



## 4

## O IMPACTO DA CONSERVAÇÃO DA BIODIVERSIDADE SOBRE OS POVOS INDÍGENAS<sup>1</sup>

ANDREW GRAY

### A crise da biodiversidade<sup>2</sup>

Atualmente a diversidade biológica é a questão mais crítica com a qual se defrontam os conservacionistas. A ameaça à "biodiversidade" é tão aguda que ela se tornou uma questão global. Inúmeras iniciativas estão sendo tomadas para conservar a biodiversidade mundial e abundam publicações sobre o assunto (Reid & Miller, 1989; McNeely *et. al.*, 1990, WRI *et. al.*, 1990)<sup>3</sup>. As análises do problema e as propostas sugeridas para resolvê-lo, entretanto, repetem muitas das deficiências do pensamento sobre o ambiente e o manejo de recursos já anteriormente registradas.

O problema fundamental é o da posição dos seres humanos no contexto das análises da crise. Este texto examina o caso dos povos indígenas no contexto da discussão sobre a conservação da diversidade biológica revelando que eles estariam sujeitos a uma maior violação de seus direitos humanos se algumas das políticas, agora em discussão, chegassem a ser implementadas.

"A biodiversidade é a variedade de organismos existentes no mundo, incluindo sua diversidade genética e os grupos que eles formam" (Reid & Miller, 1989:3). Esta totalidade de genes, espécies e ecossistemas constituem a

1. Este artigo está baseado no relatório "Between the spice of life and the Melting Pot: Biodiversity Conservation and its Impact on Indigenous Peoples", o qual foi completado em julho de 1990, financiado pela Fundação Gaia e World Wildlife Fund-UK. Agradeço ambas as organizações por seu apoio. Eu gostaria ainda de agradecer ao Grupo de Trabalho Internacional para Assuntos Indígenas (IWGIA/Copenhague),

base da vida na terra. O número de espécies no mundo é estimado em mais de 30 milhões.

A importância da biodiversidade para a continuação da vida depende de muitos fatores. Um ecossistema opera através da inter-relação funcional de espécies. Quando algumas destas espécies são destruídas, toda a forma do sistema se altera. Isto não tem consequências apenas para o ambiente local: pode ter efeitos devastadores no inter-relacionamento entre ecossistemas.

Além disso, a diversidade biológica é importante por estimular variedades alternativas de espécies agrícolas, as quais atuam como proteção contra uma dependência excessiva de qualquer variedade em particular. Da mesma forma, tal diversidade assegura a perpetuação dos ecossistemas como um todo e, desse modo, a sobrevivência de quantidade significativa de espécies diferentes.

Certas áreas do mundo, conhecidas como "centros de diversidade genética Vavilov", contêm os maiores índices de diversidade de espécies. A diversidade biológica alcança seu pico nas florestas tropicais, recifes de corais e ecossistemas insulanos. Não obstante, o princípio do inter-relacionamento entre as espécies é válido para os ecossistemas de todas as partes do mundo.

A maior parte da discussão ambientalista sobre a biodiversidade chama atenção para a devastação crescente da floresta tropical (Head & Heinzman, 1990). Em 1989, Norman Myers estimou que 142.000 km<sup>2</sup> de floresta tropical foram destruídos (Myers, 1989). Calculando a atual taxa de extinção das espécies, Reid e Miller (1983:31) indicam que ela é da ordem de "100 a 1.000 vezes maior do que seria em uma natureza não perturbada". Uma visão mais ampla, baseada na discussão apresentada por Wilson e Peter (1988), permitiria afirmar uma cifra total de extinção da ordem de 30.000 vezes.

Survival International (Londres) e a World Rainforest Movement (Penang) pelos materiais que me proporcionaram. Minhas opiniões foram estimuladas pelas discussões que tive com Sheila Aikman, David Alexander, Marcus Colchester, Liz Hosken, Anna Lewington, Vandana Shiva, Heffa Schucking e Espen Waehle. Embora eu seja responsável pelas opiniões expressas neste texto, gostaria de agradecer a todas aquelas pessoas e organizações por suas valiosas contribuições a este trabalho.

Este artigo foi originalmente publicado em SHIVA, Vandana et alii — *Biodiversity: Social y Ecological Perspectives*, World Rainforest Movement, Penang, Malaysia, 1991, com o título "The Impact of Biodiversity Conservation on Indigenous Peoples". Agradecemos a WRM a permissão para publicação deste artigo neste volume (N. Trad.).

2. Quando este artigo já estava escrito, um esboço da "Estratégia para Conservação da Biodiversidade" foi produzido pelo Instituto de Recursos Mundiais (WRI), União Internacional para a Conservação da Natureza e dos Recursos Naturais (IUCN) e Programa Ambiental das Nações Unidas (UNEP) com mais de 40 outras organizações, nenhuma das quais indígena. Apesar dos artifícios retóricos do texto, reconhecendo o direito dos povos indígenas, o documento ainda revela uma deficiência fundamental no contato e no entendimento dos problemas daqueles povos diretamente afetados pelas ameaças de destruição da biodiversidade.

3. Para obter mais informações sobre a questão da biodiversidade, a devastação da floresta tropical e o contexto brasileiro, o leitor poderá consultar o artigo "A encruzilhada da política ambiental brasileira" de Laymert Garcia dos Santos, publicado na revista *Novos Estudos*, no. 38, março de 1994, São Paulo, Cebrap, pp. 168-188 (N. Trad.).

### A crise da diversidade cultural

Embora as florestas tropicais do mundo abriguem muitos povos diferentes, este texto enfocará as ameaças enfrentadas pelos povos indígenas. Povos indígenas são os descendentes dos habitantes de um país antes de sua colonização, cujos direitos ainda não estão plenamente reconhecidos. Há inúmeros aspectos presentes na identificação dos povos indígenas que vão desde o seu relacionamento com o estado-nação à sua própria autodefinição.

