



Edição

Carlos Vogt (Diretor de Redação)
Rafael Evangelista (Editor-Chefe)
Simone Pallone (Editora-Chefe)
Carolina Cantarino (Editora-Interina)

Editorial

- [A quem pertence o conhecimento?](#)
Carlos Vogt

Reportagens

- [Repartição dos benefícios ainda é polêmica no uso do conhecimento indígena](#)
André Gardini
- [Cresce participação dos índios na política](#)
Márcia Tait
- [Riquezas em terras indígenas geram conflitos](#)
Sabine Righetti
- [Saúde indígena enfrenta entraves políticos](#)
Germana Barata
- [Escola indígena: fortalecimento das identidades e dos direitos dos índios](#)
Rodrigo Cunha

Artigos

- [Novo cenário do campo indigenista](#)
Elizabeth Maria Beserra Coelho
- [Há luz no fim do túnel? Conhecimento tradicional e perspectivas de mudanças na política indigenista brasileira](#)
Thiago Ávila
- [Os caminhos da bioprospeção para o aproveitamento comercial da biodiversidade na Amazônia](#)
Gonzalo Enríquez
- [Configurando a mobilização indígena no Nordeste brasileiro](#)
Vânia Fialho
- [Quando o sangue se torna mercadoria](#)
Felipe Ferreira Vander Velden
- [A fragilidade de um sistema de conhecimento](#)
[O cristianismo entre os índios Palikur](#)
Artionka Capiberibe

Entrevistas

- [Projeto levou conhecimento sobre direitos autorais a comunidades indígenas](#)
Simone Pallone e Carolina Cantarino entrevistam **Marlui Miranda**

- [Inbrapi quer usar propriedade intelectual para compensar exploração histórica](#)
Marta Kanashiro entrevista **Daniel Munduruku**
- [Para líder indígena participação política ainda é tímida](#)
Márcia Tait entrevista **Uilton Tuxá**

Resenhas

- [Socioambientalismo e novos direitos](#)
Por Susana Dias
- [Maíra](#)
Por Daniel Chiozzini

Poema

- [Ajuste](#)
Carlos Vogt

Fotos capa e banner

Índios Xavantes da aldeia Nossa Senhora da Guia, MT,
fotografados por Alik e Marli Wunder

Revisão e divulgação

Daisy Silva de Lara

Webmaster

Fábio Henrique Pulzi

Autor: Carlos Vogt

Data de publicação: 10/04/2005

A quem pertence o conhecimento?

Carlos Vogt

Aos cientistas, pesquisadores e pensadores que o produzem? Àqueles a quem é ensinado que, se o aprendem, são também seus co-proprietários? À sociedade que deve dele beneficiar-se e que, sabendo ou não disso, oferece as condições culturais, políticas, econômicas e morais para a sua busca, o seu desenvolvimento, a sua multiplicação e transformação? Aos governos que o financiam, quando o financiam, e que deveriam manter boas políticas públicas para a sua produção, desenvolvimento e apropriação social? Às empresas que dele se apropriam por investimentos, compra, ações jurídicas e/ou judiciais, registros de patentes, lideranças em pesquisas setoriais, propriedade, enfim, do que é de todos, mas com direitos exclusivos de controle e de formas de socialização, via as práticas comerciais vigentes nos sistemas de troca da economia global?

Pelo conhecimento tradicional, às comunidades indígenas, aos sertanejos, aos agricultores, às populações ribeirinhas, aos seringueiros, àqueles, enfim, herdeiros ativos de um longo e depurado saber, em particular no caso da biodiversidade, que, passado de geração em geração, manteve-se como um patrimônio de conhecimento sobre a vivência, a prática e a experiência do convívio com a terra, com as águas, com os animais, com os vegetais e com os minerais que, juntos, compõem os complexos ecossistemas da vida no planeta?

A todos e a nenhum? A uns mais, a outros menos? Como? Por quê? Para quê? Quem deve governar os destinos da ciência e da tecnologia? Todos esses atores acima elencados? Somente alguns deles? De que modo? Por quais mecanismos de participação nos sistemas de governança da ciência e da tecnologia? E no caso do assim chamado conhecimento tradicional que papel reconhecer-lhe quanto aos direitos e obrigações gerados pelas inovações que possibilitam e, muitas vezes, facilitam?

O fato é que a situação que envolve essas comunidades, no que diz respeito aos direitos sobre o conhecimento da realidade física e cultural em que estão inseridos e na qual e com a qual interagem de forma ao mesmo tempo dinâmica e conservadora, é nova e além disso apresenta características que lhe dão peculiaridades significativas mas nem por isso simples ou fáceis de codificar nos vocabulários das regras da economia contemporânea.

Entre essas características, duas podem ser apontadas como marcantes: ser um conhecimento sem autoria individualizada, mesmo quando, por exemplo, os pajés em comunidades indígenas são os "donos" da soberania ritual e cerimonial de seus segredos, poderes e aplicações; ser um conhecimento difuso, embora consistente, e que, por ser difuso, gera também direitos difusos para a nomenclatura dos partilhamentos consagrados, administrados e governados por organismos, normas e leis de sofisticação crescente, em nível nacional e internacional.

Isso, contudo, não exclui a necessidade do reconhecimento desses direitos e tampouco deve funcionar como justificativa para protelar as decisões políticas que, de um lado, os afirme e em leis os consagre e, de outro, desimpeçam os caminhos da pesquisa dos entulhos das alegações infundadas e dos atrasos institucionais.

O Brasil, desde a Eco 92, em especial, vem desenvolvendo, em diversos níveis das

ações culturais e políticas, uma intensa atividade no sentido de buscar cenários cada vez mais favoráveis ao atendimento dessas condições acima enunciadas.

Pela riqueza de nossa biodiversidade, pelo potencial daquilo que a natureza oferece como “ensinamento” para o equilíbrio ambiental, para a inovação tecnológica e para o desenvolvimento de novos produtos de alto valor econômico e social, pela pluralidade dos saberes que em rica diversidade cultural vivem várias de nossas populações no contato mais direto com essa enorme variedade da vida em nosso território, é fundamental que os mecanismos legais que reconhecem o papel do conhecimento tradicional nesse processo sejam constante e sistematicamente aperfeiçoados na busca ético-pragmática das soluções que façam avançar as pesquisas sem perder de vista as dimensões humanistas que dão grandeza e humildade à aventura do homem no mundo, do seu conhecimento do mundo, do mundo do conhecimento, do conhecimento do conhecimento do mundo.

Desse modo, o conhecimento pertence ao homem e isso é mais tradicional e inovador do que todas as tradições e inovações quantificadas, mesmo quando – o que é freqüente, sobretudo nas sociedades contemporâneas – a sua institucionalização como bem tangível de mercado, comércio e lucro tende a deprimir essa universalidade intangível, mas concreta, de seu papel estruturador na dinâmica dos processos civilizatórios da educação e da cultura.

Autor: André Gardini

Data de publicação: 10/04/2005

Repartição dos benefícios ainda é polêmica no uso do conhecimento indígena

A utilização do conhecimento dos povos indígenas, seja em pesquisas científicas, seja em projetos com finalidades comerciais, vem suscitando questões importantes no debate sobre propriedade intelectual, dentre elas: como deve ser a repartição dos possíveis recursos provenientes desse uso? Discute-se desde o estabelecimento de porcentagem sobre a venda do produto gerado com a utilização do conhecimento tradicional, até investimentos em infra-estrutura para as comunidades detentoras do conhecimento tais como escolas, energia elétrica, transporte ou mesmo outras formas de retorno como cursos de capacitação de professores indígenas, aulas sobre legislação ambiental e direitos humanos. A transferência de tecnologia também é apontada como uma opção.

O Brasil, através da [Medida Provisória nº 2186-16/2001](#) regula o uso dos conhecimentos tradicionais associados ao patrimônio genético. A modalidade de regulação atual acontece através de autorizações de acesso a esses conhecimentos. Uma instituição brasileira, pública ou privada, que pretenda usar esses conhecimentos para alguma finalidade, precisa de uma autorização do Conselho de Gestão do Patrimônio Genético (CGEN), ligado ao Ministério do Meio Ambiente (MMA). Os pré-requisitos para se conseguir essa autorização são uma descrição do projeto de pesquisa e a comprovação de uma anuência prévia concedida pela comunidade em questão. A anuência prévia é uma das exigências-chave instituídas na legislação: ela deve estar assinada pela comunidade tradicional que detém o conhecimento, como se fosse uma autorização.

No caso de aproveitamento econômico desse conhecimento há exigência de um requisito adicional que é o contrato de utilização e a repartição de benefícios. Nesse contrato há uma cláusula específica sobre a repartição mas "as partes são livres para negociar" afirma Eduardo Vélez, diretor do Departamento de Patrimônio Genético (DPG) do Ministério do Meio Ambiente (MMA). "As partes têm que pactuar como serão repartidos os benefícios, no caso de algum produto ser desenvolvido a partir do uso desses conhecimentos", explica Vélez.

Para que as comunidades tradicionais não sejam prejudicadas nesse processo, o Ministério do Meio Ambiente está desenvolvendo um projeto de capacitação dos detentores do conhecimento tradicional. A finalidade é torná-los completamente cientes de seus direitos, previstos na legislação. Para isso, estão sendo feitas algumas atividades com representantes de povos indígenas, quilombolas e comunidades locais no estado do Acre. "É um projeto piloto de capacitação das comunidades indígenas, que pretendemos expandir para outras regiões do Brasil, onde elas irão aprender exatamente o que diz a legislação, como deve ser o processo de anuência prévia, como elas podem negociar os contratos. Apesar do processo estar em andamento, é preciso tempo de maturação para que possamos ter a garantia de funcionamento desses direitos", explica Vélez, para quem a legislação ainda é recente (2001) e está passando por um processo de implementação no qual alguns pontos precisam ser aperfeiçoados.

Outro problema é a falta de um escritório de patentes que impeça o patenteamento sem a comprovação da legalidade do acesso a esses conhecimentos. No entanto, Vélez lembra que há uma nova discussão no CGEN, órgão com a responsabilidade de implementar a política pública para a gestão do patrimônio genético. De acordo com ele, a Medida Provisória 2.186-16 não trata de forma completa alguns mecanismos. "Uma das coisas que se discute é o sistema de registros de cultivares.

A concessão desse direito deveria somente ser dada no caso do uso dos conhecimentos tradicionais de variedades crioulas, caso o acesso a essas variedades tenha sido legal. Isso impediria que se concedesse um direito sobre uma cultivar sem o consentimento prévio dessas comunidades. Outra maneira seria uma notificação ou mesmo o embargo de atividades que não tenham respeitado esses conhecimentos prévios”, explica.

Conhecimento difuso, benefício difuso

Recentemente foi divulgado na imprensa que o Ministério da Agricultura, Pecuária e Abastecimento (MAPA) não reconhece o direito de propriedade intelectual dos povos tradicionais. Na reunião da Câmara Temática de Conhecimentos Tradicionais do CGEN, no dia 9 de março, o MAPA teria defendido que “o conhecimento dos povos tradicionais deve ser considerado difuso e de domínio público”.

O representante do MAPA no CGEN, Leontino Taveira, esclarece a posição do Ministério. Para ele, uma simples confusão de conceitos causou uma divulgação errada de informações na imprensa. Assim, ele acredita que o conhecimento difuso deve ser de domínio público, mas o conhecimento detido na comunidade deve estar protegido. “É preciso ter muito claro que quando se fala de uma espécie, estamos trabalhando com um conceito muito mais amplo que envolve variedades que já estão difusas e outras não, aquelas mantidas pela comunidade. As variedades que as comunidades detêm, exigem o retorno dos benefícios sobre seus usos”, explica Taveira. Segundo ele, o direito soberano da comunidade sobre o material que ela detém, refere-se a uma variedade e não à espécie como um todo.

“É preciso repartir, sim. Agora como?”, questiona Leontino Taveira. “O que temos são sugestões e contribuições ao debate sobre como implementar a repartição de benefícios, tendo em vista alguns preceitos básicos como a interdependência entre Estados em relação aos recursos genéticos para alimentação, por exemplo. Se nós amarrarmos demais o Brasil, iremos ficar sem acesso a materiais que poderiam vir de outros países”, argumenta.

Para o presidente suplente do CGEN, Paulo Yoshio Kageyama, essa seria uma das dificuldades de se trabalhar com o conhecimento tradicional: quando o conhecimento está difuso por diferentes países e mesmo etnias, não é possível chegar à origem do conhecimento, pois vários povos detêm essa sabedoria. “O Daime é um exemplo, pois toda a população indígena da Amazônia usa o Daime, se fosse um produto valioso ou venha a se tornar um, a quem deveremos atribuir os benefícios gerados com sua comercialização?”, questiona Kageyama. Nesse caso, uma forma de beneficiar as comunidades pelo uso do conhecimento seria o que ele chama de “benefício difuso” como, por exemplo, uma rede de comunicação envolvendo as comunidades da região. O segundo problema levantado quando o assunto é repartição dos benefícios diz respeito à maneira correta de se trabalhar as especificidades de cada comunidade. “Algumas comunidades são bem organizadas e isso torna as coisas mais fáceis, pois elas procuram seus direitos, entendem o que está sendo feito e o valor dos recursos da biodiversidade que elas detêm. Por outro lado, existem comunidades pouco organizadas e que podem ser manipuladas”, explica.

É preciso lembrar que, além da repartição de benefícios, o uso do conhecimento tradicional em pesquisas científicas também vem gerando polêmicas entre biólogos, antropólogos e outros cientistas. Segundo o presidente da Sociedade Brasileira de Etnobiologia e Etnoecologia (SBEE) e pesquisador da Universidade Federal Rural de Pernambuco (UFRPE), Ulysses Paulino de Albuquerque, a proteção do conhecimento indígena tem sido pauta de discussões muito antigas, em especial entre os próprios

etnobiólogos e etnoecólogos. Embora considere que a legislação tende a dificultar o trabalho de pesquisa, Albuquerque lembra determinados procedimentos adotados por pesquisadores, principalmente no que diz respeito à divulgação dos resultados: “No caso de plantas medicinais, há pesquisadores que não divulgam plantas interessantes encontradas em suas pesquisas até que se construa um instrumento que garanta à comunidade, detentora original do conhecimento, os devidos direitos caso a planta venha originar um medicamento”, exemplifica.

A experiência baniwa na repartição de benefícios

A primeira autorização do CGEN concedida a partir da nova legislação que institui a obrigatoriedade do consentimento prévio das comunidades locais para as pesquisas científicas, com ou sem finalidades comerciais, foi dada ao projeto de pesquisa sobre a sustentabilidade da produção comercial da cestaria feita pelos Baniwa, povo da região do Alto Rio Negro. O projeto é resultado de uma parceria entre o Instituto Nacional de Pesquisas da Amazônia (INPA) e a Organização Indígena da Bacia do Içana (OIBI), dos Baniwa. André Baniwa, presidente da OIBI, que participou entre os dias 29 a 31 de março do I Encontro da Rede Norte de Propriedade Intelectual, acredita que as parcerias entre povos indígenas e instituições governamentais, não-governamentais ou empresas privadas podem estimular o desenvolvimento e criar uma imagem positiva das comunidades para a sociedade brasileira.

Ao participar de um debate sobre a repartição de benefícios, desenvolvimento científico e tecnológico e responsabilidade sócio-ambiental, André Baniwa descreveu a forma como a sua comunidade vem se relacionando com os pesquisadores e quais os benefícios que ela vem recebendo: “Nós passamos a contribuir com eles fornecendo várias informações que tínhamos e eles atenderam nossas demandas, como realizar um encontro de educação e trazer informações sobre nossos direitos. A gente foi se aperfeiçoando em oficinas lingüísticas, na unificação da grafia baniwa, na elaboração de um projeto-escola baniwa voltado para as formações de professores que não tínhamos. Atualmente temos mais de 200 professores e uma escola de quinta a oitava série”. A metodologia utilizada para educar as crianças nas escolas da aldeia, segundo André Baniwa, é mais eficiente que a tradicional, pois mantém as crianças interessadas na aula e o professor passa a ser um orientador e não apenas uma pessoa que fica expondo teorias na frente dos alunos. “O retorno político-pedagógico é muito gratificante para nós, os alunos passam a compreender a comunidade e as pesquisas, podendo, no futuro, virem a ser pesquisadores”, acredita. “Para nós não veio benefício em dinheiro, mas talvez, esse que veio, tenha sido bem melhor do que se viesse dinheiro”, completa.

Vitória na Índia

A diversidade biológica presente nos países em desenvolvimento vem aumentando a ambição das grandes empresas transnacionais. A fraca legislação, a dependência tecnológica e, sobretudo, os problemas estruturais têm contribuído freqüentemente para que casos de biopirataria sejam resolvidos nos tribunais de justiça. Em 2000, o escritório de patentes da União Européia revogou uma patente concedida à empresa W.R. Grace e ao Ministério da Agricultura americano. (leia: [Dois golpes contra a biopirataria](#)). Nesse caso, foi anulada a patente desenvolvida a partir da árvore Neem (*Azadirachta indica*), utilizada há centenas de anos na Índia. O escritório de patentes europeu considerou que não havia novidade alguma em relação à patente, abrindo, com isso, um caminho para o combate ao uso indevido dos conhecimentos dos povos tradicionais.

