



COLEÇÃO
POVOS E COMUNIDADES
TRADICIONAIS

VOLUME 1

CONHECIMENTO TRADICIONAL CONCEITOS E MARCO LEGAL

Consolacion Udry
Jane Simoni Eidt
Editoras Técnicas

Embrapa





*Empresa Brasileira de Pesquisa Agropecuária
Embrapa Informação Tecnológica
Ministério da Agricultura, Pecuária e Abastecimento*

COLEÇÃO
POVOS E COMUNIDADES
TRADICIONAIS

VOLUME 1

CONHECIMENTO TRADICIONAL CONCEITOS E MARCO LEGAL

*Consolacion Udry
Jane Simoni Eidt
Editoras Técnicas*

*Embrapa
Brasília, DF
2015*



Exemplares desta publicação podem ser adquiridos na:

Embrapa Informação Tecnológica

Parque Estação Biológica (PqEB), Av. W3 Norte (final)
CEP 70770-901 Brasília, DF
Fone: (61) 3448-4236
Fax: (61) 3448-2494
www.embrapa.br/livraria
livraria@embrapa.br

Unidade responsável pela edição

Embrapa Informação Tecnológica

Coordenação editorial

Selma Lúcia Lira Beltrão
Lucilene Maria de Andrade
Nilda Maria da Cunha Sette

Supervisão editorial

Erika do Carmo Lima Ferreira

Revisão de texto

Ana Maranhão Nogueira

Normalização bibliográfica

Márcia Maria Pereira de Souza

Projeto gráfico e capa

Leandro Sousa Fazio

Editoração eletrônica

Carlos Eduardo Felice Barbeiro

Foto da capa

Fernando Fleury Curado

1^a edição

1^a impressão (2015): 1.000 exemplares

2^a impressão (2018): 1.000 exemplares

Todos os direitos reservados

A reprodução não autorizada desta publicação, no todo ou em parte, constitui violação dos direitos autorais (Lei nº 9.610).

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Embrapa Informação Tecnológica

Conhecimento tradicional : conceitos e marco legal / Consolacion Udry, Jane Simoni Eidl, editoras técnicas. – Brasília, DF : Embrapa, 2015.
344 p. : il. color. ; 16 cm x 22 cm. (Coleção Povos e Comunidades Tradicionais ; 1).

ISBN 978-85-7035-562-1

1. Desenvolvimento sustentável. 2. Etnoconhecimento. 3. Políticas públicas. I. Udry, Consolacion. II. Eidl, Jane Simoni. III. Coleção.

Comitê Editorial da Coleção Povos e Comunidades Tradicionais

Presidente

Maria Consolacion Udry
Embrapa Sede

Vice-presidente

Carlos Rodrigues Brandão
Núcleo de Pesquisas e Estudos Ambientais da Universidade de Campinas

Membros

Ana Suelly Arruda Câmara Cabral
Universidade de Brasília

Arturo Argueta

Universidade Nacional Autónoma do México

Célia Corsino

Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan/MG)

Dalva Maria Mota

Embrapa Amazônia Oriental

Erika do Carmo Lima Ferreira

Embrapa Informação Tecnológica

Helena Maria Martins Lastres

Banco Nacional de Desenvolvimento Econômico e Social

Irajá Ferreira Antunes

Embrapa Clima Temperado

Jane Simoni Eidl

Embrapa Sede

Jose Carlos Diegues

Universidade de São Paulo

Lin Chau Ming

Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho

Maria Amália Gusmão

Embrapa Informação Tecnológica

Maria Manuela Ligeti Carneiro da Cunha
Universidade de Chicago

Natália Hanazaki

Universidade Federal de Santa Catarina

Patrícia Goulart Bustamante

Embrapa Sede

Roberto Porro

Embrapa Amazônia Oriental

Tatiana Deane Sá

Embrapa Amazônia Oriental

Terezinha Aparecida Borges Dias

Embrapa Recursos Genéticos e Biotecnologia

Vanderlei dos Santos Catalão (TT Catalão)

Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan/DF)

CDD 333.715

© Embrapa 2015

AUTORES

Ana Maria Goulart Bustamante

Jornalista, doutora em Psicossociologia de Comunidades e Ecologia Social, analista do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), Rio de Janeiro, RJ

Arturo Argueta Villamar

Antropólogo, doutor em Ciências Biológicas, professor da Universidad Nacional Autónoma de México, Cuerernavaca, Morelos, México

Carlos Rodrigues Brandão

Psicólogo, doutor em Ciências Sociais, professor da Universidade Estadual de Campinas (Unicamp), Campinas, SP, e professor visitante senior da Universidade Federal de Uberlândia (UFU), Uberlândia, MG