Os povos indígenas vivem, normalmente, em um território específico e têm seus próprios e distintos modos de vida social e cultural. Eles são encontrados em todas as partes do mundo, totalizando quase 200 milhões de pessoas e constituem cerca de 4% da população mundial (Burger, 1987:11). Embora os povos indígenas estejam lutando por seus direitos há centenas de anos, é nos últimos 25 anos que se tem visto a ascensão de seu movimento ao nível internacional.

Através de suas pressões, os direitos dos povos indígenas vêm sendo, gradualmente, reconhecidos pela Organização Internacional do Trabalho (OIT) e pelas Nações Unidas. Em muitos países há dispositivos legais nacionais e constitucionais muito fortes que reconhecem seus direitos à terra e à sua própria cultura. Em muitas partes do mundo, no entanto, os povos indígenas estão sofrendo discriminação racial, invasões territoriais, etnocídio cultural e, em alguns casos, genocídio.

Os povos indígenas do mundo todo têm demandado, de forma crescente, o reconhecimento de seu direito fundamental à autodeterminação como o único modo de resolver as ameaças que eles enfrentam. Isto significa reconhecimento e respeito pelos direitos territoriais e culturais desses povos, permitindo que eles assumam o controle do seu próprio destino.

A Universidade de Bergen, na Noruega, estima que há cerca de 5.000 culturas diferentes no mundo (G. Henriksen, comunicação pessoal). Se compararmos esta cifra com o número de culturas que definem os estados-nações no mundo, veremos que os povos indígenas constituem de 90 a 95% da diversidade cultural do mundo. A maior diversidade dentre estas culturas pode ser encontrada nas áreas de floresta tropical da América Central e do Sul, África, Sudeste da Ásia e Nova Guiné.

As florestas tropicais constituem a área de maior biodiversidade do mundo. Elas são as terras natais de muitos povos indígenas, que são os habitantes originais ou os mais antigos dessas áreas. Por isto, poder-se-ia supor que, esses povos tivessem lugar de honra em planos relativos à biodiversidade mundial. Infelizmente, não é isto o que acontece.

### Iniciativas de Conservação da Biodiversidade

Durante os últimos três anos, planos para uma *Estratégia de Conservação da Biodiversidade* têm sido desenvolvidos pelo Instituto de Recursos Mundiais (World Resource Institute-WRI) e pela União Internacional para a

Conservação da Natureza e dos Recursos Naturais (International Union for Conservation of Nature and Natural Resources-IUCN) com apoio do Banco Mundial e de outras instituições. Embora tenha sofrido inúmeras modificações, o plano reteve seus elementos essenciais. Baseado no lema "salve, estude, use", o programa consiste num pacote que inclui reservas protegidas, perdão de parcelas da dívida externa em troca de projetos ambientais, projetos de conservação bilateral entre governos e expansão do papel do setor privado na extração de produtos da floresta de uma maneira sustentável (WRI *et. al.*, 1990).

### Zonas de Proteção

Um dos aspectos principais dos planos estratégicos para conservação da biodiversidade ocorre no campo. Esta conservação *in situ* refere-se a zonas de proteção em áreas de alta diversidade biológica. Estas áreas, descritas como "ecossistemas naturais", protegerão espécies com um mínimo de interferência humana. As "zonas de contenção" ou ecossistemas "seminaturais" podem conviver com alguma intervenção humana com a condição de que o "impacto da humanidade não seja maior que o de qualquer outro fator" (Reid & Miller, *op. cit.*:67).

Os planos, entretanto, não abordam a longa história de conflito entre os povos indígenas e aqueles que controlam os parques nacionais. Estes conflitos surgem de várias causas. Um padrão recorrente é o que leva os povos nativos que vivem em áreas designadas como "ecossistemas naturais" a serem transferidos delas ou "encorajados" a abandonarem-nas dirigindo-se para as zonas de contenção. Ali eles são, por um lado, encorajados a entrar na economia de mercado através do uso dos recursos extraídos da floresta, enquanto, por outro lado, deverão competir com colonos e outros povos da floresta que já ocupavam a área. O resultado é, invariavelmente, distúrbio social e miséria.

Exemplos documentados demonstram o problema. Para satisfazer as metas ambientais do governo, os Ik de Uganda foram compulsoriamente transferidos para que fosse criado o Parque Nacional do Vale Kidepo (Turnbull, 1972). Mais recentemente, em 1988, os Maasai na Tanzânia foram removidos da aldeia de Mkomazi para que fosse criada uma zona de contenção no Parque Ngorongoro (IWGIA, 1989). Casos ocorridos na Ásia incluem os povos da floresta do Sri Lanka, conhecidos como Vedda (Stegeborn, 1985) e os perigos decorrentes do fato de as aldeias nas quais eles foram alocados estarem em área de parques de tigres, na região oeste de Bengal (IWGIA, 1986).

Os planos paralelos, como os de perdão de parcelas da dívida externa em troca de projetos ambientais, têm suscitado problemas similares. A idéia existente por detrás desses intercâmbios é renegociar as enormes dívidas nacionais em troca de medidas conservacionistas. Diversos países têm feito tais acordos, incluindo Costa Rica, Equador e Bolívia. A Bolívia, por exemplo, concordou em gastar US\$ 250.000 para proteger a floresta dos Chimenes. Os

índios Chimenes, no entanto, não foram consultados a respeito e foram estimulados a se mudarem para uma zona de contenção que já vinha sendo explorada por fazendeiros e madeireiros (Hecht & Cockburn, 1989). Embora tentativas estejam sendo feitas para melhorar a situação (Kent Redford, comunicação pessoal), o projeto original já se mostrara extremamente deficiente.

