legal mateiro (Alaércio Marajó dos Reis – Léo, Manaus, abril de 2010).

... mateiro, é um nome que foi posto pelo conhecimento que a gente tem, é um todo. É você ir com a pessoa para o mato e saber que você volta. Porque aquela pessoa é responsável e tem conhecimento lá dentro... Confia em você, você com o mateiro, você sabe que é bem tratada, é respeitada, se não

53- Consulta ao site: <http://pdbff.inpa.gov.br/instituto1p.html> (03 de maio de 2010).

tem gás você cozinha na lenha, de qualquer maneira você vai e volta. Então aceita como mateiro, que é como a gente é mais conhecido (Francisco Marques Bezerra – Flecha, Manaus, abril de 2010).

Ao longo desse tempo a gente, mateiro ou auxiliar de campo, e na realidade, alguns se acham técnicos, porque através do conhecimento ao longo do tempo, na minha concepção, ele passa a ser um técnico, pelo seu conhecimento... Aqui no PDBFF eles são contratados como auxiliar de campo, nível 1, nível 2, uma denominação do departamento pessoal... (Ari Jorge Correa Ferreira, Manaus, março de 2010).

Essas instituições universitárias, de cunho ambiental e, voltadas para a Biologia Tropical, realizaram extensas pesquisas na área, levantamentos e inventários de fauna e flora, com o intuito principal de caracterizar e fornecer informações básicas sobre os ecossistemas e recursos naturais na região. Para a execução de pesquisas em campo, o pesquisador dependia, e ainda depende em várias ocasiões, do “conhecedor” das florestas e rios, das “matas”, sendo assim chamado de mateiro. Através do conhecimento nato dos mateiros, pesquisadores viajam por diferentes regiões, adentrando por entre rios e igarapés, florestas de terra firme, igapós e várzeas, em excursões prolongadas de pesquisas. Para muitas dessas excursões, é necessário a montagem de acampamentos no meio da floresta e carregamento de mantimentos e instrumentos de trabalho até as localidades a serem investigadas pelos pesquisadores. Os mateiros, então, além de identificar os ambientes e caminhos a serem percorridos, são responsáveis por consolidar as acomodações da equipe de campo, incluindo alimentação e transporte. Após isso, realizam as aberturas de trilhas e plotagem de experimentos, com auxílio de instrumentos topográficos, e se necessário são feitas também abertura de clareiras. Independente do objetivo da pesquisa e coleta de campo, de informações e/ou materiais biológicos, de solo, entre outros, essas atribuições especificadas anteriormente foram, quase frequentemente, uma prática efetuada por tais agentes.

No momento da atividade de pesquisa efetivamente, o conhecimento do mateiro também é bastante promissor. Contribui para a identificação de ambientes, nomes populares de espécimes da flora e da fauna, e outros

pormenores sobre o ambiente natural que contribuem para a implementação e resultados dos projetos de pesquisa. No início desses projetos, o trabalho de logística e implantação de bases de pesquisa foram atividades intensivas, o que requer uma maior necessidade do trabalho desses conhecedores. Atualmente, já existem vários alojamentos de pesquisas devidamente estruturados dentro de reservas específicas, com objetivos de receber e dar apoio aos trabalhos de campo dos pesquisadores⁵⁴. O trabalho do mateiro no acompanhamento de pesquisadores é rotineiro.

Com a maior atenção para as questões ambientais e com a escassez de pesquisadores habilitados e exigências de conhecimento profundo dos ecossistemas, as dificuldades para realização de pesquisas na Amazônia aumentaram, no início da década de 70, com o Projeto Radam, e tornaram fundamental a presença de mateiros na execução de projetos. Esta presença foi mais acentuada naqueles projetos onde a coleta de informações constituíam-se de monitoramentos frequentes que demandavam a ida à campo de modo regular. Geralmente se tratavam de levantamentos demográficos sobre flora e fauna ao longo dos anos. Deste modo, muitas viagens de campo foram realizadas tão somente por mateiros, que coletaram as informações necessárias, através do preenchimento de fichas, apostilas, e manuais científicos, e as entregaram para os coordenadores e pesquisadores (as) responsáveis, que sistematizavam os dados, realizavam as análises e publicavam os resultados das pesquisas científicas. Os mateiros ocupavam então, na divisão do trabalho científico uma posição de coletores de materiais.

A mencionada escassez de pesquisadores e a ausência de estudantes para iniciação no trabalho científico, durante esse período mencionado, acarretaram uma certa especialização nas atividades dos mateiros. É o caso de especialistas em botânica. Atualmente, esses detêm não apenas o conhecimento sobre ambientes e nomes vulgares das plantas, mas também, o conhecimento dos nomes científicos das espécies, podendo realizar um levantamento de campo acurado sobre a identificação da flora local. Esta identificação maximiza o desenvolvimento do trabalho de campo, que restringe o número de exemplares prensados e herborizados⁵⁵ que são levados à laboratório para

54- O INPA possui cinco Reservas Biológicas, dentre as quais, destaca-se a Reserva Florestal Adolpho Ducke, e mais cinco Estações Experimentais. Conta ainda, com as reservas do PDBFF que constituem-se de experimentos sobre fragmentos florestais.

55- Processo de secagem de exemplares vegetais contendo galhos, folhas, flores e frutos, que são depositados em herbários após a identificação dos espécimes.

posteriores descrições. Os mateiros, tornados especialistas, são requisitados, frequentemente, em pesquisas realizadas por doutores, de diferentes áreas e regiões, que pretendem trabalhar na Amazônia. A partir deles, ampliam-se as condições da pesquisa em campo e em laboratório, uma vez que executam, também, o trabalho de identificação de espécimes herborizados.

Pode-se afirmar, em síntese, que o mateiro é o agente social requisitado em atividades científicas por possuir um extenso conhecimento sobre os ambientes e recursos naturais associados, como também, por dominar técnicas específicas que se relacionam à atividades de campo, algumas de alto risco, como na coleta de determinados produtos florestais e aquáticos. Assim, há um reconhecimento, nem sempre explícito da atividade dos mateiros. Os pesquisadores, principalmente da área das Ciências Biológicas, sabem a relevância que um mateiro tem para o desenvolvimento de suas pesquisas.

Na maior parte das vezes, o mateiro é, portanto, muito mais do que um auxiliar de campo do pesquisador. Esse assume várias funções no trabalho, desde atividades de guia para andar pela floresta e navegar pelos rios, como para coleta e fixação de material biológico, contribuindo ainda na identificação de espécies, habitats e nichos que as mesmas se encontram. São responsáveis também pela logística do trabalho de campo, que constitui-se, como já foi dito, de carregamento de materiais, montagem de acampamentos no meio da floresta, abertura de trilhas, limpeza de troncos atravessados no meio de um igarapé, e alimentação. O conhecimento detido pelos mateiros pode ser considerado como um conhecimento tradicional, não apenas em virtude das relações que eles estabelecem com as comunidades locais, já que muitos deles provém de famílias que integram essas comunidades e foi nelas que eles tiveram sua infância e adolescência ou o seu aprendizado elementar de classificação empírica; mas sobretudo, pela interatividade entre eles e o saber dos pesquisadores científicos. Vale sublinhar, neste sentido, que quase todos os denominados mateiros foram ou tem sido incorporados por instituições de pesquisa.

Partindo de trabalhos científicos, alguns desses mateiros tornam-se especialistas em determinados tipos de conhecimento e técnicas. O conhecimento que detém refere-se a uma conjugação e troca de saberes, que para efeito de ilustração, se explicita através de funções como: a) “generalista” – aquele que “faz um pouco de tudo” e se adapta a distintas situações de campo e pesquisa, no conhecimento e controle de trilhas para andar pela floresta e pelos rios, auxiliando nas atividades específicas da pesquisa, assim como,

nas necessidades de apoio logístico do pesquisador; b) “especialista” - que se especializou a partir de sua participação consecutiva e, inúmeros projetos de pesquisa em um domínio específico do conhecimento científico, como por exemplo, nas pesquisas com pássaros, com macacos, com peixes, na botânica, entre outras; c) “escalador” – trata-se daquele que domina técnicas de subir em árvores, auxiliado por peconhas e por cordas ou não. Seu trabalho, nesse sentido também varia, desde a coleta de produtos biológicos localizados no dossel da floresta, principalmente, de flores e frutos de espécies vegetais, até na coleta de insetos, e até mesmo, na contagem de frutos de determinadas palmeiras passando horas suspensos em elevadas alturas e distantes do solo da floresta.

Assim, podemos afirmar que, dentre as várias características de um mateiro, o conhecimento deste agente social, lhe confere o status principal de sua identidade, que se configura no coletivo através da denominação mateiro. Isso porque, dentro das instituições científicas existem diversas categorias referidas a função do mateiro que o definem, por exemplo, como: técnico 1, 2, (...), “auxiliar rural”, “auxiliar de pesquisa”, entre outras.

Ao longo de vários anos no acompanhamento das pesquisas os mateiros vão adquirindo um controle prático da linguagem científica. Tornam-se exímios sistematistas na identificação de espécimes animais e vegetais. Dentre essas características, é imprescindível reconhecer e valorizar a atividade do mateiro, dentro da divisão do trabalho científico.

RECONHECIMENTO E VISIBILIDADE DO AUXILIAR DE PESQUISA

O conhecimento prático da floresta, das formas elementares de sobrevivência e das trilhas e varadouros, como observado anteriormente, evidencia as características primordiais da ação do mateiro. Contudo, o pensamento do mateiro e o seu conhecimento, diferentemente daquele de uma etnia indígena ou quilombola, se restringe às exigências metodológicas impostas pelos projetos de pesquisa científica. Se a relação de pesquisa estabelecida entre o “dito” pesquisador e seu auxiliar de pesquisa estiver ancorada, de maneira rígida, em estruturas objetivistas, não haverá espaço para que ocorra uma troca de conhecimentos com aquele que se torna, praticamente, o guia e o braço “direito” do pesquisador. De uma forma ou de outra, se esta relação social perdurar, como verificado no desenvolvimento de algumas pesquisas, mesmo que não seja explicitado ou admitido, o

conhecimento do mateiro, em diversos momentos, também será integrado na avaliação dos resultados do trabalho científico. Basta reconhecer que, ao longo de várias coletas de dados em campo, o mateiro pode estar sozinho e, decidindo e interagindo, com os resultados desta pesquisa que será de autoria exclusiva do pesquisador. A primeira vista o mateiro é excluído de qualquer pretensão de direito autoral ou de propriedade intelectual. Desprender-se do positivismo e aceitar a complexidade de fatos implícitos, tem sido uma das tentativas empreendidas na reflexão sobre problemas ambientais, destacando-se o que hoje em dia denomina-se “desenvolvimento sustentável”. As interações homem-ambiente tem sido o foco dos estudos atuais, chamados de “inter ou intra-disciplinares”, onde se busca obter respostas para os variados problemas ambientais da humanidade (Moran e Ostrom, 2009).

O reconhecimento formal de povos e comunidades tradicionais e suas identidades coletivas foi um marco definidor para a legitimidade do conhecimento acumulado e repassado por esses⁵⁶. Não se trata de um conhecimento estático, mas dinâmico e atual, de acordo com reivindicações sobre direitos desses povos (Almeida, 2008). Há de se considerar, pois, que a variedade de configurações nestes casos é grande e, no caso dos mateiros, diferentes situações e relações de pesquisas podem ser estabelecidas. O caráter interdisciplinar implica em, quase que uma obrigação, a admissão de que os ecossistemas constituem estruturas complexas na sua estrutura e nas relações estabelecidas entre o homem e o meio ambiente, incluindo-se aí a cultura e a história de um povo.

Retornemos então, à importância de se reconhecer o papel do mateiro enquanto agente social que está constantemente interagindo e contribuindo para execução e elaboração de pesquisas científicas. O amplo repertório de funções que o mateiro pode suprir em conjugação com esses conhecimentos, conduz a situações que somente cabe ao mateiro decidir. “Erros estatísticos” podem ser dirimidos por um bom desempenho do mateiro, quando este direciona o andamento do trabalho na ausência de seu coordenador. Ou seja, considerando o denominado conhecimento tradicional, a “... preocupação da observação exaustiva e do inventário sistemático das relações e das ligações pode levar, às vezes, a resultados de boa ordem científica...” (Lévi-Strauss, 1970, p. 31).

⁵⁶. Decreto 6.040, de 7 de fevereiro de 2007, que institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável de Povos e Comunidades Tradicionais.

As mudanças ocorridas e as adaptações no trabalho de campo influenciam diretamente na “ordem” planejada inicialmente pelo pesquisador, tendo efeitos pertinentes nos resultados produzidos. Reconhecer a importância do conhecimento empírico e/ou aprendido do mateiro, nas atividades e no meio científico acadêmico, pode conduzir à efetivos trabalhos científicos, pois o reconhecimento desses na pesquisa pode propiciar uma integração mais harmoniosa e proveitosa das relações sociais em jogo na produção científica e nas trocas de conhecimentos. O conhecimento produzido pelo mateiro se desenvolve, portanto, a partir de uma troca constante com diversas experiências de pesquisas. A interface entre o conhecimento acadêmico e o conhecimento tradicional, nestes casos, encontra-se dispersa e camuflada nas relações trabalhistas do mateiro, justificando a ação deste como uma obrigação laboral e não como parte integrante do conhecimento científico, finalmente produzido.

Dizem que todo o biólogo é louco, mas mais louco é o mateiro que acompanha ele (Francisco Marques Bezerra – Flecha).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALMEIDA, A.W.B. de. Conhecimento tradicional e biodiversidade: normas vigentes e propostas. 1.vol. Manaus: Programa de Pós-Graduação da Universidade do Amazonas – UEA, Programa de Pós-Graduação em Sociedade e Cultura da Amazônia, Fundação Ford, Fundação Universidade do Amazonas. (Documentos de bolso, n.4). 190p. 2008.
- MORAN, E. F.; OSTROM, E. (orgs.). Ecossistemas florestais: interação homem-ambiente. São Paulo: Editora Senac São Paulo: Edusp. p. 19-81. 2009.
- LÉVI-STRAUSS, C. O pensamento selvagem, São Paulo, Editora Nacional e Editora da USP. p. 19-55. 1970.

CONTRIBUIÇÃO AO DEBATE SOBRE A PROTEÇÃO AO CONHECIMENTO TRADICIONAL: REFLEXÕES SOBRE AS EXPERIÊNCIAS DAS QUEBRADEIRAS DE COCO BABAÇU NO VALE DO MEARIM

Noemi Miyasaka Porro⁵⁷

RESUMO: Este texto visa contribuir ao debate sobre a proteção dos conhecimentos tradicionais, discutindo a separação que existe entre o campo social das comunidades tradicionais e o processo de implementação da MP 2186-16/2001, que regulamenta a Convenção da Diversidade Biológica (CDB) no ordenamento jurídico nacional. No atual debate sobre a MP 2186-16/2001, identifica-se um excessivo enfoque nos aspectos econômico-financeiros da repartição de benefícios proposta pela CDB. Pouco se investe no efetivo entendimento do conteúdo qualitativo, e ainda menos nos aspectos antropológicos, que o instrumento deveria proteger. Pouco se questiona sobre a mercantilização de bens não negociáveis como o conhecimento tradicional e sobre a subordinação de comunidades a um ordenamento jurídico que privilegia direitos contratuais alheios à sua tradição. A análise antropológica de observações empíricas junto às chamadas quebradeiras de coco babaçu remete a uma reflexão sobre a inseparabilidade entre o conhecimento tradicional e o modo de vida construído em seus territórios. Tal inseparabilidade demanda modelos analíticos que conectem o plano social onde os conhecimentos são produzidos e o plano das representações constituídas para permitir a interação entre atores com diferenciais de poder tão extremos quanto comunidades e empresas. Evidencia-se que a atual implementação da MP 2186-16/2001 já está em dívidas com a proteção do conhecimento tradicional associado ao patrimônio genético. As representações de comunidades tradicionais continuam carentes de dispositivos eficazes para a defesa do conhecimento de seus representados. Por um lado, no plano social, observam-se empiricamente as contínuas e árduas lutas pelos modos de vida em que o conhecimento tradicional opera como causa e efeito da autonomia de comunidades tradicionais. Por outro lado, no plano das representações, as negociações viabilizadas pelas exigências da MP 2186-16 vêm ocorrendo em

57. Professora do Núcleo de Ciências Agrárias e Desenvolvimento Rural da Universidade Federal do Pará – UFPA. Doutora em Antropologia Social pela University of Florida.

desconexão com esses modos de vida. A experiência das quebradeiras de coco babaçu indica a necessidade de se conectar as lutas do plano social com as negociações no plano das representações, através da qualificação substantiva do debate em questão e efetivo entendimento dos aspectos políticos das negociações.

O CONHECIMENTO TRADICIONAL VIVIDO

Em 1996, no povoado de Monte Alegre, município de São Luís Gonzaga do Maranhão, o agora finado senhor João Félix, então com 76 anos, iniciou-me na intrigante busca ao entendimento do conhecimento tradicional (Porro 1997). Entre 1986 e 1993, eu havia trabalhado como engenheira agrônoma em organizações de base no vale do Mearim, participando da fundação da ASSEMA – Associação em Áreas de Assentamento no Estado do Maranhão, que incluía Monte Alegre. Porém, a possibilidade de voltar aos povoados na condição de aprendiz de antropóloga abriu dimensões completamente novas. Ainda confusa sobre meu objeto de pesquisa e perdida nos mistérios do trabalho de campo, naquele verão de 1996, encontrei seu João Félix sobre seu jumento, no meio de um caminho de roça em Monte Alegre. Expliquei-lhe que, dessa vez, não vinha para resolver questões de projetos de desenvolvimento rural, mas para aprender sobre o modo de vida em Monte Alegre, sobre o que o “pessoal daqui faz”. Não me lembro como nossa conversa prosseguiu, e como o “fazer” se associou ao “saber”. Mas lembro-me perfeitamente de seu sorriso ao me dizer categoricamente: “Sabedoria! você está é procurando a sabedoria do povo, do povo da roça”. Naquele verão e nos seguintes, acompanhei-o pelos babaçuais, participei na limpa de bananais, no transporte do arroz da roça, na abertura de caieiras, nas festas, e assim fui iniciada na busca do entendimento dessa sabedoria – o conhecimento tradicional.

Seu João Félix, Dona Maria de Jesus Bringelo, Dalvani, Chica Sérgio, dona Vitalina Andrade, seu Neném e tantos outros, naquele e em outros povoados, paciente e generosamente, desenharam ante meus olhos, dia após dia, no fazer de suas atividades e relações, pequenas peças que formaram um mosaico íntegro, do qual se depreendia, inequivocamente, o conhecimento gerado e gerador da tradição de um modo de vida único. A tradição desse conhecimento estava na criteriosa escolha dos locais para a semeadura do arroz, da abóbora, do maxixe e do cuxá – aquela específica mancha no solo,

a exata área daquela sombra sobre a roça, a “friezinha” daquele pedacinho de terra sob um tronco grosso caído. A tradição do conhecimento não estava apenas no aspecto agrônômico dessa “agricultura de precisão”; estava também no gerenciamento das relações sociais que mantinham a produção e a comunidade coesa. Percebi essa sabedoria tanto na complexa escolha dos parceiros para os adjuntos na capina e na colheita, quanto nas regras de uso do arroz armazenado no tijupá. Quando Pixoca se separou do marido naquele ano, justo após ambos terem trabalhado no plantio e colheita daquela roça, existiam regras que permitiam o gerenciamento do conflito. “A mulher pode tirar todo o arroz para ela e os filhos, mas não para vender... o homem pode usar do arroz, mas não para levar para a casa da outra... É desonra”. Aprendi que a tradição se reproduzia na transmissão desse conhecimento entre as gerações, quando Chica Sérgio ensinava o filho a botar a semente do tomatinho de pele grossa bem nas cinzas daquela coivara cujos galhos remanescentes serviam de suporte. A tradição emanava também das narrativas de Dalvani, imbricando regras de uso de recursos comuns com os encantos da mata do Morro da Galinha. A distribuição dos frutos da palmeira babaçu, subordinada à regra de uso comum desse bem não privatizável, era garantida pelo encanto da galinha grande que aparece de quando em quando, no meio da mata, assombrando a mulher que se aventura sozinha por essa capoeira grossa em busca de coco. “Esse é lugar onde mulher não anda só” e, em grupos, a regra de coleta reza acesso igualitário a todas.

Sobretudo, aprendi que a tradição é vivida no conhecimento compartilhado sobre os significados da roça e do extrativismo num modo de produção cujo fim último não é o lucro, mas sim a garantia da liberdade ante “novos cativos”. Essa autonomia, até hoje em Monte Alegre, é garantida pela roça e extrativismo nas terras de babaçuais como recursos de uso comum em seu território. A explicação de João Félix em 1996 ecoava com o que eu ouvira, em diversos povoados, desde 1986 e que continuo a ouvir até hoje: “Roça é o primeiro de tudo. Roça está fazendo futuro para frente. Na roça está ganhando direto, na diária só tem no dia que vai. Trabalhar para os outros, você ganha, mas acaba no dia em que pára de ir ... Com a roça, pode não dar muito, mas é liberto.” E as mulheres explicavam que, quebrando o coco, garantiam o custeio da roça, evitando que os homens tivessem que vender diária a um patrão – trabalho cativo, subtraindo a força de trabalho que asseguraria uma boa roça e boa colheita.

Ao longo do processo de registro etnográfico para a tese e dissertação, aprendi que o conhecimento tradicional que rege o sistema de produção não se separa do conhecimento que rege o modo de vida baseado no trabalho liberto, sempre numa perspectiva de futuro – como disse João Félix: “roça está fazendo futuro para frente”. Essa perspectiva de futuro em liberdade estava ainda mais presente nas narrativas daqueles que detinham o conhecimento do passado de Monte Alegre, fazenda comprada de Vertiniano Parga por seus ex-escravos entre o fim do século XIX e início do XX. Ao longo de quase 100 anos, o modo de vida camponês fora consolidado no território do Monte Alegre. Porém, na década de 70, as terras tradicionais foram ilicitamente apropriadas por pretensos proprietários. No entanto, nos conflitos que se seguiram, registra-se que também ali estava o conhecimento tradicional. Como contam as mulheres que lideraram a resistência, dona Maria de Jesus Bringelo, donas Nazir e Vitalina Andrade e a finada dona Euzébia Parga: “a gente sabia que estava tudo errado, porque a gente tinha o conhecimento e tinha consciência que nós tínhamos direito, então nós continuamos pensando.” Esse pensamento se concretizou em ações de resistência e, num campo reconhecidamente político, o conhecimento tradicional que detinham sustentou Monte Alegre, mesmo quando o conflito eclodiu em 1979, o “ano do fogo”, em que 96 casas foram queimadas por policiais e capangas, sob a conivência da juíza. Com a tragédia, o Estado finalmente reagiu à mobilização social, Monte Alegre foi objeto de “Reforma Agrária” e, posteriormente, reconhecido como “Remanescente das Comunidades dos Quilombos”. Assim, a tradição se expressou também “como uma reivindicação contemporânea e como direito envolucrado em formas de auto-definição coletiva” (Almeida 2006:9).

Monte Alegre foi reconstruído e suas lideranças participaram de novas formas de organização para garanti-lo, estando presentes na fundação da ASSEMA. Dona Maria de Jesus Bringelo fez parte de diretorias da ASSEMA e é atualmente a coordenadora do Movimento Interestadual das Quebradeiras de Coco Babaçu – MIQCB. Assim, quando em 2006, tendo finalizado o mestrado e doutorado, fui chamada pela ASSEMA para acompanhar um processo de anuência a acesso a patrimônio genético e conhecimento tradicional associado, as lições aprendidas em Monte Alegre retornaram, num reencontro com meus mestres. Porém, durante os 18 meses que se seguiram, na interação entre a ASSEMA, a Cooperativa envolvida, o MIQCB e a empresa de cosméticos NATURA, interessada na bioprospecção da

farinha de mesocarpo de babaçu, pouco se tratou daquela sabedoria evocada por João Félix. O conhecimento tradicional vivido em Monte Alegre, em Centro dos Coroatá, em Palmeiral e nos demais povoados de quebradeiras de coco permaneceu alheio às negociações travadas nessa difícil interação. Os operadores da MP 2186-16/2001 não favoreceram a que as detentoras daquele conhecimento tradicional vivido fossem efetivamente os sujeitos dos direitos que a Medida Provisória deveria proteger.

O “CONHECIMENTO TRADICIONAL” NEGOCIADO

Em 2004, a empresa NATURA havia entrado em contato com o programa de comercialização solidária da ASSEMA, comprando farinha de mesocarpo de babaçu produzido na COOPAESP – Cooperativa de Produtores Agroextrativistas do município de Esperantinópolis, para fins de bioprospecção. Um ano depois, a empresa voltou a contatar a ASSEMA, informando-a então da MP-2186-16 e de sua necessidade de regularizar o acesso a patrimônio genético já realizado, através da assinatura de um Termo de Anuência “Prévia”, embora então póstuma. Somente em final de 2006, após informar-se minimamente junto ao CGEN, a ASSEMA e a COOPAESP aceitaram dar início ao processo de anuência, para o qual me chamaram para atender a exigência de emissão de laudo antropológico, atestando o cumprimento das regras estabelecidas pela Medida Provisória, decretos e resoluções associadas. Posteriormente, devido à necessidade de uma representação mais ampla das quebradeiras de coco enquanto detentoras do conhecimento tradicional, o MIQCB juntou-se ao processo. Nos 18 meses de intensa interação entre a empresa e as representações das quebradeiras, acompanhei diversos eventos, nos quais as principais questões de debate foram:

- 1) O consentimento prévio fundamentado: A questão do consentimento formal prévio e fundamentado é quesito historicamente caro aos movimentos dos povos tradicionais, especialmente indígena, em todo o mundo. Essa relevância também permeia os debates em busca de um sistema *sui generis* de proteção ao conhecimento tradicional. O Decreto nº 6.159 de julho de 2007 reafirma a exigência da anuência prévia para acesso, especialmente por parte de empreendimentos com fins econômicos comerciais. Porém, o enfoque na operacionalização do aspecto econômico-financeiro domina o debate, sem que haja a

devida reflexão sobre os fundamentos do conflito sócio-jurídico que ocorre quando o consentimento é violado.

- 2) A preponderância dos aspectos financeiro-econômicos: Na interação entre empresa e comunidade, prevalece a suposição de que as partes negociam livremente os seus direitos, quando de fato as condições são muito mais favoráveis às empresas que detém o poder econômico. Uma vez que negociações dependem sempre da parcela de poder de cada parte, permanecem dúvidas sobre os entendimentos diferenciados sobre as noções de benefícios, e de justiça e equidade em sua repartição. Como o cálculo dessa economia envolve informações consideradas sigilosas pelas empresas, a dúvida permanece, oferecendo dificuldades até mesmo aos órgãos do poder público responsáveis por garantir a orientação. Os benefícios a repartir foram assumidos acriticamente como benefícios econômico-financeiros, em detrimento de aspectos referentes à proteção da biodiversidade e da cultura.
- 3) Assunção de igualdades reproduzindo desigualdades: Ao exigir repartição justa e eqüitativa de benefícios, o dispositivo jurídico assume que, ou as partes detêm poderes de forma equilibrada para tanto, ou que o Estado será capaz de garantir justiça e equidade entre tais partes com poderes diferenciados. As noções de repartição, justiça, equidade e da natureza dos bens a serem repartidos diferem entre os segmentos sociais, bem como o nível quanto à natureza do acesso às informações. As empresas podem considerar que os resultados de negociação são doações, enquanto que as organizações das comunidades tradicionais podem reivindicar que sejam reconhecidos como fruto de negociação sobre repartição de benefícios, a realização simbólica de um direito e não de mera liberalidade, representando um avanço político para as comunidades tradicionais. Esses diferentes entendimentos geram conflitos.
- 4) Definição de Provedoras e Detentoras do Conhecimento Tradicional: O conhecimento tradicional associado ao recurso genético em questão é difuso, e a legislação não define como identificar e delimitar a pessoa do detentor a assinar o Termo de Anuência e/ou a ser beneficiado por repartição. Não há obrigatoriedade de que a organização que represente as provedoras do patrimônio genético seja a mesma que represente as provedoras do conhecimento tradicional a ele associado, ainda que fossem as mesmas provedoras para ambos

os acessos. Assim, a COOPAESP chamou a ASSEMA e o MIQCB para juntas se apropriarem e gerirem o Fundo que foi negociado como parte integrante do contrato de repartição de benefícios. Essas organizações elaboraram e hoje gerenciam os recursos do Fundo, recebidos em 2008.

- 5) A parte do Estado e o papel do governo: Ainda que identificadas e analisadas as falhas, reconhece-se que a NATURA tem o mérito do pioneirismo em investir no acionamento da referida MP, num universo empresarial que a tem simplesmente ignorado, e num Estado cujo governo permite essa burla; é visível a ausência do governo na fiscalização das ações propostas pela MP. Nesta situação de exposta impunidade, até os próprios agentes governamentais dos órgãos competentes se questionam, como é possível punir apenas e exatamente aquelas empresas que se apresentam ao CGEN em busca de autorização? Além disso, observou-se a necessidade de um papel mais ativo e qualificado do CGEN, para melhor informar a tomada de decisões que envolvem a reprodução física e social dos próprios grupos.