Consolacion Udry

Bacharel em Administração Pública, doutora em Desenvolvimento Sustentável, analista da Embrapa Sede, Brasília, DF

Diogo de Carvalho Cabral

Geógrafo, doutor em Geografia, tecnologista em informações geográficas e estatísticas do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), Rio de Janeiro, RJ

Elaine Elisabetsky

Biomédica, pós-doutora em Ciências Biológicas, professora aposentada da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), Porto Alegre, RS

Fernando Schiavini

Técnico indigenista, nível médio, técnico indigenista aposentado da Fundação Nacional do Índio (Funai), Palmas, TO

Jane Simoni Eidt

Antropóloga, doutora em Desenvolvimento Sustentável, pesquisadora da Embrapa Sede, Brasília, DF

Jorge Kleber Teixeira Silva

Geógrafo, especialista em Planejamento Urbano e Regional, tecnologista em informações geográficas e estatísticas do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), Rio de Janeiro, RJ

José Geraldo W. Marques

Historiador, doutor em Ecologia, professor da Universidade Estadual de Feira de Santana (UEFS), Feira de Santana, BA

Juliana Santilli (in memoriam)

Bacharel em direito, doutora em Direito Socioambiental, promotora de justiça do Ministério Público do Distrito Federal e Territórios (MPDFT), Brasília, DF

Lucimar Moreira Ribeiro Rodrigues

Geógrafa, mestre em Geologia, analista aposentada da Embrapa Cerrados, Brasília, DF

Manuela Carneiro da Cunha

Antropóloga, doutora em Ciências Sociais, professora aposentada da University of Chicago e da Universidade de São Paulo (USP), São Paulo, SP

Patrícia Goulart Bustamante

Agrônoma, Ph.D. em Patrimônios Locais, pesquisadora da Embrapa Sede, Brasília, DF

Terezinha Aparecida Borges Dias

Agrônoma, mestre em Ecologia, pesquisadora da Embrapa Recursos Genéticos e Biotecnologia, Brasília, DF

Ynaiá Masse Bueno

Engenheira-agrônoma, mestre em Economia Rural, analista da Embrapa Sede, Brasília, DF

AGRADECIMENTOS

Faz parte do ritual editorial agradecer aos que, com a sua contribuição intelectual e científica, concretizaram esta obra. E aqui, cada um dos autores nos brinda com o melhor de sua construção teórica e científica sobre o tema. Este volume também não aconteceria sem a dedicação de todos os profissionais e colegas que realizam as inúmeras tarefas necessárias à construção de um livro. O acontecer da Coleção Povos e Comunidades Tradicionais teria permanecido no campo dos sonhos não fosse a construção de todos. Podemos afirmar que o sonho de muitos foi somando outros tantos na caminhada e se constituiu em uma realidade. É certo que todos os envolvidos sabem a quantidade de trabalho e retrabalho, as demoras, os tempos que foram se alargando... mas, eis aqui, apresentamos a coleção – disponibilizando conceitos e diálogo de saberes – que acreditamos constituir um instrumento de divulgação científica neste campo, em prol de uma sociedade sustentável.

Em especial, agradecemos ao chefe da Secretaria de Gestão Estratégica (SGE) da Embrapa Paulo Cruvinel que, ao retomar o tema de pesquisas no campo do Etnoconhecimento durante sua gestão, iniciou o processo que culminaria no lançamento da Coleção Povos e Comunidades Tradicionais. O apoio da Diretoria de Transferência e Tecnologia (DTT), com Dr Waldir Stumpf, e da Embrapa Informação Tecnológica, com a liderança e coordenação de Selma Beltrão, completam a obra e tornam real a coleção. A colaboração do Comitê Editorial foi fundamental para avançar na proposta – a qual esperamos ir ampliando a cada novo volume.

Somos gratas ao apoio recebido das secretarias que respondem pela agenda de povos e comunidades tradicionais junto aos Ministérios: Desenvolvimento Social, Meio Ambiente e Desenvolvimento Agrário. Neste último, em especial a dedicação de Edmilton Cerqueira.

Fomos contemplados com o acolhimento e com as críticas da proposta durante a II Conferência Nacional de Povos e Comunidades Tradicionais em 2015, na qual a Assembléia aprovou a Coleção. Temos muito a agradecer-lhos, porque nos fizeram avançar e melhorar, além de constituir o público-alvo e darem o sentido de direção da presente obra.

Solicitamos a todos aqueles que colaboraram (e continuam colaborando), por acreditar no projeto editorial. Esperamos que nos perdoem as falhas e se sintam contemplados pelo agradecimento.

APRESENTAÇÃO

A Coleção Povos e Comunidades Tradicionais, que ora estamos lançando, é um atendimento às demandas da sociedade e uma oportunidade de apresentar um conjunto de ações que a Embrapa vem realizando em todo o País, qualificando as interfaces e buscando convergências com essas comunidades e em alinhamento às Políticas Públicas do Governo Federal.