### Reservas extrativistas e comércio

A principal idéia em que se ancoram tanto a *Estratégia de Conservação da Biodiversidade* quanto, de fato, muitas outras propostas de conservação hoje em dia, é que a biodiversidade deve ser preservada concomitantemente à utilização do seu potencial de recursos para gerar lucros. Rentabilidade tornou-se uma palavra-chave naquilo que é conhecido como o "capitalismo verde" (Elkington & Burke). No contexto da biodiversidade, isto significa que se deve proceder a uma avaliação das espécies da floresta: "Muitas ações que podem ser tomadas para impedir a perda da biodiversidade, podem proporcionar benefícios econômicos a curto prazo - por exemplo, mantendo a floresta natural para que espécies silvestres possam ser colhidas para alimentação, medicamentos e produtos industriais, ou estabelecendo áreas de proteção que possam ser visitadas pelos turistas" (Reid & Miller, *op. cit.*:89).

Embora isto possa ser útil numa escala local, assume mais a forma de uma propaganda para atrair investidores para os recursos da floresta que uma proposta efetiva de programa de conservação. Isto se dá especialmente quando se torna a principal faceta de um plano de manutenção da diversidade biológica visando às fontes de financiamento internacionais, tais como o Banco Mundial, governos nacionais e a iniciativa privada. É esta, exatamente, a crítica feita ao *Plano de Ação para a Floresta Tropical* (Colchester & Lohmann, 1990): "O plano foi elaborado quase sem nenhuma consulta às ONGs nem às organizações comunitárias de base, prestando pouca atenção às necessidades e aos direitos dos moradores da floresta e parece estar excessivamente concentrado no financiamento da silvicultura comercial e indústrias madeireiras, enquanto, de outro lado, foi omissivo na identificação das causas reais do desflorestamento" (*ibidem*:2).

Administradores de recursos que trabalham com questões ambientais, contudo, apontam para a necessidade de índios e de outros povos da floresta tropical obterem uma renda para sobreviver e sugerem caminhos através dos quais eles podem integrar-se à economia capitalista do hemisfério norte. A estratégia é, então, aliar a conservação a formas sustentáveis de desenvolvimento. Este caminho também é a estratégia de algumas organizações de apoio aos índios (Baker, 1989).

Infelizmente, esta proposta contém muitos problemas quando se busca aplicá-la junto aos povos indígenas (Pearce, 1990). Ainda que muitos povos indígenas desejem trocar produtos da floresta e tenham negociado ou trocado produtos durante séculos (Wolf, 1982), encorajar a comercialização dos bens

da floresta sem considerar a perspectiva dos povos indígenas é algo que pode ter sérias consequências.

Os povos indígenas têm uma economia que é controlada por suas relações sociais e adaptada à sua cultura. O comércio e a troca tradicionalmente tinham lugar dentro deste contexto e a decisão sobre a produção estava em mãos da comunidade.

Se os povos indígenas entrarem na economia de mercado em seus próprios termos, aquela situação pode continuar. Uma vez, porém, que a demanda externa começar a determinar a produção, ela poderá rapidamente, ultrapassar as prioridades de uma economia auto-suficiente de subsistência. O resultado será a comunidade indígena terminar por assumir o papel de um “trabalhador assalariado”, cujas atividades serão determinadas pelas demandas dos consumidores do Norte.

No passado, esse quadro teve efeitos terríveis para as populações indígenas. Tanto o “boom” da borracha quanto as estradas no Brasil e os planos de colonização da Amazônia peruana na década de 80 tiveram efeitos devastadores para os povos indígenas, ao atraí-los para uma economia de mercado sobre a qual eles não tinham controle. De fato, o “boom” da borracha, que resultou na morte de milhares de índios na Amazônia, foi retratado, na época, como uma forma de desenvolvimento sustentável (Gray, 1990).

Para os administradores de recursos que lidam com o ambiente, o “desenvolvimento” é, essencialmente, uma questão econômica. Esta concepção contraria a direção que as discussões sobre desenvolvimento têm tomado nos últimos anos. Além de concentrar-se em iniciativas locais, os projetos indígenas de desenvolvimento também se esforçam para articular as dimensões “cultural” e “política” do desenvolvimento a abordagens sustentáveis. O resultado é um “auto-desenvolvimento” (Henriksen, 1989) que coloca a responsabilidade e o controle sobre os projetos nas mãos das próprias comunidades indígenas.

O comércio é importante para os povos indígenas, mas não é sua prioridade principal. A menos que seus direitos quanto ao controle e determinação de suas próprias vidas e de viver em seus próprios territórios sem interferências desnecessárias sejam reconhecidos e respeitados, participar do comércio torna-se um luxo cujos benefícios os povos indígenas podem não ter possibilidades de usufruir.

Os povos indígenas querem desenvolver por si mesmos suas estratégias de participação no mercado, ao invés de sofrerem a imposição de planos elaborados externamente. Como um líder indígena me disse certa vez: “nós preferimos cometer nossos próprios erros a ter os erros dos outros nos enfiados goela abaixo”.

#### Direitos de propriedade intelectual e conhecimento indígena

Os povos indígenas têm uma vasta riqueza de conhecimentos relativos a

seu ambiente, construída ao longo de séculos. Este conhecimento não inclui somente informações sobre diferentes espécies de animais e plantas, seus comportamentos e suas utilidades, mas também informações sobre o modo como aspectos do universo se inter-relacionam.

Para os povos indígenas, o conhecimento do ambiente depende de contatos com o mundo invisível dos espíritos que desempenham um papel fundamental na garantia da reprodução da sociedade, da cultura e do ambiente. Enquanto os ambientalistas não-índios lidam exclusivamente com a relação entre os seres humanos e a “natureza”, os povos indígenas têm um modo diferente de conceitualizar isto. Para eles, o conhecimento é simultaneamente material e espiritual e os seres humanos geralmente não estão separados daquilo que os povos não-índios concebem como o “mundo natural”. Isto leva a discussão para além de uma visão mais prosaica que reduziria a questão ao uso dos sistemas de “informação” por não-membros de um dado povo.