REPENSANDO O DEBATE

A Convenção da Diversidade Biológica a princípio favorece o reconhecimento da existência social de comunidades tradicionais, e fomenta sua participação em processos decisórios em políticas públicas. Porém, as representações e práticas usuais nesses processos nem sempre logram a inserção da tradição que, como vimos, é fator essencial para a reprodução desse tipo de conhecimento e modo de vida. Além disso, em contextos nacionais marcados pela diversidade e por extremos diferenciais de poder, tais convenções internacionais podem ter seus intentos transfigurados no processo de sua regulamentação no ordenamento jurídico nacional e na sua execução nas realidades locais. A natureza e o ritmo da interação entre a empresa e as representações das quebradeiras de coco não permitem aprendizados efetivos sobre a “sabedoria” evocada por João Félix de Monte Alegre. A agenda da empresa regida pelo “lançamento do produto” pouco tinha a ver com a agenda da COOPAESP, ASSEMA e MIQCB, e ainda menos com a agenda das comunidades tradicionais representadas. Assim, o debate sobre a forma de aplicação das regras não contribuirá para a proteção do conhecimento tradicional, pois a questão não se refere a um ajuste de agendas.

Nossa contribuição a este Caderno de Debates sugere três reflexões básicas. Primeiro, na experiência das organizações de quebradeiras de coco, verifica-se empiricamente a existência de fundamentos inegociáveis segundo a concepção dos atores locais: o reconhecimento de suas identidades coletivas e a auto-definição e controle de seus processos de territorialização (Oliveira 1998), como pressupostos básicos para sua autonomia, que é elemento essencial para se compreender a tradição na reprodução do conhecimento tradicional. Se a MP 2186-16 não considerar esses fundamentos essenciais, a proteção do conhecimento não se realiza. Segundo, em processos de negociação regidos pela MP 2186-16 de 2001, identifica-se um intenso processo de comoditização (Shiraishi 2008). Na interação entre empresa e comunidade, o enfoque sobre o conhecimento tradicional associado ao patrimônio genético tem se dado sob a perspectiva do mercado de commodities, distorcendo os objetivos primeiros da CDB. Uma terceira reflexão sugere uma revisão do entendimento de direitos definidos em convenções internacionais, pois quando os assumimos como auto-evidentes por seu caráter “universal” (Ignatieff 1999), eles tendem a suprimir a diversidade cultural que é, em última instância, a fonte primeira do conhecimento tradicional.

Salienta-se que, para grupos sociais que tiveram suas trajetórias marcadas por processos de desterritorialização, escravidão e migração forçada, o conhecimento tradicional sobre a terra e os recursos florestais tem sua fundação na resistência a novos cativos e na liberdade em controlar sua vida social em territórios próprios, a despeito de contextos ainda hoje tão antagônicos. Assim, para se garantir a efetividade da CDB, o plano social onde o conhecimento tradicional é vivido deve se aproximar do plano das representações onde as negociações ocorrem. Essa aproximação ocorre quando os diferenciais de poder da interação entre empresa e comunidade são evidenciados e tratados, num campo reconhecidamente político. A proteção ao conhecimento tradicional deve ser vista como um produto político. A ampliação desse debate deve contribuir para superar a “desigual distribuição dos instrumentos de produção de uma representação do mundo social explicitamente formulada: o campo político é o lugar em que se geram, na concorrência entre os agentes que nele se acham envolvidos, produtos políticos, problemas, programas, análises, comentários, conceitos, acontecimentos, entre os quais os cidadãos comuns, reduzidos ao estatuto de consumidores, devem escolher, com probabilidades de mal-entendido tanto maiores quanto mais afastados estão do lugar de produção” (Bourdieu 2007:164).

A experiência das chamadas quebradeiras de coco babaçu evidencia a urgente necessidade e também as possibilidades dessa aproximação das comunidades tradicionais do lugar de produção da representação do mundo social que gera o conhecimento tradicional.

REFERÊNCIAS

- Almeida, A.W.B. 2006. “Arqueologia da tradição: uma apresentação da Coleção ‘Tradição e ordenamento Jurídico’”. In: *Leis do Babaçu Livre: Práticas Jurídicas das Quebradeiras de Coco Babaçu e Normas Correlatas*. Coleção “Tradição e Ordenamento Jurídico”. Shiraishi Neto, J.. Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia. Manaus: PPGSCA-UFAM.
- Bourdieu, P. 2007. *O Poder Simbólico*. 10ª edição. Tradução de Fernando Tomaz. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.
- Ignatieff, M. 1999. “Human Rights”. In: *Human Rights in Political Transition: From Gettysburg to Bosnia*. Hesse, C. and Post, R. eds. Pp. 313-324. New York: Zone Books
- Oliveira, J.P de 1998. Uma Etnologia dos Índios Misturados: Situação Colonial, Territorialização e Fluxos Culturais. *Maná* 4(1):47-77.
- Porro, N.M. 1997. *Changes in Peasant Perceptions of Development and Conservation*. Master Thesis. Gainesville: University of Florida.
- Shiraishi Neto, J. 2008. “Commoditização’ do conhecimento tradicional: notas sobre o processo de regulamentação jurídica”. In: *Conhecimento tradicional e biodiversidade: normas vigentes e propostas*. Vol 1. Almeida, A.W.B. org. pp. 57-83. Manaus: PNCSA/UEA Edições/FFord

CONHECIMENTO TRADICIONAL E PROCESSO SOCIAL DA EXTRAÇÃO DE FIBRA DA PIAÇABA NO RIO ARACÁ

Elieyd Sousa de Menezes⁵⁸

Este texto consiste na versão resumida de uma análise etnológica das técnicas de extração e beneficiamento intrínsecas às práticas produtivas de trabalhadores extrativistas em Barcelos, Estado do Amazonas. Procuramos destacar que essa tecnologia social (Haudricourt:1987) não apenas apóia-se em relações de trabalho, mas também consiste num conhecimento tradicional dos indígenas e ribeirinhos envolvidos neste processo produtivo. Esta modalidade de conhecimento tradicional tem sido expressa na última década, através de conflitos sociais e de mobilizações políticas que visam a consolidação dos piaçabeiros enquanto identidades coletivas e acham-se referidas a um processo de territorialização (Pacheco de Oliveira: 1999) que pressupõe a manutenção dos piaçabais e uma redefinição do extrativismo tal como historicamente praticado na Amazônia. Esta redefinição pressupõe formas de gestão comunitária dos recursos deslocando os intermediários e os chamados “patrões”.

Iniciamos este texto considerando o piaçabal não apenas como uma mera área de ocorrência de palmeiras de piaçaba, mas como uma situação social (Gluckman:1987). O piaçabal se refere, sobretudo, a uma unidade de produção com um complexo de relações sociais incorporadas nas práticas extrativistas que envolvem patrões e fregueses e formas de repressão da força de trabalho (Velho:1976), bem com, conhecimentos tradicionais, técnicas corporais e, sobretudo intrincadas relações de poder. As relações analisadas neste texto se referem àquelas observadas no piaçabal do Igarapé das Quatro Bocas, afluente do Rio Aracá, Médio Rio Negro⁵⁹.

⁵⁸ Mestranda do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social pela Universidade Federal do Amazonas. Pesquisadora do Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia (PNCSA) - Núcleo Culturas e Sociedades Amazônica (NCSA)/Centro de Estudos Superiores do Trópico Úmido (CESTU) da Universidade do Estado do Amazonas (UEA).

⁵⁹ Tais observações foram realizadas no trabalho de campo no âmbito do Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia. Estavam participando desta atividade o prof. Alfredo Wagner, os pesquisadores Franklin Plessman e Elieyd Menezes além do piaçabeiro e indígena Baré Alírio Reis e o Sr. Peres (Cooperativa Mista Agro extrativista dos povos tradicionais do Médio Rio Negro). Agradeço aos piaçabeiros do Rio Aracá que estavam, na ocasião, na “colocação” em que realizamos o trabalho de campo, agradeço também aos indígenas da Comunidade do Romão, sobretudo a Sra. Maria de Nazaré e a Sra. Marilene Reis pela hospitalidade e gentileza em que nos receberam.

Os agentes sociais que trabalham na extração da fibra de piaçaba se autodenominam e são conhecidos como piaçabeiros. O significado dessa categoria de identidade em Barcelos abrange os trabalhadores que extraem e beneficiam a fibra da piaçaba. As autodefinições de indígenas e piaçabeiros mostram-se recorrentes e se sobrepõem, explicitando um duplo pertencimento. No Rio Aracá, os piaçabeiros trabalham para “patrões”, que se apossaram ilegalmente dos recursos hídricos e pretendem ser vistos tal como se consideram, ou seja, “donos dos igarapés”. O regime de trabalho dos piaçabeiros é análogo ao trabalho escravo, principalmente em relação às formas de peonagem da dívida (Neide Esterci: 1996) que estes adquirem com os patrões. As relações de poder são marcadas por uma relação vertical, onde os conflitos se insinuam, predominando também o sistema de aviamento.

Neste sistema de aviamento atualmente destaca-se os regatões, este está diretamente vinculado aos interesses dos patrões. São eles os responsáveis pelo abastecimento da unidade de produção designada como piaçabal. Trata-se de um instrumento de subordinação da força de trabalho baseado num sistema de troca desigual. Essas trocas perpassam relações sociais assimétricas entre “patrões” e “fregueses”, designação também usada para classificar os piaçabeiros. Elas se referem, de um lado, aos produtos extraídos e beneficiados pelos piaçabeiros, cujo valor é ínfimo, e de outro, aos produtos industrializados e/ou manufaturados que os “patrões” lhes oferecem a preços exorbitantes, tais como facões, lanternas e outros instrumentos necessários para o trabalho no piaçabal.

Nos reportando à literatura histórica referida ao Rio Negro, podemos citar, entre outros, o naturalista Alexandre R. Ferreira em sua viagem ao Rio Negro em 1786 e o comentador regional Santa-Anna Nery (1885).

Segundo Alexandre Rodrigues Ferreira em 1786 a fibra da piaçaba era frequentemente utilizada em embarcações, isso porque as cordas confeccionadas com a piaçaba tinham suas fibras “fortes e flexíveis” e chegaram a ser utilizadas nas embarcações de sua expedição. Rodrigues Ferreira recomendava, portanto as vantagens da propagação do seu uso⁶⁰.

Já Santa-Anna Nery descreve a piaçaba como uma palmeira “conhecida nos mercados da Europa, empregada para fazer cordagens e vassouras”. Segundo o autor, em 1895-96 Manaus exportou 291.13 quilos do produto”. (Santa-Anna Nery, 1885), evidenciando, assim, a participação econômica da fibra no

60. Cf. Ferreira (2007).

mercado mundial, o que exigia a força de trabalho dos piaçabeiros, que são quem detém o conhecimento das técnicas tradicionais de extração desta fibra.

No período colonial, tanto missionários, quanto os administradores provinciais utilizaram a força do trabalho compulsória do indígena em favor de seus interesses. As principais estratégias de imposição da autoridade lusa eram as “tropas de resgate”⁶¹, as fortificações e as missões religiosas.

O PROCESSO SOCIAL DE EXTRAÇÃO DA FIBRA

Atualmente, o início do processo social da extração da piaçaba se dá com a procura de um local propício para a extração da fibra. Essa busca é feita pelos piaçabeiros principalmente em uma área de maior ocorrência da palmeira de piaçaba, e em que as palmeiras representam uma idade superior a cinco anos. Esta seria uma faixa etária propícia à extração já que as fibras seriam mais fortes e ideais para a extração.

Na escolha da área, tem-se que o reconhecimento dura aproximadamente de dois a três dias. Uma vez selecionada permanecem no local de extração de três meses a um ano⁶². A partir da escolha, começa o trabalho de “abertura do caminho”. Este trabalho se refere desde a “limpeza dos igarapés” até à montagem da “colocação”.

As “colocações” se referem a um ponto considerado estratégico no piaçabal onde são montados os barracões cobertos com palhas diversas, que servem de moradia no período em que os piaçabeiros extraem a fibra. Neste mesmo espaço, são beneficiadas e armazenadas as fibras. Aí, elas são guardadas até que sejam entregues ao patrão. Não há qualquer possibilidade de venda à terceiros posto que há um controle por parte dos patrões das vias de acesso às colocações. A “colocação” é montada à beira de igarapés, de modo que facilite algumas atividades, como a higiene pessoal e transporte das fibras até a “paragem” que é o local onde se estabelece a pesagem e a entrega efetiva da fibra aos “patrões”.

61. De acordo com Arthur Reis, “quando o índio fosse apresado em guerra justa, isto é, nas lutas em que ele atacasse os colonos; quando, agarrado por uma tribo inimiga, estivesse aguardando o momento de ser sacrificado. Nesse último caso, o sertanista resgatava-o. As expedições que procuravam o sertão para esse comércio tinham o nome de tropa de resgates” (Reis, 1989, p. 65). Porém, essa explicação era o respaldo para escravizarem os indígenas e utilizar sua mão de obra, que sustentava os administradores coloniais e missionários.

62. De acordo com informações levantadas no trabalho de campo.

A fibra da piaçaba é extraída durante o ano inteiro. Tanto na seca (janeiro a junho) quanto na cheia (julho a dezembro) os piaçabeiros se revezam nas colocações. A extração no rio Aracá ocorre principalmente na cheia, devido à facilidade para transportar a fibra, já que na seca as embarcações não conseguem aportar nas “colocações”. São freqüentes naufrágios e “encalhamentos”, o que obriga os piaçabeiros a ter que caminhar quilômetros para chegar à “colocação”. Neste período de seca, outra dificuldade concerne ao transporte das fibras até as chamadas paragens. Este transporte exige grande esforço físico e é feito pelos próprios piaçabeiros, inexistindo qualquer forma de tração animal.

Ao se definir uma “colocação”, portanto, o primeiro passo consiste na “limpeza do igarapé”, que é feita coletivamente e trata-se de um trabalho árduo pelo qual os piaçabeiros não são remunerados. Estes têm que “abrir o caminho” pelos igarapés e outros pequenos afluentes do rio principal, com sua própria força física e com o auxílio de alguns instrumentos como o terçado. Retiram da passagem alguns troncos e pequenos galhos de árvores de modo que o acesso à “colocação” pela via fluvial seja facilitado ao máximo.

Durante o processo da “limpeza dos igarapés” e montagem da “colocação” os custos com deslocamentos, alimentação, assistência médica e remédios e alojamento, são todos dos próprios piaçabeiros. Na “colocação” do Igarapé das Quatro Bocas, um dos piaçabeiros também é pajé, ou seja, autoridade religiosa. Na ocorrência de algum acidente, os demais piaçabeiros recorrem a ele para a realização do tratamento devido. O conhecimento que detém das chamadas “plantas medicinais” e a das receitas para manipulá-las na cura revela-se bastante eficaz, conforme depoimentos dos piaçabeiros entrevistados.

Na “colocação” verifica-se também uma rede de pequenas trilhas. Na entrada dos “caminhos” que levam às palmeiras de piaçaba, que são chamados pelos piaçabeiros de “caminhos variantes”, percebe-se a quem são designados. Os “caminhos variantes” podem ser descritos como “picadas” na mata que demoram de um a doze dias para serem concluídas dependendo da distância da “colocação” até as palmeiras de piaçaba e do número de homens utilizado na sua abertura.

A partir do “caminho variante” são abertos “caminhos secundários” também chamados pelos piaçabeiros de “galhas”. Essas “galhas” são ramificações do “caminho variante” que levam aos diferentes lugares de ocorrência das palmeiras. Nas “galhas” é que ocorrem as práticas de extração. Assim, cada piaçabeiro trabalha em uma determinada “galha”.

Nota-se o conhecimento que estes piaçabeiros têm deste espaço social e da própria natureza demonstrando o acuro da classificação das “piaçabeiras”. Eles reconhecem quais as palmeiras que já foram cortadas, há quanto tempo elas foram cortadas, e por quanto tempo elas não poderão ser cortadas novamente, revelando um manejo criterioso e sustentável.

Há “piaçabeiras virgens”, ou seja, que ainda não foram cortadas e piaçabeiras que já foram cortadas, denominadas “mamaipoca”. As fibras demoram uma média de cinco anos para crescerem novamente até o ponto de serem cortadas. Neste intervalo, os esforços se voltam para selecionar um novo piaçabal para explorar. Passado o tempo da recuperação da palmeira, os piaçabeiros retornam àquele piaçabal anterior e retomam suas atividades.

A relação entre a noção de tempo se mostra aqui relevante para compreendermos algumas questões elementares nos piaçabais. Fazendo uma analogia com a classificação de Pritchard (2002) que aponta o “tempo” como sendo “estrutural e ecológico”, percebemos a proeminência de considerarmos esse tempo ecológico para efeito de descrição. Há o tempo em que as palmeiras precisam para se reproduzir novamente após terem sido cortadas, que se articula com o tempo ecológico e tem seus limites naturais na seca ou na cheia.

Enquanto as relações sociais no piaçabal ocorrem nesse tempo estrutural, que não depende desses ciclos naturais, ou seja, os dias da busca da incidência das palmeiras, o tempo de corte e beneficiamento vai depender da forma do trabalho e do modo em que os piaçabeiros estão relacionando entre si.

Existem técnicas tradicionais de extração que asseguram a reprodução da fibra e também a prevenção dos piaçabeiros contra animais que se alojam nas palmeiras, como: cobras, lacraias, formigas, aranhas e o conhecido “barbeiro” (*Triatoma infestans*, famoso por transmitir a doença de chagas). Deste modo, temos três etapas no processo social de extração da fibra. São eles:

- “Destalar”: Constitui-se em preparar a palmeira para o corte. Neste processo são retirados alguns “talos” da piaçabeira, que podem dificultar o corte, são também deixados pelo menos três talos que vão assegurar a reprodução da fibra posteriormente. Estes são chamados de “olho” da palmeira, preservar o olho é vital para a reprodução.

- “Bater e pentear”: O objetivo desta etapa é espantar alguns animais que se alojam na palmeira, como cobras, lacraias, aranhas, formigas, e que podem ferir os piaçabeiros. Essa atividade é realizada com o auxílio de uma vara mais longa que mantém uma razoável distância entre a palmeira e os extrativistas, protegendo-os.
- “Corte”: Há dois tipos de “corte”, o de “arrebite” e o “corte normal”. O primeiro se refere a um corte que não permite a reprodução da fibra posteriormente, pois não são deixados os “olhos” para a reprodução. Esse tipo de corte é mais rápido e só aparentemente mais produtivo. O segundo, o “corte normal” ou sustentável é o que vai permitir essa reprodução posteriormente. Embora seja um processo mais demorado, garante a volta ao piaçabal, após alguns anos, para nova extração.

Após o corte, as fibras são “enfadadas”, ou reunidas, e levadas à “colocação”. Cada piaçabeiro produz de cinquenta a sessenta quilos por dia e cada um é responsável pela sua produção.

Na situação observada, a forma da extração dos mais jovens se diferencia da forma de extração dos mais velhos, isso porque na etapa do “corte” os jovens utilizam o “arrebite”. O argumento da utilização deste corte é atribuído à rapidez e a praticidade no trabalho que assegura uma maior produção, embora não tenha sustentabilidade.

Chegando na “colocação” as fibras são “beneficiadas”. Para este “beneficiamento”, os próprios piaçabeiros confeccionaram instrumentos de trabalho que auxiliam neste processo feitos das próprias madeiras regionais. São eles: “aparador”, “amarrador” e “batedor”.

- O “aparador” consiste em um instrumento feito de madeira que ajuda a medir as fibras para serem “aparadas”, ou seja, são cortadas para ficarem num mesmo tamanho, para posteriormente serem “amarradas”.
- O “amarrador” é um instrumento feito com três ou quatro varas pequenas organizados na posição vertical firmados no chão. O chão é forrado com palhas de modo a proteger as fibras da piaçaba. Objetiva-se com este instrumento reunir as fibras para serem “amarradas”.

- O “batedor” é um pequeno instrumento de madeira em formato circular que, depois das fibras “aparadas” e “amarradas”, ajuda a uniformizar o produto final para ser vendida aos patrões.

O uso do “aparador” é feito com o auxílio das mãos e dos pés. Enquanto uma mão segura aponta de um agrupado de fibras, o pé é firmado no meio de tal agrupado a fim de ter segurança no corte. Enquanto a outra mão faz uso de facas amoladas na proporção em que o aparador sugere, para que as fibras cortadas sejam simétricas.

É oportuno aqui destacar a relevância da “pedra de amolar” nos piaçabais. Em cada colocação existe uma “pedra de amolar”, que se constitui numa peça essencial. Isso porque quanto mais amoladas as facas e terçados para o corte e beneficiamento das fibras de piaçaba, maior aproveitamento se tem do trabalho e da produção, propiciando cortes simétricos e com mais rapidez.

O uso do “amarrador” é feito da seguinte maneira: Os piaçabeiros ficam na posição de “agachamento” já que o amarrador é fixado no chão. As fibras são organizadas de acordo com a medida de tal instrumento para que fique uniforme o produto final, depois de organizadas, elas são amarradas com a ajuda das mãos e joelhos. Enquanto as mãos amarram, um dos joelhos apóia o fardo das fibras para que estas permaneçam organizadas.

Já o uso do batedor é feito somente para aquelas fibras que serão transformadas em “toras”, como veremos a seguir. Após as fibras serem aparadas e amarradas, elas serão batidas com este instrumento que as nivelarão.

Dependendo de como as fibras são montadas os instrumentos acima são utilizados. Assim, após o “beneficiamento” temos as “toras”, as “cabeças” e os “pacotes”.

- As “toras” são um conjunto de fibras “beneficiadas” com todos os instrumentos acima descritos. Deste modo, ela é “aparada”, “amarrada” e “batida” tanto com o terçado, quanto com o “batedor”, além de ser novamente aparada com um terçado. Cada extremidade é presa com fios resistentes, afim de que fique firme. É o produto mais trabalhado e de maior valor em relação aos outros, sendo em média R\$ R\$1,20 o quilo⁶³.

⁶³. Preço da mercadoria repassada dos “fregueses” aos “patrões”. Os patrões revendem estas fibras a R\$ 2,20 Kg às empresas que trabalham com este produto.

- As “cabeças” são um conjunto de fibras “beneficiadas” apenas com o “aparador” e o “amarrador”, não necessitam ser batidas, já que apenas uma das extremidades é presa. Em média é vendida aos patrões por R\$ 1,20 o quilo.
- Os “pacotes” são as fibras trabalhadas apenas no “amarrador”. Após amarradas, são enroladas e presas com um fio industrializado ou cipó.

É oportuno observar como é feito o uso destes instrumentos, já que evidencia as técnicas corporais nessa prática extrativista. Tais técnicas corporais assumem certa relevância nesse processo social da extração da fibra da piaçaba, pois evidenciam o conhecimento do corpo e sua utilização. Mauss (1974) coloca que toda técnica exige um aprendizado. O piaçabeiro extrai a fibra da piaçaba não somente com a força física, mas, sobretudo, a partir das técnicas corporais que permite ter o corpo como principal instrumento de trabalho. Seja ao segurar com os pés um agrupado de fibras ao invés das mãos no momento de “aparar”, ou inclinando o quadril para trás e os ombros para frente no momento de “bater e pentear” a palmeira, e até mesmo a maneira de agachar para organizar as fibras e amarrá-las.

O conhecimento tradicional que os piaçabeiros detêm nos revela um complexo de técnicas e situações que evidenciam não só suas identidades coletivas, mas também um conhecimento e manutenção do território e seus recursos naturais.

A relação antagonica com os “patrões” deve ser levada em contexto. Quanto maior a produção, menor seriam as dívidas. No entanto, para isso acontecer, as técnicas tradicionais e sustentáveis da extração da piaçaba não deveria ser utilizada, porém ela é. Isso porque a lógica desse processo está na garantia da reprodução das palmeiras, o que é permitido a partir do conhecimento tradicional destes agentes sociais, autodefinidos “piaçabeiros”.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de, CARVALHO, Franklin Plessaman, MENEZES, Elieyd Sousa. Os piaçabeiros do Rio Aracá, fascículo 17. Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia- UFAM, Manaus/AM: EDUA, 2007

- ESTERCI, Neide. Imobilização por dívida e formas de dominação no Brasil de hoje. *Lusotopie* 1996, pp. 123-137.
- EVANS-PRITCHARD, E. E. Os Nuer. São Paulo: Perspectiva, 1978.
- FERREIRA, Alexandre Rodrigues. Viagem filosófica ao Rio Negro. Manaus: Editora da Universidade Federal do Amazonas, 2007.
- GLUCKMAN, Max. “Análise de uma situação social na Zuzulândia moderna”, in. *Antropologia das sociedades contemporâneas – Métodos*, (org.) Bela Feldman-Bianco, São Paulo: Global Editora, 1987.
- HAUDRICORT, A. G. La technologie, science humaine. Paris: Maison des Sciences de l’Homme. 1987.
- MAUSS, Marcel. Técnicas Corporais. In: *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, pp. 211-233, 1974.
- OLIVEIRA Filho, João Pacheco de. “Uma etnologia dos ‘índios misturados’: situação colonial, territorialização e fluxos culturais”. In: *A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural do Nordeste indígena*. João P. de Oliveira (org.). Rio de Janeiro: Editora Contra Capa Livraria, 1999.
- SANTA-ANNA NERY, F. J. Le pays des amazonas. L’El-Dorado, les terres a caoutchouc. Paris: L. Frinzine et Cie., Editeurs, 1885.
- Velho, O. G. Capitalismo autoritário e campesinato: um estudo comparativo a partir da fronteira em movimento. São Paulo, DIFEL, 1976.

CARTOGRAFIA SOCIAL E CONHECIMENTOS TRADICIONAIS ASSOCIADOS À REIVINDICAÇÃO DE TERRITORIALIDADES ESPECÍFICAS NO BAIXO RIO NEGRO: OS QUILOMBOLAS DO TAMBOR

Emmanuel de Almeida Farias Júnior⁶⁴

“O etnicismo é um fenômeno fundamentalmente político”
(Abner Cohen, 1978)

A partir de 2003 os agentes sociais autodefinidos “remanescentes de quilombo da comunidade do Tambor”, localizada no rio Jaú, Novo Airão, Estado do Amazonas, passaram a se articular politicamente em torno de reivindicações que concernem à garantia do uso e controle dos recursos naturais e à demarcação e titulação de suas territorialidades específicas⁶⁵ intrusadas pela criação do Parque Nacional do Jaú⁶⁶. Tal mobilização ocorre paralelamente à criação da Comissão dos Ex-Moradores do Parque Nacional do Jaú, com o apoio do Sindicato de Trabalhadores e Trabalhadoras Rurais de Novo Airão.

Em 2006, a Associação de Moradores Remanescentes de Quilombo da Comunidade do Tambor e o Sindicato de Trabalhadores e Trabalhadoras Rurais de Novo Airão solicitaram ao Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia-PNCSA⁶⁷ a realização de uma Oficina de Mapas⁶⁸ com “ribeirinhos

64. Pesquisador do Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia-PNCSA/ Núcleo de Cultura e Sociedades Amazônicas-NCSA/ Centro de Estudos Superiores do Trópico Úmido-CESTU/ Universidade do Estado do Amazonas – Doutorado em Antropologia della Contemporaneità pela Università degli Studi di Milano Bicocca – Italia – Contato: emmanueljunior61@yahoo.com.br

65. Cf. Almeida, o conceito de “territorialidades específicas”, pode ser usado “para nomear as delimitações físicas de determinadas unidades sociais que compõem os meandros de territórios etnicamente configurados [...] que podem ser consideradas, portanto, como resultantes de diferentes processos sociais de territorialização e como delimitando dinamicamente terras de pertencimento coletivo que convergem para um território” (ALMEIDA, 2006, p. 25).

66. O Parque Nacional do Jaú foi criado pelo Decreto nº 85.200, de 24 de setembro de 1980.

67. O trabalho intitulado “A guerra dos mapas” de Almeida (1994), é considerado um marco para os trabalhos de pesquisa utilizando os traços descritivos do que se designou como cartografia social como um instrumento de descrição etnográfica. No bojo das experiências de cartografia social, do PNCSA podemos citar alguns trabalhos resultantes da reflexão crítica em torno das práticas de pesquisa de mapeamento social. Além de uma centena de fascículos no âmbito do PNCSA que podem ser adquiridos pelo site: www.novacartografiasocial.com

68. As Oficinas de Mapas realizadas são reuniões organizadas pelos próprios agentes sociais com

e quilombolas” que haviam sido deslocados compulsoriamente de suas terras tradicionalmente ocupadas nos rios Jaú e Paunini. A partir dessa oficina, foi solicitada novamente outra Oficina de Mapas, dessa vez, com a Comunidade Quilombola do Tambor, a fim de dar visibilidade à grave situação de exclusão social e de cercamento de suas terras.

Este texto tem como objetivo analisar as práticas de cartografia social desenvolvidas no âmbito da pesquisa junto aos autodefinidos Quilombolas do Tambor⁶⁹. Pensamos a cartografia social como um instrumento capaz de dar visibilidade as reivindicações dos agentes sociais. Os croquis, elaborados pelos quilombolas é o conhecimento tradicional objetivado, ou seja, é a forma como os agentes representam sua realidade. É, mais do que tudo, um posicionamento político.