A vacina do sapo

Outro caso que viola o direito de propriedade intelectual de comunidades tradicionais é o caso da [vacina do sapo](#). Popularmente conhecido como sapo verde, o anfíbio da espécie *phyllomedusa bicolor*, é encontrado especificamente em países amazônicos como Venezuela, Colômbia, Bolívia, Guianas e, principalmente, no Brasil e no Peru. Povos indígenas dessas regiões descobriram que, retirando uma secreção cutânea do anfíbio, é possível produzir uma substância, capaz de curar desde o amarelão até dores em geral. O problema está no fato de que patentes com o nome *phyllomedusa bicolor* estão sendo concedidas em países da União Européia, Estados Unidos e Japão.

André Baniwa lembra que a própria comunidade convidou pesquisadores para ministrar palestras sobre sustentabilidade sócio-ambiental, na área de botânica, etnobotânica e ecologia das plantas. "Hoje nós temos auto-estima, somos mais respeitados, participamos de algumas decisões no CGEN. Além da questão financeira, isso traz o fortalecimento da nossa organização indígena. Tanto para o índio quanto para os pesquisadores existem benefícios nessa história de contribuir", finaliza. Outra forma de geração de benefícios para os Baniwa, foi uma parceria feita com a loja Tok&Stok: eles vendem seu artesanato para essa empresa que o revende no mercado nacional.

Segundo a Organização Indígena da Bacia do Içana (OIBI), existem cerca de 17 mil indígenas nas aldeias Baniwa espalhadas pela Colômbia, Venezuela e Brasil. No Amazonas, os Baniwa residem na região do Alto Rio Negro, nos municípios de Castelo, Santa Isabel e São Gabriel. A região contabiliza, ao todo, 22 povos diferentes e cerca de 30 mil indígenas.

[\(AG\)](#)

Autor: Márcia Tait

Data de publicação: 10/04/2005

Cresce participação dos índios na política

Na comemoração dos 500 anos do Brasil, as populações indígenas alcançaram importante visibilidade. Políticos assumiram o compromisso de colocar a questão indígena como prioridade na agenda política. No entanto, o efeito simbólico da comemoração não trouxe mudanças significativas na situação dos primeiros habitantes do Brasil. A reduzida efetividade das ações do governo atual vem decepcionando lideranças indígenas e entidades indigenistas nacionais e internacionais. Essa insatisfação levou as lideranças indígenas a programarem para o mês de abril uma série de eventos e protestos contra essa política atual, além de lançarem um documento, o ["Manifesto de Abril"](#) que traz uma série de propostas.

Dentro desse contexto, parece que os indígenas não estão mais dispostos a esperar que os políticos brancos ajam em seu favor. A participação dos povos indígenas da América do Sul na "política branca" cresceu durante as duas últimas décadas. O Brasil também mostrou um aumento da participação dos índios como eleitores e candidatos nas últimas eleições. E 2004, por exemplo, havia um candidato a deputado pelo estado de Roraima e um pelo Acre. Também no Acre havia um candidato a suplente de senador, mas nenhum deles foi eleito. No entanto, nosso país ainda apresenta um quadro desfavorável quando comparado com [outros países da América do Sul](#) que já possuem partidos indígenas próprios e índios ocupando cadeiras no Parlamento.

No Brasil, 70% dos indígenas votaram nas últimas eleições (2004). Foram eleitos quatro prefeitos e em torno de 95 vereadores indígenas dentre os mais de 350 candidatos índios. Outros 30% não conseguiram votar pelo fato de não possuir os documentos necessários e até mesmo pela dificuldade do acesso aos locais de votação. Na última eleição, apesar de haver pelo menos um candidato a deputado por Roraima e um pelo Acre, não foram eleitos representantes indígenas na esfera estadual e federal, sendo que o único indígena já eleito fora do âmbito municipal foi o deputado Mário Juruna pelo estado do Rio de Janeiro, em 1982.

A falta de representatividade indígena dentro do congresso nacional e senado é apontada como um dos grandes entraves para a consolidação dos direitos indígenas. "Atualmente os índios ainda não possuem um contingente eleitoral que os permita eleger representantes federais e estaduais somente através dos votos indígenas – o voto étnico. Somente o Amazonas e Roraima seriam exceção. Mas, o que temos percebido, é que está havendo um aumento da presença indígena nos espaços políticos eletivos brasileiros, principalmente como vereadores", analisou Thiago Ávila, antropólogo do [Centro de Trabalho Indigenista](#).



Índia trabalha usando camisa de partido político na aldeia dos Pancararus, em Pernambuco

A organização política dos indígenas na América do Sul teve início na década de 80. Em alguns países, a maior presença indígena na população, algumas garantias constitucionais de participação política, dentre outros fatores, favoreceram uma participação política efetiva. Em outros casos, esse processo foi bem mais lento. Na Bolívia, por exemplo, um partido indígena-camponês tem hoje a maior bancada de oposição no parlamento. "Nos anos 80, as lideranças indígenas começaram a perceber que não é possível o êxito de qualquer projeto étnico-político sem uma aliança com outros setores da sociedade não-índia. Essas lideranças começaram a entender que a vitória ou a derrota de seus projetos enquanto povos distintos estavam historicamente vinculadas aos projetos políticos da sociedade não-índia", explica Paulo Porto, membro militante do PC do B e professor da Universidade Estadual do Oeste do Paraná.

O PC do B é um dos partidos que possui maior número de lideranças indígenas em seus quadros, confirmando a tendência sul-americana de candidaturas indígenas predominantemente em partidos de esquerda. Segundo Ávila, os candidatos indígenas ainda não possuem uma ideologia partidária explícita, "indo do PC do B ao PFL". "Um partido indígena seria uma idéia interessante, mas vejo dificuldades de se colocar uma articulação forte e consolidada que efetivamente dê suporte para as candidaturas indígenas", ponderou.

Para o líder indígena [Uilton Tuxá](#), membro da Apoinme (Comissão Executiva da Articulação dos Povos e Organizações Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo), já existe um consenso do movimento indígena no Brasil sobre o a necessidade de ampliar a participação indígena em todas as esferas políticas. "Só assim poderemos defender em linha horizontal os nossos direitos ameaçados pelos grupos de políticos anti- indígenas no congresso nacional", enfatizou.

Outra questão importante que envolve a qualidade da representatividade política indígena é o despreparo de muitos candidatos índios para lidar com os "modos de fazer política branca". Essa falta de preparo diminui as chances dos representantes eleitos agirem e se articularem politicamente em prol das comunidades indígenas. "Existe hoje uma expectativa de se iniciar uma articulação sólida entre as organizações que compõem o movimento indígena, os parlamentares e lideranças; para que os prefeitos e vereadores eleitos possam usar esses espaços em defesa de seus direitos", completou Tuxá. Além disso, afirmou Ávila, o voto étnico indígena é muitas vezes corrompido pela política municipal ou pelos tradicionais meios políticos de exploração da miséria e dos currais eleitorais, clássicos da política brasileira.

Um parlamento indígena

Uma idéia discutida pelos diversos movimentos indígenas brasileiros é a constituição de um parlamento indígena. Essa proposta foi discutida durante o "Seminário Índios e Parlamentos" que ocorreu em Brasília em novembro de 2003. O parlamento deveria ser reconhecido pelo governo federal e seria uma instância de articulação indígena que faria a ponte entre as necessidades e opiniões das comunidades indígenas e os ministérios. "O único e exclusivo objetivo da criação do parlamento é o fortalecimento do movimento indígena, pois nele seriam contempladas organizações, lideranças e parlamentares indígenas. Essa instância de articulação teria um caráter interministerial e estaria lutando permanentemente em defesa dos direitos dos povos indígenas", explicou Tuxá.

Na visão de Ávila, a idéia de um parlamento indígena é bastante interessante, desde que ele seja reconhecido como uma instância política no mesmo nível do nosso parlamento e que seja chamado para opinar e tomar decisões sobre temas que envolvem diretamente os indígenas como mineração em áreas indígenas, acesso aos recursos genéticos com conhecimento tradicional associado e regularização fundiária. "Um parlamento indígena seria um canal de discussão mais representativo dos direitos indígenas do que o parlamento brasileiro com suas bancadas contrárias aos interesses indígenas", argumenta o antropólogo.

Tutela e proteção do conhecimento indígena

A criação de um parlamento indígena e o aumento da participação dos índios nas esferas políticas estaduais e federais seria um passo importante para aprovar uma antiga reivindicação de grande parte dos movimentos indígenas: a mudança do atual Estatuto do Índio. Isso porque, a Lei 6001, promulgada em 1973, que passou a ser conhecida como [Estatuto do Índio](#) é considerada hoje ultrapassada pela maioria dos movimentos indígenas.

As críticas são dirigidas principalmente à parte que determina que os índios ou silvícolas devem ser "tutelados" por um órgão indigenista até que estejam "integrados à comunhão nacional". Segundo o Estatuto, os índios seriam "relativamente incapazes" de exercer seus direitos civis, o que justificaria o estabelecimento da tutela. Para Ávila a tutela indígena seria hoje injustificada já que os povos, organizações e lideranças indígenas lutam ativamente em busca de seus interesses, articulando e mobilizando diversos setores da sociedade nacional e global.

Segundo Tuxá é preciso que os povos indígenas façam um novo Estatuto onde sejam incorporados artigos que visem a proteção dos direitos de [conhecimento intelectual](#), direito à posse coletiva sobre as [terras indígenas](#) e parte das riquezas do subsolo. Também seriam necessárias adequações nos sistemas de educação e saúde de forma que possam atender a atual demanda dos povos indígenas e definir modelos de sistemas de proteção e gestão territorial sustentável.

Na opinião de Ávila, o desrespeito às diferenças de costumes, crenças e organização social foram os elementos fundamentais para estabelecer o conceito equivocado de tutela indígena, onde as diferenças culturais são colocadas como sinônimo de incapacidade. "É preciso separar e distinguir a tutela da responsabilidade federal frente aos assuntos e questões indígenas", lembrou ainda o antropólogo.

A questão relacionada ao direito de propriedade intelectual do conhecimento indígena ainda não possui nenhuma regulamentação específica no Brasil. A

constituição brasileira apenas reconhece que os povos indígenas têm o direito de manter suas diferenciadas formas de organização social. Existe um Projeto de Lei em tramitação há mais de oito anos mas, a questão é, por enquanto, normatizada por uma Medida Provisória. "Vejo a questão da legitimidade política – quem tem o direito de falar e assinar um contrato em nome de um povo – como um grande desafio. As sociedades indígenas brasileiras nunca tiveram uma centralização política que representasse um conjunto de aldeias. Cada aldeia é uma unidade política em si", acrescenta Ávila. Essa questão já tem trazido problemas concretos para a população indígena como no [caso do povo Krahô](#), numa experiência de parceria com a Universidade Federal de São Paulo .

Segundo Tuxá, a proteção dos conhecimentos indígenas é um dos grandes desafios para as comunidades indígenas hoje e será necessário que a proposta de Estatuto dos Povos Indígenas tenha normas claras sobre como será feita essa proteção. Segundo ele, os movimentos indígenas já estão articulando uma revisão das propostas de Estatuto que tramitam pelo congresso. Essa revisão deve ser realizada em três oficinas nas regiões Leste/Nordeste, Sul/Sudeste e Norte/Centro-Oeste. Após essas 3 oficinas regionais será feita uma última oficina nacional de onde será tirada uma única proposta dos povos indígenas no Brasil que será apresentada ao congresso.

[\(MT\)](#)

Autor: Sabine Righetti

Data de publicação: 10/04/2005

Riquezas em terras indígenas geram conflitos

A Anistia Internacional, com sede em Londres, publicou em 30 de março, um relatório com uma série de informações relativas às populações indígenas do Brasil, denominadas no documento como "estrangeiros" por serem tratados como não-brasileiros. O [relatório](#), chamado *Brasil - Estrangeiros em Nosso Próprio País*, caiu como uma bomba para a imagem da política indigenista brasileira, um dos focos da campanha do presidente Lula. Apesar do direito dos povos indígenas à terra estar consagrado na Constituição de 1988, que define essas áreas como "terras ocupadas tradicionalmente pelos índios", os dados do relatório mostram que a violência contra os povos indígenas tem aumentado no país. Na maioria das vezes essa violência se dá contra líderes indígenas devido, principalmente, a disputas por terras, pelas riquezas naturais contidas nessas terras e até pelo conhecimento indígena sobre a biodiversidade.

O Brasil possui atualmente cerca de 345 mil índios, vivendo em aldeias espalhadas entre 215 sociedades indígenas, o que representa aproximadamente 0,2% da população brasileira, de acordo com dados da Fundação Nacional do Índio (Funai). Fora de aldeias, estima-se que existam entre 100 e 190 mil, inclusive em áreas urbanas. Pelos dados do IBGE que são estimados a partir da auto-identificação, a população indígena é de pouco mais de 700 mil.

A Funai considera que o respeito aos povos indígenas está diretamente ligado à questão territorial "dado o papel relevante da terra para a reprodução econômica, ambiental, física e cultural destes". Mesmo assim, a meta constitucional para demarcação de terras ainda continua inferior ao esperado para 2005, apesar do aumento de demarcações de terras entre 1992 e 2001. Conforme os dados da Anistia Internacional, dos 580 territórios indígenas oficialmente reconhecidos no Brasil, 340 foram homologados, enquanto 139 ainda aguardam por identificação, o primeiro estágio do processo.

De acordo com o antropólogo Roberto Cardoso de Oliveira, professor da Universidade de Brasília (UnB), o Brasil observou no começo da década de 1970 o início de um movimento indígena, amparado pela sociedade civil. "Foi um período em que várias ONGs surgiram em apoio às demandas dos índios na luta em defesa de seus territórios e de sua cidadania, incluindo o reconhecimento de sua identidade indígena e a formulação de políticas públicas voltadas à sua saúde, educação e bem estar social", conta Oliveira. O antropólogo lembra que, no entanto, o movimento não fez com que as ameaças de invasão desaparecessem. "As ameaças continuam de formas e intensidades variadas, acompanhando a diversidade das regiões do país", afirma.

Demarcação sem garantia

A demarcação de terras indígenas existe para assegurar aos índios o direito ao usufruto autônomo de seu território. Demarcado o território, cabe ao Estado defendê-lo de qualquer tipo de invasão, o que, de acordo com Roberto Cardoso de Oliveira, nem sempre acontece seja por incompetência do órgão indigenista, seja por sua ausência física na área demarcada, que se faz por meio da instalação de postos indígenas.

Para César Cláudio Gordon Junior, antropólogo e indigenista, a demarcação não garante que os índios se fixem na terra. Isso acontece por uma série de problemas

nessa demarcação, tais como a exclusão de rios importantes ou a própria devastação ambiental, que resulta na falta de recursos de caça e pesca que sejam suficientes para as populações indígenas em questão. E complementa: "Quando uma área demarcada é grande, pode não haver uma infra-estrutura básica para o [atendimento médico-sanitário](#) imprescindível, já que quase não há índios isolados e existe hoje grande incidência de doenças infecciosas. O antropólogo ressalta ainda que é preciso garantir a integridade das terras demarcadas, impedindo a invasão e a degradação ambiental, por exemplo. "Temos que facilitar aos índios o acesso ao conhecimento que eles julgam necessários para levar adiante seu projeto de vida", ressalta.

Apesar da característica nômade de algumas comunidades indígenas, Roberto Cardoso de Oliveira ressalta que não conhece casos de abandono de um território indígena depois de conquistado pela demarcação. Por isso, ele considera que a questão de demarcação das terras indígenas não deve ser pensada em conjunto com a questão fundiária que envolve os sem-terra pois, diferentemente do que acontece com os índios, a principal questão dos sem-terra é fornecer meios para que os trabalhadores se fixem na terra.

Falhas na Funai

Os problemas na demarcação de terras, de acordo com o relatório da Anistia Internacional, se dá principalmente por falhas da Funai. "Há muito tempo a Funai é acometida por falta de verbas, corrupção e problemas internos, sendo que insistentemente declara que lhe faltam recursos financeiros e humanos para realizar as demarcações pendentes", informa o documento. O exemplo citado é uma carta mostrada à Anistia Internacional de um diretor da própria Funai que escreveu sobre sua frustração por não conseguir conduzir os estudos de identificação referentes a um certo território devido a uma combinação de insuficiência de verbas e falta de funcionários. "Sem antropólogos e ambientalistas torna-se inviável a constituição de um Grupo de Trabalho para identificar qualquer terra indígena seja ela qual for", descreve o diretor no documento.

A Funai divulgou, em resposta ao relatório, uma carta à imprensa em que cita aspectos fundamentais da política indigenista do atual governo. Sobre a possível demora no processo de identificação, declaração e homologação de terras indígenas tradicionais, o órgão afirma que segue normas que, apesar de legais, abrem brechas para que proprietários ilegais de terras que antes pertenciam a comunidades indígenas recorram à justiça, o que dificulta a posse.

Pela terra, pela biodiversidade

A defesa dos territórios indígenas tem sido apontada como um importante meio de garantir a preservação do patrimônio biológico e do conhecimento milenar das populações indígenas. Para a Funai, a proteção das terras indígenas é uma medida estratégica para o país porque, além de assegurar um direito dos índios, ainda garante a proteção da biodiversidade brasileira e do conhecimento que permite o seu uso racional.