Em muitas sociedades indígenas, particularmente as da floresta tropical, os especialistas obtêm uma destreza técnica nas atividades produtivas e na cura de doenças a partir de suas relações com os mundos dos espíritos. Estes xamãs frequentemente utilizam seus conhecimentos destas técnicas, no âmbito de suas comunidades, em troca de bens e serviços. Este conhecimento persiste como parte do patrimônio herdado e compartilhado pela comunidade. Uma vez, porém, que o povo perde o controle sobre ele, deflagra-se um processo de etnocídio.

O conhecimento xamanístico é reconhecido como um dos mais importantes repositórios de informações sobre os usos das plantas da floresta. Cerca de um quarto de todas as drogas medicinais prescritas vem das plantas da floresta e três quartos destas foram colhidas a partir de informações fornecidas pelos povos indígenas (RAFI, 1989:5). A eficácia do quinino e do curare foram ensinadas pelos Shuar do Equador e do Peru. O Instituto Nacional do Câncer dos Estados Unidos está atualmente trabalhando em um programa de cinco anos para investigar plantas do mundo todo para a quimioterapia (Gilbert & Colchester, 1990). As drogas medicinais oriundas da floresta têm produzido um lucro de 43 milhões de dólares por ano para a indústria farmacêutica. Quase nada retorna aos povos indígenas.

Os povos indígenas nunca se opuseram ao uso de suas plantas para salvar vidas. O que os enfurece é a forma pela qual suas informações são roubadas e transformadas em mercadorias. Por exemplo, os Uru-eu-wau-wau no Brasil têm uma planta conhecida como “tiki uba” que possui propriedades anti-coagulantes. A companhia Monsanto utilizou esta planta e está tentando patentear sua composição genética. Os Uru-eu-wau-wau estão procurando, através da organização Cultural Survival, um modo de impedir a comercialização de seu conhecimento desta forma (Jason Clay, comunicação pessoal).

Uma publicação recente contextualiza este fenômeno: “Em tudo isso sente-se que há algo errado. Companhias japonesas estão coletando ervas na Ásia.

### Sociedades indígenas e natureza na Amazônia\*

Se a floresta amazônica é hoje uma questão para os segmentos urbanos da sociedade brasileira e boa parte da chamada opinião pública internacional, ela é antes uma questão desses segmentos, formulada segundo as preocupações e idéias daqueles que não vivem nessa região do planeta. O modo como é concebido e experimentado o ambiente amazônico pelos povos que ali habitam desde tempos imemoriais é algo que ainda não recebeu a importância que merece, de direito e de fato, exceto no interior do saber especializado dos antropólogos e etnoecólogos. A imagem geral que se filtra até a consciência urbana é a de que os povos indígenas estão em uma espécie de sintonia natural com a natureza. Tal imagem não é privilégio dos leigos: uma parcela significativa de estudos antropológicos tende a apresentar os povos amazônicos sob esta luz, isto é, como populações animais reguladas, em sua composição, distribuição e atividade, por parâmetros naturais, ou seja, independentes da práxis simbólica humana.

Por outro lado, e de modo parcialmente contraditório com o que precede, a ideologia ecológico-progressista costuma representar os povos indígenas como possuidores de uma quantidade de segredos da floresta inacessíveis à ciência ocidental. Mais uma vez, isso tem recebido o apoio bem-intencionado de numerosos antropólogos e etnoecólogos. O resultado final é que as culturas indígenas são valorizadas por se constituírem em um reservatório de tecnologias úteis para a exploração adequada da floresta amazônica - o que não deixa de ser uma forma de instrumentalização de nossa relação com os povos da floresta.

**Relação povos indígenas e Amazônia.** Não há dúvida que os povos amazônicos encontraram, ao longo de séculos, estratégias de convivência com seu ambiente que se mostraram com valor adaptativo; que para tal desenvolveram um saber técnico sofisticado e infinitamente menos disruptivo das grandes regulações ecológicas da floresta que as técnicas brutalmente míopes utilizadas pela sociedade ocidental; que este saber deve ser estudado, difundido e valorizado urgentemente; que ele poderá ser, em última análise, o passaporte para a sobrevivência, no mundo moderno, das sociedades que o produziram. Mas há um aspecto problemático nas representações evocadas acima, que reside nas categorias mesmas que as orientam.

Em primeiro lugar, a "ecologização" dos índios desconsidera as relações constitutivas entre este saber técnico e suas condições sociais de emergência, distribuição e exercício. A relação entre os povos indígenas e a floresta é mediada decisivamente por suas formas de organização sociopolítica. A natureza é natureza para uma sociedade determinada, fora da qual se reduz a uma abstração vazia. Dessocializar tal saber é apropriá-lo e inutilizá-lo praticamente. Por isso, conhecer o conhecimento indígena passa pelo conhecimento de suas estruturas sociais.

Em segundo lugar, a relação entre as sociedades indígenas e o ambiente amazônico não é a de uma adaptação passiva das primeiras ao segundo (que contrastaria assim com a destruição ativa levada a cabo pela sociedade nacio-

nal), mas a de uma história comum, onde sociedade e ambiente evoluíram em conjunto. Hoje se começa a descobrir que a floresta amazônica, nos aspectos fitogeográficos, faunísticos e pedológicos, condicionou tanto a vida humana quanto foi condicionada por ela: a Amazônia que vemos hoje é a que resultou de séculos de intervenção social, assim como as sociedades que ali vivem são o resultado de séculos de convivência com a Amazônia.