CARTOGRAFIA SOCIAL COMO INSTRUMENTO ETNOGRÁFICO

As práticas de pesquisa concernentes à cartografia social configuram relações sociais complexas, compreendendo relações de pesquisa tal como define Bourdieu (1997, p. 699). As Oficinas de Mapas são realizadas como parte do processo de cartografia social para a elaboração dos mapas situacionais. Tais oficinas objetivam a publicação de fascículos no âmbito do Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia que visam tornar público processos de autodefinição de identidades coletivas, objetivadas em movimentos sociais. Tais mobilizações referem-se a processos étnicos e culturais que explicitam relações sociais, dentre as quais, conflitos, formas religiosas, formas de produção, aspectos culturais, uso dos recursos naturais e formas de apropriação territorial.

Os mapas situacionais são acompanhados de depoimentos dos agentes sociais que, dependendo da situação social⁷⁰, podem narrar sua história,

a finalidade de elaborar seus respectivos croquis. Durante essas reuniões são coletados depoimentos e construídos croquis, ambos coletivamente. As informações contidas nos mapas são aquelas de interesse dos próprios agentes sociais e atendem a reivindicações do presente.

⁶⁹. Seus resultados consistem na publicação de 02 fascículos intitulados “Quilombolas do Tambor” (2007) e “Ribeirinhos e quilombolas: ex-moradores do Parque Nacional do Jaú” (2007) e 01 relatório de pesquisa intitulado “Caracterização sócio-econômica dos ex-moradores do Parque Nacional do Jaú” (2007), e em uma dissertação de mestrado intitulada “Tambor urbano: deslocamento compulsório e a dinâmica social de construção da identidade quilombola” defendida em 2008, no Programa de Pós-Graduação Sociedade e Cultura na Amazônia-UFAM.

⁷⁰. Os mapas situacionais dos autodefinidos Quilombolas do Tambor foram construídos a partir de Oficinas de Mapas realizadas no âmbito do Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia-PNCSA.

um conflito ou acontecimentos míticos, propositalmente relatados a fim de respaldar um ponto de vista político, que pode ser uma reivindicação. Conforme Bourdieu “o espaço social se retraduz no espaço físico” (BOURDIEU, 1997, p.160). O espaço social pode ser definido do ponto de vista relacional, onde “a estrutura do espaço social se manifesta, assim, nos contextos mais diversos, sob a forma de oposições espaciais, espaço habitado (ou apropriado) funcionando como uma espécie de simbolização espontânea do espaço social” (Idem).

Tratando-se da disciplina antropologia, a cartografia social pode ser considerada um instrumento adstrito à etnografia, ou seja, uma descrição minuciosa das situações sociais e seus referidos espaços. Tal esforço de descrição do espaço social pode ser observado das etnografias “clássicas”, de modo distinto, pois os croquis, mapas e cartas utilizados foram elaborados por militares, geógrafos e engenheiros com competências e interesses ligados as armadas, ou então, abrangia somente aquelas áreas prioritárias para os antropólogos, ou ainda, eram meramente ilustrativos, indicando vilas, povoados, rotas e divisões administrativas, climáticas, lingüísticas, ou clânicas ou campos de pastoreio⁷¹.

Portanto, quando utilizados tais mapas nas etnografias consideradas “clássicas”, eles possuíam escalas pequenas (denominadores maiores que 1:1 000 000) e escalas médias (denominadores entre 1: 250 000 e 1:1 000 000), com escassos detalhes das situações sociais analisadas, tem geralmente caráter regional, representa grandes extensões. Valia-se principalmente do texto como o único recurso narrativo.

A CARTOGRAFIA SOCIAL COMO REFORÇO DOS CONHECIMENTOS TRADICIONAIS VINCULADAS ÀS REIVINDICAÇÕES TERRITORIAIS

No processo de construção dos mapas situacionais são os agentes sociais que decidem as situações relevantes a serem colocadas na base

Segundo Almeida (et al.) os mapas situacionais: “[...] remetem a ocorrências concretas de conflito em regiões já delimitadas com relativa precisão e objetivaria delimitar territorialidades específicas, propiciando condições para uma descrição mais pormenorizada dos elementos considerados relevantes pelos agentes sociais em pauta para figurar na base cartográfica”. (ALMEIDA et. al., 2005, p. 101)

71. É neste sentido, que podemos indicar alguns dos estudos levantados, onde podemos citar Malinowski (1978), Leach (1965), Firth (1946), Fortes (1945), Ford (1982), Fortes e Evans-Pritchard (1950), Fortes (1950), Gluckman (1950), Oberg (1950), Wagner (1950) e Nadel (1950).

cartográfica. Ou seja, os mapas não são construídos tematicamente. Neste sentido, os croquis elaborados pelos Quilombolas do Tambor indicaram uma série de situações referentes a diversas práticas tradicionais. A prática é uma forma de conhecimento da realidade. Os croquis, produto do conhecimento tradicional, constituem a base da pesquisa científica para a elaboração dos mapas situacionais. Eles são incorporados integralmente na etapa laboratorial. As legendas elaboradas pelos quilombolas representam a presença de recursos naturais, relações sociais, atividades agrícolas, antigos cemitérios e antigas estradas de seringá. De igual modo, são incorporadas as toponímias de rios e igarapés, relativizando assim as bases cartográficas oficiais. Tal situação foi observada junto aos Quilombolas do Tambor, pois a base cartográfica “oficial” utilizada por eles constava o Rio Paunini, que é designado localmente por eles como Rio dos Pretos, e foi assim que apareceu no mapa situacional dos quilombolas. Quando perguntamos ao Senhor Jacinto por que Rio dos Pretos, ele respondeu:

Rio dos Pretos, porque lá só morava mais era preto, aí chamavam Rio dos Pretos [...] regatão que passava, “esse aí é o Rio dos Pretos”. Porque Rio dos Pretos? Naquele tempo, querendo dizer Rio dos Pretos, para ele tava desclassificando, desclassificando a gente que era preto, para não chamar moreno, que era uma coisa... chamava preto, não é que nem hoje em dia, porque antigamente, era uma desclassificação chamar Rio dos Pretos, hoje em dia não, hoje em dia é uma classificação, porque somos pretos mesmo, somos neguinho, é negro [Seu Jacinto, 74 anos – 1º tesoureiro da Associação de Moradores Remanescentes de Quilombo da Comunidade do Tambor – Novo Airão, 19-02-08].

Esse grau de descrição é incorporado no mapa e só pode ser obtido num ambiente que envolve uma relação de pesquisa. Neste caso, é a ressignificação do espaço, ou seja, a descrição que consta na base cartográfica “oficial” é uma mera descrição do espaço físico e isso não interessa aos agentes sociais, pois aquele espaço é mais que convenções cartográficas, ele é um espaço de relações sociais que tem uma designação localizada. Em suma, o mapa situacional e uma síntese de uma relação de pesquisa, conciliando o saber tradicional com o saber científico. O croqui é incorporado pelo mapa que volta para os

agentes sociais para ser discutido com eles, são eles que conferirão ao mapa a sua fidedignidade. Neste sentido, o ambiente criado pela relação de pesquisa relativiza o monopólio da informação.

Os croquis pelos produzidos Quilombolas do Tambor mencionam as práticas medicinais das chamadas rezadeiras onde nomearão 41 espécies de plantas medicinais. Com relação à concepção saúde/doença, tais práticas tradicionais revelam designações locais para as doenças e formulas próprias para curar. Podemos citar: “doença de criança”, “doença do ar”, “vento caído” e “mãe do corpo”, esta seria uma “doença de mulher”. O processo de cura não é somente fisiológico, é também espiritual, envolvendo, além das porções e banhos, as rezas, que segundo Dona Sebastiana, não podem ser reveladas, é pessoal.

Nos “sítios”⁷², foram indicadas 27 espécies de plantas frutíferas. São plantadas nas chamadas “roças” 11 tipos de banana e 12 espécies diferentes de produtos, como: abacaxi, banana, batata doce, cana, cará, jerimum, macaxeira, mandioca, mangarataia, melancia, milho e pimenta.

Com respeito as atividades pesqueiras e seus respectivos territórios aquáticos, podemos nos referir a uma dúzia de instrumentos fabricados artesanalmente, como também ao conhecimentos de dezenas de peixes e “bichos de casco”. Isto, além de vários tipos de “caça”.

Quanto as atividades extrativistas, elas se referem a 17 espécies, entre madeiráveis e não-madeiráveis. Dentre as práticas tradicionais, foram indicadas tanto as realizadas atualmente, como a coleta da castanha e a extração da copaíba, quanto as que eram realizadas no passado, como a extração de seringa, balata, sorva e coquerana, está presente ainda nas narrativas orais as “antigas” estradas, ainda reivindicadas pelas unidades familiares. Essas atividades envolvem também, práticas tradicionais de manutenção de embarcações, como a calafetagem, feita a partir do cumati e do breu.

É oportuno colocar que foram indicadas situações onde a apropriação do recurso é coletiva, como o Castanhal da Ponta da Terra, utilizado por todas as unidades familiares para a coleta de castanha a ser utilizada na preparação de alimentos. O que evidencia a existência de áreas de uso comum. Melhor dizendo, tais áreas estão geralmente referidas à locais de pesca, áreas de cultivo e de extração ou coleta.

72- Cf. os entrevistados, os chamados “sítios” referem-se às áreas próximas das casas. Conforme foi observado, nos “sítios” são geralmente encontradas árvores frutíferas, pequenas criações e as chamadas plantas medicinais.

A utilização destes recursos naturais, segundo Almeida, entrelaça formas de apropriação coletivas e privadas:

[...] os recursos hídricos, caça, pesca e extrativismo não são individualizados. Caminhos, trilhas e poços são mantidos sob a cooperação simples. De outra parte, as roças ou tratos agrícolas, são sempre individualizados num plano de famílias, pois as unidades familiares não dividem o produto da colheita de forma coletiva ou comunitariamente [...] Diferentes planos sociais: público e privado – de uso comum e de uso individual – coexistem. (ALMEIDA, 2002, p.68)

Tais referências podem ajudar a definir suas territorialidades específicas. Observamos na construção do mapa situacional dos Quilombolas do Tambor, que os traumas, ou atos de constrangimento e intimidação sofridos pelos agentes sociais são relatados com mais força. As narrativas, neste caso, indicaram parentes e amigos que foram deslocados compulsoriamente a partir da implantação do Parque Nacional do Jaú, em 1980. Apontam ainda, para as práticas autoritárias e restritivas inerentes a implantação de Unidades de Conservação de Proteção Integral sobre terras tradicionalmente ocupadas, como a violência física, psicológica e a exclusão social.

Tais territorialidades específicas nunca haviam sido explicitadas. Contudo, conforme Almeida (1993), o mapa não constitui um instrumento auto-evidente. Foi a partir da Oficina de Mapas, croquis e depoimentos feitos pelos quilombolas, que foi possível dimensionar aproximadamente o seu território. Assim, o mapa situacional possibilitou uma visão das territorialidades específicas reivindicadas pelos autodefinidos Quilombolas do Tambor, tais áreas abrangiam uma gama de situações culturais, sociais, religiosas e econômicas.

Consideramos, atualmente, o mapa situacional como um elemento descritivo rigoroso (referimo-nos ao rigor científico), que possibilita ao antropólogo, escalas grandes (denominadores menores que 1: 250 000), e possui uma representação geográfica com maior detalhe e precisão da diversidade de situações sociais espacializadas. Para saber: a apropriação dos recursos naturais, processos de ocupação do território ou a desocupação, via deslocamentos compulsórios, como ocorreu com parte da Comunidade do Tambor após a criação do Parque Nacional do Jaú. Os mapas situacionais

somam-se aos instrumentos “clássicos” utilizados pela antropologia, como observação direta, anotações de caderno de campo, fotografias, e mais recentemente, vídeos.

A cartografia social possibilita a politização dos mapas antes dominados por estratégias tecnicistas controlados por agências governamentais e empresas multinacionais. O mapa foi incorporado nas lutas sociais evidenciando, fatores étnicos, fatores religiosos, fatores de gênero e a disputa por recursos naturais. A autoridade na produção da informação não está naturalizada. A informação produzida está inserida na relação de pesquisa que desencadeou o mapa. Conforme Almeida:

O dado etnográfico significa, neste contexto, num duro golpe contra a despolitização. Afinal, o mapa não consiste num sobrevôo sobre indígenas e camponeses com seus rituais e mobilizações, ele desce, de certo modo, aos antagonismos da vida cotidiana de aldeias e povoados e só tem sentido em virtude disso (ALMEIDA, 1993, p. 22)

Podemos concluir, que os processos de pesquisa que envolvem as práticas de cartografia social e seus respectivos mapas situacionais são apropriados pelos agentes sociais envolvidos na sua elaboração. Dessa forma temos mapas dinâmicos, construídos a partir dos conhecimentos tradicionais, que freqüentemente sofrem alterações, pois estão diretamente ligados aos interesses daqueles que o construíram. O conteúdo é situacional e os conhecimentos produzidos a partir deles dizem respeito às reivindicações do presente. A partir dos mapas, podemos dar visibilidade às lutas por sua apropriação dos espaços físicos. Assim, a ação política, mobilizatória, aparece nos mapas, que explicitam relações associativas vinculantes, pois o mapa não de forma alguma uma expressão individual, ele é, sobretudo plural e coletivo, objetivando a garantia constitucional⁷³ de direitos territoriais.

73- Cf. Artigo 68 ADCT/Constituição Federal de 1988: “Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos”.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de (org.). A guerra dos mapas. Belém: Falangola, 1993.
- _____. “Os quilombos e as Novas Etnias.” In: Quilombos: Identidade Étnica e Territorialidade. Elaine Cantarino O’dwyer (org.). Rio de Janeiro: Editora FGV, 2002.
- _____. Terras de quilombo, terras indígenas, “babaquais livres”, “castanhais do povo”, faxinais e fundos de pasto: terras tradicionalmente ocupadas”. Manaus: FUA, 2006.
- ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de; SHIRAISHI NETO, Joaquim; MARTINS, Cynthia Carvalho. Guerra ecológica nos babaquais: o processo de devastação dos palmerais, a elevação do preço de commodities e o aquecimento do mercado de terras na Amazônia. Manaus: FUA, 2005
- BOURDIEU, Pierre. A Miséria do mundo. Petrópolis: Vozes, 1997.
- FARIAS JÚNIOR, Emmanuel de Almeida. “Tambor urbano”: deslocamento compulsório e a dinâmica social de construção da identidade quilombola, Amazonas. Manaus: PPGSCA/UFAM, 2008. (Dissertação de mestrado)
- _____. Terras indígenas nas cidades: Lei Municipal de Desapropriação no. 302. Aldeia Beija-Flor, Rio Preto da Eva. Manaus: UEA Edições, 2009.
- FARIAS JUNIOR, E. A.; MENEZES, E. S. Caracterização sócio-econômica dos ex-moradores do Parque Nacional do Jaú. Manaus: PNCSA, 2007. (Relatório de pesquisa).
- FARIAS JUNIOR, Emmanuel de Almeida (et al.). Quilombolas do Tambor. Manaus: Edua, 2007. (Brochura)
- FARIAS JUNIOR, Emmanuel de Almeida (et al.). Ribeirinhos e quilombolas ex-moradores do Parque Nacional do Jaú, Novo Airão, Amazonas. Manaus: Edua, 2007 (Brochura)

"A CIÊNCIA DA ANDIROBA": FALAS SOBRE AS TÉCNICAS POR COLETORES E OS AVESSOS DO USO ECONÔMICO DA BIODIVERSIDADE

Rosa Elizabeth Acevedo Marin⁷⁴

Até anos recentes, a andiroba (*Carapa guianensis* Aubl.) teve utilização predominante das sementes para fabricação de azeite com diversos usos medicinais⁷⁵, formando parte dos conhecimentos tradicionais a respeito da botica familiar; com comercialização nas feiras feita em pequenas quantidades. No passado, a diversidade de usos incluía a mistura com breu para o preparo da madeira empregada na construção de embarcações. A preparação da andiroba no período de inverno estava inserida no calendário agroextrativo dos ribeirinhos, dos "lavradores" e como tal havia sido observada por viajantes, missionários e administradores. Em documento de 1842 consta a referência de lavradores que em "momentos vagos à lavoura empregavam-se assiduamente e com reciprocidade coadjuvando-se na feitura de azeite de andiroba, amarramento de tabaco, pescarias, factura de canoas, tiramento de madeiras e em outras cousas mais com que fazia sua subsistência e faziam grande aumento ao mercado dessa cidade, e daí também resultava grandes rendimentos à fazenda publica"⁷⁶. Destaca-se na notícia a descrição da assiduidade e reciprocidade na feitura do azeite pelas unidades familiares.

Os processos de extração do óleo estão indicados no Tesouro Descoberto do Rio Amazonas do Pe. João Daniel que cita o azeite como um gênero comerciável:

porem o nome de gênero comerciável do Amazonas é o que chamam andiroba, o qual, posto que não presta para o prato, nem para tempero dos comeres por demasiadamente

74. Doutorado em História e Civilização - École des Hautes Études en Sciences Sociales. Atualmente é professor Associado III da Universidade Federal do Pará.

75. A andiroba possui propriedades anti-sépticas, antiinflamatórias, cicatrizantes e inseticidas. Forma parte do elenco de plantas medicinais sendo estudados pela "Central de Medicamentos" (CEME) do Brasil.

76. Fundo: Secretaria da Presidência da Província; Serie Abaixo Assinados. Ano 1842-1849 Caixa 2, Pasta 01. Oeiras 28 de julho de 1842. Abaixo assinado dos moradores de Oeiras dirigido ao presidente da Província. O documento é um Abaixo assinado contra os "vexames e prepotências que a pacífica gente" de Oeiras estava sofrendo em mãos de suas autoridades militares (documento cedido por Eliana Ramos Ferreira).

amargoso, é por isso mesmo ótimo, e escolhido para muitos usos da medicina, e tem muita serventia, e gastos na fábrica de embarcações misturado com o breu, porque as preserva do bicho, como já dissemos quando descrevemos à sua arvore andiroba. (DANIEL, 2004; p. 531).

A andirobeira era comparada com as oliveiras europeias, exceção de não ser comestível, mas com múltiplos usos:

Andirobeira. É arvore abençoada porque serve no Amazonas para o mesmo que as oliveiras na Europa, dando azeite de que se servem em vários ministérios, menos nos guisados, e prato por amargoso. Dá este óleo em umas castanhas maiores em dobro, ou ainda mais que as de Portugal. Os seus ouriços são uns bons vasos, e cada um tem mais castanhas que os da Europa. Mas deixando a parte a que pertence este azeite, a sua custosa feitoria, aqui só pertence à arvore que não é mal parecida, e recolhida no ministério de forros, é muito boa, mas nas embarcações de pouco dura (DANIEL, 2004, p. 493).

O Pe. João Daniel⁷⁷ observava sua “custosa feitoria” sem prejudicar dos métodos. Na década de 1860, os agentes mercantis negociavam o aceite de andiroba para a iluminação da cidade de Belém e as autoridades informavam que não havia uma “só fabrica regular” e os “moradores” do centro da Província faziam o seu “preparo pelo mais grosseiro processo”⁷⁸.

A qualificação dos métodos de beneficiamento utilizados pelos produtores de óleos e de aceites como “grosseiros”, “rudimentares”, “arcaicos”, “exploração não racional”, “falta de conhecimentos técnicos para extração”, “baixa produtividade” generaliza-se como visão produzida, o que é concomitante à entrada de agentes do mercado formando cadeias entre o produtor e as empresas, de pesquisadores (químicos, farmacêuticos, agrônomos), donos de laboratórios, planejadores que se voltam para o “nicho

77- DANIEL, João (Pe.) (1722 -1776). Tesouro descoberto no Maximo Rio Amazonas. Rio de Janeiro: Contraponto, 2004. 2 v.

78- PARÁ (Província). Presidente. Francisco Carlos d'Araújo Brusque. Relatório apresentado à Assembléia Legislativa. 1º de setembro de 1862. Belém: Tipografia de Frederico Carlos Rhosard, 1862. p. 54.

de produtos da biodiversidade” e estabelecem critérios em que partem da inferioridade dos “métodos”, em comparação à requisitos tecnológicos que contribuiriam intrinsecamente para a confiabilidade no produto. Como corolário os extratores de sementes e produtores de óleo são desqualificados do seu saber fazer e conhecimentos. A disputa fica estabelecida e o poder de qualificar o produto é unicamente reconhecido para o laboratório, como lugar do cientista (das ciências naturais) e da realização da nova mercadoria que deve ser asséptica, explorada de acordo com um protocolo de inovação, a nova tecnologia como garantia de aumento da produtividade, diversificação de usos.

No Pará, e igual ocorre em outras unidades administrativas na Amazônia, não existe registro da quantidade de árvores de andiroba comercializadas atendendo o mercado de madeiras para as serrarias. Desde os anos 50 intensificou-se o seu corte e em muitas regiões ficou reduzido o seu número. Igualmente, o seu habitat concorre com o açaí, dominantes em extensas áreas de várzeas e igapós. Enriquez informa de situações semelhantes em Portel

No município de Portel há madeireiros que exportam exclusivamente andirobeiras, uma das espécies que, com o cedro, vêm substituindo as vendas do mogno no mercado internacional. Ressalte-se que, até nos anos 1960, o corte da árvore era proibido, porém a penúria financeira do ribeirinho extrator, de um lado, e o assédio das madeireiras, de outro, estão conduzindo ao gradual extermínio da árvore (ENRIQUEZ, 2009, p. 78).

A copaíba e a andiroba estão entre os óleos mais explorados na Amazônia brasileira (GONZALEZ, 2009⁷⁹) e a procura tem se ampliado com a expansão da bioindústria definida nas políticas econômicas como uma forma de integração entre agricultura, extrativismo e indústria e, especificamente, com a exploração de produto para a dermocosmética e fitofarmacêutica. A andiroba entra em desvantagem com a copaíba pela procura das serrarias, por ser uma “madeira de excelente qualidade”, considerada nobre e sucedânea do mogno (*Swietenia*

79- ENRIQUEZ, Gonzalo. Amazônia: Rede de inovação de dermocosméticos. Sub-rede de dermocosméticos na Amazônia a partir do uso sustentável de sua biodiversidade com enfoques para as cadeias produtivas da castanha-do-pará e dos óleos de andiroba e copaíba. *Revista Parcerias Estratégicas*. Brasília, D.F., v. 14, n. 28, p. 51-118, jan./jun. 2009. Disponível em: <http://seer.cgee.org.br/index.php/parcerias_estrategicas/article/view/342>.

macrophylla King). Nas ilhas de Cametá (Rio Tocantins) assim como no Arquipélago de Bailique baixo estuário do rio Amazonas, Estado do Amapá as andirobeiras existem informações sobre o corte indiscriminado da árvore, adquirida por preços irrisórios (GONZALEZ, 2009, p. 78-79). No Maranhão, as árvores estão sendo cortadas de forma desordenada, para a produção de móveis ou lenhas, ou cedendo espaços para a agropecuária. A madeira é procurada no “mercado interno para a fabricação de móveis, caixotaria fina, construção civil, lâminas, compensados, acabamentos internos de barcos e navios e também por seu alto poder calorífico. As propriedades físicas e mecânicas da madeira de andiroba vêm conquistando o mercado de países como o Japão, EUA e Alemanha. Na primeira metade da década de 90, a produção de madeira serrada exportada pelo estado do Pará variou ano a ano, porém alcançando valores superiores a 13.400 m³, com o preço médio de US\$ 227,00/m³ (IBGE, 1996/98)” (FERRAZ, CAMARGO, SAMPAIO, INPA, p.658⁸⁰).

Este trabalho aborda as transformações e novas relações sociais dos agentes sociais face às propostas que a bioindústria imprime no extrativismo e os discursos sobre ciência, inovação, técnica, que estão articulados com as estratégias de empresas. A circulação da produção dos coletores de andiroba se realiza mediante a rede organizada pelas empresas compradoras. As situações irregulares dessas contratações fazem os coletores dependentes das flutuações desse mercado. De outro ângulo, os seus conhecimentos e saberes são expropriados, em nome de outro elevado padrão tecnológico ancorado na inovação e alta tecnologia.

A “CIÊNCIA” DOS CONHECIMENTOS TRADICIONAIS

Na ilha de Combu, o açaí predomina e a andiroba, na mesma várzea, é quase rarefeita, contudo a andirobeira tem significado para as mulheres, o qual está fadado a mudanças quando as tecnologias e o mercado produzam uma ação sobre como, quando e para que coletar andiroba, fato que não parece tão longe.

A senhora Elza Bravo, que cuida do açaizal e das andirobeiras escreve um texto comunicativo sobre os processos técnicos de extrair o óleo de

⁸⁰. FERRAZ, Isolde Dorothea Kossman; CAMARGO, José Luis Campana; SAMPAIO, Paulo de Tarso Barbosa. Sementes e plântulas de andiroba (*Carapa guianensis* Aubl. e *Carapa procera* D. C.): aspectos botânicos, ecológicos e tecnológicos. Disponível em: <<http://acta.inpa.gov.br/fasciculos/32-4/PDF/v32n4a10.pdf>>.

andiroba que chamou “A ciência da andiroba”⁸¹, que fala sobre os usos, técnicas, regras, projeto e demandas. “Ciência”, nesta fala, é sinônimo de conhecimento profundo sobre o fazer óleo, conduzindo todas as etapas e mantendo “segredos” ou reservas sobre o processo.

A Ciência da Andiroba

Vamos fazer a colheita.

1. Junta-se a andiroba no cesto coloca-se numa panela grande ou outra vasilha com bastante água. Coloca-se no fogo até ficar molhe. Depois coloca para escorrer num canto durante um mês.

Quando chegar a hora você quebra todas as castanhas.

Tira-se a massa numa bacia.

4. Quando estiver toda pronta você prepara um lugar com flandres ou telha de barro. O lugar ter que ser na sombra e que não tenha pessoas estranha passando por perto porque ela tem uma ciência. Dizem que só pode mexer com ela é só a pessoa que estar trabalhando isso é quando é tirada na mão.

5. Agora vamos fazer o pão da massa. Já está tudo na bacia. Você começa a amassar até ela ficar ligada. Depois você prepara o pão de massa e coloca no flandres, ou na telha de barro. Embaixo você coloca a vasilha para passar o óleo.

Só que você tem que amassar duas vezes ao dia. Isso é de manhã e a tarde até a massa parar de escorrer o óleo. Isso dura quase um mês.

Boa sorte.

Observação. Eu só fera com isso. Gostaria de ter minha cooperativa e poder ajudar a outras mulheres que também sabem fazer.

Assina

Elza Brabo.

Esse discurso sobre procedimentos sofisticados na extração da andiroba revela etapas, observação permanente e atenção a procedimentos,

⁸¹. O texto mencionado foi levantado pela pesquisadora Eliana Teles Rodrigues quando realizava trabalho de campo (2005) e que gentilmente cedeu para inserir neste trabalho.

com eficiência, dependendo de um protocolo de práticas, controlado pela experiência. Estudo realizado em municípios do Amazonas indica que o trabalho de coleta reúne membros da família e vizinhos, enquanto a extração do óleo é feito por uma mulher e informa sobre as regras e interdições, pois as pessoas injevasas, mulheres grávidas ou menstruadas, não podem ver, nem tocar a massa, pois cessaria o gotejamento do óleo⁸².

Vários municípios da ilha de Marajó possuem na margem dos rios abundância de andiroba. Exatamente, em Cachoeira do Arari e Ponta de Pedras, as andirobeiras nativas disputam espaço com os açazeais, quando não deixaram de ser utilizadas as sementes na mesma escala que se realizava há 40 anos. Este é o relato do senhor Teodoro Lalor de Lima⁸³, que também conhece os segredos de transformação da semente para extrair o óleo de andiroba.

Para tirar o óleo, somente a mulher e eram de fazer poucos litros. Se fazia demais vendia para o marreteiro. A massa não podia ser vista por alguém com o olho nu, gordo. Digo por experiência própria e acontecido. Meu pai fervia e depois empulha com folhas do açai. Depois de oito dias quebra para tirar a massa. A primeira empalha é com folha de açai. Depois, vai empalhar com a folha de aninga; passa mais dias, até ver que o óleo quer descer. Essa massa fica muito quente. Aí, leva para uma bacia e cuida que a massa fique lisa, não apedrejada. Coloca na masseira e coloca um algodão e isto tem que ficar em um lugar escuro. O óleo é azul; é uma beleza. Quando alguém está tirando o óleo não pode pegar sabão, lavar roupa... Não pode fazer muita coisa até ele acabar de escorrer e pode colocar no sol.

Trata-se de uma combinação de recursos; assim se trata de utilizar folhas específicas para cada etapa de tratamento e cobertura da massa, de maneira a facilitar que uma alta temperatura permita a produção do óleo. Outras técnicas se difundiram, ele explica, utilizando o tipiti, para extrair

⁸². MENDONÇA, Andrezza P.; FERRAZ, Isolde Dorothea Kosman. Óleo de andiroba: processo tradicional de extração, usos e aspectos sociais no Estado do Amazonas, Brasil. *Acta Amazônica*, Manaus, v. 37, n. 3, p. 353-364, 2007.