De acordo com informações da própria Funai, as sociedades indígenas da Amazônia conhecem mais de 1.300 plantas portadoras de princípios ativos medicinais e pelo menos 90 delas já são utilizadas comercialmente. O conhecimento dos índios em relação ao uso de uma série de plantas é um atrativo para pesquisadores e indústrias do Brasil e do mundo. Cerca de 25% dos medicamentos utilizados nos Estados Unidos possuem substâncias ativas derivadas de plantas nativas das

florestas tropicais.

A [proteção](#) ao conhecimento indígena tem sido bastante discutida desde a Medida Provisória n. 2.186-16, de 23 de agosto de 2001, regulamentada pelo Decreto nº 3.945 do mesmo ano, que diz respeito ao acesso ao conhecimento tradicional.

De acordo com o historiador e indigenista Paulo Humberto Porto Borges, professor da Universidade Estadual do Oeste do Paraná (Unioeste), as terras indígenas continuam sendo o principal alvo de interesse do capital, seja o do agronegócio ou de grupos de grandes mineradoras. Ele ressalta que a luta pelo direito de explorar o subsolo das áreas indígenas vem sendo travada, há algum tempo, no congresso nacional, nos trabalhos para a elaboração do novo Estatuto do Índio (o último Estatuto data de 1973 e tem pontos inconsistentes com a atual Constituição).

Borges acredita que o interesse do capital vai além das terras indígenas e atinge o conhecimento dos índios, mas não considera que a biodiversidade possa ser uma moeda de troca dos povos indígenas na interação com a sociedade não-índia. "É bom lembrar que a grande maioria das áreas indígenas brasileiras já se encontra bastante depauperada em relação aos seus recursos naturais originais", afirma.

Apesar de a política indigenista estar entre as prioridades da campanha do governo Lula, não tem agradado nem as comunidades, nem a sociedade civil. No último dia 31 de março, o Fórum em Defesa dos Direitos Indígenas divulgou um manifesto contra a política indigenista do governo, ou melhor, contra a falta de uma nova política indigenista. As principais reivindicações são a criação de um Conselho Nacional de Política Indigenista com a efetiva participação indígena e da sociedade civil em sua composição e a garantia, por lei, de mecanismos previstos na Convenção da Diversidade Biológica, de repartição justa e equitativa de benefícios e anuência prévia e informada, para o acesso aos conhecimentos dos povos indígenas e das populações locais.



Amazonas

Somente no estados do Amazonas estão 84 mil índios (mais da metade de toda a

Amazônia), distribuídos em 59 comunidades. Apesar das atenções nacionais – e internacionais – voltadas para a região, os índios sofrem com a mineração, a extração de madeira e de recursos naturais, além de estarem na rota do tráfico de drogas, de animais e da biodiversidade.

Roraima

Nessa região, uma das principais reivindicações é em relação à Terra Indígena Raposa Serra do Sol. De acordo com o Fórum em Defesa dos Direitos Indígenas, a demora para a homologação dessas terras levou a comunidade a denunciar o Brasil à Organização dos Estados Americanos (OEA), que recomendou ao governo brasileiro medidas cautelares para a proteção à vida dos habitantes locais. Apesar de ser um dos menores estados da Amazônia, Roraima conta com mais de 30 mil índios.

Rondônia

O estado conta pouco mais de 6 mil índios, divididos em 31 comunidades. A principal área de conflito é a da Terra Indígena Roosevelt, habitada por índios Cinta-Larga e disputada por garimpeiros da região. Em abril de 2004, 29 Cinta-Larga foram mortos no interior do garimpo ilegal em Roosevelt.

Pará

No Pará vivem mais de 20 mil índios. Um dos pontos de conflitos está no município de Parauapebas, próximo à floresta nacional de Carajás. É nessa área, onde vivem os índios Xikrin-Kayapó, que se desenvolve um dos maiores empreendimentos minerários do mundo, capitaneado pela Companhia Vale do Rio Doce.

Mato Grosso e Mato Grosso do Sul

A principal reivindicação na região do Mato Grosso é a cadência na demarcação das terras indígenas, em função da expansão da cultura da soja. De acordo com o Fórum em Defesa dos Direitos Indígenas, os interesses que vigoram são do sojicultor Blairo Maggi, Governador de Mato Grosso, que teria solicitado ao governo federal uma moratória de demarcações no estado. Os principais conflitos estão nas terras de Yvy-Katu e Cachoeirinha (Mato Grosso do Sul), e em Batelão (MT). Juntos, os dois estados concentram cerca de 57 mil índios, espalhados em 51 comunidades. Entre eles estão os Bororo, Cinta Larga, Kayapó e Terena. Desde o início do ano até o presente, 17 índios Caiuá-Guaranis morreram de desnutrição em Dourados, no Mato Grosso do Sul. De acordo com o antropólogo Ricardo Cardoso de Oliveira, a cidade praticamente envolve a reserva indígena dos Caiuá-Guaranis e a população aumentou geometricamente. “Os índios passam fome, as crianças morrem de subnutrição e o suicídio entre os jovens é preocupante”, afirma.

Santa Catarina

No estado vivem pouco mais de 5 mil índios, entre eles os Guarani e os Kaingang. De acordo com o Fórum em Defesa dos Direitos Indígenas, a Terra Indígena Baú, dos Kaiapó, foi reduzida em 320 mil hectares por ato do ministro da Justiça Márcio Thomaz Bastos. Além disso, outra questão polêmica é o Projeto de Lei do senador do PT Delcídio Amaral, que visa obstruir as demarcações de terras indígenas, submetendo direitos territoriais indígenas ao julgamento político da bancada ruralista no congresso nacional. As principais áreas de conflito no estado são as terras de Toldo Pinhal, Toldo Imbu, Morro dos Cavalos e Aldeia Condá.

São Paulo e Rio de Janeiro

Proporcionalmente, pelo tamanho, a região Sudeste tem a menor concentração de indígenas. O Rio de Janeiro conta com apenas 330 índios – todos Guarani. O estado possui 3 áreas com 100% das terras demarcadas, perto da divisa com São Paulo. Já o estado de São Paulo conta com 2.700, que sobrevivem em apenas 7

comunidades (entre elas, os Terena, Kaingang e Guarani). Uma das principais regiões de conflito é a região Piaçaguera, habitada por índios, mas não considerada como de posse indígena.

Região Nordeste

Proporcionalmente, pela extensão de sua área, a região Nordeste tem a menor concentração de índios. De acordo com a Funai, os estados do Piauí e Rio Grande do Norte são os únicos que não têm nenhuma terra demarcada ou em processo de demarcação e consta que não há nenhum índio nesses dois estados. Pernambuco tem mais de 23 mil índios, e 1/3 das terras ainda estão em demarcação.

(SR)

Autor: Germana Barata

Data de publicação: 10/04/2005

Saúde indígena enfrenta entraves políticos

A preocupação em ter um sistema de saúde voltado exclusivamente para indígenas no Brasil é recente. Data de 1999, quando a responsabilidade deixou de ser da Fundação Nacional do Índio (Funai) para ser da Fundação Nacional da Saúde (Funasa). A preocupação com a saúde do índio passou a ser mais preventiva do que curativa e voltada para as diferenças étnicas existentes no país com a criação dos Distritos Sanitários Especiais Indígenas (DSEI). Embora essa política tenha ampliado o acesso à saúde no território nacional, seus progressos não impediram os altos índices de mortalidade nas populações indígenas, como ficou claro no recente episódio de mortes de crianças por desnutrição em Mato Grosso do Sul, principalmente no município de Dourados (MS).

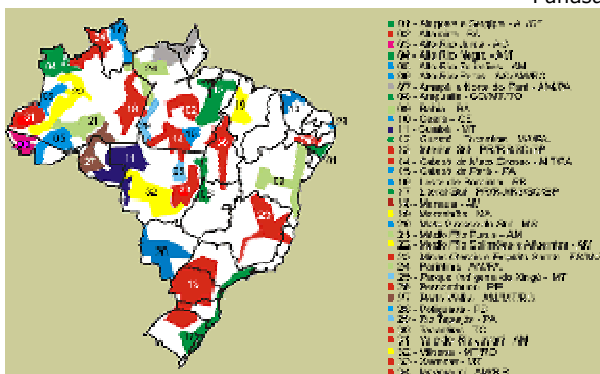
Litogravura de Rugendas do século XIX



O contato com os brancos introduziu enfermidades nunca antes presentes em comunidades indígenas

Divididos em 34 territórios, definidos de acordo com termos técnicos e étnico-demográficos, os DSEIs não coincidem, necessariamente, com as fronteiras municipais existentes ([veja mapa](#)). Os Distritos contam com conselhos, dos quais participam representantes do governo, profissionais de saúde, usuários e representantes de comunidades indígenas, que definem estratégias e controle de execução de políticas de saúde. Uma das metas é a busca pela humanização do tratamento da saúde do índio e uma compreensão global desta no sentido de prover condições mais dignas a essas populações.

Funasa



O Brasil possui 34 Distritos Sanitários Especiais Indígenas que ampliam o acesso do índio à saúde

O mapeamento dos grupos étnicos indígenas brasileiros ampliou a cobertura de atendimento à saúde e também os investimentos no setor. Mas, problemas na gestão têm deixado a comunidade indígena preocupada, o que acabou fortalecendo o "[Manifesto de Abril](#)". A exemplo do Abril Vermelho, organizado pelo Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST) no ano passado, as populações indígenas se organizaram para pressionar o governo federal a implementar melhorias em inúmeros setores, inclusive o da saúde. O documento foi apresentado no dia 31 de março, em Brasília.

Entre os acontecimentos recentes que impulsionaram a manifestação está a mortalidade de 17 crianças indígenas por desnutrição no estado do Mato Grosso do Sul, a maior parte no município de Dourados, da etnia Guarani-Kaiuwá. Escolhido pela Funasa, em 2002, para abrigar o Centro de Recuperação Nutricional, o caso de Dourados deflagrou a gravidade e complexidade da questão da saúde no país. Para melhorar a situação, não bastam medicamentos e acesso a profissionais capacitados para evitar perdas, mas é preciso garantir o acesso, prioritariamente, a [terras](#). Para Maria Luiza Garnelo, professora da Faculdade de Ciências da Saúde da Universidade Federal do Amazonas (Ufam), o que existe é uma carência de ações intersetoriais. "Não se consegue resolver os problemas de saúde apenas com consultas, médicos e vacinas. Existem outras ações estruturais importantes: a questão da terra, alimentação, a geração de trabalho, uma série de problemas que acometem as populações e que incidem de uma forma pesada na sua saúde", conclui.

A rigor, a mortalidade infantil por desnutrição na população indígena já era conhecida de autoridades e profissionais de saúde indígena. Os índices chegaram, em 2004, a uma média de 47,48 mortes a cada mil nascimentos, de acordo com dados da Funasa. A média nacional equivale a 29,6 por mil (Censo 2000). Alexandre Padilha, diretor do Departamento de Saúde Indígena da Funasa, garante que o número de óbitos, apesar de ainda alto, tem diminuído desde o início da gestão Lula (veja [gráfico](#) abaixo). Desde que foi inaugurado o Centro de Recuperação Nutricional de Dourados em 2002, Padilha diz que também diminuíram os índices de nova internação por causa de desnutrição, após um ano de tratamento. Sessenta por cento das crianças que recebiam alta em 2002 retornaram no primeiro ano; em 2003, foram 35%, e em 2004 apenas 10%. Os dados de mortalidade infantil (a cada mil crianças menores de um ano) da Amazônia Legal (Funasa), de 2002 a 2004, revelam que os índices variam enormemente em cada Distrito Sanitário. Entre os casos mais sérios, estão o do DSEI do Alto Rio Juruá (AC), com mortalidade em 2003 de 49,8 chegando a 115,38 no ano seguinte; DSEI do Vale do Rio Javari (AM), com índices de 111,1 em 2002, 150, 69 em 2003 e sem informações em 2004; e o do Rio Tapajós (PA) que tinha índice de mortalidade igual a 64,10 em 2003 e saltou para 101,85 um ano mais tarde. Entre os casos mais otimistas estão os Distritos Sanitários Especiais Indígenas Kayapó do Pará (PA), com 94,74 mortes infantis em 2003 e apenas 14,08 em 2004; o DSEI de Cuiabá (MT) reduzindo o índice de 15,9 em 2003 e zerando no ano seguinte; e o DSEI Alto Rio Negro (AM) que reduziu seu índice de mortalidade infantil de 117,26 (2003) para 58,64 (2004).



As reclamações em relação à saúde estão no cerne de uma transição política, iniciada no governo atual. Durante o governo de Fernando Henrique Cardoso os recursos reservados para a saúde eram repassados para organizações não-governamentais que cuidam de questões indígenas, para que executassem as ações necessárias. O Ministério da Saúde atual, porém, iniciou um processo inverso, a que Maria Luiza Garnelo chama de restatização, via edição da [Portaria 70](#), que retoma as atribuições para os órgãos do governo. Esse processo, ainda em andamento, tem demorado para se efetivar, o que estaria causando prejuízos à saúde das comunidades indígenas. De acordo com o coordenador geral da Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (Coiab), Jecinaldo Sateré-Mawé, embora o orçamento para a saúde indígena tenha aumentado no governo atual, falta organização entre os ministérios, principalmente nas questões relacionadas à saúde, como educação e terra.

A [Coiab](#) divulgou comunicado em seu *site*, expressando preocupação com os planos da Funasa de municipalização da saúde indígena, temendo "a deterioração dos DSEIs e o acirramento das perseguições às organizações indígenas". Os Distritos Sanitários Especiais Indígenas, segundo o coordenador, representam um enorme avanço na política de saúde indígena. Por outro lado, está o fato de a maioria dos prefeitos não darem tratamento adequado para a questão da saúde do índio. "Há uma completa discriminação contra populações indígenas", denuncia, justificando a inquietação da Coiab. Ao contrário dos conselhos dos DSEIs, nos quais representantes das populações indígenas participam das decisões das políticas voltadas para eles, a população tem pouca representatividade nos conselhos das prefeituras, que não têm a responsabilidade de aplicar recursos nessas comunidades.

A Funasa, no entanto, acredita que a descentralização do sistema é importante como forma de melhorar o atendimento das populações. As mortes ocorridas em Dourados mostram a enorme demanda por serviços descentralizados, pois o único Centro de Recuperação Nutricional acaba recebendo crianças de inúmeros municípios vizinhos.

A questão da municipalização da saúde indígena ainda é uma discussão informal. O coordenador da Coiab espera que, pela Coordenação ter sido parceira da Funasa, assim como outras organizações indígenas, desde 1999, sejam convidados a contribuir nessa e outras discussões. "Não somos radicalmente contra a municipalização", informa Sateré-Mawé, "mas é preciso abrir essa discussão".

Humanização

Padilha acredita que a humanização do sistema de saúde indígena é peça-chave para melhorar esses índices. Atualmente, os cuidados médicos mais severos são feitos no hospital público mais próximo à aldeia. As diferenças alimentares, a distância dos familiares e curandeiros, as mudanças de ambiente e a própria condição de estar internado, acabam atropelando as particularidades de cada etnia e comprometendo o sucesso do tratamento médico. Em Dourados, por exemplo, muitas crianças em estado grave de desnutrição tiveram seu tratamento interrompido pelos familiares que, inseguros, preferiram tirá-las dos hospitais, o que acabou resultando em morte. "Essas situações são muito decorrentes de desinformação, ou dificuldade dos hospitais, que estão atarefados demais para tentar um diálogo paciente com as famílias [indígenas]; seus serviços são voltados para a população geral e têm pouca flexibilidade para acolher pessoas que tenham certos hábitos diferentes, o que desperta rejeição", diz a professora da Ufam.

Para tentar minimizar a inadequação dos espaços, a Funasa tem apostado nas Casas de Saúde do Índio (Casai), no selo Hospital Amigo do Índio e na capacitação de profissionais. As Casai, embora não sejam unidades hospitalares, servem para abrigar pacientes e acompanhantes, oferecendo alimentação e espaços mais adequados às etnias, que tornam a permanência no hospital mais tranquila. São 53 Casais construídas com mais uma a ser concluída no segundo semestre no município de Dourados (MS). Já o selo deverá certificar os hospitais que respeitarem a cultura do índio, por meio do recebimento de incentivos financeiros da Funasa. Mais de cem instituições já receberam o estímulo e agora serão submetidas a uma avaliação. Apesar dos agentes indígenas de saúde, é preciso ampliar as especialidades de práticas de saúde indígena, os incentivos para fixar os profissionais nas regiões e melhorar a qualidade dos hospitais. Padilha declara que a Funasa está fazendo convênios com universidades e órgãos de assistência à saúde, mas confessa que "temos que avançar muito ainda", com a oferta de profissionais e agentes indígenas.

Uma outra tentativa de valorizar as etnias é a abertura de farmácias de fitoterápicos, voltadas para o conhecimento tradicional, para complementar o sistema de saúde indígena. De acordo com o diretor do Departamento de Saúde Indígena da Funasa, no final de abril a Funasa deverá inaugurar o primeiro laboratório de manipulação de fitoterápicos da etnia Fulniô, em Pernambuco. A idéia é que o laboratório piloto possa, no segundo semestre, ser autosuficiente atingindo os padrões requisitados pela Agência Nacional de Vigilância Sanitária (Anvisa) para, posteriormente, ser ampliado para outros povos.