As relações com a natureza não são assim nunca, tratando-se de sociedades humanas, relações naturais, mas imediatamente sociais. Não somente elas se travam a partir de formas sociopolíticas determinadas, como pressupõe dispositivos simbólicos específicos, isto é, instrumentos conceituais de apropriação do real, cuja característica distintiva é a de serem culturalmente especificados, ou seja, relativamente arbitrários, e não determinados univocamente por parâmetros objetivos.

**Culturas indígenas e modernidade ocidental.** De certo modo, o aspecto eminentemente social das relações entre sociedade e natureza recebe um reconhecimento explícito nas culturas indígenas, em contraste com a concepção objetivante de natureza entretida pela modernidade ocidental. Com efeito, se se pudesse caracterizar em poucas palavras uma atitude essencial das culturas indígenas - atitude que nos leva (in)justamente a defini-las como primitivas, animistas etc. -, diríamos que as relações entre a sociedade e os componentes de seu ambiente natural são pensadas e vividas como relações sociais, isto é, entre sujeitos. O saber técnico indígena, se fundado como o nosso próprio em uma teoria instrumental das relações objetivas de causalidade, está, entretanto, imerso em um saber simbólico fundado na postulação de um universo comandado pelas categorias da agência e da intencionalidade, isto é, por uma concepção sociomórfica do cosmos. A natureza não é aqui, absolutamente, natural, ou seja, passiva, objetiva, neutra e muda - os humanos não têm o monopólio da posição de agente e sujeito, não são o único foco da voz ativa no discurso cosmológico.

Prosseguindo com o contraste, observe-se que a categoria que comanda as relações entre o homem e a natureza é, para a modernidade ocidental, a da produção, concebida como ato de subordinação da matéria ao desígnio humano. Para as sociedades amazônicas, a categoria paradigmática nesse contexto é a de reciprocidade, isto é, a da comunicação simbólica entre sujeitos que se interconstituem pelo ato mesmo da troca. A reprodução das sociedades indígenas é assim concebida e vivida sob o signo de uma troca de propriedades simbólicas entre os humanos e os demais habitantes do cosmos (troca que pode ser violenta e mortal, sem deixar de ser social), não de uma produção de bens sociais a partir de uma matéria informe.

Se as ideologias modernas tendem a ver as sociedades indígenas, para bem ou para mal, como parte da natureza - então isto é verdade para toda sociedade humana, e não apenas para os povos da floresta -, podemos dizer que as culturas indígenas tendem a ver a natureza como ela mesma parte da sociedade, ou antes, como mergulhada, tanto quanto a sociedade humana, em um meio universalmente social - o que não é menos verdade.

Eduardo Viveiros de Castro  
MUSEU NACIONAL/UFRJ

\* Publicado na Revista Tempo e Presença, CEDI, Ano 14, n. 261, pp. 25-26.

### Sociedades indígenas e natureza na Amazônia\*

Se a floresta amazônica é hoje uma questão para os segmentos urbanos da sociedade brasileira e boa parte da chamada opinião pública internacional, ela é antes uma questão desses segmentos, formulada segundo as preocupações e idéias daqueles que não vivem nessa região do planeta. O modo como é concebido e experimentado o ambiente amazônico pelos povos que ali habitam desde tempos imemoriais é algo que ainda não recebeu a importância que merece, de direito e de fato, exceto no interior do saber especializado dos antropólogos e etnoecólogos. A imagem geral que se filtra até a consciência urbana é a de que os povos indígenas estão em uma espécie de sintonia natural com a natureza. Tal imagem não é privilégio dos leigos: uma parcela significativa de estudos antropológicos tende a apresentar os povos amazônicos sob esta luz, isto é, como populações animais reguladas, em sua composição, distribuição e atividade, por parâmetros naturais, ou seja, independentes da práxis simbólica humana.

Por outro lado, e de modo parcialmente contraditório com o que precede, a ideologia ecológico-progressista costuma representar os povos indígenas como possuidores de uma quantidade de segredos da floresta inacessíveis à ciência ocidental. Mais uma vez, isso tem recebido o apoio bem-intencionado de numerosos antropólogos e etnoecólogos. O resultado final é que as culturas indígenas são valorizadas por se constituírem em um reservatório de tecnologias úteis para a exploração adequada da floresta amazônica - o que não deixa de ser uma forma de instrumentalização de nossa relação com os povos da floresta.

**Relação povos indígenas e Amazônia.** Não há dúvida que os povos amazônicos encontraram, ao longo de séculos, estratégias de convivência com seu ambiente que se mostraram com valor adaptativo; que para tal desenvolveram um saber técnico sofisticado e infinitamente menos disruptivo das grandes regulações ecológicas da floresta que as técnicas brutalmente míopes utilizadas pela sociedade ocidental; que este saber deve ser estudado, difundido e valorizado urgentemente; que ele poderá ser, em última análise, o passaporte para a sobrevivência, no mundo moderno, das sociedades que o produziram. Mas há um aspecto problemático nas representações evocadas acima, que reside nas categorias mesmas que as orientam.

Em primeiro lugar, a "ecologização" dos índios desconsidera as relações constitutivas entre este saber técnico e suas condições sociais de emergência, distribuição e exercício. A relação entre os povos indígenas e a floresta é mediada decisivamente por suas formas de organização sociopolítica. A natureza é natureza para uma sociedade determinada, fora da qual se reduz a uma abstração vazia. Dessocializar tal saber é expropriá-lo e inutilizá-lo praticamente. Por isso, conhecer o conhecimento indígena passa pelo conhecimento de suas estruturas sociais.