⁸³. Entrevista realizada em Belém, no dia 18 de maio de 2010.

o óleo, pois “outros colocam a massa no tipiti, somente para produzir, tirar a andiroba”⁸⁴. Sobre os usos apontou que a andiroba cura a garganta, serve gente”. Ainda, o óleo em combinação com outros elementos, diversificou as experiências locais. “A andiroba se coloca em um vidro, mistura querosene e amoníaco e fica uma pomada cheirosa que termina com as feridas”. Estes coletores não desconhecem a importância da andiroba para a alimentação de roedores, tatus, porcos do mato, pacas e veados.

As falas da senhora Elza Bravo e do senhor Teodoro Lalor de Lima expõem domínios de conhecimento que levam a refletir sobre a técnica. Para Mauss⁸⁵ (2003), a técnica seria um ato tradicional eficaz, podendo dispensar a presença de equipamentos, maquinários. O ato técnico reporta ao manejo que o próprio corpo e da mente de quem age. E a tecnologia não se refere aos objetos técnicos, mas sim à história das condutas e habilidades humanas.

CIRCULAÇÃO DA PRODUÇÃO DE ANDIROBA

As informações sobre o mercado de óleos, em geral, são dispersas. Em relação a patentes estão divulgados dois registros: o primeiro pela empresa francesa Ives Rocher⁸⁶, registrado na França, Japão, União Europeia e Estados Unidos (1999) e pela empresa Morita Masaru, do Japão.

Homma aponta a discrepância dos preços de comercialização do produto: “O óleo de andiroba é extraído através do processo de prensagem após sofrerem um rápido cozimento, com rendimento situado entre 5 a 10%. O litro de andiroba é vendido a R\$ 4,00 pelos coletores e em São Paulo chega a R\$ 45,00. O preço do litro de óleo de andiroba estava sendo vendido pelos extratores da Floresta Nacional do Tapajós a R\$ 1,58/litro e os intermediários

84. Pesquisa realizada por Mendonça e Ferraz aponta entre o uso do tipiti entre as mulheres extratoras dos municípios de Amanã, Manacapuru e Silves e indica que este método tradicional estaria em situação de perda de conhecimento pelo afastamento dos jovens. O levantamento de dados foi realizado em 1992 e 2004 (MENDONÇA, Andreza P.; FERRAZ, Isolda Dorothea Kosman. Óleo de andiroba: processo tradicional de extração, usos e aspectos sociais no Estado do Amazonas, Brasil. *Acta Amazônica*, Manaus, v. 37, n. 3, p. 353-364, 2007).

85. MAUSS, Marcel. As técnicas do corpo. In: *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

86. Os produtos à base de óleo de andiroba, que foi patenteado pela Yves Rocher, quando aplicados na pele, podem interferir no metabolismo da gordura. A ideia é evitar que os pré-adipócitos, células de gorduras da pele, comparados a saquinhos vazios, se transformem em adipócitos, saquinhos cheios (Passos, 2000 apud HOMMA, Alfredo Kingo Oyama. O desenvolvimento da agro-indústria no Estado do Pará. Disponível em: <http://www2.desenvolvimento.gov.br/arquivo/sti/publicacoes/indBrasOpoDesafios/saber/alfredohomma.pdf>. Acesso em: 22 maio 2010.

a R\$ 3,16/litro”. (HOMMA, P.16) As exportações da Brasmazon Indústria de Oleaginosas da Amazônia Ltda. fornecedora de óleo de andiroba para a Yves Rocher, desde 1996, teria exportado 10 toneladas e custaram US\$ 60,8 mil (FOB) ou US\$ 5,82/quilo.

O envolvimento de unidades familiares na coleta e extração de produtos da diversidade vem reproduzindo uma condição histórica subalterna aos dispositivos de mercado e de grupos econômicos. Vandana⁸⁷ destaca que a semente, enquanto mercadoria, simboliza a disposição e o poder do mercado, reforçados pelas inovações técnicas e mecanismos legais de penetrar domínios que até agora haviam resistido a tal invasão.

Na Amazônia, as transações das oleaginosas e sementes funcionam como um mercado oculto ou submercado permanecendo desconhecidos as quantidades e os fluxos. Mas não se trata de um fenômeno de volume e irregularidade das operações de venda que seja novo. Estas transações estão dentro do circuito mercantil e permite a diversos agentes – empresariais, comerciantes locais, atravessadores, retirar margens de lucro sobre a produção do coletor e extrator. Estes podem negociar com vários compradores de forma autônoma ou encontram-se envolvidos em relações de meia com o comerciante, com o qual permanecem endividados quando trocam a produção por alimentos, além de que os preços de óleos e sementes são arbitrados pelo comerciante.

A Beraca compra óleo e sementes de andiroba nos municípios de Salvaterra, Cachoeira do Arari, Soure e de Cametá, no rio Tocantins. O grupo Beraca-Sabará que atua no mercado de químicos, desde 1956, adquiriu em 2003 a Brasmazon⁸⁸, criada na Incubadora de Empresas da Universidade Federal do Pará, no ano 1995. A empresa trabalha no segmento de óleos e está certificada pelo FOREST STEWARDSHIP COUNCIL – FSC. A empresa apóia-se no marketing Amazonia, que valoriza produtos oriundos de práticas de manejo florestal.

Atuando na linha de processamento industrial dos óleos, busca reduzir a produção artesanal de povoados da ilha de Marajó e margens do rio Tocantins. Segundo a firma, as exigências pelas sementes respondem ao padrão de qualidade exigido na indústria cosmética.

87. VANDANA, Shiva. *Biopirataria: a pilhagem da natureza e do conhecimento*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2001.

88. Segundo Enriquez, a fábrica instalada no Município de Ananindeua compra a matéria-prima de 1.500 famílias espalhadas em mais de 100 municípios dos Estados do Pará e Amapá (Enriquez, 2009).

Estudo realizado por Figueira⁸⁹ na Ilha de Juba, no rio Tocantins, município de Cametá, Pará, descreve a organização das “mulheres andirobeiras”. Nela, constatou que as crianças trabalham na coleta, retirada da casca, pisar e embolamento da massa. Mulheres e crianças são as mais envolvidas neste trabalho, enquanto os homens cortam lenha para cozinhar o azeite. Esta fabricação de azeite pode durar 41 dias.

A produção na extração do óleo exige coletar 100 quilos do fruto para produzir 18 litros de óleo; e a preparação do óleo envolve tarefas fatigantes. O litro do óleo é vendido por R\$ 2,00 e o maior preço atingido é R\$ 4,00. A semente é vendida por R\$ 0,10 a R\$ 0,20 o quilo, o que visualiza o elevado custo de reprodução material e social destas unidades. Para a empresa se torna mais vantajosa a aquisição das sementes, que ainda lhe garante qualidade. Mais recentemente, essa articulação com os coletores dos municípios de Soure, Salvaterra, Camará e Condeixa, ilha de Marajó, está sendo realizada mediante a organização de cooperativa⁹⁰ e a mão-de-obra aproveitada na coleta de andiroba, pracaxi, ucuúba, sendo o ganho dos coletores entre um a três salários mínimos, durante os três meses da safra.

Em 2000, o mercado de sementes e óleos realiza rearranjo com a entrada da Natura, que começa a demandar óleos para insumos em cosméticos, xampus, condicionadores e sabonetes. A empresa divulga que a linha Ekos se desenvolve com matérias-primas obtidas em “parcerias” com 1.714 famílias em 19 comunidades locais⁹¹ e procede a parcerias industriais com a Beraca e a Cognis⁹², que beneficiam óleos para a Natura. Recentemente, inaugurou uma fábrica no município de Benevides, próximo de Belém. Outras firmas menores no Pará são Chamma, Jurua, Fluidos da Amazonia Ltda e no Estado do Amazonas, a Amazon Ervas.

89. FIGUEIRA, Eleonora Maria Mendonça. Resistência e permanência das comunidades na atividade de extração de óleo de andiroba: o caso da Ilha de Juba, em Cametá – PA. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – CFCH/UFPA, Belém, 2005.

90. Cooperativa dos Produtores Extrativista Marinhos e Florestais da Ilha de Marajó – COOPERMAFLIMA (27 associados e mais de 400 coletores) e Cooperativa Mista de Pequenos Produtores Rurais de Curralinho – COOPED (117 famílias).

91. Valor Econômico – Estados, abr. 2010. p. 50-51.

92. A COGNIS, empresa alemã, é controlada pelo Banco Goldman Sachs e pelo fundo de investimentos Schroder Ventures Life Sciences. Trabalha com comunidades em Rondônia, Amapá, Amazonas e Acre (Enríquez, 2009).

No Estado do Amazonas, a NatuScience⁹³ produz sabonetes, óleos terapêuticos, tocha sólida iluminadora e repelente. Atua no município de Carauari onde estimou que a comunidade comercializou 36 toneladas de andiroba. No Estado do Maranhão, município de Axixá, é destacada a organização da Cooperativa de Produtores de Andiroba.

Finalmente, é preciso reconhecer as correntes que veem no desenvolvimento e na inovação tecnológica os caminhos para a preservação do meio ambiente e o desenvolvimento e, ao mesmo tempo, os meios necessários para atender as demandas de consumo, mas que tangenciam as relações sociais dos coletores com as empresas, que se mantêm na base de uma cadeia de atravessadores e de endividamento. Estes empreendimentos não potencializam o produto natural e não agregam valor; ao contrário, os preços pagos aos coletores são irrisórios, sem existência de contratos.

A proposta de cadeias produtivas, como insumo para a indústria de dermocosméticos e para a bioindústria, que exalta a construção de Rede de Inovação em Dermocosméticos⁹⁴ e subrede de inovação em dermocosméticos supõe o uso sustentável da biodiversidade por meio dessa indústria, “que começa como atividade promissora”, afirma Enriquez, e projeta que esta deverá construir os “polos do biocomércio” ou polos de comercialização da biodiversidade, com a cadeia da biodiversidade estruturada da “comunidade até o mercado”. O autor indica como problemas: a questão da posse da terra para os coletores, a grande diferença entre os valores recebidos pelo extrator, os preços pagos pelas empresas, assim como reconhece que a atuação de empresas e comunidades é bastante limitada. Então, como ver inovação se não se modifica o papel do fornecedor de produtos da biodiversidade da Amazônia para esses agentes sociais?

Além do silencioso movimento de acumulação detrás da biodiversidade obliteraram-se direitos reconhecidos aos produtores de conhecimentos tradicionais. As reivindicações das comunidades locais visando assegurar seus direitos, inclusive a proteção do seu conhecimento através da propriedade intelectual, não estão contempladas nas políticas de cadeias produtivas de biodiversidade.

93- STEFFEM, Priscila Geha; MONTANHA, Michele. Andiroba: uma árvore ecologicamente rentável. Revista Online EcoTerra. Disponível em: <www.ecoterra.brasil.com.br>, 2004.

94- Enriquez segue a linha do Centro de Estudos Estratégicos (CGEE-2006) (Op. cit.)

A questão está na concepção e uso econômico da biodiversidade, que não é um processo simples de coleta e análise de material. Trata-se de mudança do padrão tecnológico, da produção de materiais genéticos e biológicos, de transformação das relações sociais e de reconhecimento dos direitos dos detentores do conhecimento tradicional. A biodiversidade passa a ser um conjunto de relações políticas entre agentes sociais mediado pela natureza.



Parte 2



TERRA, TERRITÓRIOS E CONHECIMENTO TRADICIONAL ESPACIAL

Aurélio Vianna Jr.⁹⁵

No contexto das lutas contra a ditadura de 1964-1985, novos movimentos sociais passaram a incluir na agenda política reivindicações específicas de grupos étnicos e raciais, de minorias sexuais, de mulheres⁹⁶, de defesa do meio ambiente, que se somaram às demandas classistas e redistributivas⁹⁷ dos movimentos sindicais, contribuindo para a construção da agenda democrática que serviu como base para a elaboração da Constituição de 1988⁹⁸.

Com a redemocratização foram institucionalizados novos movimentos sociais, de natureza diferente, que lograram redesenhar a arena política no que se refere ao estabelecimento de uma nova agenda para a reforma agrária, para as demandas territoriais, para as políticas ambientais e para a Amazônia. A maior parte dessas reivindicações foi atendida pela Constituição de 1988 e reafirmadas em decretos, Constituições estaduais e legislação internacional, como a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho, da qual o Brasil é signatário. Os novos movimentos sociais de povos e comunidades tradicionais (Conselho Nacional dos Seringueiros - CNS, Movimento Interestadual das Quebradeiras de Coco - MIQCB, Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira - COIAB, Coordenação Nacional das Comunidades Quilombolas - CONAQ) se basearam na afirmação de identidades étnicas, raciais, de gênero, associadas a algo comum: a defesa de territórios e do uso tradicional dos recursos naturais. Em um quase paradoxo, eram considerados novos por estabelecerem

95- Doutor em Antropologia Social e, desde 2004, Oficial de Programa da Fundação Ford no Brasil.

96. FRASER, N. "Social Justice in the Age of Identity Politics: Redistribution, Recognition, and Participation" in, Fraser, N. and Honneth, A. *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange*, London and New York: Verso. 2003: p. 7

97- Nancy Fraser e Axel Honneth discutem esses paradigmas em Fraser, N. and Honneth, A. *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange*, London and New York: Verso. 2003.

98. Ver, sobre a criação do movimento ambientalista no Brasil, VIOLA, E. "O movimento ecológico no Brasil (1978/1986)" in, PÁDUA, J. A. (ed.), *Ecologia e Política no Brasil*. Rio de Janeiro: Espaço e Tempo/IUPERJ, 1987; sobre movimentos transnacionais de direitos humanos, defesa do meio ambiente e contra a violência contra a mulher que influenciaram organizações da sociedade civil no Brasil, KECK, M. E. & SIKKINK, K. *Activists beyond borders*. Ithaca (USA) and London: Cornell University Press, 1998. É também importante mencionar livros recentemente publicados sobre a importância do movimento de combate à ditadura militar na criação de uma nova agenda política no Brasil, como a relativa aos direitos humanos, como ADORNO, S. "Direitos Humanos" in, OLIVEN, R., RIDENTI, M. & BRANDÃO, G. (Eds.), *A Constituição de 1988 na vida brasileira*. São Paulo: Editora HUCITEC. 2008.

descontinuidade com os movimentos previamente existentes de sindicatos de trabalhadores rurais; e tradicionais por serem primordialmente baseados na afirmação de identidades sociais e culturais com relevantes dimensões territoriais, demandando suas terras e territórios como bens de uso comum (“commons”) e, neste sentido, opondo-se diretamente ao mercado (de terras) e à comoditificação dos recursos naturais.

Os movimentos influenciaram decisivamente as discussões que levaram à implantação das novas leis e políticas, tendo contribuído para uma definição abrangente dos sujeitos dos direitos e dos beneficiários das políticas, garantindo que não fossem identificados pelo termo genérico “pobres”, o que seria uma forma de ocultar e depreciar uma grande diversidade de povos e comunidades. Povos indígenas, quilombolas, seringueiros, quebradeiras de coco, já haviam sido expropriados de bens materiais e simbólicos, com perda de seus territórios e não-reconhecimento de suas identidades socioculturais. Desta feita, o reconhecimento dessas identidades foi – e tem sido – para esses sujeitos políticos um caminho para a valorização de sua diversidade e uma etapa no acesso a terras e recursos naturais.

As organizações dos povos e comunidades tradicionais encaminharam demandas, parcialmente atendidas por agências governamentais em políticas agrárias, sociais e ambientais, que resultaram na edição de leis e na instituição de instrumentos normativos que garantem o acesso a terras de diversas formas, como propriedades privadas individuais (reforma agrária e regularização fundiária), propriedades privadas comunitárias (reforma agrária e política de regularização de territórios quilombolas), terras públicas em que comunidades têm posse permanente (política indigenista e políticas ambientais)⁹⁹.

As políticas governamentais que permitem o acesso de povos e comunidades tradicionais a terras e territórios, por meio das mencionadas leis e instrumentos normativos que exigem a identificação do grupo demandante (indígena, quilombola, extrativista, comunidade tradicional) e a demarcação das áreas, possibilitaram a criação de unidades de conservação de uso sustentável (reservas extrativistas e reservas de desenvolvimento sustentável), assentamentos extrativistas e de desenvolvimento sustentável, terras indígenas e quilombos. Desta maneira, na identificação, no reconhecimento e na demarcação de uma terra indígena, um quilombo ou uma reserva extrativista, o processo político-

99. Além de outras áreas reservadas, como as unidades de conservação de proteção integral (como Parques Nacionais) e campos militares.

administrativo exige que se considere o conhecimento tradicional espacial das comunidades, que trata do uso dos recursos naturais, das porções de terra utilizadas para diferentes fins e, fundamentalmente, do uso comum de terras e recursos. O conhecimento científico, neste contexto, é instrumento auxiliar que possibilita o diálogo entre comunidades tradicionais e agências governamentais, já que o que está em jogo em tais situações é a identificação do grupo que demanda terras, a categoria de manejo (ou uso) dos recursos naturais, o tipo de parcelamento que atenda às necessidades das comunidades e o perímetro a ser demarcado. Por isso os procedimentos administrativos das agências governamentais (Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária – INCRA, Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade – ICMBio, Fundação Nacional do Índio – FUNAI e Fundação Palmares) incluem, com lugar de destaque, processos de mapeamento¹⁰⁰ que buscam traduzir o conhecimento espacial tradicional em mapas e, assim, contribuir para a boa execução de políticas e programas que têm levado à demarcação de territórios de comunidades tradicionais no Brasil¹⁰¹.

Um dos principais projetos acadêmicos que no Brasil logram avançar no reconhecimento do conhecimento tradicional espacial é o Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia (PNCSA)¹⁰². Estabelecido em 2005, considera sua pesquisa o resultado do diálogo entre o conhecimento tradicional e o

100. Ver sobre mapeamento social e participativo, ACSERALD, H. & COLI, L. R.. “Disputas cartográficas e disputas territoriais” in, ACSELRAD, H. *Cartografias Sociais e Território*. Rio de Janeiro: Editora do Instituto de Planejamento Urbano e Regional (IPPUR)/Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). 2008.

101. “Por exemplo, para se dar início aos procedimentos para a criação de Reservas Extrativistas ou Reservas de Desenvolvimento Sustentável, é necessário que a “população tradicional ou sua representação” encaminhe ao Instituto Chico Mendes uma solicitação formal, que deve incluir a área pretendida. Assim, se esta área estiver devidamente descrita em um mapa, melhor para o bom andamento dos procedimentos administrativos do poder público. No que se refere à implantação de Projetos de Assentamentos, no âmbito de política de reforma agrária, cada assentamento deve contar com um Plano de Desenvolvimento do Assentamento (PDA), a ser elaborado pelos “beneficiários” (os “assentados”) que poderão contratar, livremente, assessoria técnica. O PDA tem como um de seus componentes obrigatórios a “organização espacial, incluindo plano de parcelamento, se for o caso, e a localização coletiva das habitações”, que servirá para orientar o posterior serviço de medição e demarcação topográfica. Ou ainda, na recente Instrução Normativa que ‘Disciplina a elaboração de Plano de Manejo Participativo de Unidade de Conservação Federal das categorias Reserva Extrativista e Reserva de Desenvolvimento Sustentável’, o caráter participativo – em relação à ‘população tradicional’ – das atividades (inclusive de mapeamento) que orientam a elaboração dos planos de manejo está presente no Caput da Instrução” (VIANNA Jr., A. O reencantamento da cartografia. In: *Le Monde Diplomatique Brasil*. Ano 2, n.23, São paulo, Junho de 2009, pp 36-37) .

102. Ver mais em www.novacartografiasocial.com

conhecimento científico¹⁰³. O projeto responde a demandas de movimentos sociais baseados em identidades étnicas, raciais e de gênero que buscam representar-se cartograficamente. Os movimentos e associações locais procuram plotar em mapas suas terras e territórios, não constrangidos por limitações decorrentes de processos de zoneamento ou ordenamento territorial.

A importância do PNCSA é abrangente: tem capacidade de produção científica a partir do diálogo com os produtores de conhecimento tradicional; promove reconhecimento e reforço do conhecimento tradicional espacial pela explicitação de suas visões e representações; considera e respeita o modo comunitário de produção do conhecimento tradicional¹⁰⁴; contribui para aumentar a capacidade das organizações locais para que coordenem a elaboração de processos de autoidentificação de mapeamento; reforça as organizações locais em sua capacidade de diálogo com os movimentos sociais institucionalizados de base regional e nacional, assim como com ONGs e governos; e produz mapas que descrevem o conhecimento e a visão da comunidade sobre demandas territoriais e ameaças.

Como mencionado anteriormente, essas comunidades estão usando esses mapas como instrumentos para discussão de importantes problemas e de encaminhamento de demandas e, em alguns casos, em negociações relativas ao uso da terra e dos recursos naturais. Um caso de sucesso da utilização de mapas produzidos com o apoio do PNCSA foi o da aldeia indígena Beija-Flor, no Amazonas, onde a comunidade participou da elaboração de um mapa usado na solicitação de demarcação e regularização das terras comunitárias¹⁰⁵. Os mapas também vêm sendo utilizados por agências governamentais que planejam novos projetos na Amazônia como instrumento para facilitar o diálogo entre diversas propostas e visões de desenvolvimento a partir

¹⁰³. O projeto parece subscrever a perspectiva de David Turnbull ao tratar do conhecimento científico e do conhecimento tradicional como equivalentes em termos cognitivos e epistemológicos: "The claim advanced here is that though the two knowledge systems are different, neither one is superior at the cognitive or epistemological level, they are on par" (TURNBULL, D. Mapping the World in the Mind. Victoria: Deakin University, 1991).

¹⁰⁴. Turnbull destaca, no mesmo sentido, que o conhecimento científico e o conhecimento tradicional são parte de diferentes sistemas culturais, de arranjos sociais com diferentes valores, assim como o trabalho coletivo necessário para sua realização é bastante diverso: "... the two knowledge systems are embedded in different cultural frameworks, rely on different social arrangements and incorporate different values. (...) they differ in the kinds of collective communal work required to sustain them", TURNBULL, D. Mapping the World in the Mind. Victoria: Deakin University. 1991. p.4

¹⁰⁵. Ver sobre este processo em ALMEIDA, A. W. B. & SANTOS, G. S. Estigmatização e território: mapeamento situacional dos indígenas em Manaus. Manaus. Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia/Casa 8. 2008.

de situações concretas, como parece ter sido o caso da efetivação da lei de concessões florestais.

Depois de mais de três décadas de interesse público sobre o futuro da Amazônia, somente recentemente o governo assumiu seriamente o desafio de reconhecer os direitos de povos e comunidades tradicionais sobre seus territórios. Direitos territoriais são centrais para o uso da terra que, por sua vez, é crucial para o modo e o meio de vida de povos e comunidades tradicionais, assim como para o futuro do meio ambiente. Neste contexto, é de fundamental relevância o conhecimento tradicional espacial na identificação das comunidades e no reconhecimento de seus direitos sobre terras e territórios, como o caminho para a construção de um novo e inclusivo modelo de desenvolvimento para a Amazônia.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ACSERLAD, H. & COLI, L. R.. “Disputas cartográficas e disputas territoriais” in, ACSELRAD, H. Cartografias Sociais e Território. Rio de Janeiro: Editora do Instituto de Planejamento Urbano e Regional (IPPUR)/ Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). 2008.
- ADORNO, S. “Direitos Humanos” in, A Constituição de 1988 na vida brasileira, OLIVEN, R., RIDENTI, M. & BRANDÃO, G. (Eds.). São Paulo: Editora HUCITEC. 2008.
- ALMEIDA, A. W. B. de. Carajás: A Guerra dos Mapas. Belém: Falangola. 1993.
- ALMEIDA, A. W. B. de. “Introdução” in, FARIAS, Jr. E. A., Terras Indígenas nas Cidades. Manaus. Universidade Estadual do Amazonas – UEA Edições. 2009.
- ALMEIDA, A. W. B. de & SANTOS, G. S. dos. (org.). Estigmatização e território: mapeamento situacional dos indígenas em Manaus. Manaus. Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia/Casa 8. 2008.
- BOURDIEU, P. (et. alli.). The Weight of the World. Cambridge: Polity. 1999.
- FRASER, N. & HONNETH, A. Redistribution or recognition? A Political-Philosophical Exchange. London & New York: Verso. 2003.

- FRASER, N. "Social Justice in the Age of Identity Politics: Redistribution, Recognition, and Participation" in, Fraser, N. and Honneth, A. *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange*, London and New York: Verso. 2003.
- HALE, C. R. "Does Multiculturalism Menace? Governance, Cultural Rights and the Politics of Identity in Guatemala" in, *Journal of Latin American Studies*, 34. 2002.
- KECK, M.E. & SIKKINK, K. *Activists beyond borders*. Ithaca and London: Cornell University Press. 1998.
- LEITE, I. B. "Os quilombos e a Constituição brasileira" in, OLIVEN, R., RIDENTI, M. & BRANDÃO, G. (Eds.), *A Constituição de 1988 na vida brasileira*. São Paulo: Editora HUCITEC. 2008.
- LOVELL, T. (Ed). (Mis)recognition, Social Inequality and Social Justice: Nancy Fraser and Pierre Bourdieu. London and New York: Routledge. 2007.
- LOVELL, T. 'Nancy Fraser's integrated theory of justice: a 'sociologically rich' model for a global capitalist era?' in, LOVELL, T. (ed.) (Mis)recognition, Social Inequality and Social Justice. London and New York: Routledge. 2007.
- OLIVEIRA, J. P. "Sem tutela, uma nova moldura da nação" in, OLIVEN, R., RIDENTI, M. & BRANDÃO, G. (ed.) *A Constituição de 1988 na vida brasileira*. São Paulo: Editora HUCITEC. 2008.
- TURNBULL, D. *Maps are Territories: Science is an Atlas*. Victoria & Chicago: The University of Chicago Press/Deakin University. 1989.
- TURNBULL, D. *Mapping the World in the Mind*. Victoria: Deakin University. 1991.
- VIANNA Jr., A. O reencantamento da cartografia. In: *Le Monde Diplomatique Brasil*. Ano 2, n.23, São paulo, Junho de 2009.
- VIOLA, E. "O movimento ecológico no Brasil (1978/1986)" in, PÁDUA, J. A. (ed.), *Ecologia e Política no Brasil*. Rio de Janeiro: Espaço e Tempo/IUPERJ. 1987.

ZONEAMENTO SOCIOECONÔMICO ECOLÓGICO DO ESTADO DE MATO GROSSO: TERRITORIALIZAÇÃO DO AGRONEGÓCIO E A DESTERRITORIALIZAÇÃO DE TERRITORIALIDADES ESPECÍFICAS

Antonio João Castrillon Fernández¹⁰⁶

Este trabalho procura refletir as possíveis associações entre a elaboração do Zoneamento Sócio Econômico Ecológico (ZSEE) do Estado de Mato Grosso e os processos de expansão do agronegócio, identificando as implicações sobre os processos de territorialização de povos e comunidades tradicionais, que são definidos por formas específicas de conhecimento, uso e apropriação dos recursos naturais.

O “ZONEAMENTO”

No mês de abril de 2008 o governo Blairo Maggi encaminhou à Assembléia Legislativa o Projeto de Lei No 273/2008¹⁰⁷ que institui a “Política de Planejamento e Ordenamento Territorial do Estado de Mato Grosso”, mais conhecido como a “lei do zoneamento”. O Art. 5o, do referido projeto, define o Zoneamento Socioeconômico Ecológico – ZSEE como

“instrumento de organização do território, que estabelece medidas e padrões de disciplinamento de uso dos recursos naturais, em especial, dos recursos hídricos, do solo e a conservação da biodiversidade, garantindo o desenvolvimento sustentável, por meio da melhoria da eficiência econômica e das condições de vida da população”

O território mato-grossense foi classificado em quatro categorias de uso, denominadas de zonas: Zona 1 – “Áreas com estrutura produtiva consolidada ou a consolidar” (9,97 milhões de hectares); Zona 2 - “Áreas que requerem readequação dos sistemas de manejo” (27,1 milhões de hectares); Zona 3 - “Áreas que requerem manejos específicos” (28,2 milhões de hectares); Zona 4 – “Áreas protegidas”: compreende as áreas legalmente instituídas até a data de publicação

¹⁰⁶. Dr. Em Desenvolvimento Rural e pesquisador associado do Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia-PNCSA.

¹⁰⁷. A “lei do zoneamento” é constituída de quatro peças: o Projeto de Lei propriamente dito, o Mapa do ZSEE (Anexo 1), as Diretrizes Específicas das Categorias e Subcategorias de Usos e Zonas e Subzonas de Intervenção (Anexo 2), Glossário (Anexo 3).

desta lei, relativas às terras indígenas, unidades de conservação e unidades de conservação propostas para implantação (24,7 milhões de hectares).¹⁰⁸

No período de junho de 2008 a julho de 2009, a Assembléia Legislativa realizou 16 Audiências Públicas (14 nos municípios pólos e 02 com representantes de povos indígenas), acompanhadas de Seminários Técnicos, com o objetivo de “dar conhecimento sobre o projeto de Lei 273/2008 (...) e, ainda o recolhimento de sugestões, buscando o intercâmbio dos interesses diversos, para a melhoria da proposta do projeto de lei”.¹⁰⁹ A respeito destas audiências vale destacar o clima de tensão e coerção praticados por representantes de diversos setores ligados ao agronegócio, impedindo que representantes de movimentos e organizações sociais encaminhassem avaliações e propostas contrárias aos interesses do setor.¹¹⁰

Após a realização das Audiências Públicas, o projeto de lei encaminhado pelo governo do estado recebeu três substitutivos integrais.¹¹¹ No dia 30 de março de 2010 foi aprovado em plenário da Assembléia Legislativa, em primeira instância, o substitutivo III.