Faltam dados

"Recentemente, ficou evidente que há a necessidade de se desenvolver estudos e estabelecer estratégias para reunir e analisar dados sobre as populações indígenas, para entender melhor sua realidade e assim planejar e implementar políticas públicas em áreas cruciais, como educação e saúde", afirma Ricardo Ventura Santos, antropólogo da Escola de Saúde Pública da Fundação Oswaldo Cruz (Fiocruz), em um capítulo do livro *Diversity, Difference and Deviance: Ethics in Human Biology*, a ser publicado neste ano. Uma simples busca na Biblioteca Científica Eletrônica Online (SciELO) por pesquisas sobre índios revela que, além de poucas, tratam principalmente de saúde. "Os estudos existentes são muito pontuais, não temos um estudo sistemático da situação da saúde indígena [no Brasil]", pontua Garnelo. Isso equivale a dizer que a carência de informações não permite afirmar, por exemplo, quais são as doenças que mais afligem os diferentes grupos étnicos e traçar uma tendência nas várias populações. A Funasa informa que a principal causa de morte entre as populações indígenas são as doenças respiratórias, em especial a pneumonia (a ser prevenida na campanha de vacinação

em vigor, veja Box). Segundo Garnelo, a maior parte dos registros são feitos a partir da mortalidade e não da morbidade (incidência relativa de uma doença), o que permitiria agir com mais rapidez e corrigir o problema.

O livro *Os povos indígenas e a constituição das políticas de saúde no Brasil* (2003), editado pela Organização Panamericana de Saúde (Opas) em 2003, mostra que as doenças infecciosas graves (tuberculose, malária e hepatite, por exemplo) ainda aparecem em maior predominância, além da alta mortalidade infantil, causada por desnutrição e que vêm se elevando os índices de doenças crônicas em adultos, tais como o diabetes, a hipertensão e a obesidade. Diferentemente das doenças infecciosas, com tratamentos relativamente eficientes e pontuais, as doenças crônicas surgem de mudanças de hábitos (como vida sedentária e ingestão de alimentos mais calóricos e menos nutritivos) e, por isso, estão entre os maiores desafios na questão da saúde indígena, afirma Garnelo, porque precisam ser contornadas com ações integradas.

Campanha Nacional de Vacinação dos Povos Indígenas

Iniciada no último dia quatro de abril, prevista para durar até o final do mês. A meta é imunizar 6711 crianças e 7510 mulheres em idade fértil de 13 doenças (difteria, tétano, coqueluche, poliomielite, sarampo, rubéola, varicela, pneumonia, meningite, hepatite B, gripe, tuberculose e febre amarela). O foco deste ano recai sobre comunidades isoladas, com histórico de baixa cobertura vacinal e problemas de registro de dados sobre vacinação, localizados em 18 DSEIs. A história das vacinações levanta questões éticas que recaem sobre a compreensão e a permissão daqueles que as estiverem recebendo. A Revolta da Vacina, em 1904, ensinou que campanhas de saúde não podem ser compulsórias, mas, ao contrário, contar com a adesão por meio da compreensão de sua importância. Já acontecimentos como os relatados no livro *Darkness in Eldorado* (Trezas em Eldorado) de Patrick Tierney dificilmente ocorreriam nos dias de hoje, dado o maior envolvimento e conscientização das comunidades indígenas, apoiadas pela [Resolução 304/2000](#) que especifica questões relacionadas à pesquisa que envolve populações indígenas. A polêmica publicação denuncia a inoculação nos Yanomami de um tipo obsoleto de vacinas contra o sarampo feitas pelo antropólogo Napoleon Chagnon e pelo médico geneticista James Neel, de forma experimental e sem o [consentimento informado](#) dos índios, e que teria causado inúmeras mortes (leia [reportagem](#) sobre o caso). “Hoje em dia o grau de resistência à vacinação é pequeno; há um entendimento de que a vacina ajuda a prevenir [doenças]”, afirma Padilha. Difícil é assegurar que essa compreensão seja efetiva, mas a Funasa, conta com 12 mil profissionais com especialidades múltiplas para atender os mais de 430 mil índios aldeados, pertencentes a 215 povos falantes de 180 línguas. Entre eles, trabalham 4.700 agentes indígenas de saúde, capacitados pela Fundação e que mediam as contribuições entre as culturas, minimizando as diferenças.

[\(GB\)](#)

Autor: Rodrigo Cunha

Data de publicação: 10/04/2005

Escola indígena: fortalecimento das identidades e dos direitos dos índios

Desde o século XVI, logo após a chegada dos portugueses ao Brasil, a educação escolar no país atinge comunidades indígenas, pautada, a princípio, pela catequização feita pelos missionários jesuítas, e posteriormente, pela integração forçada dos índios à sociedade nacional, pelos programas de ensino do extinto Serviço de Proteção aos Índios. Nas últimas duas décadas, a partir da mobilização dos próprios índios, essa situação vem mudando gradativamente. Nas comunidades indígenas onde o contato com o não-índio já é antigo e a língua herdada dos portugueses predomina, a escola passou a ser vista como um espaço para o resgate da identidade étnica desses povos. Nas escolas, por sua vez, onde as aulas eram ministradas apenas em língua indígena, o português passou a ser solicitado como instrumento para os índios na luta pelos seus direitos.

De acordo com o Ministério da Educação (MEC), atualmente, há cerca de 170 línguas indígenas em uso nas comunidades de 210 etnias brasileiras, mas não há um número preciso de quantas das 2.322 escolas indígenas do país são bilíngües. "A diversidade de casos é muito grande. Em cada pedaço do país, há uma realidade diferente", afirma Kleber Gesteira, coordenador-geral de Educação Escolar Indígena da Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade (Secad) do MEC. "Algumas comunidades usam a língua indígena na escola; em outras, a língua indígena está sendo reintroduzida; algumas envolvem mais de uma língua indígena ou também o espanhol, no caso de povos das fronteiras; e existem, inclusive, comunidades monolíngües em que o professor trabalha na língua local e mais tarde introduz o português como segunda língua", explica.

Em março, durante o 1º Seminário Nacional de Material Didático Indígena, que contou com a participação de professores indígenas e representantes das secretarias estaduais de educação e de organizações não-governamentais, Gesteira anunciou o compromisso do MEC de investir R\$ 800 mil, em 2005, na produção de CDs e vídeos didáticos feitos com a participação das próprias comunidades indígenas. O objetivo é [valorizar a tradição oral](#) através da reprodução de cânticos, discursos e narrativas. "Tudo isso é fruto da reivindicação dos próprios índios. O peso deles nas políticas de educação indígena é total", destaca.

"Os indígenas têm participado ativamente nos fóruns organizados pelo MEC em parceria com a Funai [Fundação Nacional do Índio], nas audiências públicas e em outras reuniões", reforça Maria Helena Fialho, responsável pela Coordenação Geral de Educação do órgão indigenista federal. A Funai, que outrora geria a educação indígena em todo o país, atua agora no incentivo à participação dos índios nas discussões nessa área, já que a coordenação das ações escolares de educação indígena está, atualmente, a cargo do MEC, e a sua execução, a cargo dos estados e municípios.

"A Funai, através de Oficinas de Políticas Públicas, tem buscado levar elementos para que os povos indígenas possam exercer o controle social sobre os diversos programas do MEC, como o FNDE e o Fundef, entre outros, objetivando atingir o maior número de comunidades para esse controle", diz Fialho. Segundo ela, a Comissão Nacional de Professores ampliou o número de representantes indígenas, e os professores indígenas participam ainda dos conselhos municipais e estaduais e têm, inclusive, uma representante no Conselho Nacional de Educação.

Além de promover oficinas, a Funai também publicou e distribuiu, entre 2003 e 2004, cartilhas para os Tupari, os Kalapalo, os Potiguara, os Cinta-Larga, os Karajá, os Bakairi. Essa atividade da Funai de edição e distribuição de material didático específico para os indígenas, no entanto, foi extinta e já não faz parte do Plano Plurianual do governo federal. Já o MEC, segundo Gesteira, prevê investir, no decorrer de 2005, R\$ 1 milhão em livros didáticos para os índios e R\$ 2 milhões na formação de 3 mil professores indígenas que ainda não concluíram o ensino médio. Essa formação é feita em regime de alternância, com um período de ensino intensivo de quatro semanas em um centro de formação e outro período de estudos realizados na própria aldeia, que podem eventualmente contar com a visita de tutores.

Histórico

A política educacional voltada para os índios começou a mudar a partir da Constituição Federal promulgada em 1988. O seu artigo 210, embora reafirme a imposição da língua portuguesa no ensino fundamental brasileiro – posta em prática, inicialmente, no século XVIII, pelo Marquês de Pombal –, assegura às comunidades indígenas a possibilidade de também utilizar nas escolas suas línguas maternas e processos próprios de aprendizagem. Em dezembro de 1996, o governo federal cria a Lei de Diretrizes e Bases (LDB) da Educação Nacional, que dedica dois capítulos (o 78 e o 79) ao ensino voltado para os índios. A LDB estipula que a União deve desenvolver programas de ensino e pesquisa para oferecer educação escolar bilíngüe e intercultural aos povos indígenas, com o objetivo de proporcionar a eles a recuperação de suas memórias históricas, a reafirmação de suas identidades étnicas e a valorização de suas línguas e conhecimentos tradicionais

A partir dessa regulamentação, surge uma demanda, por parte dos indígenas, por um ensino diferenciado em suas comunidades. Em novembro de 1999, as escolas voltadas para os índios – até então, indiferenciadas das chamadas “escolas rurais” – passaram a ser tratadas como instituições de ensino com diretrizes específicas, a partir da Resolução nº 3 publicada pela Câmara de Educação Básica do Conselho Nacional de Educação. Em 2000, a Câmara dos Deputados decreta o Plano Nacional de Educação e estipula entre suas metas a criação da categoria oficial de “escola indígena” para assegurar a especificidade do modelo de educação intercultural e bilíngüe.

Alguns estudiosos das comunidades indígenas, no entanto, questionam o papel da escolarização de índios. “É preciso ainda cautela e pesquisa para saber qual precisamente o significado cultural da demanda por escolas pelos índios. Não basta chacoalhar a retórica dos direitos constitucionais”, pondera o pesquisador Ricardo Cavalcanti-Schiel, autor da dissertação de mestrado *Presente de branco, presente de grego? Escolas e escrita em comunidades indígenas do Brasil Central*, defendida no Museu Nacional, ligado à Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). “O fundamento regulatório de nossos princípios jurídicos são os direitos individuais. Por isso, as demandas indígenas podem encontrar, frente a essa gramática jurídica, apenas o lugar das margens”, argumenta.

Já o lingüista Wilmar da Rocha D’Angelis, que trabalhou praticamente duas décadas como indigenista antes de entrar para a vida acadêmica, na Unicamp, considera importante atender certas demandas das comunidades indígenas. Em uma delas, ele coordenou um projeto de pesquisa encomendado pelos próprios índios da reserva indígena do Araribá, no município de Avaí, próximo a Bauru, no interior de São Paulo. Nessa comunidade, as crianças só conheciam o português. O objetivo da pesquisa, que contou com o apoio da Fapesp e da Associação Brasileira de Leitura,

foi o [estudo fonológico](#) do dialeto nhadewa da língua guarani, falado apenas pelos índios mais velhos no Araribá, para que ele fosse reintroduzido na reserva indígena através da escola. “Nós trabalhamos apenas como consultores da comunidade. Os próprios índios elaboraram uma cartilha e um livro de leitura”, conta o lingüista.

Apesar de a alfabetização de índios através de cartilhas já ser antiga no Brasil, o pesquisador da UFRJ diz que o seu significado ainda é pouco discutido. Além de sugerir cautela em relação à escolarização de índios, no caso da escrita, ele é ainda mais crítico. “Do que se está tratando, afinal, quando se fala de ‘alfabetização’? Alguma panacéia em favor da defesa do ‘estoque de conhecimento oral’ via escrita?”, questiona. Segundo Cavalcanti-Schiell, tecnicamente, pode-se dizer que os índios dominam mais facilmente o manejo do código alfabético quando travam conhecimento dele pela aproximação fonética – ou seja, dos sons – da sua própria língua. “Dizer mais que isso é, no mínimo, apressado, e só se justifica como recurso para receber financiamentos em nome do desfraldar de bandeiras tidas como ‘politicamente corretas’”, ataca.

No caso do povo do Araribá, que contou com o auxílio de pesquisadores da Unicamp para a reintrodução do guarani na comunidade através da escola, os textos escritos na língua indígena são todos com temática cultural dos índios. Mas as aulas de guarani, cuja metodologia de ensino foi totalmente criada pelos professores indígenas, começaram pela tradução de palavras e frases do português para a língua indígena. À medida em que o guarani foi se tornando mais familiar aos alunos, as traduções passaram a envolver orações religiosas, e os índios se aventuraram até mesmo em uma versão guarani da primeira parte do Hino Nacional Brasileiro. “Isso tem um valor simbólico para eles, porque torna a língua viva, coloca a língua em operação, em lugares de prestígio”, avalia D’Angelis.

O lingüista da Unicamp também intermediou a ida de uma pesquisadora da mesma universidade para o nordeste do Mato Grosso, com o objetivo de ensinar o português como segunda língua para os Tapirapé de duas áreas, a Tapirapé-Karajá e a Urubu Branco. Nessas comunidades, onde todas as disciplinas são ministradas em tapirapé – exceto o português –, a escola atende alunos de 1º grau, e a partir de 2004, passou a atender também o ensino secundário. “Ela surgiu em 1973, por solicitação dos Tapirapé, no contexto da demarcação da área Tapirapé-Karajá”, conta Maria Gorete Neto, que lecionou ali por três anos. “Eles solicitaram a escola para a luta pela terra”, completa.

Ensino superior

Apenas duas universidades do país já oferecem graduação específica para a formação de professores indígenas. A pioneira foi a Universidade Estadual de Mato Grosso, que criou o curso em 2002 e atualmente conta com 294 indígenas matriculados. Em 2003, a Universidade Federal de Roraima criou, com a mesma finalidade, a Licenciatura Intercultural, que está com 120 alunos em 2005. Segundo o coordenador-geral de Educação Escolar Indígena do MEC, a intenção do governo é induzir e apoiar, através da Secretaria de Educação Superior (Sesu) e da Secad, parcerias com universidades para a criação de novos cursos para professores indígenas. Gesteira estima que até o final de 2005 já existirão pelo menos três novas licenciaturas interculturais. De acordo a Sese, além desses 414 indígenas cursando licenciaturas, há cerca de 850 cursando habilitações diversas em instituições particulares de ensino superior e aproximadamente 300 estudando em outras instituições públicas do país. São casos como o de João Nonoy, que se tornou em 2003 o primeiro índio do Maranhão com graduação em Direito (que ele cursou em Tocantins), e depois de formado, retornou à aldeia Krikati prometendo lutar por causas ambientais e indígenas.

[\(RC\)](#)

Autor: Elizabeth Maria Beserra Coelho

Data de publicação: 10/04/2005

Novo cenário do campo indigenista

Elizabeth Maria Beserra Coelho

Campo indigenista, num sentido amplo, refere-se ao conjunto de ações, políticas e relações que envolvem a sociedade brasileira e os povos indígenas. Num sentido mais restrito, constituem o campo indigenista os agentes que atuam junto aos povos indígenas, executando políticas elaboradas pela sociedade brasileira, para esses povos.

Historicamente, no Brasil, esse campo se constituía de instituições específicas, que eram responsabilizadas pelas ações junto aos povos indígenas. A primeira dessas instituições foi a Igreja Católica que, no período colonial possuía a função de “civilizar” os índios através da catequização. Com a expulsão dos jesuítas, o Estado Português assumiu essa tarefa, executando uma política específica, expressa no Diretório de pombal¹, que objetivava a assimilação dos índios à sociedade nacional e para tanto obrigava o uso do português nas escolas para índios e proibia o uso das línguas indígenas:

“... Será um dos principais cuidados dos Diretores, estabelecer nas suas respectivas povoações o uso da Língua Portuguesa, não consentindo por modo algum, que os meninos e meninas, que pertencerem às escolas, e todos aqueles índios que forem capazes de instrução nesta matéria, usem da Língua própria das suas nações, ou da chamada geral, mas unicamente da portuguesa”. (Diretório, art.6, p.3)

Durante o Império, o interesse assimilacionista se manteve e a política indigenista executada pela Diretoria Geral dos Índios, repartição pública exclusiva para este fim, objetivava a integração dos índios à sociedade nacional. A criação do Serviço de Proteção ao Índio (SPI), em 1910, não trouxe alterações significativas ao campo indigenista. O SPI era o órgão indigenista do país e executava uma política de proteção aos índios, de caráter integracionista: proteger os índios até que deixassem de ser índios e se tornassem brancos.

Com a criação da Fundação Nacional do Índio, em 1967, observa-se apenas uma mudança de nome de instituição. São mantidas as mesmas regras do SPI e, inclusive, muitos dos seus funcionários. Somente em 1973, com a promulgação da Lei 6001, denominada Estatuto do Índio, aparece no discurso oficial um viés de respeito à diversidade dos povos indígenas, quando se coloca que o ensino nas escolas indígenas deverá ser feito em língua indígena, podendo ser utilizado, também, o português.

As políticas indigenistas produzidas na década de 90 têm sido rotuladas como “novas”. O discurso dessas políticas tem sido representado como uma ruptura com relação ao que vinha sendo proposto desde as políticas construídas pela coroa portuguesa, até anos recentes da república.