Em segundo lugar, a relação entre as sociedades indígenas e o ambiente amazônico não é a de uma adaptação passiva das primeiras ao segundo (que contrastaria assim com a destruição ativa levada a cabo pela sociedade nacio-

\* Publicado na Revista Tempo e Presença, CEDI, Ano 14, n. 261, pp. 25-26.

nal), mas a de uma história comum, onde sociedade e ambiente evoluíram em conjunto. Hoje se começa a descobrir que a floresta amazônica, nos aspectos fitogeográficos, faunísticos e pedológicos, condicionou tanto a vida humana quanto foi condicionada por ela: a Amazônia que vemos hoje é a que resultou de séculos de intervenção social, assim como as sociedades que ali vivem são o resultado de séculos de convivência com a Amazônia.

As relações com a natureza não são assim nunca, tratando-se de sociedades humanas, relações naturais, mas imediatamente sociais. Não somente elas se travam a partir de formas sociopolíticas determinadas, como pressupõe dispositivos simbólicos específicos, isto é, instrumentos conceituais de apropriação do real, cuja característica distintiva é a de serem culturalmente especificados, ou seja, relativamente arbitrários, e não determinados univocamente por parâmetros objetivos.

**Culturas indígenas e modernidade ocidental.** De certo modo, o aspecto eminentemente social das relações entre sociedade e natureza recebe um reconhecimento explícito nas culturas indígenas, em contraste com a concepção objetivante de natureza entretida pela modernidade ocidental. Com efeito, se se pudesse caracterizar em poucas palavras uma atitude essencial das culturas indígenas - atitude que nos leva (in)justamente a definí-las como primitivas, animistas etc. -, diríamos que as relações entre a sociedade e os componentes de seu ambiente natural são pensadas e vividas como relações sociais, isto é, entre sujeitos. O saber técnico indígena, se fundado como o nosso próprio em uma teoria instrumental das relações objetivas de causalidade, está, entretanto, imerso em um saber simbólico fundado na postulação de um universo comandado pelas categorias da agência e da intencionalidade, isto é, por uma concepção sociomórfica do cosmos. A natureza não é aqui, absolutamente, natural, ou seja, passiva, objetiva, neutra e muda - os humanos não têm o monopólio da posição de agente e sujeito, não são o único foco da voz ativa no discurso cosmológico.

Prosseguindo com o contraste, observe-se que a categoria que comanda as relações entre o homem e a natureza é, para a modernidade ocidental, a da produção, concebida como ato de subordinação da matéria ao desígnio humano. Para as sociedades amazônicas, a categoria paradigmática nesse contexto é a de reciprocidade, isto é, a da comunicação simbólica entre sujeitos que se interconstituem pelo ato mesmo da troca. A reprodução das sociedades indígenas é assim concebida e vivida sob o signo de uma troca de propriedades simbólicas entre os humanos e os demais habitantes do cosmos (troca que pode ser violenta e mortal, sem deixar de ser social), não de uma produção de bens sociais a partir de uma matéria informe.

Se as ideologias modernas tendem a ver as sociedades indígenas, para bem ou para mal, como parte da natureza - então isto é verdade para toda sociedade humana, e não apenas para os povos da floresta -, podemos dizer que as culturas indígenas tendem a ver a natureza como ela mesma parte da sociedade, ou antes, como mergulhada, tanto quanto a sociedade humana, em um meio universalmente social - o que não é menos verdade.

*Companhias americanas estão atrás de plantas na América Latina. Companhias européias estão abrindo centros de pesquisa no Brasil e na Índia. Dinheiro será ganho. Mas nada desse dinheiro será ganho pelos povos que descobriram primeiro o valor destes medicamentos tradicionais* (Fowler et. al., 1988:166).

Problemas similares aconteceram durante a Revolução Verde nos anos 70. Durante este período, uma rede formada por Centros de Pesquisa de Agricultura Internacional (International Agricultural Research Centres - IARC), que era coordenada pelo Grupo Consultivo sobre Pesquisa de Agricultura Internacional (Consultative Group on International Agricultural Research - CGIAR), procedeu à coleta e à conservação de recursos genéticos. A CGIAR e a Organização para Alimentação e Agricultura (Food and Agricultural Organization - FAO) criaram uma instituição para pesquisar os recursos genéticos e conservá-los. A Agência Internacional de Recursos Genéticos Vegetais (International Bureau for Plant Genetic Resources - IBPGR) contém cento e vinte sete coleções básicas de material genético. Oitenta e uma destas coleções estão depositadas no hemisfério norte e outras vinte nove são controlados por companhias do mesmo hemisfério. Ao todo, somente dezessete dessas coleções estão nas mãos do Terceiro Mundo, apesar de a maior parte do material ter vindo daí (Shiva, 1989).

Ao mesmo tempo, a União para Proteção de Novas Variedades de Plantas (Union for the Protection of New Varieties of Plants - UPOV) estabeleceu um sistema para compensar criadores e proteger o direito às variedades. Esta medida não ajudou necessariamente os pequenos proprietários que mal conseguiam comprar as variedades. Esta situação foi exarcebada recentemente pela sucessora da Revolução Verde - a Bio-revolução. Aqui, companhias, além de terem direitos sobre variedades únicas, tornam-se proprietárias de traços genéticos internos às variedades. Estes traços podem ser patenteados e seu uso pode estar limitado às companhias que monopolizam o mercado de sementes e plantas.

Crescem os temores de que os povos indígenas estejam se tornando, cada vez mais, presas fáceis de "caçadores de genes" que entram em seus territórios à procura de plantas com propriedades específicas que podem ser patenteadas e controladas. As recentes negociações do GATT, realizadas no Uruguai, estão procurando promover o patenteamento de todas as formas de "propriedade industrial". Isto poderia facilitar ainda mais a "roubalheira genética" (Raghavan, 1990:44).