Entre as principais alterações promovidas pelo Substitutivo III à Lei do Zoneamento encaminhada pelo governo do estado está a eliminação da categoria de uso denominada Zona 2, “que requer a readequação dos sistemas de manejo”. Com esta mudança as áreas de maior interesse ao agronegócio, que recebia restrição de manejo na Zona 2 foi transferida para a Zona 1, e a área de menor interesse foi deslocada para a Zona 3. Desse modo, as “áreas com estrutura produtiva consolidada ou a consolidar”, passou de 9,9 milhões de hectares para 23,2 milhões.¹¹²

As mudanças das categorias de uso e das diretrizes a elas correspondentes não expressam conflitos de interesses entre o governo do estado

108. As zonas foram definidas tomando como referência quatro eixos de informações: tipos de solo, formação vegetal, recursos hídricos e atividades econômicas predominantes.

109. ASSEMBLÉIA LEGISLATIVA DO ESTADO DE MATO GROSSO. Projeto de Lei 273/2008. Substitutivo 3. Anexos I, II e III. Cuiabá, 2010.

110. Conferir: Carta do Fórum Popular sobre o ZSEE de Mato Grosso. www.formad.org.br/arquivos/File/carta_fp_zsee.pdf. Em: 28 de fevereiro de 2010.

111. Substitutivo I, encaminhado pelo relator da Comissão Especial do Zoneamento Socioeconômico Ecológico do Estado de Mato Grosso – CEZSEEMT, Substitutivos II e III encaminhados pelas Lideranças Partidárias. Conferir: www.al.mt.gov.br/V2008/Raiz%20Estrutura/Zoneamento/default.asp.

112. Conferir: Comissão Especial do Zoneamento. Relatório Final Substitutivo III. Cap. VI Justificativas das Mudanças das Unidades. <www.al.mt.gov.br/V2008/Raiz%20Estrutura/Zoneamento/default.asp>. Em: 28 de março de 2010.

e a assembléia legislativa, antes pelo contrário, evidenciam estratégias tacitamente construídas visando a eliminação de práticas normativas e jurídicas que interpõem aos interesses da expansão das atividades econômicas ligadas ao agronegócio.

No processo de construção do zoneamento coube ao poder executivo estadual a competência técnica-científica e política, executada pela Secretaria de Planejamento e pela Embrapa, de conceituação, definição e classificação das categorias de uso do território mato-grossense. Neste mesmo processo, coube à Assembléia Legislativa a competência política, legitimada pelas Audiências Públicas, de promover as alterações consideradas “necessárias” ao pleno desenvolvimento econômico do estado, entre elas, destaca-se a ampliação da Categoria 1 (“áreas com estrutura produtiva consolidada”), ou seja, aquelas de maior interesse para a expansão do agronegócio.

Neste sentido, o ZSEE-MT enquadra-se entre as medidas “agro-estratégias” que, consoante outras ações, objetivam “neutralizar quaisquer mecanismos que impeçam liberar terras para atos de compra e venda ou que delimite o uso de apenas uma parte da área correspondente aos imóveis rurais” (ALMEIDA; MARIN, 2010: 141).¹¹³ Para ser mais objetivo, o “zoneamento” mostra-se como um recurso de construção do processo de territorialização do agronegócio, não apenas por servir de instrumento de flexibilização de condicionantes jurídicos formais que limitam a expansão das suas atividades, mas, também por se constituir em instrumento de valoração simbólica e material de modelos desenvolvimentistas que inibem e desqualificam “outros” processos de territorialização.

O “MAPA DA FLEXIBILIZAÇÃO”

A edição da Medida provisória 2.166/67 de 2001, que alterou o Art. 16 do Código Florestal Brasileiro (Lei No 4.771 de 1965), restringiu a exploração dos imóveis rurais localizados em áreas de floresta na Amazônia Legal, definindo em 80% a área de reserva legal a ser preservada. Esta medida jurídico-legal imobilizou parte significativa do território mato-grossense incorporada à expansão das atividades agrícolas e pecuária em larga escala. O desmatamento¹¹⁴

^{113.} ALMEIDA, A. W. B de; MARIN, R. A. Campanhas de desterritorialização na Amazônia: o agronegócio e a reestruturação do mercado de terras. In: BOLLE, W; CASTRO, E; VEJMEKA, M. (orgs). Amazônia: região universal e teatro do mundo. Ed. Globo: São Paulo, 2010. p

^{114.} Os dados do Inpe, Programa de Monitoramento da Floresta Amazônica por Satélite (PRODES),

ilegal gerado pela abertura de novas áreas para o plantio de soja e implantação de pastagens,¹¹⁵ uma vez que os mesmos superam os 20% de corte raso permitidos pelo Código Florestal, desencadeou uma série de protesto de organizações ambientalistas e de consumidores exigindo dos governos medidas capazes de controlar o avanço do agronegócio em áreas da floresta amazônica.

Como resposta, o governo do estado, que ostentava o título de maior produtor individual de soja do mundo,¹¹⁶ com demais setores ligados às atividades agrícolas e pecuária, promoveram um conjunto de ações para mudar a imagem do agronegócio como setor responsável pela destruição da floresta amazônica. No âmbito do governo estadual destaca-se, entre outros, o Programa Mato Grosso Legal,¹¹⁷ cuja finalidade é legalizar a situação ambiental das imóveis rurais. Em parceria com a Associação dos Produtores de soja – APROSOJA e com a Organização Não-governamental The Nature Conservancy foi criado o programa Soja Mais Verde.¹¹⁸

Estes programas intentam deslocar o problema ambiental causado pela abertura de áreas na região da floresta amazônica. O foco do “problema” deixa de ser a área de reserva legal e passa para a área de preservação permanente, que imobiliza uma parcela menor daquela ocupada pelo agronegócio. No entanto, a sua implantação depende da flexibilização do Código Florestal Brasileiro, como recurso para reduzir a área de Reserva Legal e compensar a parte desmatada em outras unidades. Esta flexibilização é assegurada pelo parágrafo 5o do artigo 16 do próprio Código Florestal, que autoriza o poder executivo, quando indicado pelo Zoneamento Sócio Econômico, reduzir, “para fins de recomposição, a reserva legal, na Amazônia Legal, para até 50% da propriedade”.

Em pronunciamento a lideranças políticas dos municípios da região norte do estado, o presidente da Comissão Especial de ZSEE da Assembléia

indicam que no período de 2000 a 2009 o estado de Mato Grosso desmatou 5,6 milhões de hectares de floresta, excetuando os desmatamentos em áreas de não-florestas, ou seja, cerrado. Cf: www.dpi.inpe.br/prodesdigital/prodesmunicipal.php.

¹¹⁵ Nas últimas duas décadas a área ocupada com lavouras de soja passou de 1,55 milhões de hectares para 5,5 milhões, e o rebanho bovino passou de 7,85 milhões de animais para 26 milhões. Apresentando tendência de crescimento para a região norte do Estado. Ver: IBGE. Pesquisa Pecuária Municipal e Pesquisa Agrícola Municipal (www.ibge.gov.br).

¹¹⁶ Conferir. OGAWA, Alfredo. O pioneiro. Exame. São Paulo, edição 716, ano 34, n.12, p. 134-147, 14 jun. 2000.

¹¹⁷ Conferir. Governo do Estado de Mato Grosso. Lei complementar 343 de 24 de dezembro de 2008.

¹¹⁸ Conferir. GOVERNO DO ESTADO DE MATO GROSSO; APROSOJA; TNC. Soja Mais Verde: Área de preservação permanente, como preservar? Cuiabá, 2009.

Legislativa do Estado de Mato Grosso coloca em termos evidente o emprego do “zoneamento” como recurso de flexibilização das áreas imobilizadas a fim de reserva legal: “Nossa proposta inicial era criarmos um marco temporal onde seria estabelecido que as terras abertas até 2007 se beneficiariam com a flexibilização, mas fomos informados pelo Ministério do Meio Ambiente que dessa maneira o ZSEE não seria aprovado pelo Conselho Nacional do Zoneamento”.¹¹⁹ Para compensar esta “restrição” a Assembléia Legislativa alterou a classificação das Categorias de Uso do ZSEE, ampliando de 9,9 milhões de hectares para 23,2 milhões as Áreas com Estruturas Produtivas Consolidadas ou a Consolidar (Zona 1). Inicialmente, áreas a serem “beneficiadas” com a flexibilização do percentual de Reserva Legal.

Ao ser empregado como recurso jurídico-formal capaz de promover a flexibilização da área de Reserva Legal, a “lei do zoneamento”, juntamente com outras medidas, situa-se no plano das “agroestratégias” de ampliação do mercado terra e da eliminação de obrigações que delimitam o uso parcial dos imóveis. No mesmo caminho, estas mudanças também contribuem para a redefinição do “problema ambiental” na Amazônia brasileira: a inadequação do modelo de ocupação é substituída pela inadequação da legislação ambiental.

A “flexibilização” desencadeia uma série de outras medidas que contribuem para o processo de territorialização do agronegócio na região amazônica, tais como a liberação de crédito rural, legalização de imóveis rurais, construção de infra-estrutura e ampliação dos mercados internacionais para as commodities agrícolas. Por sua vez, estes mesmos mecanismos promovem a desterritorialização de territorialidades específicas, definidas por formas específicas de uso e apropriação de recursos naturais.

“TERRITORIALIDADES NEGADAS”

O ZSEE-MT define novas territorialidades ao território mato-grossense, dividindo-o em três categorias, duas de uso e uma de conservação. As categorias de uso definem as “potencialidades e vulnerabilidades” dos recursos naturais face ao desenvolvimento das atividades econômicas em curso. A categoria de conservação, como o próprio nome sugere, “protege” unidades territoriais de possíveis conversões em atividades econômicas. No

¹¹⁹. Conferir: PADILHA, Raphaela. Comissão Especial anuncia mudanças no projeto original. Secretaria de comunicação da Assembléia Legislativa do Estado de Mato Grosso (http://www.al.mt.gov.br/v2008/ViewConteudo.asp?no_codigo=22931).

sentido prático e reflexivo, o conceito de território, aplicado ao “zoneamento”, expressa unidades geográficas delimitadas pelo potencial e/ou vulnerabilidade dos recursos naturais de suportar determinada carga de exploração. Neste caso, o que define o processo de ocupação, melhor dizendo, de territorialização das atividades econômicas, são os elementos físicos e bióticos constitutivo de cada “zona”, delimitada por linhas e cores no “mapa do zoneamento”. Os processos de territorialização de povos e comunidades tradicionais, conduzidos por formas específicas de uso e apropriação dos recursos naturais, são desconsiderados como elementos formadores de territorialidades, exceto para as terras indígenas e de quilombos já demarcadas e/ou homologadas.

No seu tempo e com seus recursos, o “zoneamento” reproduz as mesmas práticas desenvolvimentistas e colonialistas outrora utilizadas pelo Estado para estimular a reocupação da Amazônia brasileira. O não reconhecimento das terras tradicionalmente ocupadas (aqui aplica-se ao termo reconhecimento o sentido de identificar, levantar, mapear, reconhecer, visualizar, tal como aplicado às demais categorias de conhecimento utilizadas para a construção do ZSEE) pode ser compreendido como uma prática social de construção de territórios abertos, livres, a serem apropriados pelas “atividades econômicas predominantes”, a depender da capacidade de suporte dos fatores físico e bióticos. Em uma versão mais atualizada, “moderna”, revestida de linguagem técnica-científica-agronômica e imagens de satélites, o “zoneamento” continua a produzir, talvez melhor dizendo, a reproduzir “vazios demográficos”, “estoque de terras”,¹²⁰ e outras denominações já amplamente utilizadas, como recurso de expansão das atividades ligadas ao agronegócio, em áreas que são tradicionalmente ocupadas por povos indígenas, quilombolas, extrativistas, ribeirinhos, retireiros e tantos outros grupos étnicos e identidades coletivas. A abordagem dada aos territórios tradicionalmente ocupados no “mapa do zoneamento” limita-se à identificação das terras indígenas criadas e/ou homologadas e das terras de quilombo já demarcadas pelo Incra.

Figuram no “mapa do zoneamento”, segundo levantamento preliminar, 64 Terras Indígenas, abrangendo um total de 13,478 milhões de hectares. Não foram consideradas as terras indígenas em fase de levantamento e estudos, tais

120. Para uma leitura complementar sobre os mecanismos de produção de “terras desocupadas” na Amazônia, em particular no estado de Mato Grosso, conferir: FERNÁNDEZ, A. J. C. Do cerrado à Amazônia: as estruturas sociais da economia da soja em Mato Grosso. Tese (Doutorado em Desenvolvimento Rural) – Programa de Pós Graduação em Desenvolvimento Rural, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2007.

como o território do povo Piripkura, na fronteira de Mato Grosso e Rondônia, da Estação Pareci, do Povo Terena da Gleba Iriri, entre outros povos em luta pelo reconhecimento do seu território. Como também não foram identificados para fins de zoneamento os processos de lutas dos povos que objetivam a ampliação do território parcialmente tomado por setores do agronegócio, com destaque para os Iranxe, Enawenê-Nawê, Chiquitanos, Marãiwatsed, entre outros. Do mesmo modo, ficam de fora os Povos em processo de construção identitária e de reconhecimento de territórios, como os Kanela do Araguaia que vieram recobrar sua identidade 60 anos após deixarem suas terras no Maranhão decorrente dos conflitos com fazendeiros.¹²¹

Em tom de rosa choque e pequenos pontos quase imperceptíveis figuram as terras de quilombo mapeadas pelo “zoneamento”, que somadas não chegam a 20 mil hectares. Em contraste, acumula-se no Incra 68 processos a espera de emissão de títulos de domínios e homologação de terras tradicionalmente ocupadas por comunidades quilombolas. Muitas delas em situação de conflito com fazendeiro, grileiro e o próprio Estado, que ameaçam tomar suas terras.

Soma-se aos territórios indígenas e quilombolas, inexistentes para o “zoneamento”, as comunidades ribeirinhas, cuja identidade manifesta formas específicas de uso e apropriação dos recursos naturais ao longo dos cursos d'água das bacias dos rios Paraguai, Guaporé e Araguaia; as comunidades de retireiros às margens do rio Araguaia, que no período da seca utilizam das pastagens naturais para alimentação do gado; as comunidades “morroquianas”,¹²² situadas em áreas de cerrados, que guardam vínculos com as regiões de morraria; os beradeiros do rio Roosevelt e Guariba; as “parentalhas” da baixada cuiabana, que compartilham em uso comum as terras de parentes ou terras de heranças; e inúmeras outras comunidades rurais que compartilham o uso comum de antigas sesmarias. Os processos sociais de territorialidade, que guardam entre si especificidades de uso e apropriação dos recursos naturais, funcionam como fator de identificação dos grupos sociais e das identidades étnicas. Para Almeida e Marin, na análise que

121. Para informações complementares sobre os Kanela do Araguaia, conferir: PROJETO NOVA CARTOGRAFIA SOCIAL DA AMAZÔNIA; ASSOCIAÇÃO DO POVO INDÍGENA KANELA. Povo Indígena Kanela do Araguaia - Fascículo 1. Manaus, EUA Edições, 2009.

122. Conferir: AGUIAR, M. V. de A. El aporte del conocimiento local para el desarrollo rural: un estudio de caso sobre el uso de la biodiversidad en dos comunidades campesinas tradicionales del Estado de Mato Grosso – Brasil. Tese (Doutorado em Agroecologia, Sociologia e Desarrollo Sostenible) – Universidad de Córdoba, Córdoba, España, 2007.

realizam sobre o processo de titulação das terras quilombolas, “Negar o fator étnico, além de despolitizar a questão, facilitaria, pois, os atos ilegítimos de usurpação”.¹²³

O não reconhecimento de territorialidades específicas no âmbito do ZSEE, produz um efeito de invisibilidade das identidades coletivas e das respectivas formas de uso e apropriação dos recursos naturais. Esta disposição não pode ser compreendida como um problema metodológico ou de recurso técnico das escalas cartográficas do “zoneamento”. A garantia de direitos aos territórios tradicionalmente ocupados, que é assegurado por diversas leis e acordos internacionais em que o Brasil é consignatário, implica em retirar do mercado de terras áreas consideradas prioritárias para a expansão dos setores madeireiro, de mineração, agrícolas, pecuários e de transporte. Apenas para citar como exemplo, a Terra Indígena Estação Pareci, em fase de levantamento e a Terra Irantxe, que a anos vêm lutando para sua ampliação, estão localizadas em região intensamente ocupada com lavouras de soja. O mesmo ocorre com a Terra Indígena Marãiwatsed, situada às margens da BR 158, ocupada por fazendeiros, grileiros e posseiros.

Em sua estrutura de organização das informações e de planejamento de ações, explicitadas nas diretrizes, o “zoneamento” se apresenta como um recurso que potencializa os processos de desterritorialização dos territórios tradicionalmente ocupados, potencializando, por outro lado, a continuidade de territorializações de diversos setores do agronegócio na Amazônia brasileira. Ao cumprir a função de “Política de Planejamento e Ordenamento Territorial” atua como elemento de flexibilização de dispositivos políticos-administrativos e jurídicos legais que controlam e/ou limitam a disponibilização de terras para fins de exploração econômica. Em um contexto mais amplo, o “zoneamento” faz parte de um conjunto de discursividades que associa a expansão do agronegócio a um mundo imaginado de desenvolvimento sustentável.

¹²³- ALMEIDA, A. W. B de; MARIN, R. A, op. Cit, p. 158.

MAPEAMENTO SOCIAL COMO INSTRUMENTO DE GESTÃO TERRITORIAL CONTRA O DESMATAMENTO E A DEVASTAÇÃO PROCESSOS DE CAPACITAÇÃO DE POVOS E COMUNIDADES TRADICIONAIS¹²⁴

Alfredo Wagner Berno de Almeida

Érika Nakazono

Rosa E. Acevedo Marin

Emmanuel de Almeida Farias Júnior

Manaus, outubro de 2009.

OBJETIVOS

Os elevados índices de desmatamento tem sido apontados como os principais responsáveis pelas emissões de CO² que colocam o Brasil dentre os maiores poluidores do planeta. O Painel Intergovernamental sobre Mudanças Climáticas (IPCC) estima que cerca de 70% das emissões brasileiras de gases de efeito estufa viriam dos desmatamentos e da devastação da floresta amazônica. Nestes anos de desmatamentos e devastação generalizados, prevaleceu uma visão triunfalista dos agronegócios, que só foi abalada com a crise financeira de setembro de 2008, cujos efeitos evidenciaram que os mercados de commodities são incapazes de se auto-regular e que o Estado tem um papel fundamental na economia e no meio ambiente. Além disto, os dados do Censo Agropecuário do IBGE, de 2006, demonstraram ademais que, nesta última década, a concentração fundiária aumentou de maneira alarmante, tanto na Amazônia, quanto em outras regiões do país. Em outras palavras, desmatamentos e concentração fundiária tem-se mostrado como fatores indissociáveis, exigindo reflexões detidas e novas formas de intervenção ambiental.

Mediante esta ordem de argumentos, a equipe que elaborou o projeto ora apresentado considera que os esforços atuais para garantir a maior floresta tropical em pé não se restringem apenas às políticas governamentais e aos atos para reprimir os desmatamentos, mas concernem também ao fortalecimento de associações e formas organizativas comunitárias e aos

¹²⁴. Este texto consiste na primeira parte do Projeto encaminhado pelo Núcleo Cultura e Sociedades Amazônicas/CESTU/UEA ao Fundo Amazônia administrado pelo BNDES.

meios de consolidação dos conhecimentos e saberes práticos dos povos e comunidades tradicionais que mais conservam os recursos florestais e hídricos. Em contrapartida, caso indagemos quais são as áreas mais preservadas hoje na Amazônia, invariavelmente teremos como resposta, além das unidades de conservação, os territórios ocupados por povos e comunidades tradicionais. As terras indígenas, as áreas ocupadas por ribeirinhos, pescadores artesanais e extrativistas (seringueiros, castanheiros, quebradeiras de coco babaçu, peconheiros, piaçabeiros, cipozeiros, artesãos do arumã e mulheres do tucum), as terras de quilombos e aquelas ocupadas por moradores de lagos e paranás perfazem, no momento atual, o principal percentual de florestas de várzea e de terra firme da Amazônia. Estes povos e comunidades mencionados detêm um conhecimento profundo dos ecossistemas dos biomas, enfim, e da biodiversidade. Este conhecimento, mesmo sob as pressões constantes dos que devastam, persiste sendo um fator essencial de preservação, tal como contemplado na Convenção sobre Diversidade Biológica (CDB). Neste sentido pode-se adiantar que os conhecimentos tradicionais não se reduzem a medicamentos, fármacos e biocombustíveis. Eles produzem a biomassa para manter a biodiversidade e assegurar a reprodução dos recursos florestais e hídricos. As práticas de agricultura baseadas no uso comum dos recursos naturais e nas unidades de trabalho familiar desempenham uma função imprescindível neste processo. Consoante uma análise aproximada desenvolvida por Ignacy Sachs : “Alguém tem de produzir a biomassa de maneira a manter a biodiversidade, as paisagens, enfim, de maneira a fazer bom uso da natureza”. (Sachs, 2009). Em virtude disto, pode-se adiantar que o objetivo deste projeto consiste em fortalecer as formas nativas de uso dos recursos naturais, buscando aprimorá-las e torná-las mais eficazes. Para tanto estão sendo propostos um mapeamento social, elaborado em conjunto, por pesquisadores acadêmicos e membros de associações comunitárias, e uma série de cursos de formação como reforço aos conhecimentos tradicionais associados à biodiversidade e às formas organizativas que defendem a preservação das florestas. Trata-se de estabelecer, a partir das comunidades locais, um instrumento vigoroso para enfrentar os desmatamentos e as ações de devastação florestal. Isto implica numa tecnologia social baseada nas experiências concretas de preservação florestal efetivadas pelos próprios povos e comunidades tradicionais, que são consideradas uma das formas mais eficientes e rápidas de reduzir emissões. Esta tecnologia pretende articular um repertório de saberes práticos, acionados na vida cotidiana de

comunidades locais, com conhecimentos científicos produzidos no âmbito de universidades regionais.

Para operacionalizar este objetivo o primeiro passo consiste em levar em conta resultados de pesquisas acadêmicas já concluídas. Privilegiaremos para tanto os trabalhos desenvolvidos pelos próprios autores desta proposição e seus respectivos núcleos de pesquisa. Assim, a etapa inicial consiste em consolidar a rede de relações sociais constituída a partir das experiências de pesquisa do Projeto Nova Cartografia Social dos Povos e Comunidades Tradicionais (PNCSA/UEA/UFAM), executadas entre 2005 e junho de 2009, redirecionando-as para os esforços de capacitação de membros de comunidades tradicionais- indígenas, quilombolas, ribeirinhos, quebradeiras de coco babaçu, seringueiros, castanheiros, piaçabeiros, peconheiros, pescadores artesanais - cujas terras são aquelas consideradas, no momento atual, as mais preservadas na região amazônica. Neste período de implementação do PNCSA foram realizadas articulações envolvendo instituições universitárias e representações dos movimentos sociais em torno da montagem de um banco de dados e da realização de oficinas mapas por grupos de comunidades locais. Na elaboração de fascículos e mapas, que publicizam os resultados destas oficinas, foram mobilizadas mais de 180 associações, sindicatos, cooperativas e outras formas organizativas, congregando comunidades tradicionais que visam assegurar sua reprodução física e social por meio da luta pela preservação dos recursos naturais básicos e coibindo os desmatamentos. Além disto, importa mencionar: a) o grau de diversidade das identidades coletivas mobilizadas, isto é, indígenas, quilombolas, ribeirinhos, quebradeiras de coco babaçu, piaçabeiros, peconheiros, seringueiros, castanheiros, pescadores artesanais e suas relações sociais com comunidades do Cerrado e da Floresta Atlântica, tais como: faxinalenses(PR) e comunidades de fundos de pasto(BA), b) as diferentes regiões alcançadas por estes esforços mobilizatórios e c) os distintos processos de territorialização, com suas formas específicas de compreensão quanto à utilização e preservação dos recursos naturais. Neste trabalho de consolidação pretendemos privilegiar esta diversidade das expressões culturais emergentes combinada com as diversas identidades coletivas objetivadas nos movimentos sociais. Nesta ordem faz-se necessário realizar uma ampla consulta sobre a criação, a composição e as formas de gestão de um Instituto de referencia cultural, mobilizando as comunidades tradicionais, e de seus procedimentos de intervenção.

O objetivo mais geral daquela mencionada consolidação consiste, portanto, em construir um rigoroso instrumento de ação, compreendendo um banco de dados, com informações e dados os mais diversos sobre os povos e comunidades tradicionais do Brasil, e uma série cursos de capacitação dos membros das comunidades locais. O banco de dados incluirá os resultados do mapeamento social das comunidades tradicionais, ou seja, fotos, mapas, croquis, depoimentos de lideranças, documentos e materiais videográficos, e o elenco de categorias de autodefinição em questão. Deste modo, as diferentes pautas de reivindicações dos movimentos sociais nos levam a relativizar os critérios usuais de divisão geográfica. Em determinadas regiões de floresta tropical e do semi-árido, as “comunidades tradicionais” se voltam para o livre acesso aos recursos florestais. Em outras regiões amazônicas, como na Ilha de Marajó, e em regiões nordestinas, as comunidades se voltam para o livre acesso aos recursos hídricos. As unidades de mobilização, formadas em cada situação de disputa pelo acesso aos recursos naturais, delineiam, portanto, “novas territorialidades específicas”, configurando um processo diferenciado de territorialização, cuja viga mestra é a preservação dos recursos para assegurar a reprodução física e social das comunidades.

Neste processo, marcado por conflitos sociais acirrados, cada comunidade tradicional vai se estruturando segundo critérios intrínsecos e modalidades próprias de acesso e uso de recursos, independentemente das características do quadro natural com o qual estão envolvidas. Enquanto na Amazônia o uso comum dos recursos naturais se articula com o extrativismo, com a caça e a pesca, no semi-árido o uso comum se articula com formas de pastoreio, tal como acontece no planalto meridional do Brasil.

O critério organizativo faz com que as pessoas se mobilizem em conjunto e se sintam pertencentes a uma mesma entidade representativa, com laços solidários reforçados mediante uma pauta de reivindicações que as aproxima de maneira profunda. Por exemplo, por meio do critério de gênero, articulado com aquele do extrativismo de base familiar, as quebradeiras de coco babaçu, da Amazônia Oriental, as mulheres do Arumã, do Baixo Rio Negro e as mulheres do tucum do Baixo Amazonas, conseguiram se agrupar numa única forma organizativa para assegurar o uso comum dos recursos, contrapondo-se de maneira eficaz a poderosos antagonistas que ameaçam a livre circulação de seus produtos e a sua reprodução física.

Tal expressão associativa implica tanto num fortalecimento político-organizativo, quanto em novas formas de organização econômica. A inserção em determinados circuitos de mercado evidencia um grau de conflitividade que pode ser assim apresentado de maneira resumida: de um lado, o beneficiamento de produtos agrícolas, extrativos e artesanais, controlado por unidades familiares agroextrativistas referidas ao mercado segmentado e, de outro, estratégias empresariais referidas ao mercado de commodities. Este antagonismo social encontra-se na base do trabalho aqui proposto. A noção de região acionada mostra-se adstrita às situações de conflito, e não se confunde com uma definição político-administrativa e muito menos com um conceito geográfico associado à bacia hidrográfica, relevo ou conjunto de acidentes naturais.

Cabe ressaltar a incorporação a este Instituto, a ser criado a partir deste projeto ou concomitantemente com suas ações¹²⁵, dos resultados do mapeamento social, realizado no âmbito de PNCSA, de mais de uma centena de situações sociais, que não incluem apenas povos indígenas, mas também quilombolas, ribeirinhos, quebradeiras de coco babaçu, pescadores artesanais, comunidades de moradores de lagos, seringueiros, castanheiros, peconheiros e piaçabeiros dentre outros. A idéia é coligir os materiais que concorreram para produzir os fascículos e que contenham definições expressas pelas próprias comunidades a respeito de sua auto-identificação, bem como um levantamento de suas formas de organização, territorialidades específicas, práticas de conservação, de produção, conflitos, formas de violência, práticas religiosas e demais expressões culturais.

Trata-se de uma tentativa de compor uma visão de conjunto a respeito da diversidade de expressões culturais em diferentes regiões geográficas, sublinhando que estão todas elas referidas a uma política de desenvolvimento sustentável. Para além desta visão de conjunto haverá uma consulta ampla às diferentes representações destas comunidades sobre a composição do Instituto e suas formas de gestão. Em especial será consultada a representação da sociedade civil na Comissão Nacional de Desenvolvimento Sustentável de Povos e Comunidades Tradicionais, definida consoante o Decreto 6.040 de 07 de fevereiro de 2007.