A novidade estaria no deslocamento do discurso de uma perspectiva assimilacionista/integracionista para uma política de respeito à autodeterminação dos povos indígenas.

O marco desse deslocamento estaria nas determinações presentes na Constituição Federal de 1988, que oficializa o reconhecimento da diversidade sócio-cultural que caracteriza o Estado brasileiro. Há também a marca da descentralização, que passa

a conduzir as ações do estado brasileiro, e que vai alterar o campo indigenista.

Expressões tais como “específico e diferenciado”, “respeito às diversidades culturais e às formas próprias de relacionamento e de produção de conhecimentos”, povoam os textos da nova legislação indigenista e das políticas que pretendem efetivá-la.

No âmbito da educação e da saúde, os deslocamentos atingiram, também, a esfera administrativa. A educação e a saúde indigenistas foram transferidas da Funai para o MEC e para o Ministério da Saúde, respectivamente.

O que significam esses deslocamentos? Que mudanças podem ser percebidas nos discursos e nas práticas que se pretendem orientadas por esses discursos? Como essas mudanças alteram o campo indigenista?

As mudanças no discurso indigenista foram acompanhadas por deslocamentos e descentralizações no âmbito da gestão das ações indigenistas. As novas leis e políticas, a despeito de sua efetividade plena ou não, têm possibilitado a ocorrência de uma série de transformações nesse campo, seja no que se refere aos agentes ou às práticas desenvolvidas.

Tomando como referência a educação, observa-se que a transferência das ações de educação da Funai para o MEC, com os conseqüentes repasses para os governos estaduais e municipais, implicou na inserção de um conjunto de novos agentes e no acréscimo de instituições e práticas burocráticas.

Quem são os novos gestores da política de educação indigenista? Nas Secretarias de Estado da Educação têm sido criados setores que são destinados a gerenciar essa política no âmbito estadual, com o respectivo engajamento de pessoas que desconheciam a especificidade indígena. Apesar dessa conjuntura, não tem havido a devida preparação dos novos quadros que atuam junto aos povos indígenas. Não há, por parte de muitos desses órgãos, o reconhecimento de que uma nova política está sendo proposta. O que se reconhece como nova é apenas a clientela a ser atendida.

O mesmo pode ser dito com relação à Saúde. A transferência da saúde indigenista da Funai para a Funasa, implicou na criação dos Distritos Sanitários Especiais Indígenas (DSEI), que deveriam executar uma política de atendimento à saúde dos povos indígenas, não só específica, mas também diferenciada, ou seja, adequada à realidade de cada povo. Os executores dessa política são, também, pessoas sem nenhuma capacitação específica para atuar junto a povos diferentes.

A Funai, além de ser um órgão especificamente indigenista, possuía uma política de formação de seus indigenistas, que freqüentavam cursos de indigenismo ministrados por universidades brasileiras. Os órgãos que passaram a atuar com os povos indígenas, no contexto de políticas de respeito às culturas indígenas, paradoxalmente desconhecem essas culturas e não investem nesse conhecimento.

Além dos já referidos, outros agentes fazem parte do novo campo indigenista. São os técnicos de organizações não governamentais, religiosas ou laicas, que intensificam sua atuação junto aos povos indígenas, inclusive em parceria com a rede pública, que têm delegado suas funções através de estratégias de terceirização.

Passam a atuar com mais intensidade, também, nesse campo, os próprios índios que assumem cargos de chefia de Postos da Funai, de professores nas escolas das

aldeias e de agentes indígenas de saúde. Constroem ONG, criam Associações, de modo a se inserir no conjunto das estratégias de terceirização.

O que se observa é um vasto leque de instituições e agentes atuando junto aos povos indígenas, sem qualquer critério de qualificação, planejamento ou controle, ocorrendo, inclusive, sobreposição de ações.

A construção de políticas multiculturais, e sua implantação, acaba por se diluir num emaranhado de instituições, gestores e ações. Fica difícil vislumbrar o campo indigenista, já que todos os órgãos se tornam indigenistas.

O resultado para os povos indígenas tem sido caótico. Ainda não conseguiram entender a pulverização das ações, permanecem tendo na FUNAI sua principal referência e têm sido vítimas de uma lógica burocrática que em nada se assemelha a dinâmica das sociedades indígenas.

As ações executadas, no âmbito da saúde, da educação, são específicas, por serem voltadas exclusivamente para os povos indígenas, mas não são diferenciadas, pois não são adequadas às características de cada povo. O modelo do DSEI parece uma cópia do Programa Saúde da Família. As escolas das aldeias, agora parte do Sistema Nacional de Educação, estão sujeitas ao seu currículo mínimo e às demais regras da nossa burocracia pedagógica. No âmbito da assistência social, as ações não são específicas, nem diferenciadas. Caracterizam-se por estender aos povos indígenas políticas construídas para setores desfavorecidos da sociedade brasileira. Muitas delas são totalmente inadequadas às formas de organização social indígenas.

Elizabeth Maria Beserra Coelho é professora do Departamento de Sociologia e Antropologia da Universidade Federal do Maranhão.

1 - DIRECTÓRIO que se deve observar nas povoações dos índios do Pará e Maranhão em quanto sua magestade não mandar o contrário. Lisboa: Oficina de Miguel Rodrigues, 1558.

Autor: Thiago Ávila

Data de publicação: 10/04/2005

**Há luz no fim do túnel?
Conhecimento tradicional e perspectivas de mudanças na política
indigenista brasileira**

Thiago Ávila

Os conhecimentos que os povos indígenas e populações tradicionais possuem acerca da utilização da biodiversidade nunca estiveram tão em moda. Nunca se falou tanto, se escreveu tanto e se pensou tanto sobre as utilidades que os saberes dessas comunidades indígenas, sertanejas, caiçaras, ribeirinhas, seringueiras ou quilombolas podem ter dentro da ótica da sociedade ocidental, do atual mundo da informação e da contínua transformação. As modernas empreitadas biotecnológicas e o *screening* desenfreado de espécies vegetais vêm colocando novas e interessantes questões tanto para os países com uma mega diversidade biológica como para os povos indígenas que vivem justamente nessas áreas tão desconhecidas quanto cobiçadas.

Um ponto inusitado dessa temática é que, talvez pela primeira vez na história brasileira, os interesses dos povos indígenas e do Estado brasileiro se encontraram. A diplomacia brasileira e o aparato governamental lutaram, pressionaram e fizeram alianças com outros países nos diversos fóruns internacionais, defendendo a soberania nacional sobre os recursos naturais existentes em seu território. Esse campo escuro – sim porque somente uma ínfima parcela da biodiversidade é “cientificamente” conhecida – foi reconhecido legalmente, em acordos como a Convenção da Diversidade Biológica como de posse e soberania dos países onde essas áreas estão localizadas. Por outro lado, os movimentos indígenas, indigenistas, ambientalistas e de direitos humanos também se articulavam e pressionavam para que também as chamadas “populações tradicionais” fossem reconhecidas como soberanas (ou na nomenclatura que se consagrou: os guardiães) desses novos recursos: os recursos genéticos.

Nessa surpreendente aliança entre duas forças historicamente opostas – Estado brasileiro e povos indígenas – ambos foram reconhecidos como detentores de direitos sobre os recursos genéticos presentes em seus territórios. Os movimentos indígenas e segmentos da sociedade nacional que lutam em favor dos direitos indígenas visualizam nesses novos projetos – que envolvem tecnologia e ancestralidade para produção de novas mercadorias farmacêuticas, cosméticas ou alimentícias – como uma real possibilidade de mudança efetiva no modelo das relações entre os índios e a sociedade brasileira.

Pretendo, neste texto, apresentar de maneira simples e rápida algumas questões que nos auxiliem a refletir sobre as reais possibilidades de reversão do cenário das políticas indigenistas no Brasil. Considero o acesso aos conhecimentos tradicionais como um fenômeno ideal para essa tarefa, principalmente porque ele evidencia aspectos sugestivos das relações entre povos indígenas e Estados nacionais no mundo contemporâneo, colocando em choque os entendimentos e as perspectivas globais *versus* os desejos e os anseios locais. Enfim, o texto pretende ver se realmente há alguma luz no fim do túnel, visualizando se os “conhecimentos tradicionais” podem realmente alterar os modelos de relacionamento com os povos indígenas.

Em meio a essas perspectivas ora mais localizadas e ora mais globalizadas, temos o Estado-nacional, instituição símbolo e base da modernidade política ocidental. Sabemos que as leis em vigor em um país não existem isoladas do restante de sua

sociedade. Ao contrário, elas são reflexos do tempo e espaço onde foram elaboradas e estão entrelaçadas com sua cultura, dizendo muito das sociedades que lhes produziram. Neste sentido, as legislações indigenistas são caminhos para que percebamos como esses Estados – e suas elites políticas – construíram um certo estilo para lidar com as alteridades indígenas dentro de seus territórios.

A história da legislação indigenista brasileira e de atuação dos órgãos governamentais revela os processos de dominação e subjugação impostos aos índios que, obviamente, não aceitaram esse papel “passivo” que os governos nacionais lhe impunham e, desde muito tempo, vêm se organizando para inviabilizar e resistir aos avanços da sociedade brasileira sobre seus territórios. As recentes conquistas nos direitos indígenas, presentes na Constituição de 1988, são uma inovação na história brasileira e foram conquistados, em grande medida, pelos esforços dos diversos movimentos indígenas e de suas redes de articulação nacional e internacional.

No atual contexto das políticas indigenistas, o acesso aos conhecimentos tradicionais é visto como um potencial meio de reversão dessa situação histórica. O acesso aos recursos genéticos e os direitos intelectuais coletivos são produtos de um tempo facilmente identificável, tempo este que uniu os ideais ambientalistas e humanistas – especialmente os direitos humanos – com a causa indígena. Apesar de haver um Projeto de Lei em tramitação no Congresso desde 1995, ainda não há uma legislação sobre a questão que é regulamentada por uma Medida Provisória. A biopirataria, outro conceito que está muito em voga, é um caso de acesso ilegal dos recursos genéticos, podendo envolver o conhecimento tradicional e os direitos a ele relacionados.

Alguns casos tornaram-se famosos. A *ayahuasca*, utilizada em rituais mágico-religiosos por diversas populações amazônicas, foi alvo de tentativas de patenteamento, o que foi prontamente questionado por diversas organizações indígenas, especialmente a Coordinación de las Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazonica (Coica). Os povos amazônicos e suas organizações conseguiram mostrar que aquele tipo de saber era coletivo e sagrado, sendo que o patenteamento dessa planta foi considerado como ofensivo às culturas indígenas. Seus representantes afirmavam que era como se a hóstia fosse patenteada pelos índios! A ação da Coica impediu a apropriação de um conhecimento coletivo, imemorial e comum à diversos povos.

O caso vivido pelos índios Wapichana, moradores ancestrais das bacias dos rios Branco e Rupununi, localizadas nas savanas e cerrados do leste de Roraima e do sul da República Cooperativista da Guiana, representa um caso concreto de biopirataria. Dois processos químicos, chamados *cunaniol* e *rupununies*, foram patenteados nos escritórios europeu e norte-americano em nome de Conrad Gorinski. Essas ações foram realizadas entre 1993 e 1998 e surpreenderam os Wapichana ligados ao Conselho Indígena de Roraima, que tomaram conhecimento sobre o assunto por meio de uma reportagem publicada pela *Folha de S. Paulo*.

O *cunaniol* é um alcalóide desenvolvido a partir de um veneno de pesca preparado pelos Wapichana que os chamam de *cunani*. A Guiana é conhecida na etnografia sul-americana como uma região que usa amplamente diversos tipos de venenos de pesca. Os Wapichana relatam que Gorinski prometera pesquisar as plantas, fazer os remédios e ajudá-los na saúde distribuindo medicamentos nas aldeias. Nunca o fez. Filho de uma índia guianense com um fazendeiro descendente dos primeiros europeus a chegarem na região, Conrad Gorinski reconheceu que os processos químicos patenteados são baseados em saberes dos índios daquela região, mas considera que não pode ter uma patente compartilhada porque os índios não sabem

lidar com o dinheiro. Ao expor a questão nesses tópicos, o pesquisador revela todos os seus preconceitos acerca das populações indígenas, essencializando-as em estereótipos como crianças, tolos e ignorantes ao ponto de não saberem administrar recursos financeiros.

Os Wapichana começaram a discutir essas questões ainda em 1996, nas reuniões do Conselho Indígena de Roraima e da Amerindian People Association, duas das organizações indígenas mais influentes na região. Denunciaram esse caso em fóruns e encontros, chegaram a receber prêmios internacionais pelo combate à biopirataria, mas não entraram em um questionamento formal das patentes. Não o fizeram, talvez, por estarem envolvidos em questões consideradas mais imediatas, como o reconhecimento oficial de seus territórios tanto no Brasil como na Guiana. Para os Wapichana, os direitos intelectuais coletivos são vistos como uma grande ficção ou um ideal distante. Isso porque os Wapichana ainda não tiveram seus territórios assegurados e seus mais de 6 mil habitantes no Brasil têm que viver em áreas pequenas e apertadas, o que dificulta uma vida tradicional. Como alternativa à vida nas malocas – como são conhecidas as aldeias indígenas em Roraima – eles podem ir para a periferia de Boa Vista atrás de uma renda ínfima obtida nos empregos informais.

O projeto de pesquisa desenvolvido pela conceituada Universidade Federal de São Paulo – Unifesp/Escola Paulista de Medicina entre os índios Krahô é outro caso de acesso a recursos genéticos com conhecimento indígena associado que tem ganhado bastante atenção. A Unifesp assinou um protocolo de intenções com uma associação representativa de seis povos Timbira do Maranhão e Tocantins, inclusive os Krahô. Os Krahô são dois mil índios que vivem no norte do Estado do Tocantins, em uma das maiores áreas de cerrado contínua brasileira, mas somente quatro de suas 18 aldeias são associadas à Wyty-Catë.

Uma doutoranda em psicobiologia pesquisou o que oito *wajaca krqhô* – pajés e curadores – de três aldeias conheciam sobre plantas medicinais, especialmente aquelas com ações psicoativas. A pesquisa revelou que esses oito pajés conheciam mais de 500 receitas para 400 espécies de plantas do cerrado. Mas a pesquisadora não respeitou os limites das aldeias associadas e realizou atividades na Aldeia Nova, Forno Velho e Serra Grande, onde somente a primeira é associada à entidade parceira da Unifesp.

O que chamou a atenção da imprensa foi uma suposta rixa entre os próprios índios, fato que inviabilizou um “projeto de pesquisa bem intencionado” e que respeitava as legislações sobre o tema, inclusive a repartição de benefícios. Os lucros da utilização econômica dessas pesquisas seriam divididos entre a Unifesp, os índios, a Fapesp e o laboratório interessado. O tratamento dado pela mídia, que explorou uma conotação de rivalidade dos índios como incapazes de chegarem a um acordo entre si, revela um outro ponto constante da história de relacionamento das sociedades indígenas com a sociedade brasileira: o silenciamento da voz indígena. A Associação Kapey (União das Aldeias Krahô) se sentiu excluída do processo de negociação com o conhecimento tradicional e acionou o Ministério Público Federal, exigindo uma taxa de bioprospecção milionária. O resultado foi que a pesquisa foi paralisada por completo há mais de dois anos, justamente na fase de pesquisas das plantas selecionadas que teriam maior chance de se tornarem um medicamento ou outro processo patenteável.

A legitimidade de quem é reconhecido para falar em nome de um povo é o cerne das dificuldades práticas dos projetos de bioprospecção e acesso aos conhecimentos tradicionais associados. Parece que sempre há espaço para um grupo se sentir excluído. Mas o mundo indígena amazônico é uma polifonia política.

Cada aldeia é uma unidade política em si e nunca houve um processo de centralização política nas sociedades indígenas brasileiras. A construção de uma representatividade unificada de um povo indígena é um reflexo da situação atual envolvendo os povos indígenas que estão aderindo ao associativismo local como uma alternativa.

Os Krahô percebiam, à medida que iam tomando conhecimento das possibilidades legais garantidas pela Medida Provisória que regulamenta a questão, que esse tipo de negociação era única. Dentro de um processo interno de discussão e negociação envolvendo todos os caciques e dois pajés de cada aldeia, os Krahô concordaram com a continuidade da pesquisa, desde que a instituição proponente fomentasse um projeto relacionado à medicina tradicional que seria administrado pelas cinco associações indígenas existentes entre os Krahô. O que os índios queriam era tornar-se propositores de políticas específicas para valorizar sua medicina, exercendo maior controle social e ampliando as ações de saúde em seu povo.

A Unifesp alegou que não poderia atender à solicitação porque não seria responsável por óbitos de pacientes tratados com um sistema médico que não é cientificamente comprovado. Tentou estimular que dois laboratórios parceiros financiassem a idéia dos Krahô, mas esses argumentaram que tinham receio de serem acusados de biopirataria. Então, a Unifesp passou a alegar que o projeto era uma iniciativa pessoal do cientista, então chefe do seu Departamento de Psicobiologia, que havia se retirado do projeto devido às dificuldades de continuar as pesquisas, dando-o por encerrado. Posteriormente reviu sua posição. O projeto continua parado, esperando uma definição formal da Unifesp. O Ministério Público Federal acompanha o caso de perto, pois é um exemplo concreto da complexidade do acesso a recursos genéticos com conhecimentos tradicionais associados.