A *Estratégia de Conservação da Biodiversidade* proposta vê o papel da Agência Internacional de Recursos Genéticos Vegetais (IBPGR) e do Grupo Consultivo sobre Pesquisa de Agricultura Internacional (CGIAR) como uma importante parte de seus planos *in situ* (campo) e *ex situ* (armazenagem). A armazenagem *ex situ* refere-se à flora e à fauna confinadas em jardins botânicos e zoológicos ou em bancos genéticos e de sementes. A estratégia financeiri-

ra procura atrair apoio de investidores privados. Todavia, sabemos que estes interesses são exatamente os mesmos que estão tentando controlar direitos sobre propriedade intelectual e protegendo e patentando plantas e material genético (Mooney, 1983 e Kloppenburg, 1988).

Não há mecanismos embutidos na *Estratégia para Conservação da Biodiversidade* para proteger direitos de propriedade intelectual dos povos indígenas. Neste momento, o único expediente que eles têm à disposição é utilizar a legislação tal como ela está (como no caso dos Uru-eu-wau-wau, desafiando o direito da Monsanto de patentear seus remédios tradicionais). Por outro lado, os povos indígenas têm que desenvolver formas próprias e novas de proteção de seus direitos de propriedade intelectual.

Um líder expoente desta iniciativa, Darrell Posey, argumenta, convincentemente, que deve haver proteção para os direitos de propriedade intelectual dos povos indígenas e que eles deveriam receber uma compensação pela contribuição que eles fazem para o avanço da ciência. Posey considera que a Organização Mundial de Propriedade Intelectual (WIPO - World Intellectual Property Organization) poderia proporcionar este novo caminho (Posey, 1990). Em 1984, a WIPO propôs "Previsões Modelo para leis nacionais sobre a proteção de expressões do Folklore contra explorações ilícitas e outras ações prejudiciais". Entretanto, esta iniciativa estagnou porque era muito vaga, tendo despertado pouco interesse geral.

Um relatório recente do Fundo Internacional para o Progresso Rural, 1989, resume o problema: "*Muito mais é necessário que missões de busca e resgate provenientes do Hemisfério Norte e motivadas por interesse econômico. Os países do Terceiro Mundo e os povos indígenas também devem se beneficiar de seus conhecimentos e de seus tesouros biológicos. Medidas de conservação, de longa duração, precisam ser postas em prática. Neste processo, os povos indígenas devem ser tratados com respeito e brindados com o reconhecimento que eles merecem*" (RAFI, 1989:7).

### Os povos indígenas e a Biodiversidade

Dasman (1988:303) descreve a diferença entre "povos de ecossistemas", expressão que indica povos como os indígenas, cuja subsistência advém primariamente do ecossistema onde eles vivem, e "povos da biosfera", os que têm toda a biosfera à sua disposição: "*As catástrofes locais que podem exterminar povos dependentes de um único ecossistema, criariam, provavelmente, somente perturbações de pouca importância para os povos da biosfera, já que estes poderiam, então, simplesmente valer-se mais intensamente de um ecossistema diferente... O impacto dos povos da biosfera sobre os povos de ecossistemas tem sido geralmente destrutivo... Os povos da biosfera criam parques nacionais. Povos de ecossistemas sempre viveram naquilo que podemos considerar o equivalente aos parques nacionais*".

A ameaça à biodiversidade do mundo está nas mãos de poderosas organizações como o Instituto de Recursos Mundiais (WRI), a União Internacional

### Biodiversidade e sócio-diversidade

Desde que Andrew Gray escreveu seu artigo, no início dos anos 90, as tendências e problemas por ele apontados só fizeram se agravar e aprofundar. O reconhecimento de que a questão da biodiversidade está incontornavelmente vinculada à questão da sócio-diversidade parece ter se ampliado: hoje há mais gente percebendo que a degeneração dos povos indígenas agrava e acelera o desaparecimento das diversas formas de vida. No entanto, tal percepção ainda permanece bastante minoritária; pois embora haja muita retórica sobre desenvolvimento sustentável e sobre a necessidade de se reconhecer os direitos indígenas ao território e à preservação das culturas e modos de vida tradicionais, na prática isso não vem ocorrendo. No dilema entre capitalismo verde e ecologia social, a chamada comunidade internacional e as sociedades nacionais parecem estar preferindo o primeiro.

Enquanto aumentam consideravelmente os casos de bio-pirataria ou garimpagem genética nos países ricos em bio e sócio-diversidade, enquanto proliferam as iniciativas de etnobotânicos e outros especialistas que passam a coletar conhecimentos tradicionais para a indústria farmacêutica transnacional e os laboratórios de biotecnologia, assiste-se, no plano internacional, à montagem de uma moldura legal que permita o livre acesso aos recursos, sem a contrapartida de uma divisão equitativa dos benefícios que eles vão propiciar.

A legislação sobre os direitos de propriedade intelectual adotada pelos países industrializados, recomendada aos países do Terceiro Mundo, e expressa nos acordos do GATT que devem regular o comércio internacional não favorece os povos indígenas. Através dela o conhecimento tradicional pode ser expropriado, transformando-se em matéria-prima sem valor econômico a ser trabalhada pelo conhecimento tecno-científico, que lhe confere um valor. Como as plantas, os animais e os microorganismos, o conhecimento tradicional torna-se, assim um recurso que é patrimônio comum e que todos podem utilizar; em compensação, o conhecimento biotecnológico e os produtos dele decorrentes são propriedade privada, protegida pelo sistema de patentes. Configura-se, assim, um novo tipo de exploração e predação.

A luta pela bio e sociodiversidade ganha, portanto, uma dimensão nova. Além de procurar assegurar a preservação dos recursos naturais materiais, a lei também tem de proteger os recursos imateriais, o conhecimento tradicional, contra a sua apropriação e monopolização; a lei deve garantir ao mesmo tempo o mantimento da livre circulação do conhecimento e uma compensação justa por sua utilização por parte da biotecnologia. Para tanto, no plano internacional é preciso concretizar a Convenção da Biodiversidade, principalmente no que concerne os povos indígenas; por outro lado, no plano nacional, é preciso defender a inscrição dos seus direitos intelectuais na legislação. O que já está sendo proposto no Brasil, na Colômbia e na Malásia.