¹²⁵ Para tanto já contamos com todo o acervo do PNCSA e com recursos que serão liberados junto à Fundação Ford, como já está definido formalmente, e, provavelmente, junto ao CNPq,

Para tanto contaremos com uma densa articulação de pesquisadores vinculados ao PNCSA e ligados a diversas instituições de pesquisa localizadas na Amazônia, tais como: Universidade do Estado de Amazonas, Universidade Federal do Amazonas, INPA, Universidade Federal do Acre, Universidade Federal de Rondônia, Universidade Federal do Pará, Universidade do Estado do Maranhão e Universidade Federal do Maranhão, dentre outras.

Atualmente, o PNCSA computa ainda parcerias firmadas com centros de pesquisa e ensino como: a) Centre de Recherche et de Documentation sur l'Amérique Latine (CREDAL), Université de Paris III (Institut des Hautes Études de l'Amérique Latine), tendo sido realizado trabalhos de campo em conjunto na região tocantina, Resex do Ciriaco, com publicação de um fascículo. b) Proyecto Cartografia Sociocultural Oceânica y Costera de Antioquia, Universidad de Antioquia, Colômbia, tendo sido publicado um fascículo. Foram ministrados cursos em Medellín pelos pesquisadores Alfredo Wagner e Rosa Acevedo junto ao Instituto de Estudios Regionales-INER. c) Universidad Nacional de Tres de Febrero, Núcleo de Políticas y Diversidad Cultural, tendo sido elaborado fascículo sobre caboverdeanos em Buenos Aires; Argentina. d) Dottorato di ricerca in Antropologia della Contemporaneità: etnografia delle differenze e delle convergenze culturali, Università degli studi di Milano, Bicocca, Itália, tendo sido realizados trabalhos de oficinas de mapas em conjunto, no Amazonas, no decorrer de 2008. e) University of Florida, Gainesville-USA, tendo sido realizada oficina de mapas em Lábrea (AM) e produzido um fascículo com mapas e depoimentos.

Em parceria com o Canal Futura foi produzida uma série de 05 (cinco) documentários exibidos no programa “Globo Ecologia”, além de 05 (cinco) vídeos sobre as Oficinas de Mapas realizadas pelo PNCSA, em Santa Catarina, na Bahia, no Paraná, no Pará e no Maranhão. Foi realizado também um vídeo com “Globo Ciência”, focalizando diferentes discussões sobre as identidades coletivas, nos planos jurídico, antropológico e psicológico. Esta parceria se renovou e firmamos um acordo para a produção de mais uma série de 10 vídeos a serem produzidos a partir da primeira metade de 2010 até final de 2011.

JUSTIFICATIVA

No âmbito dos movimentos sociais, bem como naquele das políticas governamentais, cada vez mais tem sido utilizado o conceito de “comunidades tradicionais”. Este representa uma inovação à medida que direciona a ação

do governo federal para o atendimento das necessidades ambientais de um conjunto de povos e comunidades tradicionais que historicamente tem sido marginalizados, tanto pelas forças do mercado, quanto pelo Estado. Isto coloca uma série de desafios teóricos relativos a como definir quem são as comunidades tradicionais e a refletir sobre os mecanismos para garantir o desenvolvimento sustentável dessas comunidades¹²⁶.

No contexto de reconhecimento formal destas comunidades é que se inscreve o propósito de constituir um instrumento poderoso de gestão territorial com um copioso acervo a ele acoplado. Tal Instituto ou centro se justifica porque significa um fator de convergência de diferentes forças sociais neste complexo processo histórico de emergência de novas identidades coletivas. O mencionado instrumento está sendo constituído paralelamente às iniciativas de reconhecimento e identificação das comunidades tradicionais, efetivando um processo dialógico que as engloba como principais agentes nessa construção. Para que a relevância desse processo fique mais explícita, é importante evidenciar as conquistas realizadas formalmente, bem como a amplitude das questões abordadas.

O reconhecimento jurídico das “comunidades tradicionais”, reivindicado por diferentes movimentos sociais e afirmado no texto constitucional de outubro de 1988, conheceu um incremento a partir de 2002 devido a uma série de medidas governamentais que podem ser enumeradas do seguinte modo: implementação de dispositivos constitucionais; atos de ratificação de convenções internacionais; iniciativas operacionais do poder executivo, por meio de comissões e/ou grupos de trabalho interministeriais, instituídos por portarias e decretos.

Em junho de 2002, evidenciando a força das reivindicações dos movimentos sociais e ressaltando o caráter aplicado do conceito de “terras tradicionalmente ocupadas”, o governo brasileiro ratificou, por meio do Decreto Legislativo n. 143, assinado pelo presidente do Senado Federal, a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT). Esta Convenção, que é de junho de 1989, reconhece como critério fundamental os elementos de auto-identificação, e reforça, em certa medida, a lógica de atuação dos movimentos sociais orientados principalmente por fatores étnicos e pelo advento de novas identidades coletivas.

¹²⁶. Cf. SHIRAIISHI, Joaquim - *Leis do Babaçu Livre: práticas jurídicas das quebradeiras de coco babaçu e normas correlatas*. Manaus. PPGSCA- UFAM.2006

Nos termos do Art. 2o da referida Convenção, tem-se explicitado o procedimento de reconhecimento de “povos” e/ou “comunidades”, sob um significado lato senso para além do sentido estrito de “tribo”, assim enunciado: “a consciência de sua identidade indígena ou tribal deverá ser tida como critério fundamental para determinar os grupos aos quais se aplicam as disposições desta Convenção”. Além disto, o Art. 14 assevera o seguinte em termos de dominialidade e direitos territoriais: “dever-se-á reconhecer aos povos interessados os direitos de propriedade e de posse sobre as terras que tradicionalmente ocupam”.

A ratificação da Convenção 169 não apenas reforça instrumentos de redefinição da política agrária, mas também favorece a aplicação da política ambiental e da política étnica, reforçando os termos da implementação de um outro dispositivo transnacional, qual seja, a Convenção sobre Diversidade Biológica – CDB, cujo texto foi firmado durante a Conferencia das Nações Unidas sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento (cidade do Rio de Janeiro, de 5 a 14 de junho de 1992), e aprovado pelo Senado Federal através do Decreto legislativo n. 2, de 1994. Consoante a alínea j do Art. 8 desta referida Convenção, cada parte contratante deve:

“j) Em conformidade com sua legislação nacional, respeitar, preservar e manter o conhecimento, inovações e práticas das comunidades locais e populações indígenas com estilo de vida tradicionais relevantes à conservação e à utilização sustentável da diversidade biológica e incentivar sua mais ampla aplicação com a aprovação e a participação dos detentores desse conhecimento, inovações e práticas; e encorajar a repartição eqüitativa dos benefícios oriundos da utilização desse conhecimento, inovações e práticas;”

Da articulação entre as duas Convenções acima mencionadas, constata-se que a noção de “comunidades locais”, que antes denotava principalmente um tributo ao lugar geográfico e a um suposto “isolamento cultural”, tornou-se adstrita ao sentido de “tradicional”, enquanto reivindicação de grupos sociais e povos face ao poder do Estado e enquanto direito envolvido em formas de autodefinição coletiva.

A mobilização das “comunidades tradicionais” aparece hoje envolvida num processo de construção do próprio significado de “tradicional”, o que

ocorre a partir de tensões e conflitos. Assiste-se a uma redefinição dos significados de categorias antes referidas às “comunidades locais”, tais como “primitivo” e “natureza”. O termo “primitivo”, que designava principalmente sujeitos biologizados, tem sido deslocado pelo advento de sujeitos sociais, organizados em movimentos; o termo “natureza” tornou-se parte do discurso e dos atos desses sujeitos sociais designados concretamente como quilombolas, seringueiros, ribeirinhos, quebradeiras de coco babaçu, castanheiros, faxinalenses, geraizeiros, dentre outros.

A noção de “natureza” passou a ser recolocada por meio da afirmação de práticas de preservação dos recursos naturais apoiadas em uma consciência ambiental aguda, e pela oposição manifesta dos movimentos sociais a interesses de empreendimentos econômicos predatórios. Tais práticas expressam antagonismos característicos da noção de “ambientalização” desenvolvida por Leite Lopes¹²⁷. Essas novas percepções de fenômenos recentes, próprias da “ambientalização” de conflitos sociais, é que nos permitem apresentar de modo mais acurado como os novos significados de “natureza” têm se tornado expressões indissociáveis do discurso e das práticas dos movimentos sociais e do Estado.

Em 13 de julho de 2006, foi instituída por decreto a Comissão de Desenvolvimento Sustentável das Comunidades Tradicionais, com vistas a implementar uma política nacional especialmente dirigida para tais comunidades. Tal Comissão é constituída por representantes de 15 povos e comunidades tradicionais, dentre eles indígenas, quilombolas, seringueiros, pescadores artesanais, comunidades de fundo de pasto, quebradeiras de coco babaçu, entre outros. Também é constituída por 15 representantes de órgãos e entidades da administração pública federal, cabendo ao Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome a presidência da Comissão, e ao Ministério do Meio Ambiente a Secretaria Executiva.

Nesse contexto, foi instituída pelo Decreto nº 6.040 de 7 de fevereiro de 2007, a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e

127. “O termo ‘ambientalização’ é um neologismo semelhante a alguns outros usados nas ciências sociais para designar novos fenômenos ou novas percepções dos fenômenos. (...) indicaria um processo histórico de construção de novos fenômenos, associado a um processo de interiorização pelas pessoas e pelos grupos sociais – e, no caso da ‘ambientalização’, dar-se-ia uma interiorização das diferentes facetas da questão pública do ‘meio ambiente’. Essa incorporação e essa naturalização de uma nova questão pública poderiam ser notadas pela transformação na forma e na linguagem de conflitos sociais e na sua institucionalização parcial”. (Leite Lopes et alii, 2004, p.17).

Cf. Leite Lopes, José Sérgio et al – A ambientalização dos conflitos sociais: participação e controle público da poluição industrial. Rio de Janeiro. NUAP-Ed. Relume & Dumará. 2004 pp. 17-38.

Comunidades Tradicionais. A PNPCT tem por objetivo específico promover o desenvolvimento sustentável dos povos e comunidades tradicionais, com ênfase no reconhecimento, fortalecimento e garantia dos seus direitos territoriais, sociais, ambientais, econômicos e culturais, com respeito e valorização à sua identidade, suas formas de organização e suas instituições.

A referida política está estruturada a partir de quatro eixos estratégicos: 1) Acesso aos Territórios Tradicionais e aos Recursos Naturais 2) Infra-estrutura 3) Inclusão Social e 4) Fomento e Produção Sustentável. Em seu texto encontra-se a seguinte definição para o termo “comunidades tradicionais”:

“Grupos culturalmente diferenciados e que se reconhecem como tais, possuidores de formas próprias de organização social, ocupantes e usuários de territórios e recursos naturais como condição à sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, utilizando conhecimentos, inovações e práticas gerados e transmitidos pela tradição”.

A expressão “comunidades”, em sintonia com a idéia de “povos tradicionais”, deslocou o termo “populações” – reproduzindo uma discussão que ocorreu no âmbito da OIT em 1988-89, e que encontrou eco na Amazônia através da mobilização dos chamados “povos da floresta”, no mesmo período. O “tradicional” como operativo ganhou força no discurso oficial, enquanto o termo “populações”, denotando certo agastamento, tem sido substituído por “comunidades”, as quais aparecem revestidas de uma dinâmica de mobilização, ampla e diferenciada, aproximando-se por este viés da categoria “povos”.

Verifica-se, deste modo, uma ruptura não apenas terminológica com os princípios elementares norteadores da ação dos legisladores dos anos 90. Estes adotaram a expressão “populações tradicionais” na legislação competente¹²⁸, e o governo federal a adotou na definição das funções dos aparatos burocrático-administrativos, tendo inclusive criado, em 1992, o Conselho Nacional de

¹²⁸. A Lei n. 9.985, de 18 de julho de 2000, que regulamenta o Art. 225 da Constituição Federal e institui o Sistema Nacional de Unidades de Conservação da Natureza, menciona explicitamente as denominadas “populações tradicionais” (Art.17) ou “populações extrativistas tradicionais” (Art.18) e focaliza a relação entre elas e as unidades de conservação (área de proteção ambiental, floresta nacional, reserva extrativista, reserva de desenvolvimento sustentável).

Populações Tradicionais, no âmbito do IBAMA¹²⁹. Tais atos não significaram acatamento absoluto das reivindicações encaminhadas pelos movimentos sociais, não representam, portanto, uma resolução dos conflitos e tensões em torno daquelas formas específicas de apropriação e de uso comum dos recursos naturais, designadas como tradicionais e que abrangem extensas áreas, principalmente na região amazônica, no semi-árido nordestino, na região do pantanal mato-grossense e no planalto meridional do País.

O I Encontro Nacional de Comunidades Tradicionais, realizado entre 17 e 19 de agosto de 2005 em Luziania (GO), permitiu estimar a diversidade social de tais comunidades, seu potencial político-organizativo e sua distribuição pelo país, permitiu, ademais, constatar que são heterogêneos¹³⁰ também os critérios que agrupam e mobilizam povos indígenas, quilombolas, ciganos, pomeranos, ribeirinhos, quebradeiras de coco babaçu, seringueiros, pescadores artesanais, caiçaras, castanheiros e povos dos faxinais, dos gerais e dos fundos de pasto, dentre outros.

No plano internacional, tem-se um reconhecimento jurídico-formal desta diversidade. A Conferencia Geral da Organização das Nações Unidas para Educação, Ciência e Cultura, em sua 33a reunião, celebrada em Paris, de 3 a 21 de outubro de 2005, aprovou em 20 de outubro a Convenção sobre a Proteção e a Promoção da Diversidade das Expressões Culturais. De certa maneira trata-se de um mecanismo de reconhecimento legal dos diferentes povos e comunidades. Tal documento reconhece explicitamente a diversidade lingüística, a diversidade dos conhecimentos e práticas tradicionais e das demais expressões culturais dos povos, chamando a atenção para a importância dos direitos de propriedade intelectual, para “melhoras” na condição da mulher e para tolerância, justiça social e respeito mutuo entre povos e culturas.

A heterogeneidade aponta para diferenciações sociais, econômicas e religiosas entre esses povos, embora eles estejam em alguma medida unidos por critérios político-organizativos e por modalidades de uso comum dos recursos naturais. O consenso que envolve o termo tradicional está sendo

129. Cf. Portaria/IBAMA.N.22-N, de 10 de fevereiro de 1992 que cria o Centro Nacional de Desenvolvimento Sustentado das Populações Tradicionais - CNPT, bem como aprova seu Regimento Interno.

130. Cf. Almeida, Alfredo Wagner B. de. Terras de Quilombo, terras indígenas, 'Babaquais livres', 'Castanhais do Povo', Faxinais e Fundos de pasto: Terras Tradicionalmente Ocupadas. Manaus: PPGSCA-UFAM, 2008.

construído a partir deste dissenso que não cessa de existir¹³¹. É justamente neste ponto que se insere o trabalho relativo à autoconsciência cultural de tais comunidades tradicionais, aqui proposto, realizando as articulações necessárias para consolidar as respectivas formas organizativas, através da definição dos mecanismos de gestão do Instituto e da apreciação de novas tecnologias atreladas aos conhecimentos tradicionais e às práticas de conservação dos recursos naturais.

METODOLOGIA

Para realização do levantamento de dados e para implementação do instrumento de gestão territorial, está prevista a montagem de uma equipe interdisciplinar, composta de profissionais de inúmeras formações acadêmicas: antropólogo, advogado, sociólogo, geógrafo, biólogo, engenheiro florestal, agrônomo, historiador, filósofo, pedagogo, assistente social, economista, administrador, jornalista (comunicador) e técnicos em computação. Estão previstos: 15 doutores, 10 doutorandos, 14 mestres e mestrandos e 11 graduados, que já tenham desenvolvido trabalhos de investigação científica nas situações sociais selecionadas.

As técnicas de mapeamento, adotadas anteriormente na elaboração dos fascículos do PNCSA, levarão em conta os esforços dos diferentes grupos sociais em se autoapresentarem. Em outras palavras serão eleitos os elementos que eles próprios consideram relevantes para traduzir sua condição social. Sem preocupação em elaborar uma pesquisa amostral, e sem qualquer critério prévio de definição regional, estaremos enfatizando a condição dos sujeitos da ação e dos agentes sociais em questão.

Cabe colocar em destaque o conteúdo das categorias sociais significativas para os grupos, aquelas que são utilizadas pelos agentes para representar e explicar a realidade. Pretende-se, a partir do discurso dos agentes sociais e de suas práticas, organizar os elementos para a construção do referido Instituto. Entende-se que através deste trabalho analítico, apoiado na noção de dispositivo¹³², se possa chegar à percepção dos fenômenos recentes vinculados à autoconsciência cultural de diferentes comunidades e povos.

¹³¹. Cf. ACEVEDO MARIN, Rosa E.; ALMEIDA, A. W. B. de. *Populações tradicionais: questões de terra na Panamazonia*. Belém: UNAMAZ, 2006.

¹³². Cf. Foucault, M.- *Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro. Ed.Graal.1979.

Partimos do princípio de que os chamados problemas ambientais ou os conflitos socioambientais não podem ser tratados como uma questão sem sujeitos, e que a identificação dos sujeitos remete às identidades coletivas objetivadas em movimentos sociais, quais sejam, no presente caso, às “comunidades tradicionais”. Os componentes dessas identidades coletivas têm na consciência ambiental um instrumento de preservação da natureza e um elemento de mobilização, reforçando laços de solidariedade em comunidades que se vêem ameaçadas por grandes projetos de infra-estrutura e por grandes empreendimentos, os quais implantam florestas homogêneas ou destroem as reservas florestais com pastagens e atividades madeireiras e mineradoras de caráter predatório.

Os procedimentos para consolidação de Instituto e discussão de suas atividades prevêem nove encontros regionais, um para cada uma das unidades da federação em pauta, quais sejam: Acre, Amazonas, Amapá, Maranhão, Mato Grosso, Roraima, Rondônia, Pará, e Tocantins. Estes encontros ao mesmo tempo em que funcionarão como instrumento de consulta serão definitórios da execução das ações. Em primeiro lugar serão discutidos os critérios de composição do Instituto e as formas de gestão consideradas mais apropriadas. Os pesquisadores, após coligirem as informações a partir dos encontros de consulta, entrarão em contato com as organizações representativas das respectivas “comunidades”, com o propósito de programar as reuniões de trabalho para refletir sobre os critérios para delinear ações e executá-las. As reuniões preparatórias, discutirão os critérios de mobilização para os referidos encontros regionais e o elenco de temas a ser focalizado.

Uma recomendação preliminar é que o número máximo de participantes dos encontros não exceda a 40, e que o trabalho de registro de informações seja realizado através de grupos de trabalho definidos segundo orientações fixadas pelos próprios participantes. Nesses grupos ocorrerão as discussões mais detalhadas sobre as formas de gestão a serem consideradas.

Para fins de documentação, está previsto o registro fotográfico, vídeográfico e sonográfico não só dos encontros, mas também das demais atividades realizadas.

Neste sentido serão realizados 09 encontros regionais, 03 seminários gerais/parciais e 01 seminário geral, envolvendo 1.100 participantes. Vale considerar que haverá uma contrapartida das próprias comunidades locais, que cederão os espaços físicos para realização de atividades e da UEA para funcionamento do referido Instituto de referencia cultural. Os encontros

serão antecedidos de reuniões preparatórias por unidade da federação, agrupando representantes de instituições universitárias públicas e de movimentos sociais. Serão registradas todas as sugestões de composição e de modelo de gestão do Instituto, bem como todas as recomendações sobre o banco de dados.

Por fim a equipe técnica será composta por pelo menos 50 pesquisadores (entre doutores, mestres, doutorandos, mestrandos, especialistas e graduados), distribuídos pelas situações levantadas.

O trabalho da equipe de coordenação (composta por 05 pesquisadores) consistirá em: acompanhar os encontros regionais e o seminário geral e responsabilizar-se pelo nivelamento da equipe em termos de quadro teórico e de capacitação para fins metodológicos, acompanhando todas as etapas do trabalho e também a edição dos materiais para divulgação e circulação interna ao Instituto. Teremos também nove coordenações estadual-regionais com 02 membros em cada uma delas. A coordenação dividirá as atividades de acompanhamento dos trabalhos entre seus integrantes. Para os encontros e o seminário geral, com duração de dois dias, e a participação prevista de pelo menos 230 representantes de instituições universitárias e movimentos sociais. Por fim se manterá uma comunicação constante entre os participantes das diferentes frentes de trabalhos (telefone, fax, postal).

ABRANGÊNCIA DO INSTITUTO NOVA CARTOGRAFIA SOCIAL: REFERÊNCIA CULTURAL E MAPEMANETO SOCIAL DE POVOS E COMUNIDADES TRADICIONAIS.

O Instituto funcionará, no período correspondente a este projeto, junto ao Núcleo Cultura e Sociedades Amazônicas/CESTU/Universidade do Estado do Amazonas e terá representações de várias instituições universitárias e de movimentos sociais de outras unidades da federação (AM, PA, MA, AC, MT, AP, TO, RR, RO) onde atividades de pesquisa do PNCSA já foram desenvolvidas. Isto assegurará a continuidade das ações para além do próprio projeto agora apresentado, trata-se da construção de um instrumento permanente de gestão territorial e de preservação dos recursos essenciais à reprodução física e social dos povos e comunidades tradicionais.



Bolivia



Brasil



Colombia



Ecuador



Guyana



Guyana
Francesa



Perú



Surinam



Venezuela

Conferencia Mundial de los Pueblos sobre el Cambio Climático y los Derechos de la Madre Tierra

Posicionamiento de la Coordinadora de las Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica frente a Cambio Climático

Cochabamba, Bolivia

17 y 18 de abril 2010

Calle Sevilla N24-358 y Guipúzcoa - La Floresta Casilla Postal: 17-21-753
Teléfono: (593-2) 3226-744 E-mail: info@coica.org.ec <http://www.coica.org.ec>
Quito - Ecuador



Posicionamiento de la Coordinadora de las Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica frente a Cambio Climático



Bolivia

Las organizaciones indígenas miembros de la COICA de la Cuenca Amazónica presentes en la Conferencia Mundial de Pueblos frente a Cambio Climático consideramos necesario hacer la Declaración siguiente:



Brasil

Los pueblos indígenas habitamos los ecosistemas más frágiles del planeta, como son los bosques húmedos tropicales, desiertos, páramos, montañas e islas, entre otros, constituyendo los grupos más vulnerables frente a los efectos del calentamiento global. Los impactos que genera el cambio climático ponen en peligro nuestra Madre Tierra, cultura, medio ambiente, sustento y la selva amazónica.



Colombia

Los pueblos indígenas somos quienes sufrimos desproporcionadamente los impactos actuales del cambio climático, ocasionados por la explotación irresponsable de los recursos naturales, somos excluidos a la atención emergente y el desarrollo de políticas y programas que contribuyan a mitigar los impactos del cambio climático.



Ecuador

Nuestra preocupación con los pueblos indígenas del mundo, sin ser responsables directos de los efectos del cambio climático, somos los más afectados, cuyas consecuencias evidentes son los procesos de desertificación, migración forzosa, desaparición de nuestra biodiversidad, pérdida de identidad, sufrimiento por hambre; con estos antecedentes hay la necesidad urgente que se tomen acciones orientadas a compensar y reparar los daños materiales y humanos que estamos observando en nuestros territorios con justicia social y ecológica.



Guyana



**Guyana
Francesa**

Los pueblos indígenas de la selva amazónica aportamos no solo tecnologías sustentables sino una cultura integral, una civilización donde lo humano y lo natural están unidos profundamente en el plano social, productivo y espiritual.



Perú

Los pueblos indígenas con sus sabidurías hemos logrado contener el proceso de deforestación y la conservación de la selva amazónica; garantizando a asegurar y mantener valores culturales y espirituales para la reproducción social de los pueblos y comunidades, mantener el balance hidrológico amazónico, los valores intrínsecos de la diversidad biológica y los recursos naturales.



Surinam



Venezuela

Las propuestas de soluciones que los gobiernos y ONG internacionales han planteado para enfrentar los efectos del cambio climático basadas en la lógica de mercado, a través de los mecanismos de desarrollo limpio y las REDD, constituyen nuevas formas de geopolítica económica que amenazan los derechos colectivos de los pueblos indígenas, sus territorios ancestrales preexistentes a los actuales Estados Nacionales.

En nombre de estas iniciativas, los Estados y transnacionales están promoviendo la construcción de represas, agrocombustibles, exploraciones petrolíferas, plantaciones forestales y monocultivos; provocando la expropiación y destrucción de nuestros territorios,

Calle Sevilla N24-358 y Guipúzcoa - La Floresta Casilla Postal: 17-21-753
Teléfono: (593-2) 3226-744 E-mail: info@coica.org.ec <http://www.coica.org.ec>
Quito - Ecuador



Bolivia



Brasil



Colombia



Ecuador



Guyana



Guyana
Francesa



Perú



Surinam



Venezuela

la criminalización por la protesta, judicialización y hasta asesinatos de hermanas y hermanos indígenas que defienden sus legítimos derechos territoriales.

Las propuestas de soluciones para enfrentar los efectos del cambio climático, deben ser holísticas, coherentes y respetuosas de los derechos humanos, derechos colectivos y de la Madre Tierra; no deberían limitarse al conocimiento científico occidental, sino también incluir los conocimientos tradicionales, sabidurías ancestrales, innovaciones y prácticas ancestrales, que históricamente han contribuido a los esfuerzos de conservación de los ecosistemas y biodiversidad existentes en nuestros territorios de la selva amazónica.

Ante el fracaso del protocolo de Kioto y la puesta en marcha de un tribunal de justicia ambiental, los pueblos indígenas, demandamos en primera instancia la revisión del acuerdo de Copengaugen; la deuda climática deberá de contemplar la indemnización a los pueblos indígenas del mundo, a través de la eliminación de las patentes en alimentos, tecnología, salud con justicia social y ambiental.

Los pueblos indígenas de la selva amazónica, luego de un proceso amplio de conocimiento sobre los problemas climáticos derivados al calentamiento global y las causas principales que lo originan, nos hemos reafirmado en nuestra clara convicción de la necesidad imperante para adoptar la siguiente posición y propuestas:

Por las consideraciones y derechos planteados hacemos las siguiente POSICION Y PROPUUESTAS:

1. Una de las buenas y efectivas practicas de mitigación al cambio climático que los Estados deben implementar como parte de políticas públicas es la consolidación urgente de territorios indígenas y el reconocimiento de la gobernanza sobre sus recursos naturales en el marco de la aplicación de los instrumentos internacionales, como la aplicación del convenio 169 - OIT y la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas.
2. Dar garantías plenas y reales a la tenencia, restitución y titulación de tierras y territorios en los países de la cuenca amazónica en el marco de la consolidación de los derechos territoriales de los pueblos indígenas.
3. Que se reconozca la sabiduría de los pueblos indígenas sobre el manejo del ecosistema de la selva amazónica, el suelo y las fuentes de agua, así como también sus técnicas locales y prácticas ancestrales. En este contexto exigimos la aplicación efectiva de la Convención de la Diversidad Biológica en su Artículo 8j y sus articulados conexos, Convenio 169 - OIT y la Declaración de Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas.
4. Exigimos cambios de las leyes forestales en los Estados Nacionales y la aplicación de los instrumentos internacionales para la protección efectiva de la selva amazónica y su diversidad biológica y cultural, donde se contemple los derechos colectivos y participación amplia de los pueblos indígenas.

Calle Sevilla N24-358 y Guipúzcoa - La Floresta Casilla Postal: 17-21-753
Teléfono: (593-2) 3226-744 E-mail: info@coica.org.ec <http://www.coica.org.ec>
Quito - Ecuador



Bolivia



Brasil



Colombia



Ecuador



Guyana



Guyana
Francesa



Perú



Surinam



Venezuela

5. Asegurar la participación efectiva y amplia de los pueblos indígenas en los procesos de toma de decisiones y en el diseño, implementación y monitoreo de estrategias de mitigación y adaptación al cambio climático tanto en las negociaciones nacionales como en las internacionales.
6. En el marco de las acciones de mitigación sobre el cambio climático y el conocimiento demostrado por el manejo sostenido de la diversidad biológica de la selva amazónica, establecer como política que las Áreas Naturales Protegidas deben ser gestionadas y administradas directamente por los pueblos indígenas colindantes a dichas áreas.
7. Aplicación del consentimiento previo libre e informado debe tener carácter vinculante en todos los procesos mediante los cuales se quieran implementar medidas de adaptación y mitigación del cambio climático en territorios indígenas, considerando que no se trata sólo de una consulta sino de un consentimiento que da el derecho a reorientar las políticas públicas en función a sus prioridades, prácticas, usos y costumbres.
8. Flexibilizar y ampliar los mecanismos financieros para que los Pueblos Indígenas tengamos acceso a los fondos de mitigación, adaptación, creación de capacidades, transferencia de tecnologías y otros y que estas respondan a las necesidades, realidades y prioridades de los pueblos indígenas.
9. Bajo ningún mecanismo de mitigación a cambio climático debe promoverse en la amazonia prácticas de monocultivos de carácter comercial, ni introducción de cultivos transgénicos y exóticos, porque según la sabiduría de los pueblos indígenas estas actividades agravan la degradación de la selva y los suelos amazónicos contribuyendo al aumento del calentamiento global.
10. Bajo ningún propósito de búsqueda de energías alternativas, se debe justificar los megaproyectos hidroenergéticos que afectan los hábitats naturales de los pueblos indígenas preexistentes a los actuales Estados Nacionales.
11. Rechazamos todo tipo de ensayos nucleares que también afectan el medio ambiente, limitando la orientación de fondos a programas y proyectos de desarrollo orientados a mitigar el hambre, mejorar la educación y salud, etc.
12. Los Estados deben articular sus esfuerzos nacionales e internacionales para recuperar la selva amazónica controlada por el narcotráfico, las guerrillas y los paramilitares que impiden implementar políticas de mitigación, adaptación frente al cambio climático.
13. Los Estados que cuentan con selvas amazónicas deben articular una política conjunta de acción para liderar en la comunidad internacional el pedido de instalación de una instancia de justicia climática, a través del cual se implemente políticas de sanción a los países contaminantes e indemnizaciones a los pueblos afectados.
14. La deuda climática deberá de contemplar la indemnización a los pueblos indígenas del mundo, a través de la eliminación de las patentes biopiratas inconsultamente a los pueblos indígenas.