Os Krahô deixaram de lado suas divergências e diferenças internas e formularam um projeto político dentro dos parâmetros assegurados pela lei. No caso entre a Unifesp e os Krahô, a legislação entrou em vigor durante o andamento do projeto e, desde então, a universidade não tem conseguido a autorização governamental para pesquisar os recursos genéticos conhecidos pelos Krahô e identificados em suas pesquisas. Ela não consegue a autorização por não atender o posicionamento dos índios de desenvolverem, por conta própria, um projeto na área da medicina tradicional. Não queriam que fosse um projeto da Unifesp, mas que ela conseguisse os recursos financeiros necessários para que os pajés pudessem trabalhar. Queriam viaturas para deslocamento de pacientes para tratamento com pajés e, especialmente, queriam solucionar um grave problema social: muitas famílias têm dificuldade em acessar o seu próprio sistema médico tradicional porque não têm como adquirir os bens solicitados pelo pajé para curar e tratar uma pessoa. O projeto previa uma ajuda para que a família utilizasse os pajés, caso quisessem.

O projeto continua parado. O caso não pode ser descrito, até este momento, como um caso de biopirataria. As promissoras pesquisas estão engavetadas, dentro da lógica da Unifesp, porque os índios não souberam definir quem os representa e colocaram uma condição impossível de ser obtida: um projeto que valorize a prática da medicina tradicional entre os Krahô. Para os Krahô, o que os brancos não conseguem é entender o jeito do Mehin – auto denominação dos Krahô. Os *cupen*, como são chamados os não-indígenas, não entendem que cada aldeia é uma unidade política em si e que uma posição Krahô legitimada internamente só pode ser obtida através de uma delicada e ampla negociação com as diferentes forças políticas presentes no contexto local. Somente através do reconhecimento desses pressupostos básicos da política tal qual entendida pelos Krahô é que foi possível chegar a um acordo interno: o chamado Projeto Mehcarinc – Fundo de Saúde Krahô

cujas idéias principais foram expostas.

Nos dois casos vimos que muitas promessas, expectativas e esperanças foram criadas pelos índios em troca de uma pesquisa com seus conhecimentos tradicionais. Todas essas esperanças foram encerradas pela incapacidade [ocidental](#) de encarar o "outro" e sua alteridade de maneira igual e respeitosa. Parece que a desigualdade entre as partes, sejam elas pobres e ricos; desenvolvidos e em desenvolvimento; brancos e negros ou índios e não-índios é o modelo em vigor. A desigualdade é a base da prática entre pares no mundo ocidental. Vimos que os dois casos revelam um entendimento muito presente nas relações com os povos indígenas brasileiros, inclusive nas legislações e políticas indigenistas: os índios são pensados como incapazes e, por essa suposta incapacidade é que o Estado brasileiro legitimou a prática da "tutela" que tanto distingue a política indigenista brasileira frente às de todos os outros países sul-americanos.

Então pergunto: Há luz no fim do túnel frente aos projetos de dominação e subjugação que estão historicamente presentes nas legislações e políticas indigenistas brasileiras? Não tenho uma resposta clara e bem definida, mas acredito que existam luzes, pessoas e movimentos sociais tentando reverter esses quadros. Muitos dos avanços obtidos nos direitos indígenas devem-se, diretamente, aos movimentos indígenas que pressionam os Estados nacionais a reconhecerem o direito à diferença, de possuir uma identidade etnicamente diferenciada, de terem costumes e crenças próprias. Todavia é preciso lutar contra as elites políticas, a monocultura, a homogeneização sociocultural que está sendo estimulada pela nossa sociedade. É preciso se orgulhar das diferenças, sejam elas quais forem. A existência e respeito à diferença já está contemplada nos ideais contemporâneos, ao menos nas constituições de muitos países, inclusive no Brasil. Mas há que lutar contra os mecanismos que impedem a mudança da situação atual.

Até que vençamos essas dificuldades práticas, seremos obrigados a conviver com os alarmantes casos de morte por desnutrição de crianças indígenas na Amazônia e no Mato Grosso do Sul, com os índices de alcoolismo e suicídio de jovens indígenas em tantos povos, com o analfabetismo generalizado nas aldeias, com os preconceitos étnicos, com todo um processo de exclusão e marginalização indígena em nosso país.

A nossa incapacidade de "ouvir" e "aprender" com as diferentes sociedades indígenas existentes naquele território chamado Brasil nos faz desperdiçar boas oportunidades de ampliarmos nosso conhecimento. Timidamente vamos reconhecendo o valor que os povos indígenas e demais populações tradicionais têm para o mundo contemporâneo. Reconhecemos que temos muito que aprender sobre a utilização racional e sustentável dos recursos naturais; reconhecemos que as plantas coletadas no mato e utilizadas por um determinado povo podem se transformar em um precioso bem em uma prateleira comercial e, principalmente, reconhecemos que temos que respeitar esses valores tão diferentes aos nossos olhos. Colocamos isto nas nossas legislações. Agora a questão é incorporar essas práticas à realidade empírica das relações com os povos indígenas, procurando modificar e transformar essas relações em patamares mais justos e equitativos.

É preciso reconhecer efetivamente que "eles" são iguais a nós, apesar de diferentes. O respeito incondicional à esta diferença é o que pode trazer as mudanças que procuramos. No Brasil, quando o presidente Lula assumiu o governo, os movimentos indígenas e indigenistas comemoraram a chance de poder trazer alterações nesses quadros. A terra e os regimes de proteção dos conhecimentos tradicionais, acreditavam todos, iriam ser tratados dignamente. Nada aconteceu nesse sentido e, pelo contrário, o governo atual tem tomado atitudes anti-indígenas

como a demora na homologação da T.I Raposa Serra do Sol em área contínua e a redução do território da T.I Baú em 300 mil hectares. Mas enquanto os movimentos indígenas, e seus parceiros na luta pelo reconhecimento dos direitos mínimos de respeito e convivência aos povos indígenas, tiverem fôlego, sempre haverá luz e esperança de tempos melhores.

Thiago Ávila é pesquisador do Centro de Trabalho Indigenista – CTI.

Autor: Gonzalo Enríquez

Data de publicação: 10/04/2005

Os caminhos da bioprospecção para o aproveitamento comercial da biodiversidade na Amazônia

Gonzalo Enríquez

I

No estudo da biodiversidade existem dois momentos importantes que delimitam sua atuação: antes e depois da Convenção sobre a Diversidade Biológica (CDB) – Rio 92. Antes da CDB a proteção da biodiversidade era fundamentada em valores científicos, estéticos e de lazer. A preocupação fundamental era a de preservar espécies carismáticas, tais como certos animais de estimação, mamíferos e aves e, também, dar proteção especial a áreas de beleza exuberante.

As populações locais que, ao longo de gerações, domesticaram e aprimoraram componentes da biodiversidade, foram retiradas das áreas destinadas à proteção. Essas comunidades pagaram os custos da conservação, sem benefícios em troca, tiveram acesso reduzido a componentes da biodiversidade melhorados por métodos tradicionais por várias gerações e, além do mais, seus conhecimentos tradicionais foram apropriados por sistemas de conhecimentos passíveis de proteção intelectual.

Com as mudanças de paradigmas dos anos 1980, os avanços das novas tecnologias permitiram perceber a importância econômica da biodiversidade. Houve a constatação de que populações tradicionais de países pobres e megadiversos estavam sendo usurpadas mais velozmente. Surgiu a necessidade de um regime internacional que conservasse a biodiversidade e promovesse justiça e equidade.

Após a Convenção da Biodiversidade ampliou-se e diversificou-se a presença de atores que não eram parte da agenda dos problemas da biodiversidade. Esses novos atores passaram a desempenhar um papel fundamental nos estudos e debates das políticas públicas sobre as diversas manifestações da biodiversidade. Cientistas das áreas naturais e sociais; tecnólogos, bem como o mercado, representado por empresas "bioprodutoras", "bioindústrias", e uma crescente demanda de "bioconsumidores", cada vez mais interessados nos produtos provenientes da biodiversidade, apontam para uma nova fase dos produtos naturais. Fármacos, óleos essenciais, e insumos destinados a uma crescente indústria de cosméticos e de remédios baseada nos produtos naturais, são parte desse novo cenário da Região Amazônica. Também, no âmbito global, os estados nacionais e entidades internacionais participam do debate sobre o tema mais ativamente do que no passado.

De outro lado encontram-se as entidades não governamentais (ONGs) e sócio-ambientais e as populações locais, que lutam pela conservação e o uso sustentável dos componentes da biodiversidade e pela repartição justa e equitativa dos benefícios decorrentes da biodiversidade. Este último item tem promovido um consenso entre a maioria dos atores interessados na conservação e aproveitamento sustentável da biodiversidade.

A partir dessas novas discussões e debates sobre a o papel econômico da biodiversidade

apareceram novos argumentos que justificam sua importância biológica e econômica, ressaltando seu papel no funcionamento dos ecossistemas, permitindo que o planeta se mantenha habitável (por exemplo, troca de carbono, manutenção das fontes de água superficial e subterrânea, proteção e fertilização dos solos, regulação da temperatura e do clima, dentre outras funções); oferecendo valores estéticos, científicos e culturais, dentre outros valores universalmente reconhecidos, mesmo sendo intangíveis e não monetários. A biodiversidade constitui uma fonte de muitos produtos utilizados pela sociedade contemporânea: alimentos, fibras, produtos farmacêuticos, químicos, óleos naturais, essenciais etc., além de ser a principal fonte de informação para o desenvolvimento da biotecnologia.

O Instituto de Recursos Mundiais, a União pela Natureza e o Programa das Nações Unidas para o Meio Ambiente (1992), consideram que, dos componentes silvestres e domesticados da biodiversidade são obtidos todos os alimentos e muitos medicamentos e produtos industriais. Os benefícios econômicos das espécies silvestres em si, representam 4,5% do PIB dos Estados Unidos, com um valor anual de 7 bilhões de dólares. Cálculos mais recentes, obtidos a partir do final da década de 70, mostram que o valor econômico das espécies domesticadas é ainda maior.

A pergunta que surge dessa constatação é por que o grande potencial de biodiversidade da Amazônia ainda não conseguiu ser mais expressivo na pauta de produção e constituir-se em um fator importante de desenvolvimento regional?

Essa é uma das maiores inquietações dos especialistas que conhecem um pouco das inúmeras possibilidades da região, enquanto fonte de produtos naturais. Sabe-se, no entanto, que apenas a dotação de recursos naturais não é garantia de crescimento econômico, tampouco de desenvolvimento sustentável para quem a detém. Conduzir processos econômicos com base em produtos extrativos tem deixado uma perversa herança para a região. Os ciclos da borracha, madeira e minérios, dentre outros, resultaram num rastro de devastação sem a contrapartida desejada do desenvolvimento regional.

Sabe-se que um dos principais problemas que existem na Amazônia é que o valor da floresta em pé é inferior aos outros usos comercializáveis e um outro problema é a constatação de que a floresta amazônica está sendo substituída por cultivos e pastos. As principais dificuldades em agregar valor à floresta são: 1) um alto desconhecimento sobre a distribuição e densidade da maioria dos potenciais produtos da floresta, 2) faltam mecanismos para agregar valor de mercado aos produtos através das inovações e processos tecnológicos e, 3) as comunidades locais, detentoras do maior banco de informações sobre a biodiversidade, continuam sendo largamente excluídas das cadeias produtivas e, finalmente, constatam-se, também, formas perversas, anormais e desiguais de inclusão social.

II

Nesse contexto, a bioprospecção torna-se um mecanismo que permite o conhecimento e novas possibilidades de uso comercial da biodiversidade, bem como pode contribuir com as comunidades locais para melhorar suas condições de vida e maximizar suas oportunidades, a partir de políticas de inclusão social.

O objetivo básico de todo programa de bioprospecção consiste no descobrimento de organismos que possibilitem o desenvolvimento de novos produtos. Todo programa de bioprospecção reúne três etapas básicas: *inventário e coleta de amostras, preparação de extratos e determinação das propriedades*.

A **bioprospecção** pode ser definida como o método ou forma de localizar, avaliar e explorar sistemática e legalmente a diversidade de vida existente em determinado local, e tem como objetivo principal a busca de recursos genéticos e bioquímicos para fins comerciais.

Segundo estatísticas e estudos publicados na imprensa, cerca de 25% dos medicamentos existentes foram elaborados com ingredientes ativos extraídos de plantas. Inúmeras substâncias químicas são usadas regularmente na medicina em todo o mundo, o que mostra a importância do uso da variedade da flora. Na agricultura, a biotecnologia tem se destacado cada vez mais, conseguindo excelentes sucessos na reprodução tanto de plantas quanto na melhoria de produção animal, com importantíssima colaboração de genes de plantas e animais etc.

Dessa forma, a matéria prima, no caso a diversidade de vida, passou a ter maior valor de mercado e, conseqüentemente, mais atenção dos países detentores que, conscientes dessa valoração, passaram a buscar regras para a sua exploração. Assim, surgiu, em âmbito planetário, uma nova forma de exploração de produtos, a exploração dos recursos naturais biológicos, ou seja a exploração da biodiversidade, surgindo então a bioprospecção.

Para a realização e efetivação da bioprospecção é necessário que o poder público, as organizações particulares não governamentais (ONGs), as universidades públicas e particulares, as empresas químicas e farmacêuticas entre outras, as comunidades e a coletividade em geral participem concretamente através de convênios, contratos de concessão, permissão e parcerias em geral.

A maioria dos especialistas sobre o tema ressaltam que devem ser elaborados e executados programas com regras bem definidas, nos quais as partes assumam responsabilidades claras, não esquecendo a legislação vigente do país, lei de patentes, *royalties* etc., devendo ser regulamentada também internacionalmente, observando diversos princípios de prevenção, preservação, equidade distributiva, princípio da participação pública (no qual deverá ser garantida a participação mais ampla possível da população envolvida em todos os seus segmentos) e princípio da publicidade, ou seja, de total transparência.

As principais políticas com relação à bioprospecção colocam ênfase na realização do inventário da biodiversidade, formando uma base de dados concreta para que se conheça o que se tem e, assim, fornecer subsídios para definir seu potencial. Fomentam, também, a conscientização para a sobrevivência dos ecossistemas e das próprias espécies. Destacam-se, ainda, a garantia e repartição dos benefícios às comunidades envolvidas, respeitando o direito de propriedade da medicina natural dos indígenas, tanto coletiva quanto individual (curandeiro) e incentivando o desenvolvimento das relações formais e informais entre a comunidade científica, os grupos indígenas e os diferentes segmentos da sociedade, todos, em sua maioria, interessados na proteção e preservação do meio ambiente, e entre os quais existe consenso de que somente

desenvolvendo essas políticas como condição mínima, poderão ser assegurados os direitos dos envolvidos no processo de aproveitamento da biodiversidade.

III

Os acordos de bioprospecção têm sido um dos mecanismos mais utilizados recentemente, estão em plena expansão, para conseguir o aproveitamento comercial da abundante biodiversidade existente nos países da América Latina e Caribe, principalmente no chamado cinturão tropical e subtropical do planeta, onde se concentra mais da metade da biodiversidade mundial estimada, região que, segundo o Fórum Ambiental, de 1998, representa apenas 7% da superfície da terra.

Diversas organizações da sociedade civil (Fórum Ambiental 1998) criticam as ações de bioprospecção. O argumento é de que, no processo de perda da biodiversidade, os principais agentes da conservação, as comunidades locais, incluídos agricultores, indígenas, pescadores e habitantes das florestas, estão sendo eliminados como tais, expulsos de seus territórios e do acesso aos recursos que eles têm conservado e, que por anos, têm sido a base da sua cultura e sustento. Seus conhecimentos ancestrais estão sendo despojados, fragmentados e transformados em mercadorias para o lucro, em decorrência da bioprospecção e dos processos de patenteamento.

Entretanto, outros setores consideram que a bioprospecção é uma atividade lucrativa que, pode perfeitamente favorecer o desenvolvimento e a conservação dos recursos dos países em desenvolvimento e, particularmente, das comunidades locais, através de convênios transparentes que mostrem claramente qual será o benefício dessas comunidades a partir dessas parcerias e tomando todas as cautelas necessárias para que os danos sejam os menores possíveis.

Apesar do processo de bioprospecção ser relativamente novo, podemos, desde já, destacar algumas de suas vantagens já alcançadas: propicia conhecimento da biodiversidade e seu potencial; fornece substâncias importantes ao homem; favorece o crescimento econômico e desenvolvimento das cadeias produtivas da biodiversidade; é um fator gerador de empregos; proporciona recursos, através de fundos para a conservação; gera impostos; melhora o nível científico do país e poderá melhorar o nível de vida das populações locais com a utilização correta dos recursos naturais.

O Brasil conta com algumas experiências desse processo de interação com empresas internacionais interessadas na exploração dos produtos naturais conjuntamente com as comunidades locais. Destaca-se que os primeiros resultados dessas parcerias não têm sido plenamente favoráveis às comunidades envolvidas nesses acordos de bioprospecção, entretanto, depois de alguns anos as comunidades estão despertando para uma nova forma de valorizar seus recursos e cuidar das riquezas que sabemos não são inesgotáveis. Os principais acordos de bioprospecção que envolvem comunidades locais no Brasil são os seguintes:

Aveda/Guarani Kaiowá. A comunidade Guarani Kaiowá, de Dourados-MT, através do Centro de Organização Cultural e Tradicional da Reserva Indígena de Dourados (1994) realizou um acordo de confidencialidade com a Aveda Corporation, empresa de cosméticos de Minnesota, EUA, em relação ao acesso às informações sobre o processamento de uma tintura indígena (azul) extraída do araxixu, planta comum na

região.