Laymert Garcia dos Santos  
UNICAMP

nos assuntos conservacionistas. Por outro lado, se os povos indígenas e da floresta forem destruídos a fim de que seja assegurada a rentabilidade da floresta, eles jamais poderão ser trazidos de volta novamente.

As alternativas apresentadas aqui não são, assim, posições com as quais alguém possa comprometer-se, tomando idéias daqui ou dali. A diferença repousa nos axiomas nos quais cada uma das alternativas está baseada. Os povos indígenas precisam exercitar seu controle sobre os recursos da floresta e usá-los de acordo com suas necessidades básicas. É isto que tem garantido a sobrevivência da floresta até os dias de hoje.

Propostas nascidas de uma abordagem de cima para baixo são tão inaceitáveis no campo da conservação ambiental como no do desenvolvimento. A alternativa, a saber, o trabalho com os povos indígenas, já está em curso, graças à iniciativa de organizações como o Movimento Mundial pela Floresta (World Rainforest Movement) e a Coordenadora das Organizações Indígenas da Bacia Amazônica (COICA), que têm estimulado o diálogo entre ambientalistas e povos indígenas. Enquanto, porém, as organizações cujas propostas e ações visam à conservação da diversidade biológica não tratarem os povos indígenas com respeito, haverá pouca esperança. Tanto para a conservação da biodiversidade, quanto para a proteção da diversidade cultural, é fundamental o reconhecimento dos direitos e liberdades fundamentais dos povos indígenas de todo o mundo.

Tradução: Luís Donisete Benzi Grupioni

Revisão Técnica: Aracy Lopes da Silva

### Bibliografia

- BAKER, L. - "Cultural Survival Imports: Marketing the Rainforest". *Cultural Survival Quarterly*, 13(3), 1989, pp. 64-67.
- BURGER, J. - *Report from the Frontier: The State of the World's Indigenous Peoples*. Zed Books, 1987.
- DASMANN, R. - "National Parks, Nature Conservation, and Future Primitive" In Bodley (Ed.), *Tribal Peoples and Development Issues*, Mayfield, California, 1989, pp. 309-310.
- FOWLER, C., et. al. - *The Law of Life: Another Development and the New Biotechnologies*. Development Dialogue, Uppsala, 1988.
- GILBERT, D., & COLCHESTER, M. - "Indigenous Peoples and the International Biodiversity Programme: Some Implications". Survival International, ms., 1990.
- GRAY, A. - "The Putumayo Atrocities Revisited", paper presented at Oxford University seminar on the State Boundaries and Indians. Ms., 1990.
- HEAD, S., & HEINZMAN, R. (Eds.) - *Lessons of the Rainforest*. San Francisco, Sierra Club Books, 1990.
- HECCHT, S., & COCKBURN - *The Fate of the Forest*. Verso, 1989.
- HENRIKSEN, G. - "Introduction to Indigenous Self-development in the Americas". *IWGIA Document 63*, Copenhagen, 1989.



- IWGIA - "Tigers versus People", *IWGIA Newsletter No. 40*, 1984, pp. 333-37.
- IWGIA - *Yearbook 1988*, Copenhagen, 1989.
- KLOPPENBURG, J. - *First the Seed: The Political Economy of Plant Biotechnology*, 1492-2000. Cambridge University Press, 1988.
- MACKLIN, D. - "A Nursery for the Rainforest" In *New Scientist*, Dec., 1989, pp. 47-51.
- MCNEELY, J.; MILLER, K.; REID, W.; MITTERMELER, R. & WERNER, T. - *Conserving the World's Biodiversity*, IUCN, Gland, Switzerland: WRI, CI, WWF-US and the World Bank, Washington D.C., 1990.
- MOONEY, P. J. - "The Law of the Seed" In *Development Dialogue: Another Development and Plant Genetic Resources*. Uppsala, 1983.
- MYERS, N. - *Deforestation Rates in Tropical Forest and their Climatic Implications*. London, Friends of the Earth, 1989.
- PEARCE, F. - "Brazil, where the ice cream comes from" In *New Scientist*, 7 July, 1990, pp. 45-58.
- POSEY, D. - "Intellectual Property Rights and Just Compensation for Indigenous Knowledge: Challenges to Science, Business and International Law." Paper presented to the Association for Applied Anthropology, York, 1990.
- RAGHAVAN, C. - *Recolonization: GATT, the Uruguay Round and the Third World*. Penang, *Third World Network*, 1990.
- REID, W., & MILLER, K. - *Keeping Options Alive: the Scientific Basis for Conserving Biodiversity*. Washington, WRI, 1989.
- RURAL ADVANCEMENT FUND INTERNATIONAL - "Biotechnology and Medicinal Plants", 1989.
- SHIVA, V. - *Biodiversity Conservation: The Threat to Ecological Conservation from Commercial Interests*. Third World Network, 1989.
- STEGEBORN, W. - "The Veddas - a people under threat". *IWGIA Newsletter No. 42*, 1985, pp. 166-180.
- TURNBULL, C. - *The Mountain People*. New York, Simon and Schuster, 1972.
- WILSON & PETER - *Biodiversity*. Washington D.C., Academy Press, 1988.
- WOLF, E. - *Europe and the People without History*. University of California Press, 1982.
- WRI, IUCN, UNEP, WCU - *Gift to the Future: Strategy for Local, National and International Action to Save, Study and Sustainably Use the World's Biological Diversity*. Washington, 1990.
- WORLD RAINFOREST MOVEMENT - *Rainforest Destruction: Causes, Effects, and False Solutions*. Penang, WRM, 1990.

**Povo Kuikuro  
(Alto Xingu/Mato Grosso)**

Fotos Bruna Franchetto