Bolivia



Brasil



Colombia



Ecuador



Guyana



Guyana Francesa



Perú



Surinam



Venezuela

Asimismo los pueblos indígenas amazónicos después de muchas deliberaciones y posicionamientos han concluido que hay derechos NO negociables en el marco de los derechos colectivos ancestrales, frente a Cambio Climático, REDD y otros relacionados.

1. Los derechos de los pueblos indígenas: autodeterminación y libre determinación.
2. Los bienes no renovables: la extracción de ellos y su transformación como recursos comercializables tiene graves consecuencias para los pueblos y territorios indígenas (sobre el carbono capturado fuera del subsuelo, brindar los derechos de usufructo para los Pueblos Indígenas).
3. Reconocimiento del uso consuetudinario con visión ancestral; de los recursos forestales y las prácticas tradicionales sostenibles asociados a él.
4. Los derechos colectivos: no permitir la intermediación por terceros sobre los derechos colectivos dentro de los territorios de los pueblos indígenas.
5. La propiedad intelectual de los pueblos indígenas sobre sus prácticas y usos de la naturaleza.
6. La sabiduría y conocimientos ancestrales.
7. La identidad cultural.
8. Los territorios ancestrales de los pueblos indígenas y sus bosques.
9. El agua como fuente de vida y desarrollo espiritual.
10. La consulta libre, previa e informada a los pueblos indígenas y que las decisiones sean vinculantes a la legislación de los Estados.
11. La economía de reciprocidad practicada por los pueblos indígenas.

Finalmente, felicitamos a las organizaciones indígenas nacionales de Bolivia y en especial a la CIDOB por trabajar en la consolidación de una propuesta nacional frente a Cambio Climático, en la cual la COICA respalda y apoya plenamente.

Cochabamba-Bolivia, 18 de abril de 2010

EDWIN VASQUEZ CAMPOS
Coordinador General

NICOLAS BETIS GOMEZ
Vice-Coordinador General

HENRY CABRIA MEDINA
Presidente de OPIAC

DAYSÍ ZAPATA FASABI
Vice-Presidente de AIDESEP

ADOLFO CHAVEZ BEYUMA
Presidente de CIDOB

TITO PUANCHIR
Presidente de CONFENIAE

SONIA BÖNNE
Vice-Presidente de COIAB

Calle Sevilla N24-358 y Guipúzcoa - La Floresta Casilla Postal: 17-21-753
Teléfono: (593-2) 3226-744 E-mail: info@coica.org.ec <http://www.coica.org.ec>
Quito - Ecuador

DECLARACIÓN DE COCHABAMBA

Asociación Boliviana para el Avance de la Ciencia - ABAC

XXXV REUNION ANUAL INTERAMERICANA INTERCIENCIA 4-7 de
Noviembre, 2.009

**SIMPOSIO INTERNACIONAL: "PREVENCIÓN A LOS DESASTRES NATURALES,
COMO ENFRENTAR A LOS CAMBIOS CLIMÁTICOS"**

El deber supremo de los hombres y mujeres que dedican su vida al estudio y a la ciencia es el de compartir sus conocimientos, descubrimientos e inquietudes con la humanidad entera pues todos los seres humanos compartimos el deseo, más que de sobrevivir, de vivir bien como especie sobre la faz de la tierra.

En el cumplimiento de ese deber supremo, las delegaciones de los países miembros de Interciencia, presentes en Cochabamba, Bolivia, han constatado que las percepciones de las naciones indígenas se han ratificado a través del análisis de las cifras que arrojan las mediciones de la temperatura de nuestro planeta, el retroceso de sus glaciales, el incremento de la contaminación atmosférica, hídrica y de los suelos, la disminución alarmante de la superficie cubierta por los bosques y el consecuente proceso de desertificación, y que, de este modo, las previsiones más sombrías están en curso de hacerse realidad. Coincidimos con el IPCC en que las cifras confirman este cambio y que además cabe mencionar la existencia de otros daños sustanciales causados por las acciones humanas.

Se ha constatado que el compromiso de los países ricos, albergado en el Protocolo de Kyoto, de disminuir la emisión de los gases que provocan el efecto invernadero, no ha alcanzado los objetivos acordados. Los efectos de este incumplimiento se dejan sentir a lo largo y ancho de nuestro continente. Como ejemplos de este impacto podemos mencionar la expansión de la malaria en las tierras altas de los Andes, la escasez y encarecimiento de los recursos hídricos y la agudización de la pobreza.

Por ello, los científicos participantes de la XXXV Reunión Interamericana, deseamos exhortar a nuestros gobiernos para que tomen muy en serio la salud deteriorada del planeta y no sólo se preocupen retóricamente en sus declaraciones de buena voluntad, sino que se ocupen efectivamente implementando los cambios profundos que a continuación proponemos:

- Reconocer que el modelo actual de desarrollo es insostenible para el planeta. Es esencial (re)construir una nueva visión económica enmarcada en la equidad social y la integración espiritual.
- Reconstituir la dimensión espiritual y ética para replantear nuestra relación con la naturaleza. La ciencia requiere considerarlas como parte esencial del desarrollo. Los científicos reconocemos que más allá de lo cuantitativo está el espíritu del ser humano y está, con él, la vida. Por ello es necesario redefinir el concepto de desarrollo para que se sustente en valores espirituales, excluyendo el convencimiento de que la única fuente de felicidad es la posesión de bienes materiales.
- Las sociedades, especialmente las que más desperdician, deben cambiar su modo de vida, esa es la magnitud de su responsabilidad para con la humanidad. Es innegable que el despilfarro en el seno de algunas sociedades está haciendo pagar un alto precio a toda la humanidad y a la vida en el planeta.
- Exigir a todos los líderes del mundo que promuevan la filosofía del vivir bien, investigando, anticipando y previniendo el despilfarro, mediante la práctica de Reducir, Reciclar, Reutilizar, Restaurar, etc.
- Exigir a los gobiernos que impulsen un cambio de políticas en el área de la educación, de la planificación y conservación del patrimonio natural, con una visión holística.
- Incorporar a la Sociedad Civil, a fin de que junto al Gobierno, la Academia y la Industria, contribuyan en cada país al esfuerzo global para salvar al planeta. La educación, la investigación, su divulgación masiva y su aplicación, deben fomentar la toma de conciencia sobre el crítico estado de la Tierra y deben ser el instrumento social para impulsar el cambio de actitud que la conservación de la vida ha menester. Recordemos que, como siempre, la esperanza reside en la intervención de la juventud para una toma de conciencia activa sobre el devenir del mundo.
- Reducir drásticamente la explotación de los bosques naturales y estimular el uso de madera proveniente de bosques reforestados o artificiales. Promover la agroecología, la agroforestería y las prácticas sustentables. Apoyar la incorporación de nuevos

materiales, o algunos tradicionales que hubimos desechado, para reemplazar aquellos cuya explotación causa daño a la naturaleza.

- Debemos revalorizar los saberes de los pueblos originarios indígenas y campesinos e iniciar un proceso de dialogo que busca la complementariedad entre conocimiento científico moderno y el saber ancestral en condiciones de equidad.
- Reafirmar la necesidad de un cambio de mentalidad:
 - Que promueva la reducción del consumo innecesario, el inmediato uso de las energías limpias o renovables y la pronta sustitución de la energía fósil evitando las formas de obtención de energía que atentan contra la vida.
 - Que reconozca que la carestía de agua va a ser catastrófica y que siendo derecho universal, no respetará fronteras. Por ello, el acceso de todos al agua debe ser considerado un derecho fundamental respetado por cualquier tratado internacional.
 - Que fomente un uso sustentable de los recursos naturales y su acceso y distribución equitativos a la población.
 - Que se asegure la alimentación, la salud y la soberanía alimentarias.
 - Que reconozca que la comunidad científica ha establecido que la extinción de numerosas especies de plantas y animales es inevitable a causa de la contaminación ambiental, y que se comprometa decididamente para impedirlo.
- Recordar una y otra vez que, así como la responsabilidad del calentamiento global y la contaminación ambiental no es uniforme, el sufrimiento causado por las consecuencias de las mismas tampoco es ni será uniforme, pues castigará en mucha mayor medida a las comunidades marginadas, a los pueblos empobrecidos y a las naciones que no cuenten con los recursos necesarios para defenderse. Por eso, la responsabilidad no debe evaluarse únicamente en millones de dólares sino además en términos de voluntad real para cambiar de actitud y de modo de vida. Los recursos necesarios para esta remediación, deberán provenir principalmente de los países que más responsabilidad tienen en el cambio climático y el deterioro ambiental. Si los países altamente contaminantes asumen una actitud realmente

responsable, nosotros por nuestra parte estamos dispuestos a contribuir a mitigar y combatir los efectos nocivos del cambio climático, a coadyuvar a resolver el deterioro ambiental y cultural del planeta, haciendo cumplir los acuerdos internacionales bajo un compromiso de una compensación justa y un compartir equitativo y fraterno de conocimientos y tecnología.

- Reafirmar que todas estas aspiraciones y acciones no serán posibles sin una cooperación solidaria internacional, en particular regional, enérgica y efectiva para desarrollar investigación local, apropiada y participativa. No olvidemos jamás que los hombres y mujeres de ciencia, con el instrumento de sabiduría del conocimiento adquirido, tenemos la obligación de ser la voz de las especies menores pues somos responsables de perpetuar el mañana mediante la comunicación y la educación, siendo para ello severos y persistentes si es necesario.
- Considerando los encuentros anuales de la Asociación Interamericana Interciencia, ocasión en que participan grandes personalidades de la comunidad científica del Continente Americano y de otros continentes, permitiendo contribuciones muy valiosas en la solución de los problemas de los países miembros; se recomienda que los gobiernos de los países faciliten y apoyen financieramente a sus representantes o delegaciones de sus Asociaciones para el Avance de la Ciencia, de esa manera garantizando la participación de sus científicos en el análisis, reflexión y propuestas de solución a los problemas de interés común de los países.

Señores líderes y gobernantes, esta vez el anuncio de un grave dolor social cuasi inminente no es el fruto doctrinal de una tendencia política, sino el anuncio de un hecho fundamentado por la ciencia.

Cochabamba, Bolivia, 6 de noviembre de 2009.





Parte 3

Informações relativas aos
projetos de pesquisa sobre
conhecimentos tradicionais na
Pan-Amazônia



COMUNICAÇÃO AO "TALLER REGIONAL SOBRE CONOCIMIENTOS TRADICIONALES DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS Y OTRAS COMUNIDADES TRIBALES DE LA REGIÓN AMAZONICA"

OTCA - Paramaribo, Suriname, 4 a 6 de agosto de 2009

A Convenção sobre Diversidade Biológica foi ratificada no Brasil em 1994 e ensejou a criação de órgãos e programas governamentais voltados para a conservação da biodiversidade na década de 90, como o Programa Nacional da Diversidade Biológica -PRONABIO (Decreto 1.354, de 29 de dezembro de 1994, posteriormente substituído pelo Decreto n. 4.703, de 21 de maio de 2003). As iniciativas de regulamentação da CDB no Brasil começaram em novembro de 1995, com o projeto de lei do Senado n.306 apresentado pela senadora Marina Silva, mas nenhuma delas se transformou em lei.

Em 2000, um contrato polêmico entre a Bioamazônia e a Novartis ensejou a edição de uma Medida Provisória pelo presidente da república regulando o acesso e o uso de recursos genéticos e conhecimentos tradicionais associados à biodiversidade. A MP recebeu o número 2.186 em 2001, foi reeditada várias vezes e continua em vigor. A Medida provisória criou o Conselho de Gestão do Patrimônio Genético (CGEN), órgão colegiado vinculado ao Ministério do Meio Ambiente, para dar cumprimento à MP. O CGEN tem competências deliberativas (como autorizar o acesso a recursos genéticos e conhecimentos tradicionais associados e aprovar contratos de repartição de benefícios) e normativas (com a edição das chamadas Resoluções). A legislação hoje vigente no Brasil sobre acesso e uso de conhecimentos tradicionais associados é composta de atos normativos provenientes do Poder Executivo (MP, decretos e resoluções).

No final de 2007 o governo federal convocou uma consulta pública sobre o anteprojeto de lei acerca da coleta de material biológico, acesso aos recursos genéticos, seus derivados, a remessa e o transporte de material biológico, o acesso e a proteção aos conhecimentos tradicionais associados e aos direitos dos agricultores, e a repartição de benefícios e dá outras providências. A demanda por melhores condições de participação dos povos indígenas e de comunidades tradicionais vem sendo feita pelos movimentos sociais na discussão sobre o texto do APL. A consulta pública durou sete meses e foi prorrogada uma vez, por solicitação de organizações da sociedade civil e de movimentos sociais.

Existem vários significados para o conceito de conhecimento tradicional associado à biodiversidade:

- como fonte de medicamentos
- como patrimônio cultural
- como instrumento de segurança alimentar
- como bem objeto de propriedade intelectual
- como informação

O campo de produção científica e as “definições legítimas”

Constatações:

1) A proteção jurídica é a proteção contra o uso não autorizado e a discussão tem se dado muito em função da repartição de benefícios.

2) Um ponto questionável da legislação em vigor no Brasil é que essas normas, consideradas leis em sentido lato, não são elaboradas pelo poder legislativo, onde há representação democrática.

3) O mecanismo da consulta pública revelou as limitações da participação em consultas públicas na Amazônia, como as dificuldades geográficas, como o acesso aos locais, falta de infra-estrutura (energia elétrica e internet) e as dificuldades de ordem da diversidade cultural, como a língua e a linguagem.

4) Homogeneização jurídica e padronização das normas

5) A adequação das legislações nacionais: CGEN/Brasil e o campo burocrático

Reflexões:

1) Devemos priorizar os mecanismos oficiais de comando e controle no tratamento dos conhecimentos tradicionais por políticas públicas e pela legislação? Ou devemos priorizar os instrumentos produzidos pelos povos e comunidades tradicionais?

2) A MP n. 2.186/01 e os dispositivos produzidos pelos demais países da Pan Amazônia com seus regramentos específicos podem ser questionados

juridicamente e em termos constitucionais? Todos os países da OTCA regulam os conhecimentos tradicionais através de leis, exceto o Brasil, que o faz através de atos normativos “provisórios” ou advindos do Poder Executivo (MP, decretos e resoluções do CGEN).

3) A consulta pública é o melhor instrumento para propiciar a participação de sujeitos de direitos como os povos indígenas nesse processo? A ampliação da abrangência da consulta pública ressaltando os direitos específicos de povos e comunidades tradicionais é uma medida factível no plano de ação da OTCA?

Discussão:

Quais são os instrumentos ao alcance da OTCA para conseguir um mecanismo pan-amazônico de intervenção na questão dos conhecimentos tradicionais associados à biodiversidade que priorize povos indígenas, quilombolas e demais povos e comunidades tradicionais?

Grupo de Trabalho sobre Conhecimentos Tradicionais Associados à Biodiversidade - Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia! PNCSA/UEA/UFP A/UNAMAZ

Alfredo Wagner B. de Almeida (NCSA/UEA)

Rosa Acevedo Marin (UFP A/UNAMAZ)

Sheilla Borges Dourado (NCSA/UEA)

Emmanuel de A. Farias Junior (NCSA/UEA)

Contatos: pncaa.uea@gmail.com pnca.ufam@yahoo.com.br www.novacartografiasocial.com

**PROJETO CONHECIMENTO TRADICIONAL - EDITAL PRÓ-CULTURA/CAPES
A CULTURA NA CONSTRUÇÃO E DEFESA DOS TERRITÓRIOS TRADICIONAIS:
LEGISLAÇÃO E POLÍTICAS PÚBLICAS PARA A PROTEÇÃO DOS CONHECIMENTOS
TRADICIONAIS NUMA SOCIEDADE PLURI-ÉTNICA**

Instituições:

Líder: Universidade Federal do Pará – UFPA

Participantes: Universidade do Estado do Amazonas – UEA, Museu Paraense Emílio Goeldi – MPEG, Movimento Interestadual das Quebradeiras de Coco Babaçu – MIQCB, Empresa Brasileira de Pesquisa Agropecuária - Embrapa

Coordenação:

Geral: Noemi Miyasaka Porro, doutora em Antropologia Social (UFPA)

Co-responsáveis: Andréa B. M. Jacinto, doutora em Antropologia Social (UEA), Claudia López, doutora em Antropologia Social (MPEG), Luciene Dias Figueiredo, doutoranda em Antropologia (MIQCB), Dalva Maria da Mota, doutora em Sociologia (EMBRAPA)

Numa sociedade de múltiplas etnias como a brasileira, é imprescindível questionarmos o conceito de cultura, suas múltiplas facetas e como este tem sido utilizado pelos elaboradores de políticas públicas e pelos próprios atores sociais, em busca de garantir o que chamamos de “direitos culturais”. Neste sentido, é importante fazer uma análise crítica do conceito de cultura, abordando as principais definições antropológicas, desde sua estréia como objeto de pesquisa da disciplina no século XIX, quando foi definida por Tylor como o “complexo conjunto que inclui conhecimento, crença, arte, moral, leis, costumes, e quaisquer outras capacidades e hábitos adquiridos pelo homem como um membro da sociedade”¹³³.

Tomando como ponto de partida a problematização de dois dos itens listados por Tylor: conhecimento e leis, e buscando uma conceituação crítica e contextualizada de cultura, examinaremos, numa atitude relativista, a cultura como a “tradição viva”, que permite a teorização da diferença entre os grupos sociais, como sugere da Matta¹³⁴. E por ser tradição vivida, tanto no

¹³³- Tylor, E.B. 1871. *Primitive Culture*. London: John Murray; citado em McGee J. e Warms, R.L. (1996:26) *Anthropological theory: an introductory history*. London: Mayfield Publishing Company.

¹³⁴- Da Matta, R. 1991. *Relativizando: uma introdução à antropologia social*. Rio de Janeiro: Rocco.

passado quanto no presente, no seio de uma sociedade onde os diferenciais de poder regem tão intensamente as relações sociais, devemos levar em conta a construção de identidades étnicas, empiricamente observadas nessas interações permeadas por antagonismos políticos.

Assim, a cultura será estudada neste projeto como tradição viva e, sobretudo, “como uma reivindicação contemporânea e como direito envolucrado em formas de autodefinição coletiva”, conforme Almeida¹³⁵ ressalta, ao afirmar o caráter político da construção dessa tradição no campo do direito. Situaremos, portanto, este estudo da cultura no campo jurídico, sabendo que este é, segundo Bourdieu, “lugar de concorrência pelo monopólio do direito de dizer o direito”¹³⁶. Verificamos que, embora esta concorrência tenha historicamente marginalizado os povos e comunidades tradicionais, o campo jurídico tem sido um lugar privilegiado pelos movimentos sociais para a garantia e reivindicação de direitos. Um exemplo seria o Decreto 6.040/2007, que instituiu a Política Nacional dos Povos e Comunidades Tradicionais no Brasil – que garante direitos aos territórios, relacionando-os como condição à reprodução cultural, através dos conhecimentos tradicionais. Seu Art 3º, inc I define “Povos e Comunidades Tradicionais são grupos culturalmente diferenciados e que se reconhecem como tais, que possuem formas próprias de organização social, que ocupam e usam territórios e recursos naturais como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, utilizando conhecimentos, inovações e práticas gerados e transmitidos pela tradição.”¹³⁷

Neste projeto, enfocaremos as manifestações e representações culturais relativas ao conhecimento tradicional, delineando-o como instrumento político primordial à construção e manutenção das relações sociais e da construção das identidades coletivas, que se afirmam efetivamente na realização de seus territórios. Estudando as manifestações do conhecimento tradicional, especialmente sobre os recursos naturais presentes em seus territórios, bem como as formas de reprodução e transmissão desses

¹³⁵ Almeida, A.W.B. (2006:9) *Arqueologia da Tradição*. In *Leis do Babaçu Livre: práticas jurídicas das quebradeiras de coco babaçu e normas correlatas*. Shiraishi Neto, J. ed. Pp 7-12. Ver também Almeida, A.W. B. 2006. *Identidades, territórios e movimentos sociais na Pan-Amazônia*. In *Populações tradicionais: questões de terra na Pan-Amazônia*. Marin, R. e Almeida, A.W.B. orgs. Belém: UNAMAZ.

¹³⁶ Bourdieu, P. (1989:212). *A força do direito: Elementos para uma sociologia do campo jurídico*. In *O Poder simbólico*. Pp 209-254. São Paulo: Difel

¹³⁷ DECRETO Nº 6.040, de 7 de fevereiro 2007, que institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais. http://www.planalto.gov.br/CCIVIL/_Ato2007-2010/2007/Decreto/D6040.htm

conhecimentos de geração a geração, iremos analisá-lo como prática fundamental da cultura efetivamente vivida pelos grupos denominados como povos e comunidades tradicionais. Tal prática social será contextualizada na interação com políticas públicas e com a legislação brasileira, que tem procurado regulamentar o acesso e os direitos desses grupos sociais sobre o seu conhecimento tradicional.

Especialmente na presente década, convenções e tratados internacionais, que terão profundos desdobramentos sobre o conhecimento tradicional de diferentes grupos étnicos, têm sido ratificados e regulamentados no Brasil. Esses instrumentos internacionais, incorporados ao ordenamento jurídico brasileiro, permitem o reconhecimento da existência social de diferentes grupos e, por isso, abrem espaços para sua participação nos processos de tomada de decisão. Para as convenções da OIT – Organização Internacional do Trabalho, especificamente, participam das negociações, além do governo, tanto representações de empregadores como de trabalhadores. Porém, nesses espaços de tomada de decisões, as representações de classe (CUT, CONTAG) nem sempre logram inserir a cultura como fator essencial, como percebido e vivido pelas comunidades e povos tradicionais a quem também representam. Da mesma forma, a Convenção da Diversidade Biológica, implementada no Brasil pela MP 2186-16/ 2001, tem sido objeto de debate entre os diferentes agentes com interesses no conhecimento tradicional: de um lado os povos e comunidades tradicionais, como detentores e provedores e, de outro, os que buscam seu acesso – empresas (de cosméticos, farmacêuticos, alimentícia, entre outras) e instituições científicas de pesquisa e ensino. Com a atual tramitação do Projeto de Lei, que substituirá a MP e regulamentará o acesso aos conhecimentos tradicionais, faz-se urgente aprofundarmos as discussões científicas sobre os aspectos culturais envolvidos. Já se detecta uma maior atenção aos aspectos econômicos do que aqueles referentes à biodiversidade e cultura; como analisa Shiraishi Neto, ocorre uma “comoditização” do conhecimento tradicional¹³⁸. Essa preponderância desprotege a cultura, pois, como alertam estudos recentes, os conhecimentos tradicionais “são fatores de uma cultura específica e não são passíveis de patenteamento por grandes laboratórios, porquanto se trata de conhecimentos centenários e/ou

¹³⁸. Shiraishi Neto, J. 2008. “Comoditização” do conhecimento tradicional: notas sobre o processo de regulamentação jurídica. In *Conhecimento tradicional e biodiversidade: normas vigentes e propostas*. 1º. Volume. Almeida, A.W.B. org. pp. 57-83. Manaus: Programa de Pós Graduação da Universidade Estadual do Amazonas/ Programa de Pós Graduação em Sociedade e Cultura da Amazônia/ Fundação Ford/ Fundação Universidade do Amazonas.

imemorais que não podem ser regulados por patentes ou a elas reduzidos”.¹³⁹

A pesquisa proposta visa contribuir com o debate científico não apenas para estes processos travados nos espaços de elaboração das leis e políticas públicas, mas também para processos travados nos espaços cotidianos das relações entre os diferentes grupos de interesse sobre o conhecimento tradicional, nas realidades locais onde vivem as comunidades e povos tradicionais. Em contextos nacionais marcados pela diversidade étnica e por extremos diferenciais de poder, tais convenções e tratados podem ter seus intentos transfigurados no processo de sua execução nas realidades locais, daí a necessidade de se ampliar o debate para a sociedade como um todo. A tentativa de assegurar direitos emanados pelas leis pode colidir com os direitos emanados de práticas sociais tradicionalmente estabelecidas. A pesquisa se justifica na identificação precisa e detalhada dos valores imbuídos nas manifestações e representações das culturas específicas, e nos aportes da ciência fornecendo subsídios para que os agentes sociais possam dialogar sobre suas diferenças, num espaço propício a maior justiça social.

Neste sentido, observa-se a emergência de movimentos sociais aglutinados em torno de identidades políticas de base cultural, que levantam questões sobre a legislação e políticas públicas propostas. Argumenta-se que a implementação da legislação sem o justo entendimento e adequação poderá impactar as dinâmicas de produção e reprodução do conhecimento tradicional e, uma vez que são indissociáveis, haverá também impactos na manutenção da integridade de seus territórios e seu modo de vida. Salienta-se que, para grupos sociais que tiveram suas trajetórias marcadas por processos de desterritorialização, escravidão e migrações forçadas, o conhecimento tradicional sobre a terra e os recursos florestais tem a marca da resistência, da arte e da alegria que é viver e controlar sua vida social em territórios próprios, a despeito de contextos ainda hoje tão antagônicos.

¹³⁹ Almeida (2008:18). Almeida, A.W.B. 2008. Amazônia: a dimensão política dos “conhecimentos tradicionais”. In *Conhecimento tradicional e biodiversidade: normas vigentes e propostas*. 1º. Volume. Almeida, A.W.B. org. pp. 11-40. Manaus: Programa de Pós Graduação da Universidade Estadual do Amazonas/ Programa de Pós Graduação em Sociedade e Cultura da Amazônia/ Fundação Ford/ Fundação Universidade do Amazonas.

OBJETIVO GERAL

Estabelecer uma rede entre universidades (UEA e UFPA), movimento social (MIQCB) e instituições de pesquisa (Embrapa e Museu Paraense Emílio Goeldi) para pesquisar e fomentar discussões sobre os aspectos culturais e jurídicos do conhecimento de povos e comunidades tradicionais.

OBJETIVOS ESPECÍFICOS:

1 - Realizar três estudos de caso sobre iniciativas de proteção ao conhecimento tradicional no Norte e Nordeste brasileiros, e seu acesso por empresas e instituições, analisando:

A relação destes conhecimentos tradicionais (em sua diversidade intra-grupos sociais e em sua mudança ao longo do tempo) com as identidades e processos de territorialização dos povos e comunidades tradicionais que os mantêm;

Os impactos do seu acesso por empresas e instituições sobre os aspectos culturais dos grupos sociais envolvidos;

As interações potenciais e vigentes entre tais experiências e seus ensinamentos para a implementação de leis e políticas públicas referentes à cultura;

2 - Documentar e divulgar tais experiências através de audio-visuais, além da forma escrita e cantada – com a participação das Encantadeiras do MIQCB, integrando tais processos e produtos com a pesquisa e o debate teórico referente à cultura;

3 - Fomentar a interdisciplinaridade nos estudos sobre cultura e conhecimentos tradicionais, através da interação científica entre docentes das áreas de ciências agrárias, ciências sociais e ciências jurídicas e com a cooperação de lideranças de movimentos sociais de povos e comunidades tradicionais;

4 - Estabelecer um espaço de interação entre a academia, poder público e movimentos sociais ligados à cultura, para o debate científico sobre a legislação e políticas públicas.

5 - Fortalecer, nos programas de pós-graduação envolvidos no projeto, as disciplinas que tratam do conhecimento tradicional e territórios, consolidando os fundamentos científicos sobre a cultura nos programas, através da cooperação em rede e apoiando a conclusão de três dissertações de mestrado com este enfoque.

COMPOSITION ET RECOMPOSITION DES SAVOIRS SCIENTIFIQUES ET DES SAVOIRS TRADITIONNELS SUR LES SUBSTANCES NATURELLES. LE CAS DE LA CHIMIE ET DE L'AMAZONIE.