Aveda/Yawanawá y Katukina. A empresa comprou os direitos de usar a imagem dos indígenas e direitos de compra e venda do *urucum*, matéria prima para o lápis labial Uruku Lipcolor.

Body Shop/Kayapó. Desde 1991, os Kayapós da comunidade de Aukre, no Pará, vendem óleo de castanha para a empresa de cosméticos da Grã Bretanha que produz e comercializa o Brazil Nut Oil Hair Conditioner. A empresa compra toda a produção da aldeia e paga pelo óleo quase 5 vezes a mais que o preço de mercado. Para a empresa o mais importante é o marketing do “politicamente correto”.

Hoescht/Merck/Uru-Eu-Wau-Wau. Os indígenas de Rondônia extraem do tronco da tikeúba, um líquido viscoso e vermelho que processado e distribuído nas extremidades das flechas induz os feridos a intensa hemorragia, facilitando, desse modo, a morte de grandes animais. O produto tem mostrado ser um princípio ativo de “efeitos verdadeiramente extraordinários como droga anticoagulante e retardadora dos batimentos cardíacos” (PUTTKAMER, 1986).

Merck/Guajajara. Várias empresas compram e exportam folhas de jaborandi no Maranhão, a maior delas a Merck Co. de Darmstadt, Alemanha que desde os anos 70 extraem da planta, comum no Pará e Maranhão, um alcalóide usado para produção de um colírio contra o glaucoma, a pilocarpina. O Brasil possui o monopólio da exportação de jaborandi. Apesar de legais, as operações da empresa com o patrimônio indígena levaram quase à extinção do jaborandi na região. Comparativamente, ao contrário da empresa, os índios não ganharam nada com isso.

Gonzalo Enríquez é economista, mestre em política científica e tecnológica, pela Unicamp, professor da UFPA e doutorando em gestão do desenvolvimento sustentável/CDS/UNB.

Autor: Vânia Fialho

Data de publicação: 10/04/2005

Configurando a mobilização indígena no Nordeste brasileiro

Vânia Fialho

O mês de abril demarca um período do ano que em a temática indígena subitamente emerge na mídia. As matérias que circulam falam de perdas, violências, fome — o caso Guarani-kaiowá está em destaque nesse início de ano — ressaltando o processo de colonização que parece ter definido de maneira fatalística o destino dos povos indígenas.

Sem querer apresentar uma posição alheia a todo esse conjunto de problemas graves, e com a pretensão de voltar a temáticas das políticas públicas direcionadas para a população indígena mais adiante, a proposta desse texto é apontar um caminho alternativo: apesar de todas as mazelas e impossibilidades, intencionamos ressaltar a viabilidade, as potencialidades e a capacidade dos povos indígenas, que vêm assumindo significativa visibilidade no plano nacional.

Num contexto bastante amplo — o cenário brasileiro, que comporta cerca de 215 etnias indígenas diferentes — podemos visualizar processos de contato variados e decorrentes de distintos processos de territorialização. No transcorrer dos mesmos, é também possível identificar mecanismos e estratégias de sobrevivência dos indígenas que, se compreendidos a partir de uma concepção dinâmica de *cultura*, se afastam da perspectiva derrotista. Na atualidade, aqueles que pareciam ser apenas “sobejos” dos povos “autóctones” pré-colombianos vêm demonstrando sua capacidade construtiva de mobilização e passam a ocupar um espaço na nossa sociedade que vai muito além do mês de abril e de alguns capítulos dos livros didáticos que ainda teimam em tratá-los como elementos pretéritos da nossa história.

Até 1988, os povos indígenas viveram sob os princípios formais de uma política integracionista; esta previa a incorporação lenta e gradual dos indígenas à comunhão nacional. Com a nova Constituição, estamos diante de um outro contexto que extrapola a percepção legalista da pluralidade social. O reconhecimento formal da diversidade étnica e cultural impulsionou a mobilização de categorias específicas, como a indígena e nos coloca diante de uma nova realidade.

A partir dos Artigos 231 e 232 da Constituição Federal de 1988, os indígenas são considerados como atores juridicamente capazes para entrar em juízo, através de suas organizações, rompendo com o status a eles atribuído pelo Artigo 60 do Código Civil de 1916, que os colocava como portadores de capacidade civil relativa, constituindo uma segunda categoria de cidadãos.

Entre as últimas décadas de 80 e 90, é possível perceber uma mudança dos pleitos dos povos indígenas. A década de 80 foi marcada pela mobilização dos mesmos no sentido de garantir seus direitos territoriais. Na década seguinte, já aos auspícios da nova Constituição Federal, as reivindicações indígenas começaram a ser caracterizadas por demandas mais amplas, exigindo políticas públicas, que viabilizassem a gestão e o controle dos seus territórios, a sustentabilidade de suas populações, além da estruturação de um sistema educacional e de saúde diferenciados, afeitos às suas especificidades sócio-culturais.

Deste plano nacional, tentaremos agora nos concentrar na região Nordeste. Mesmo

considerando a situação indígena amazônica fundamental para que possamos entender as mudanças do contexto indígena no Brasil nas décadas de 80 e 90 passadas, há necessidade de se fazer um recorte empírico e analítico, pois o viés ecológico dos movimentos sociais da década de 90 concentrou os interesses das políticas e agências ambientalistas e instituições de fomento na floresta amazônica e nos "povos das florestas".

Os grupos indígenas situados no Nordeste brasileiro ficavam quase que inteiramente de fora da área de interesse das referidas agências; além disso, o conjunto identitário dos índios nordestinos não corresponde àquele idealizado pela mídia e presente no imaginário social baseado em critérios fenotípicos ou de viés culturalista. Os *índios misturados*, categoria que tenta dar conta das peculiaridades dos processos de territorialização e de afirmação étnica dos indígenas nordestinos, são contemplados pelas ações de organismos governamentais e não-governamentais, pela sua direta relação com a pobreza no meio rural e não pela suas potencialidades organizativas e culturais.

Apesar do campo se apresentar inóspito ao acolhimento dos indígenas nordestinos como unidades étnicas diferenciadas, presenciamos também na década de noventa, uma intensa mobilização desses grupos que passam a se impor através de estratégias como: a) realização de uma série de conferências regionais e estaduais em que são produzidos documentos dando visibilidade aos indígenas nordestinos, inclusive requerendo para os grupos indígenas *resistentes* – como optaram por ser designados aqueles que vivenciam um processo recente de reconhecimento da sua condição étnica pela sociedade envolvente – o mesmo status que qualquer outro grupo indígena brasileiro; b) envolvimento de organizações indígenas nordestinas, como a Apoinme – Articulação dos Povos Indígenas do Nordeste, Leste, Minas Gerais e Espírito Santo – com organizações indígenas de outras regiões do país; c) constituição de associações indígenas como reflexo da autonomia concedida pela Constituição de 1988; e d) empenho na obtenção de recursos para promover projetos de *desenvolvimento* nas áreas indígenas.

A constituição de associações indígenas e os projetos recentemente vinculados a estas organizações têm tido um papel importante na conformação das relações entre índios e não-índios. É através das possibilidades de diálogo e da articulação para absorver recursos de variadas fontes que as sociedades indígenas nordestinas têm conseguido garantir um status que se opõe ao período anterior a 1988, quando os índios eram classificados de acordo com o seu "grau de contato" com a sociedade envolvente. O esforço para alcançar recursos destinados aos projetos de *desenvolvimento* está também relacionado à busca de afirmação das potencialidades econômicas e organizativas, por parte dos indígenas nordestinos. Mostrando-se capazes de gerenciar recursos e estabelecer prioridades, os índios defendem a sua capacidade de auto-sustentação e se colocam presentes no contexto de diálogo com sociedade envolvente

As ações voltadas para o desenvolvimento de projetos econômicos locais, aliadas à formalização de associações indígenas que se proliferaram na década de 90, têm revelado uma nova forma de condução das políticas no plano das relações internas de cada sociedade indígena, assim como também têm apresentado um novo contorno de um campo amplo de relações que envolvem os mais diversos agentes (Estado – no âmbito federal, estadual e municipal –, organizações não-governamentais e agências de fomento). Trata-se, portanto, de um campo extremamente delicado, ficando difícil a afirmação de que os desdobramentos dessas novas formas de mobilização são apenas positivos. Ao coadunarmos dados do processo histórico experimentado pelos povos indígenas, identificamos que as relações desses com o Estado e com outras agências de contato foram

estabelecidas a partir de um viés paternalista, assistencialista, que prevê relações de cooptação e de sujeição. Estes são aspectos essenciais para se perceber o grau de complexidade que se apresenta na discussão do caráter pluriétnico da sociedade brasileira.

Mas voltando ao nosso recorte inicial, que objetiva ressaltar como a presença indígena vem se configurando no plano regional/nacional, é importante salientar ainda outras tensões e contradições que se apresentam nesse campo. Se, por um lado, vislumbramos o fortalecimento e maior articulação dos indígenas no Nordeste na busca de alcançar uma cidadania mais ampla, do outro, percebemos a intolerância da sociedade brasileira em reconhecer sua própria diversidade.

O reconhecimento dos povos indígenas no século XXI, é importante destacar, não deve se restringir à benevolência do aparato legal em admitir a existência de identidades étnicas diferenciadas, nem à bondade da sociedade nacional que insiste numa representação anacrônica de índio como primitivo e em vias de extinção. Trata-se da consolidação de espaços, por força da própria mobilização indígena, que assegurem aos índios sua voz ativa e seu papel de sujeito. As sociedades indígenas têm sido capazes de se apropriar dessa nova semântica das relações interculturais e a sua articulação, através das novas formas de mobilização que se dão no presente, está sendo capaz de, aos poucos, conduzir à sociedade brasileira a uma atitude mais reflexiva sobre a sua identidade.

Vânia Fialho é antropóloga, professora da Universidade de Pernambuco e do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da UFPE

Autor: Felipe Ferreira Vander Velden

Data de publicação: 10/04/2005

Quando o sangue se torna mercadoria

Felipe Ferreira Vander Velden

Desde há muito, a riqueza e a diversidade genéticas das populações indígenas são reconhecidas, investigadas e valorizadas cientificamente. É, no entanto, em meados dos anos de 1980, que se desenham planos para sua efetiva exploração por grandes instituições de pesquisa, laboratórios e empresas de biotecnologia. Se a consolidação desses interesses capitalistas sobre frações mínimas dos corpos indígenas – sangue, fragmentos de pele e cabelo, células, DNA – não se concretizou tal como previram, vinte anos atrás, os cientistas envolvidos com a prospecção genética, tal se deveu não apenas a mudanças nas diretrizes da pesquisa genética em populações humanas (que passaram a buscar não mais os demograficamente reduzidos povos indígenas, mas grandes aglomerados populacionais com características genéticas consideradas homogêneas, como os chineses Han ou os islandeses) em consonância com os movimentos do capital investido nesse ramo da ciência, mas também a um posicionamento ativo de minorias étnicas contra o que consideraram uma nova forma de (bio)colonialismo. Dignas de nota, as críticas de organizações indígenas ao grandioso Projeto da Diversidade do Genoma Humano (*Human Genome Diversity Project*, ou HGDP), que buscava a catalogação exaustiva da variabilidade genética humana – epitomizada pela imensa diversidade das populações nativas –, explodiram por todo o mundo quase que simultaneamente ao anúncio do Projeto, em 1991, e acabaram por interrompê-lo.

Os Karitiana – um povo de língua Tupi-Arikém no norte do estado de Rondônia – foram alvo deste novo campo de exploração científica e comercial que se abria na década de 80. Provavelmente em 1986 ou 1987, o geneticista Francis Black – intimamente ligado aos propositores do HGDP – visitou a aldeia Karitiana, onde teria recolhido cinco amostras de sangue. Já em 1991 apareceram resultados das pesquisas com o material coletado, publicados em artigos que apontam tanto para o trabalho de prospecção de Black entre os Karitiana, quanto para as relações deste com um banco de amostras genéticas que então se constituía nas Universidades de Stanford e Yale, nos Estados Unidos da América.

Importa investigar o percurso realizado pelas amostras biológicas Karitiana, recolhidas por Black, nos labirintos da pesquisa genética em escala global. No rastro da estrutura concebida para abrigar o fabuloso banco de dados genéticos inventariados pelo HGDP – abortado precocemente, como já dito – a coleção de cinco amostras do sangue Karitiana (e outras cinco dos Suruí, povo Tupi-Mondé também em Rondônia, e também visitado por F.Black na mesma época) acabou por ser depositada, em abril de 1996, no banco de células e DNA da Coriell Cell Repositories (CCR), uma instituição norte-americana vinculada ao National Institute of Health, a poderosa agência de pesquisas biomédicas dos Estados Unidos. Mais, essas amostras foram colocadas à disposição de pesquisadores do mundo todo que, mediante pagamento, poderiam adquiri-las através da internet. As amostras continuam, ainda hoje, na página virtual da [Coriell](#), e podem ser solicitadas, ao custo de US\$ 85 (linhagem celular) e US\$ 55 (DNA).

Toda essa movimentação – o amplo percurso das amostras Karitiana da aldeia, por laboratórios e repositórios em universidades norte-americanas, até sua comercialização na rede mundial de computadores – permaneceu silenciosa por uma década. Este cenário alterou-se drasticamente em 1996 quando, em julho, dois antropólogos brasileiros divulgaram a oferta de material genético Karitiana na *home page* da CCR. A denúncia ganhou destaque na imprensa brasileira e causou

intensa comoção nos meios políticos e acadêmicos nacionais; esboçou-se um debate entre o Congresso Nacional, a Funai, os ministérios da Justiça e das Relações Exteriores, pesquisadores e entidades de defesa dos direitos indígenas, bem como os próprios grupos indígenas. Debate que seria ampliado, logo em seguida, por força de acontecimentos até certo ponto desvinculados dos eventos anteriores.

Ao que parece, em agosto daquele mesmo ano, um grupo de cinegrafistas britânicos, acompanhados de uma equipe de pesquisadores brasileiros, esteve entre os Karitiana com o propósito, assim definido perante a Funai, de produzir um documentário sobre aspectos culturais do grupo. Naquela ocasião, o grupo de cientistas brasileiros teria coletado amostras de sangue de toda a população Karitiana, com o intuito declarado – aos índios e, posteriormente, à justiça e à imprensa – de realizar exames e, dessa forma, prover a comunidade de melhores e maiores recursos de atenção a sua saúde. Tal intenção não fora comunicada previamente ao órgão indigenista oficial.

A coincidência cronológica desses dois últimos eventos – a denúncia sobre as atividades da CCR e uma nova coleta de amostras biológicas, ambas em meados de 1996 – marcou de modo crucial a interpretação feita pelo governo brasileiro, pela justiça e pela mídia: construiu-se, logo, a certeza de que as amostras comercializadas pela Coriell teriam sido coletadas pela equipe de pesquisadores brasileiros em 1996. Esse cenário marcou, da mesma forma, a leitura feita pelos Karitiana acerca da circulação do sangue extraído de seus corpos, pois foi nesse momento que o grupo apareceu e se posicionou no debate, ao procurar a justiça em Rondônia com uma interrogação sobre os motivos daquele interesse por fragmentos de seus corpos. Esclarecidos e politicamente fortalecidos, os Karitiana passaram a exigir uma resposta para os eventos, bem como uma compensação monetária pelo sangue que já consideravam “roubado”.

A investigação sobre a trajetória das amostras prossegue e, recentemente (2004), retornou à pauta de ações do governo brasileiro (há uma CPI da biopirataria no caso), talvez por força dos problemas cada vez mais complexos levantados pela biopirataria na Amazônia – sobretudo quando vistos no cenário mais amplo, que envolve temas candentes como o tráfico de animais silvestres e as novidades na legislação que trata das pesquisas e dos recursos genéticos no Brasil. Interessante saber, contudo, como se colocam os Karitiana neste cenário.

A memória que tem o grupo sobre o evento de 1986-87 é tênue, mas as repercussões do caso de 1996 vieram lançar luz à retrospectiva sobre o passado. Assim, enriquecida pelas informações que agora lhes chegam de fontes diversas – da justiça, da imprensa, de pesquisadores e organizações indigenistas –, a reivindicação dos Karitiana parece não distinguir as duas situações: para eles, ambas se colocam como momentos de uma intervenção desmedida e deletéria dos brancos sobre sua integridade corporal e seus interesses políticos. A memória, portanto, se reconstrói a partir das preocupações políticas contemporâneas quanto ao sangue coletado e seus destinos.

Há, na cosmologia dessa sociedade, indícios de que o sangue fora dos corpos é perigoso, o que pode ser notado nas diversas precauções tomadas quanto ao derramamento de sangue em momentos como a menstruação, o parto, ferimentos diversos e, como apontam as narrativas sobre o “tempo antigamente”, o homicídio guerreiro. Contudo, a solicitação de uma reparação monetária pelo sangue levado da aldeia aponta para uma percepção politicamente bem situada ou, digamos, bem adequada ao universo com os quais os Karitiana estão em contato, quer dizer, o campo de discussão em torno do estatuto de amostras biológicas humanas, que

envolve questões de justiça, soberania nacional, ciência e, *last but not least*, dinheiro.

É preciso destacar que o ressentimento dos Karitiana quanto ao segundo evento de coleta de sangue gira, fundamentalmente, em torno de uma promessa feita pela equipe de pesquisadores, e que não foi cumprida: a de que remédios e suprimentos médicos seriam enviados ao grupo, em resposta às condições de saúde deficitárias reconhecidas pela equipe. Nesse sentido, é razoável supor que se tratou, aos olhos dos Karitiana, de uma troca incompleta, insatisfatória e que, por essa razão, pede alguma forma de compensação. Informados e fortalecidos pelo amplo movimento surgido em torno da questão da pilhagem dos recursos genéticos da Amazônia, os Karitiana formularam uma solução política favorável aos seus interesses contemporâneos e em sintonia com o funcionamento das estruturas legal e judiciária. Reconhecendo as potencialidades financeiras associadas aos recursos genéticos, o grupo pede uma compensação monetária. Ao tornarem equivalentes sangue e dinheiro – propondo uma “troca de sangue por mercadorias”, recordando as sombrias palavras de Hanna Arendt –, os Karitiana não estão simplesmente emulando a mesma equivalência tal como proposta pela indústria biotecnológica. Percebendo que o sangue, signo importante em seu código cosmológico, foi mercantilizado, eles concebem a contrapartida em mercadoria como tradução mais adequada para tornar mutuamente inteligíveis os códigos em confronto: o seu, e aquele do universo capitalista. É isso que chamei de uma percepção política bem situada: se o sangue que saiu não pode voltar – pois está “sujo”, “frio” ou “morto” –, e se os brancos estão “fazendo dinheiro” com o sangue, que este dinheiro retorne à aldeia, e que ali se multiplique em medicamentos, alimentos, insumos, enfim, tudo aquilo que traz, para a vida, “saúde” e “alegria”. Afinal, é a busca pela “saúde” (e sua necessária complementação, a “alegria”) a principal ocupação dos Karitiana, seja no dia a dia, seja nas atividades rituais.

No entanto, cabe adicionar um grão de sal nestas considerações. Se os Karitiana postulam a equivalência entre sangue e mercadorias, traduzindo, a sua maneira, um modelo de intercâmbio até então desconhecido e potencialmente disruptivo, é preciso perguntar o que tal equivalência significa para nós mesmos, em um esforço de crítica das relações sociais observadas. Uma reflexão como essa deverá apontar para o incômodo geral provocado por práticas que colocam no mesmo nível o capital e fragmentos corporais, indicando que a equivalência de sangue e mercadoria é, fundamentalmente, um mecanismo perverso, fundado na desigualdade entre os que dispõem do dinheiro e aquelas parcelas da população forçadas a ceder seus corpos – sangue, células, tecidos, órgãos para transplantes, cadáveres – para, desse modo, terem algum acesso a recursos básicos. Aí residia a perplexidade de Hanna Arendt, quando viu, na Segunda Guerra Mundial, prisioneiros judeus e caminhões serem equiparados.

Dito tudo isso, é forçoso ressaltar que não se trata, aqui, de advogar contra médicos, pesquisadores e suas práticas e saberes. Faz-se necessária uma reflexão sobre a percepção, culturalmente mediada, dos procedimentos e intervenções desses saberes. A circulação de sangue, substâncias e fragmentos corporais em outros universos que não corpos vivos e saudáveis expõe, para os Karitiana e para nós, as intervenções cada vez mais insidiosas dos procedimentos científicos e mercadológicos sobre a vida. Nos dois eventos, discutidos acima, médicos e pesquisadores apresentaram aos Karitiana facetas dessa intervenção. Assim, desafiaram uma rede de reciprocidade – fincada no comportamento social adequado, na franqueza e na transparência dos indivíduos, na partilha de alimentos, na alegria e no cuidado mútuo que asseguram a integridade dos corpos vivos – que sustenta as relações internas do grupo e a delicada convivência dos Karitiana com a sociedade envolvente. Ao procederem de modo considerado

“errado” pelos índios, os cientistas que lhes “roubaram” o sangue só fizeram redesenhar uma fratura existente entre os Karitiana e os brancos; ao dizerem que os pesquisadores “tiraram o sangue e depois fugiram feito bicho bravo”, os Karitiana alertam para um deslocamento da conduta propriamente humana – tal como registrado entre outras populações indígenas, que tematizam nos brancos imagens de vampiros, canibais, bebedores de sangue, ávidos comedores, criaturas amorais cujas práticas exóticas indicam modalidades de conhecimento inacessíveis e, portanto, perigosas e destrutivas – na qual a mentira e o roubo devem ser completamente banidos. O conhecimento e o poder que têm os cientistas biomédicos é colocado em causa pelos Karitiana, pois extravasou, em dado momento, os limites do que é social e, por esta razão, humanamente apropriado e aceitável. Subscrevendo a crítica cultural indígena, é fundamental que também olhemos com mais cuidado para o que as ciências e práticas biomédicas vêm fazendo com nossa sociedade, e com a vida.

Felipe Ferreira Vander Velden é aluno de doutorado em Antropologia Social, IFCH-Unicamp.

Autor: Sérgio de Régules

Data de publicação: 10/03/2005

**A fragilidade de um sistema de conhecimento
O cristianismo entre os índios Palikur**

Artionka Capiberibe

Os Palikur são uma população indígena de aproximadamente 2.000 pessoas que possui uma língua própria filiada à família lingüística Arawak e está localizada na Amazônia setentrional, na fronteira Brasil/Guiana Francesa. No lado brasileiro, habitam as margens do rio Urukauá, na bacia do rio Uaçá, no município de Oiapoque, extremo norte do estado do Amapá. No lado francês, vivem principalmente em bairros dentro da cidade fronteiriça de Saint Georges e de Caiena, capital da Guiana Francesa. Há pelo menos quatro séculos, a região em que habitam é palco de intensas relações entre índios e não-índios, não só oriundos de nações diferentes (portugueses, franceses, holandeses, ingleses, escravos fugidos da Guiana, brasileiros etc.), mas exercendo atividades diferentes como missionários jesuítas franceses, caçadores de escravos, comerciantes, militares brasileiros, *gendarmes* franceses, garimpeiros, inspetores de aduana, padres etc.

Hoje, a região do baixo rio Oiapoque, outrora palco de guerras e disputas entre os vários povos indígenas que nela viviam, e entre estes e europeus, é habitada por apenas quatro etnias – Palikur, Galibi do Oiapoque, Karipuna e Galibi-Marworno. Estes povos compartilham de uma história econômica, política e religiosa em comum. Dentro desse quadro de influências compartilhadas, o catolicismo aparece como um pano de fundo geral, cuja presença é antiga na região. Segundo fontes históricas, a missão católica entra no baixo Oiapoque no primeiro quarto do século XVIII, por meio da ação de jesuítas franceses. Embora os registros dessas missões apontem para uma falência precoce de sua atuação, o fato é que, ao longo dos séculos, as populações indígenas do baixo Oiapoque tiveram sempre algum tipo de assistência católica. Atualmente, o catolicismo está representado por duas vertentes diferentes: um catolicismo conduzido por festas de santo que convive com rituais xamânicos, presente entre os Karipuna e Galibi-Marworno; e um catolicismo avesso tanto às festas de santo, quanto ao xamanismo, mais próximo ao catolicismo romano, exercido pelos Galibi do Oiapoque.

Embora um dia os Palikur também tenham sustentado práticas católicas similares ao que se observa hoje entre seus vizinhos Karipuna e Galibi-Marworno, e que o catolicismo esteja fortemente presente em suas narrativas, são o único povo na região que se afirma evangélico. A partir de 1965, os Palikur começaram a ter contato com missões evangélicas e nos quarenta anos que se seguiram desde o estabelecimento da primeira missão foi se consolidando entre eles um tipo de religiosidade evangélica pentecostal. Os Palikur são hoje, em sua maioria, filiados à Igreja Evangélica Assembléia de Deus, esta Igreja possui duas sedes no Urukauá e duas na Guiana Francesa, todas com pastores nativos e o Novo Testamento integralmente traduzido para a língua vernácula.

Desde a década de 1980, os Palikur do Urukauá empreendem cruzadas evangelizadoras entre seus vizinhos indígenas. Seu primeiro feito foi introduzir o evangelho entre os Palikur residentes na Guiana Francesa e levar a Assembléia de Deus para as aldeias de Caiena e Saint Georges, onde passaram a disputar os fiéis com a Igreja Adventista do Sétimo Dia, já presente entre os Palikur da Guiana Francesa. Atualmente, estão levando sua missão aos católicos Karipuna e apóiam o trabalho da Missão Novas Tribos do Brasil entre os Galibi-Marworno.

A introdução da doutrina evangélica é um marco para essa população. As histórias de vida são sempre balizadas por um antes de Cristo e um depois de Cristo particulares e coletivos. Vidas, que antes da conversão eram atormentadas por brigas conjugais, bebedeiras que terminavam em agressões, ameaças de malefícios por feitiçaria, passaram a desfrutar de uma certa harmonia e de paz nas relações sociais. Na imagem coletiva destaca-se a maneira positiva como é vista a mudança na ocupação espacial do Urukauá pós-evangelização, geradora de uma grande concentração populacional em uma única aldeia, Kumenê, hoje habitada por cerca de 545 do total de 1011 Palikur em território brasileiro.

Fotos: Divulgação Ponte entre Povos



A concentração populacional é diretamente atribuída ao desaparecimento dos xamãs e, com eles, da feitiçaria. Nas narrativas Palikur os xamãs são vistos como desagregadores, pois alimentavam, por meio da feiticaria, um estado permanente de vendeta. As vinganças seriam motivadas pelas mortes causadas, em geral, por doenças, mas sempre reputadas à feitiçaria. Como relata o Palikur Emiliano Iaparrá:

"Antigamente tinha muito pajé aqui, o pajé era mentiroso... antigamente não tinha doutor, quando o pajé chegava, ele olhava o doente, acendia seu cigarro de tawary, ficava olhando e dizia: - teu filho não tá melhorando porque tem outro pajé... que faz a doença. Quando saía o pajé, era chamado outro, ele acendia o tawary e dizia que a culpa era do outro. Não tinha jeito de curar, quando a criança morria o pai ia vingar".

Com o cristianismo evangélico operou-se, pelo menos no plano das idéias, a substituição de um sistema de vinganças por um sistema do perdão. Essa é a imagem fundamental que caracteriza o antes e o depois coletivo dos crentes. Diante de tanta pressão e da forma negativa pela qual os xamãs passaram a ser vistos, o único Palikur que se manteve atuando como xamã foi viver longe do núcleo crente, entre a população indígena Galibi-Marworno.

Mas, se, por um lado, a proposta de substituir um sistema ancestral de vinganças pela instituição do perdão foi uma estratégia que encontrou resposta inicial positiva, por outro lado, não parece ter sido suficiente como meio de sustentação da religião, em parte porque nunca chegou a eliminar a presença do sistema de agressões, localizado principalmente nas tensas relações de parentesco entre os parentes consangüíneos e os parentes por afinidade (sogros (as), cunhados (as), genros, noras). A noção de irmandade, que vem junto com a possibilidade de perdoar, confrontou-se com o sistema de idéias preexistente, demonstrando a impossibilidade de transformar uma sociedade instituída por consangüíneos e afins em uma utópica "comunidade de irmãos".

O perdão cristão auxiliou na evangelização mas, nas narrativas de conversão destaca-se um outro elemento cuja força arrebatadora foi fundamental no estabelecimento e manutenção da religião pentecostal no Urukauá. Trata-se do batismo com o Espírito Santo, uma experiência de êxtase religioso que é descrita como um momento de grande prazer no qual as pessoas sentem uma vontade irrepreensível de chorar e se alegrar. Esse transe religioso é o que diferencia os pentecostais dos outros cristãos. Para essa religião evangélica, Deus se apresenta próximo, manifesto, e é chamado de "Deus vivo" ou "Deus verdadeiro", Ele toma conta do corpo do fiel, proporcionando-lhe grande prazer:

"...quando eu senti a mão do homem passou na minha cabeça, mas aquela mão do homem, dava pra você gritar, alegrar, cantar, orar, chorar, mas que gozo! mas que alegria que a gente recebe! aí eu quase não suportava mais, eu queria chorar, eu queria gritar, cantar,orar, dançar, correr pra dentro da igreja pra ajoelhar e pra orar, cantar, pregar, pra fazer tudo!" (Manoel Labonté Kumenê 1996).

Numa sociedade indígena o paralelo desse tipo de experiência de contato com um plano espiritual é encontrado no xamanismo. Os meios de comunicação de Deus com os homens que aparecem nas narrativa de conversão - o transe religioso, a manifestação em seres da natureza, os sonhos e o canto - se assemelham a um universo de conhecimento xamânico. Por meio do batismo com o Espírito Santo operou-se uma aproximação entre a religião que acabava de chegar e um referencial de contato com o mundo dos espíritos previamente conhecido pelos Palikur. Além disso, o batismo com o Espírito Santo é visto como uma prova da existência concreta de Deus.

A experiência de êxtase religioso é, não só a força de atração, mas a mantenedora dos laços com a Igreja, porque é considerada como um caso particular daquilo que se vai vivenciar na vida eterna: gozo, alegria, vida sem infortúnios. O perdão é a chave para essa vida eterna, pois permite a todo aquele que se arrepende de seus pecados reaproximar-se da Igreja e estar novamente apto ao Éden.

O projeto "Ponte entre Povos" e o registro de uma língua em vias de desaparecer

Na medida em que a Igreja foi se consolidando, o universo xamânico foi ficando cada vez mais restrito, os rituais foram praticamente abolidos e tudo que restou do universo do xamã foram alguns objetos de cultura material que passaram a ser produzidos para a venda como artesanato, como é o caso dos bancos cerimoniais e dos cocares utilizados nos mais diversos tipos de rituais (de iniciação de meninos e meninas, funerários, etc). A contar que essa situação já está solidamente estabelecida, há pelo menos vinte anos, é fácil imaginar as conseqüências da quebra no sistema xamânico. Atualmente, duas gerações desconhecem completamente o universo de conhecimento envolvido nos rituais tradicionais. Apenas algumas pessoas da geração que está hoje acima dos cinquenta anos

possuem algum domínio sobre esse conhecimento.

No entanto, embora “crentes”, os Palikur têm exata noção do valor daquilo que chamam de “nossa história”, o que os faz sentir orgulho em relação às suas “tradições”. Foi esse sentimento que os impulsionou a participar do projeto “Ponte entre Povos”, um projeto de valorização da música indígena e da relação entre o conhecimento musical indígena e o ocidental, que envolve a participação dos Palikur, de quatro povos indígenas da região do Tumucumaque (Amapá/norte do Pará) e de uma orquestra sinfônica. A decisão de participar foi movida pela vontade de relembrar os cantos que faziam parte dos rituais, pelo temor em perder esse conhecimento e pelo desejo de registrá-lo para as novas e futuras gerações, por isso escolheram como título de seu CD a palavra “kiyeminaki” ou “recordar”.

No CD *Kiyeminaki* são apresentados apenas trechos de rituais, mas já é possível ter idéia do quão vasto pode ser o repertório ritualístico Palikur. Nas músicas também há um pouco da história da região: os cantos que falam sobre os negros ou *Mekohro* - faixas 4 e 5 -, referem-se às relações históricas estabelecidas com os negros da Guiana Francesa, revelando uma época em que não existiam fronteiras territoriais, étnicas ou culturais.

Todos os cantos são criações dos xamãs e estão na língua *kiyavuyhka* ou *kiyaptuhka* e na língua de um dos clãs Palikur – eles estão hoje divididos em seis clãs: *Wayveyene*, *Kwakyieyene*, *Wakavunhene*, *Paramyune*, *Waxeyene*, *Wadahyone*. O *kiyavuyhka* é definido tanto como uma língua cerimonial, utilizada pelo xamã na criação dos cantos, quanto como uma “língua de respeito”, que um dia pode ter sido de uso corrente pelo conjunto da população, mas na memória da geração que tem hoje mais de quarenta anos era a língua utilizada para se falar com os mais velhos, cercada de regras e proibições. Atualmente, essas línguas são mal conhecidas pelos mais velhos e completamente desconhecida aos jovens, são pouquíssimas as pessoas que possuem um domínio completo de seus vocabulários. Por isso, no momento de fazer as traduções para o livro que acompanha o CD foi necessário fazer uma dupla tradução: primeiro, da língua dos cantos para o *parikwaki*, a língua corrente palikur, e, em seguida, do *parikwaki* para o português.

O projeto “Ponte entre Povos” explicita a fragilidade daquilo que se chama conhecimento tradicional. Ao abraçar a religião evangélica, os Palikur abriram mão de um conhecimento ancestral. Durante o processo de conversão não lhes pareceu que teriam perdas, miravam apenas os ganhos - como por exemplo, a paz que o sistema do perdão traria a sociedade -, hoje, quarenta anos depois, é preciso fazer um grande esforço para “rememorar” aquilo que um dia acontecia rotineiramente na vida da aldeia. Hoje, xamãs, *kiyavuyhka*, cantos e rituais parecem cada vez mais fazer parte daquilo que os Palikur chamam de “história dos antigos”.

Artionka Capiberibe é doutoranda em Antropologia Social pelo Museu Nacional/UFRJ.

Leia também, nesta edição, a [entrevista](#) com Marlui Miranda, coordenadora do projeto Ponte entre Povos.