Patrick Petitjean (CNRS, Paris)

Mina Kleiche Dray (IRD-Paris I, Paris, France)

Heloísa Bertol Domingues (Mast/CNPq, Rio de Janeiro, Brésil)

Les savoirs traditionnels sur la nature, qu'ils soient marginalisés et exclus comme par le passé, ou appropriés et valorisés comme parfois aujourd'hui, ont influé sur la définition des politiques de « développement ». Réciproquement, ces dernières vont de pair avec une nouvelle configuration des savoirs sur les milieux naturels et des rapports sociaux que les porteurs de savoirs (scientifiques et populations locales) entretiennent entre eux et avec le milieu biophysique / naturel. Au XXe siècle, la chimie des substances naturelles a été une des principales disciplines dans la construction du rapport à la nature ; elle a souvent occulté les savoirs traditionnels sur lesquels elle s'est appuyée pour extraire les substances naturelles et en synthétiser de nouvelles ; elle a marginalisé les disciplines (botanique, anthropologie...) qui en avaient une approche différente.

Dans ce contexte, la grande biodiversité de l'Amazonie, fait apparaître au cours de l'histoire, la chimie, comme une discipline stratégique, qui offre la possibilité à un regard transversal d'analyser les dynamiques des changements sociaux et des imaginaires collectifs sur la société amazonienne.

Aujourd'hui, les débats sur développement / environnement, notamment en ce qui concerne la biodiversité, avec leurs implications concernant les populations traditionnelles, font rejaillir la question de la place des savoirs traditionnels, de leur transformation, et des populations qui en sont détentrices, dans la construction – et donc dans l'histoire – des savoirs scientifiques tout au long du XXe siècle, leur permettant d'acquérir une nouvelle légitimité.

AVANCÉE SCIENTIFIQUE : ORIGINALITÉ ET CARACTÈRE AMBITIEUX DU PROJET.

En Occident, la notion de « substance naturelle » a historiquement, et de plus en plus fortement, occupé une place importante, sur les plans épistémologique, économique, voire sociopolitique.

En effet au cours de l'histoire, on observe un mouvement scientifique qui part d'une approche naturaliste du vivant vers une conception à dominance matérialiste et utilitariste dont l'aboutissement est la capacité à produire des substances synthétiques. Selon cette vision typique de la modernité classique, les savoirs traditionnels étaient non seulement exclus, mais présentés en opposition à la science moderne occidentale comme des non-savoirs. Les laboratoires de chimie académique et de chimie industrielle ont occulté les contributions provenant des cultures indigènes qui étaient à la source des substances qu'ils étudiaient, isolaient, synthétisaient et commercialisaient. Une fois que la plante ou tout autre élément naturel, passait la porte du laboratoire, s'opérait un divorce absolu entre les connaissances indigènes qui avaient attiré l'attention sur cette ressource naturelle particulière, et les analyses chimiques dont elle faisait ensuite l'objet. Malgré une certaine revalorisation des savoirs traditionnels et des contextes socio-naturels/culturels dans lesquelles ils s'inscrivent. Cependant, celle-ci se trouve mise en concurrence avec la genèse de nouveaux courants scientifiques liés au génie génétique et à la biologie moléculaire, comme dans la chimie combinatoire, l'informatique, la simulation, la biotechnologie qui font par l'ingénierie les nouveaux objets artificiels qui sont coupés des référents naturels. Il s'agit souvent de séquençage et de combinatoire des artefacts produits par la main de l'homme et qui ne sont ni le fruit ni la reconstruction de la nature.

Dans ce contexte, en Amérique Latine, ces perceptions (représentations et pratiques) et ces connaissances scientifiques accumulées du monde naturel se croisent, voire se rencontrent avec celles des cultures indigènes largement présentes. En mettant « les substances naturelles », les savoirs académiques et les savoirs traditionnels au centre de cette problématique, notre programme s'interroge sur la manière dont les redéfinitions du rapport aux substances naturelles transforment les perceptions et les pratiques des scientifiques et des populations indigènes et contribuent ainsi à la construction de leur environnement naturel et culturel.

L'originalité du programme est de problématiser et d'historiciser la notion de substance naturelle afin de clarifier sa position dans la science « chimie » et les autres disciplines d'une part, et dans les connaissances traditionnelles d'autre part. Notre programme – par nature interdisciplinaire (un même objet vu par des disciplines différentes) – analyse les différentes

démarches épistémologiques, leur contenu et leur impact sur les cultures scientifiques et traditionnelles. Chaque culture comprend des systèmes d'intelligibilité, d'action et de représentation du monde qui donnent sens aux choses. Nous suivons les cultures traditionnelles d'un côté, la culture scientifique des chimistes de l'autre, et les circuits de communication entre eux, avec la question du sens que prennent « substances naturelles » produites par chacune.

PROGRAMME SCIENTIFIQUE

Sont abordés les cas du Brésil et du Mexique, deux pays qui abritent une grande biodiversité et de grandes diversités culturelles et qui se sont mobilisés dans les négociations qui entourent la CDB (Convention sur la Diversité Biologique) sur l'accès aux ressources génétiques, comme un enjeu important dans la définition des politiques publiques et la mise en place de projets de développement durable.

Notre travail comporte l'identification des différentes institutions et des divers acteurs impliqués dans la construction des savoirs sur les substances naturelles, incluant aussi l'identification dans les discours de la transposition d'un système de représentations en système d'action:

- Substances naturelles spécifiques au Brésil et au Mexique qui ont circulé des populations « traditionnelles » jusqu'aux applications commerciales;
- Groupes de scientifiques et groupes « traditionnels » qui les ont utilisées;
- « Intermédiaires » qui ont participé à leur circulation: amateurs, experts, ONG, industriels, politiques, institutions gouvernementales (nationales et internationales).

On obtiendra ainsi une périodisation des recompositions cognitives, politiques, économiques, sociales et épistémologiques résultant de la circulation de substances naturelles entre différents acteurs depuis le milieu du XIXe siècle.

EQUIPE

Dans le cadre de ce programme, deux séminaires internationaux ont été organisés. A Rio en octobre 2008: « Histoire et sociologie de la chimie en Amérique latine. Le cas de la production et de l'utilisation des savoirs en Amazonie ») - et à Bélem en novembre 2009: « rencontres et circulation des connaissances scientifiques et des savoirs traditionnels, sur les produits naturels ». Un troisième est en préparation pour la fin 2010.

Ils ont été l'occasion de rencontrer de nombreux collègues (historiens de la chimie, sociologues, anthropologues, ethnobotanistes) qui ont présenté leurs travaux connexes à ce thème. Le 2^e séminaire a également permis de faire intervenir des scientifiques (chimistes, ingénieurs) et des représentants des mouvements sociaux (casseuse de noix babaçu d'Amazonie, vendeuse d'herbes du marché Ver-O-Peso de Belém, Indien Kayapo).

Ce travail est l'émanation d'un groupe pluridisciplinaire (historiens, sociologues, anthropologues, chimistes, généticiens) spécialisé sur les savoirs, impliquant des institutions françaises, brésiliennes et mexicaines qui ont l'ambition de construire un réseau international sur ce thème.

DOS REGIMES JURÍDICOS DE PROTEÇÃO¹⁴⁰

AOS CONHECIMENTOS TRADICIONAIS – OBJETIVO E SUBJETIVO

Jussara Maria Pordeus e Silva¹⁴¹

O CONHECIMENTO TRADICIONAL COMO PATRIMÔNIO IMATERIAL – TUTELA OBJETIVA – DANO MORAL COLETIVO

A concepção de que o patrimônio integra tanto aspectos materiais, corpóreos, quanto imateriais, incorpóreos, foi se formando gradativamente. Essa interpretação deu origem à imprescindibilidade de regulamentação da proteção aos bens incorpóreos, considerando-se serem muito mais suscetíveis às mutações que atingem a humanidade. A partir de 2001, com a edição da Declaração Universal Sobre a Diversidade Cultural, pela UNESCO, firmou-se o entendimento de que a cultura deve ser considerada como “o conjunto dos traços distintivos espirituais e materiais, intelectuais e afetivos que caracterizam uma sociedade ou um grupo social e que abarca, além das artes e das letras, os modos de vida, as maneiras de viver juntos, os sistemas de valores, as tradições e as crenças”¹⁴².

O artigo 7º, da mesma Declaração classifica a diversidade cultural como patrimônio comum da humanidade e coloca a sua preservação como necessária para a criatividade humana. Já o art. 1º define diversidade cultural da como a manifestação de originalidade e de pluralidade das identidades, as quais caracterizam os grupos e as “sociedades que compõem a humanidade. Fonte de intercâmbios, de inovação e de criatividade, a diversidade cultural é tão necessária para o gênero humano como a diversidade biológica para os

¹⁴⁰. Na terminologia da UNESCO o termo “proteção” significa a adoção de medidas direcionadas à preservação, salvaguarda e valorização. Informação disponível no site: <http://unesdoc.unesco.org/images/0015/001502/150224POR.pdf>, p. 23, acessado em 04/05/2009.

¹⁴¹. A autora é doutoranda do programa “Direito, Justiça e Cidadania no Século XXI” da Universidade de Coimbra/Portugal, mestre em Direito Ambiental pela Universidade do Estado do Amazonas, Procuradora de Justiça titular da 7ª Procuradoria do Ministério Público do Estado do Amazonas e professora concursada e titular da disciplina de Direito Administrativo da Faculdade de Direito da Universidade do Estado do Amazonas.

¹⁴². A Declaração encontra-se disponível no site da UNESCO, Comissão de Portugal, a saber: http://www.unesco.pt/cgi-bin/cultura/docs/cul_doc.php?idd=15, acessado em 04/05/2009.

organismos vivos [...], constitui o patrimônio comum da humanidade e deve ser reconhecida e consolidada em benefício das gerações presentes e futuras”.

Mas, até aí, uma conexão direta entre diversidade cultural e conhecimentos tradicionais ainda não estava evidenciada, o que somente ocorreu com o Anexo II das Orientações Principais do Plano de Ação para a aplicação da Declaração Universal da UNESCO sobre a Diversidade Cultural. Em seu art. 14, ficou clara a necessidade de respeitar e proteger os sistemas de conhecimento tradicionais, em especial os dos povos indígenas e de se reconhecer a contribuição dos conhecimentos tradicionais, em particular no que diz respeito à proteção do meio ambiente e à gestão dos recursos naturais, favorecendo, assim, as identidades entre a ciência moderna e os conhecimentos locais¹⁴³.

Em 2002, esse entendimento foi ratificado durante a Terceira Mesa Redonda de Ministros da Cultura, realizada em Istambul, dando origem à denominada Declaração de Istambul. Nesse documento, ficou consagrado que o patrimônio cultural incorpóreo “constitui um conjunto de práticas vivas e constantemente recriadas, conhecimentos e representações, que capacita os indivíduos e comunidades de todos os níveis a expressar sua concepção de mundo através de sistemas de valores e padrões de ética”¹⁴⁴.

Em 2003, definiu-se com maior precisão o tema, durante a Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial – mais tarde aprovada pela UNESCO¹⁴⁵ –, conceituando-se patrimônio imaterial como: “os usos e costumes, expressões, conhecimentos e técnicas – junto com os instrumentos, objetos, artefatos e espaços culturais que lhes são inerentes – que as comunidades, os grupos e em alguns casos os indivíduos reconhecem como parte integrante de seu patrimônio cultural”.

No parágrafo 3º do art. 2º desse documento, foram previstas medidas para garantir a viabilidade do patrimônio cultural imaterial (identificação, documentação, investigação, preservação, proteção, promoção, valorização e transmissão) e para revitalizar esse patrimônio, como uma forma de tentar amenizar o descompasso existente entre a Convenção da Diversidade

¹⁴³. Nesse documento a UNESCO aproxima sua compreensão sobre a proteção aos conhecimentos tradicionais ao que dispõe a Convenção de Diversidade Biológica. A defesa da proteção se faz presente na estreita relação com a proteção ao meio ambiente, em particular no que tange ao trato com os recursos naturais.

¹⁴⁴. Declaração de Istambul, 2002.

¹⁴⁵. Aprovada na 32ª Reunião da UNESCO, em Paris, 2003.

Biológica e a Organização Mundial da Propriedade Industrial-OMPI, sem olvidar e nem retirar o mérito das iniciativas anteriores da UNESCO, tomadas até com certo altruísmo.

A compatibilidade da Convenção com outros instrumentos internacionais, ficou explicitada no art. 3º, no sentido de que: “Nenhuma disposição da presente Convenção poderá ser interpretada de tal maneira que afete os direitos e obrigações que tenham os Estados-Partes em virtude de outros instrumentos internacionais relativos aos direitos de propriedade intelectual ou à utilização dos recursos biológicos e ecológicos dos que sejam partes”.

Como as normas que disciplinam a propriedade intelectual continuaram a servir de empecilho para a proteção aos conhecimentos tradicionais, então já reconhecidos como patrimônio imaterial, em 2005 houve uma nova investida no sentido de superar esse obstáculo, lançando-o como objeto de discussão na Convenção Sobre a Proteção e Promoção da Diversidade das Expressões Culturais, firmada pela UNESCO em Paris.

Nessa oportunidade, ficou convencionado que a diversidade cultural é uma característica essencial da humanidade, constituindo, em si, um patrimônio que deve ser valorado e preservado. De igual modo, ficou acordado que a incorporação da cultura como elemento estratégico das políticas de desenvolvimento nacional e internacional e a importância dos conhecimentos tradicionais como fonte de riqueza material e imaterial, são úteis à sustentabilidade¹⁴⁶.

¹⁴⁶. O conceito de sustentabilidade ambiental foi inserido, segundo Manzini e Vezzoli (2005, p. 27), em 1987, quando na Noruega foi elaborado o documento *Nosso Futuro Comum* (também conhecido como Relatório de Brundthland) pela Comissão Mundial do Ambiente e Desenvolvimento - CMMAD. MANZINI, Ezio; VEZZOLI, Carlo. *O Desenvolvimento de Produtos Sustentáveis: os requisitos ambientais dos produtos industriais*. 1.ed. 1.reimpr. São Paulo: Edusp, 2005. Todavia o termo sustentabilidade aplicado à causa ambiental teria surgido como um conceito tangível na década de 1980 por Lester Brown, que foi o fundador do Wordwatch Institute. A definição que acabou se tornando um padrão seguido mundialmente com algumas pequenas variações representa o seguinte: Diz-se que uma comunidade é sustentável quando satisfaz plenamente suas necessidades de forma a preservar as condições para que as gerações futuras também o façam. Da mesma forma, as atividades processadas por agrupamentos humanos não podem interferir prejudicialmente nos ciclos de renovação da natureza e nem destruir esses recursos de forma a privar as gerações futuras de sua assistência. Disponível em <http://tvecologica.wordpress.com/2009/05/28/conceitos-importantes-meio-ambiente-sustentabilidade-ecoturismo-educacao-ambiental-e-educomunicacao/>, acessado em 05/05/2009. A definição de desenvolvimento sustentável da World Commission on Environment and Development aponta para um desenvolvimento econômico e social capaz de atender às necessidades desta geração, não comprometendo o atendimento das necessidades das gerações futuras. Disponível em <http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/3/3146/tde-17112006-125511/>, acessado em 05/05/2009.

Buscando equilibrar os interesses e valores a proteger, de um lado ficou evidenciada a importância dos direitos de propriedade intelectual para sustentar os que participam da criatividade cultural no preâmbulo deste documento e, de outro lado, ficou expresso também que a criatividade cultural não deve ser tratada apenas em seu valor comercial. Uma previsão importante adotada nessa Convenção foi em relação a situações especiais em que expressões culturais estejam sendo ameaçadas, corram risco de extinção ou requeiram algum tipo de medida urgente para a sua proteção. No dispositivo que prevê a relação da Convenção com outros instrumentos internacionais – art. 20 – ficou estabelecido que esse relacionamento seria de “reforço mútuo, complementar e de não subordinação”.

Ademais, ficou acordado que os Estados- Partes não devem subordinar a Convenção aos demais tratados e que: “a) fomentarão a potenciação mútua entre a presente Convenção e os demais tratados dos quais são parte; e b) quando interpretem e apliquem os demais tratados de que são Parte ou contraíam outras obrigações internacionais, terão em conta as disposições pertinentes da presente Convenção”.

Mas, um tanto contraditoriamente e para amenizar a previsão do art. 20, a Convenção estabelece em seguida que: “Nenhuma disposição da presente Convenção poderá interpretar-se como uma modificação dos direitos e obrigações das Partes que emanem de outros tratados internacionais dos que sejam parte”.

O Brasil ratificou essa Convenção por meio do Decreto Legislativo n. 485/2006. Nessa ocasião, outros 43 países já o haviam feito, o que permitiu que a Convenção entrasse em vigor em 18 de março de 2007 (3 meses após a adesão do 30º Estado). Deve-se lembrar, ainda, que o Brasil é também um dos 24 membros do Comitê Intergovernamental da Convenção para a Proteção e Promoção da Diversidade das Expressões Culturais, criado em Paris, de acordo com a Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (Unesco). O Comitê é formado, além do Brasil, por mais 62 países.

O CONHECIMENTO TRADICIONAL COMO PROPRIEDADE INTELECTUAL – TUTELA SUBJETIVA – DANO MORAL E MATERIAL À COMUNIDADE TRADICIONAL

Os Direitos de Propriedade Intelectuais Tradicionais são definidos por Remédio Marques como sendo o “saber-fazer” (know-how) relativo aos recursos genéticos animais e vegetais. Ressalta o citado mestre, que a

despeito desses conhecimentos e informações integrarem o domínio público, constituem elementos da herança cultural dessas populações, noutras palavras, constituem formas mentais e intelectuais suscetíveis de sobre elas serem constituídas posições jurídicas subjetivas exclusivas e oponíveis erga omnes (property rights)¹⁴⁷.

A reivindicação das comunidades indígenas diz respeito ao direito a controlar o acesso, a divulgação e o uso de seus conhecimentos e expressões culturais tradicionais. Protestam, ainda, tanto pela obtenção de direitos de propriedade intelectual sobre as expressões culturais tradicionais para comercializá-las e/ou impedir que outros a façam, quanto à proteção defensiva para impedir a obtenção de direitos de propriedade intelectual sobre as expressões culturais tradicionais e suas derivações.

Dentro da Organização Mundial da Propriedade Intelectual-OMPI, existe um Comitê Intergovernamental sobre Propriedade Intelectual e Recursos Genéticos, Conhecimentos Tradicionais e Folclore, que é composto por 250 representantes de Estados, comunidades indígenas e locais e diversas organizações não-governamentais e intergovernamentais, entre elas a UNESCO¹⁴⁸. Esse Comitê, após as decisões de abril de 2006 em Genebra, deu sinais de que pretendia propor adaptações inovadoras aos direitos de propriedade intelectual existentes, assim como costurar leis “inteiramente novas, concebidas em função das particularidades dos conhecimentos tradicionais e das expressões culturais tradicionais e das necessidades de seus titulares e guardiões”.

Contudo, essa matéria tem progredido com lentidão. Com relação à participação das comunidades indígenas e locais, nessa 9ª reunião em Genebra foi acatada a participação de oito membros na Junta Assessora, mas apenas na qualidade de observadores. Ainda assim, a participação das comunidades na negociação do acordo não deixa de ser um avanço, pois elas podem colaborar para a definição de um sistema *sui generis* apropriado, capaz de afirmar o papel e o valor dos conhecimentos tradicionais, e dos direitos das comunidades tradicionais assim como dos consumidores¹⁴⁹.

147. REMÉDIO MARQUES, João Paulo Fernandes. *Biotecnologia(s) e Propriedade Intelectual*. Tese de Doutorado defendida perante a Faculdade de Direito da Universidade de Coimbra. Fevereiro de 2007. p. 1381.

148. Informações disponíveis no site <http://www.wipo.int/portal/index.html.en> acessado em 05/05/2009.

149. Também colaborará no sentido de avaliar se é desejável e prático incorporar direitos sobre

Santilli¹⁵⁰ ressalta que os conhecimentos tradicionais são produzidos e gerados de forma coletiva, a partir de ampla troca e circulação de idéias e informações e transmitidas oralmente, de uma geração à outra. Ao reverso, o sistema de patentes protege as inovações individuais¹⁵¹, promovendo uma fragmentação dos conhecimentos e a dissociação dos contextos em que são produzidos e compartilhados coletivamente. Além disso, destaca o autor só serem patenteáveis as invenções que tenham aplicação industrial e muitos conhecimentos tradicionais não têm aplicação industrial direta, ainda que possam ser utilizados para desenvolver produtos ou processos que a tenham.

A dificuldade em se observar um marco temporal preciso sobre a origem dos conhecimentos tradicionais também é um obstáculo quanto ao tema, uma vez que essa característica contrariaria, de igual modo, o sistema de patentes que têm prazo de vigência determinado, conferindo monopólio temporário sobre a utilização do objeto.

Realmente, é crítica unânime, nos trabalhos elaborados acerca do tema, as dificuldades de adequação do Sistema Internacional de Patentes, consubstanciado no Acordo TRIPS¹⁵², precipuamente no seu art. 27, 3 (b), com a Convenção da Diversidade Biológica, criando assim uma certa insegurança jurídica. De um lado está o interesse de conservar a biodiversidade e preservar o conhecimento tradicional, conceitualmente consagrado na CDB e, de outro, esbarra-se na proteção do interesse privado no Sistema Internacional de Patentes, vigorosamente defendido pelo Acordo TRIPS.

A interpretação desses dois Tratados Internacionais, propiciou o surgimento de diversas tendências possíveis para a solução do impasse. Para Remédio Marques, a proteção do ambiente e dos recursos biológicos naturais não seria incompatível com as finalidades neo-liberais consagradas no Acordo que criou a OMC e um de seus Anexos denominado Acordo TRIPS¹⁵³.

o conhecimento tradicional ao sistema de proteção dos direitos de propriedade intelectual e quais seriam as conseqüências de tal incorporação. Para isso é importante que sua participação seja efetiva e que se cogite a possibilidade de "buscar normas multilaterais para assinar tais direitos... sem etiquetá-los como direitos de propriedade intelectual" (KHOR, 2003, p. 43).

150. SANTILLI, Juliana. A Proteção Jurídica à Biodiversidade e aos Conhecimentos Tradicionais Associados in *Direitos Humanos & Poder Econômico: conflitos e alianças*. Curitiba: Juruá Editora. 2ª tiragem. 2006, p.291.

151. Ainda que as inovações sejam coletivas, seus autores/inventores possam ser individualmente identificados.

152. O Acordo TRIPS é um dos Anexos do Tratado Internacional que criou a Organização Mundial do Comércio-OMC e instituiu o Sistema Internacional de Patentes.

153. REMÉDIO MARQUES, João Paulo Fernandes. *Desenvolvimento Sustentável, Recursos*

Marin, por outro lado, defende a criação de uma espécie de marca *sui generis* para as variedades vegetais e entende que a “indicação geográfica”¹⁵⁴ da variedade vegetal, de acordo com o Acordo TRIPS. Embora não proteja os conhecimentos tradicionais e nem venha a resolver diretamente o problema da repartição de benefícios em caso de apropriação de conhecimentos tradicionais associados, a iniciativa preveniria a utilização de uma falsa indicação, servindo como um indicador do local onde a espécie de planta original foi acessada.

Para a autora, tal poderia provar as contribuições dos agricultores locais a desenvolver a nova variedade através de suas técnicas tradicionais de reprodução, permitindo partilha equitativa dos benefícios derivados da utilização da variedade vegetal acessada em conformidade com a CDB¹⁵⁵. Ademais, o sistema, em conformidade com o Acordo TRIPS, obrigaria o utilizador da variedade vegetal protegida a pagar royalties¹⁵⁶.

Outro mecanismo proposto pela autora seriam “os segredos comerciais”, também com base no TRIPS. Nesse caso, poderia se impedir a utilização dos conhecimentos tradicionais relacionados com plantas medicinais, e, com isso, que terceiros utilizassem de forma comercial desonesta, embora a comunidade indígena também ficasse proibida de divulgá-los¹⁵⁷.

Por último, Marin aponta a fórmula estabelecida pelo modelo idealizado pela OMPI, no qual os recursos genéticos seriam entendidos como “expressão do folclore”, fugindo assim das incompatibilidades do sistema de patentes, já que seria uma tradição viva e ainda em desenvolvimento e não memória do passado. Neste sentido, as manifestações dos saberes tradicionais seriam protegidas ao abrigo do Direito de Propriedade Intelectual. Como tal, os povos indígenas poderiam manter o direito exclusivo sobre as suas

Biológicos e Propriedade Intelectual. Revista de Ciência e Cultura da Universidade Lusíada do Porto. n. 1 e 2. Direito. Coimbra Editora, 2003. p. 335/343.

154. O artigo 22º do Acordo TRIPS define indicações geográficas como “indicações que identificam um bem como originário do território de um membro, ou de uma região ou localidade desse território, onde uma determinada qualidade, reputação ou outra característica do produto seja essencialmente atribuível à sua origem geográfica”.

155. Como exemplo, cita que as plantas amazônicas acessadas por empresas estrangeiras poderiam ser indicações geográficas protegidas ao abrigo do qual poderia servir como arte anterior, a fim de evitar as suas patentes no estrangeiro, apenas porque elas não são conhecidos em um país estrangeiro. MARIN, Patrícia Lúcia Cantuária. *Providing Protection for Plant Genetic Resources: Patents, Sui Generis System and Biopartnerships*. Kluwer Law International. 233 Spring Street, New York, New York 1 001 3-1 578. Printed in U.S.A, p. 71.

156. MARIN, Patrícia Lúcia Cantuária. *Opus cit.* p. 79.

157. MARIN, Patrícia Lúcia Cantuária. *Opus cit.* p. 73.

invenções biológicas sempre, além de subordinar o acesso aos mesmos para o grupo de anuência prévia¹⁵⁸.

No caso do Brasil, especificamente, alguns autores, como bem expressa Santilli¹⁵⁹, ao defenderem a construção de um regime jurídico *sui generis* para a proteção aos conhecimentos tradicionais associados à biodiversidade, aponta como princípios fundamentais : (1) proteção dos direitos territoriais e culturais desses povos, considerando os elementos tangíveis (territórios e recursos naturais) e intangíveis (conhecimentos, inovações e práticas); (2) proteção da integridade intelectual e cultural, bem como dos valores espirituais associados aos conhecimentos tradicionais, com tratamento equitativo da ciência ocidental e do saber tradicional, respeitada as diferenças dos fundamentos científicos e epistemológicos próprios, além do significado do termo “ tradicional”); (3) a impossibilidade de uma simples transformação dos conhecimentos tradicionais em mercadorias ou commodities, a serem negociadas no mercado, representando uma subversão da lógica que norteia a própria produção desses conhecimentos¹⁶⁰.

Os elementos fundamentais nos quais esse regime jurídico *sui generis* deveria se basear residiria, no pluralismo jurídico¹⁶¹ e no reconhecimento da diversidade jurídica existente nas sociedades tradicionais, expressão de sua diversidade cultural, libertando-se de concepções positivistas e formalistas do direito de que a lei conteria todo o direito e com ele se confundiria¹⁶². Nesse sentido, Santilli sustenta que os artigos 6 e 57 do Estatuto do Índio, Lei 6.001/73, abririam uma porta para o reconhecimento das instituições jurídicas indígenas¹⁶³.

158. MARIN, Patrícia Lúcia Cantuária. *Opus cit.* p. 74/75

159. SANTILLI, Juliana. *Opus cit.* p. 294/295

160. SANTILLI, Juliana. *Opus cit.* p. 293/294.

161. WOLKMER, Antônio Carlos. *Pluralismo Jurídico: fundamentos de uma nova cultura no direito*. 3a ed. Rev. e atual. São Paulo: Alfa Omega, 2001.

162. SANTOS, em várias obras, especificamente na sua tese de doutoramento apresentada na Universidade de Yale nos EUA, no qual estudou as estruturas jurídicas internas de uma favela no Rio de Janeiro, vem divulgando estudos sociológicos demonstrando a existência de ordens jurídicas paralelas ao direito estatal. SANTOS, Boaventura de Sousa. *El Derecho de los oprimidos : La construcción y La reproducción de La legalidad em Pasárgada in Sociologia Jurídica Crítica: para um nuevo sentido común em El derecho*. Madrid: Editorial Trotta. 2009. p. 131/215 (Capítulo 4). Um texto mais atual acerca do tema pode ser encontrado nessa mesma obra denominado *El Pluralismo Jurídico Y Las Escalas Del Derecho: Lo Local, Lo Nacional Y Lo Global nas páginas 52/80 (Capítulo 2) e El Estado Heterogêneo Y El Pluralismo Jurídico em Mozambique, p 254/289*.

163. SANTILLI, Juliana. *Opus cit.* p. 297.

CONCLUSÃO

Não nos parece que a tutela subjetiva comentada neste trabalho - que encara os conhecimentos tradicionais associados como bem material - seja a melhor saída para a sua proteção, até porque, as patentes só têm efeitos durante um determinado período de tempo, findo o qual, o direito cessa de vigorar e, assim como o direito autoral, visa proteger o resultado do processo criativo .

Por outro lado a tutela objetiva - que protege o conhecimento tradicional como bem cultural e incorpóreo, se de um lado não tem prazo de validade e não exige os requisitos exigidos pelo sistema patentário, de outro tem titularidade diversa, o Estado.

A melhor saída parece ser mesmo a criação de um regime de proteção *sui generis* para poder ocorrer a repartição de benefícios com a comunidades indígenas, adaptando-se finalmente o acordo TRIPs à Convenção de Diversidade Biológica.