A Embrapa, como empresa pública de pesquisa agropecuária, tem se destacado na construção de soluções tecnológicas, de forma plural e horizontal, na busca permanente de qualificação dos sistemas produtivos e das pessoas, de forma harmônica e com sustentação econômica, social e ambiental.

Nosso país apresenta dimensões continentais e uma significativa diversidade biológica natural que representa 17 por cento da biodiversidade do planeta. Nossa diversidade étnica e cultural foi construída com a participação de um conjunto imenso e rico de comunidades que representam o mosaico social e a base da sociedade brasileira contemporânea.

Estas condições que, sem dúvida, nos diferenciam e qualificam, em âmbito regional e global, nos remetem, cada vez mais, a valorizar e nos comprometer com a preservação dos conhecimentos tradicionais e dos seus detentores.

Para dar garantia legal a esse propósito, foi instituída a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável de Povos e Comunidades Tradicionais, regulamentada por Decreto Presidencial e que constitui um marco nas políticas de inclusão social, ao reconhecer os direitos territoriais, ambientais, econômicos e culturais, bem como seus saberes e suas organizações.

Esta publicação visa contribuir para a proteção, o resgate e a preservação desse patrimônio cultural tão valioso e, estratégico, para o País. Se propõe, também, a contribuir para o desenvolvimento de pesquisas tecnológicas de interesse para a saúde e a segurança alimentar, a valorização do homem na terra e a busca da harmonia social. É oportuno relembrar o conhecimento e a importância das plantas usadas pelos povos e comunidades tradicionais e sua relação com a segurança alimentar e a saúde humana e animal.

Os volumes desta coleção abordam temas variados. Dentre eles, destacam-se conceitos, definições e evolução do conhecimento tradicional, legislação específica nacional e internacional, bem como a aplicabilidade e a interação com a ciência, a tecnologia e a inovação. O Volume 1 trata de conceitos e metodologias, e das suas bases legais. O Volume 2 aporta as experiências de PD&I da Embrapa na interação com povos e comunidades tradicionais, em diferentes regiões e temas. Os demais volumes tratam da contribuição do Programa de Ciência, Tecnologia e Inovação em temas específicos, como segurança alimentar, mudanças climáticas, sistemas agrícolas tradicionais, polinizadores, territórios, conservação e uso dos recursos genéticos da biodiversidade.

O Brasil assumiu posição pioneira ao assegurar, de forma institucional, os direitos dos detentores do conhecimento tradicional, como instrumento defensor dos direitos e da soberania do País, pela implementação da Convenção sobre Diversidade Biológica (CDB). Essa concepção está em total consonância com o Tratado Internacional sobre Recursos Fitogenéticos para a Alimentação e a Agricultura (Tirffa), do qual o Brasil é signatário.

É histórica a interação da Embrapa, por meio de suas ações de PD&I, com povos indígenas e comunidades tradicionais em todo o País. Estamos conscientes da importância destas ações e, sem dúvida, esta coleção se soma a estas contribuições para a construção de uma sociedade justa e desenvolvida.

Boa leitura.

Waldyr Stumpf Junior

Diretor-Executivo de Transferência de Tecnologia da Embrapa

PREFÁCIO

No Brasil, os povos e comunidades tradicionais estão ganhando cada vez mais destaque. Esses povos tem aumentado sua visibilidade e participação em fóruns de discussões, além de serem foco de realizações de estudos e pesquisas, construção de marcos legais e implementação de políticas públicas.

Com o advento do Decreto 6.040/2007, essa visibilidade ganha status oficial ao instituir a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais. Esse decreto está articulado com a Comissão Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais, que tem atuado junto aos povos indígenas, quilombolas, extrativistas, pescadores artesanais, povos de terreiro, povos tradicionais de matriz africana, povos ciganos, seringueiros, castanheiros, quebradeiras de coco-de-babaçu, atingidos por barreiros, fundo de pasto, faxinalenses, ribeirinhos, caiçaras, praieiros, sertanejos, jangadeiros, retireiros, açorianos, campeiros, varjeiros, catadoras de mangaba, pantaneiros, geraizeiros, veredeiros, caatingueiros, barrankeiros, pomeranos, catadoras de flores sempre-vivas, raizeiros, vazanteiros, dentre outros.

O Decreto 6.040/2007 soma-se a outros marcos legais para beneficiar os povos e comunidades tradicionais. Pode-se citar: a Lei nº 11.326/2006, que estabelece as diretrizes para a formulação da Política Nacional da Agricultura Familiar e Empreendimentos Familiares Rurais; e a Lei nº 12.188/2010, que institui a Política Nacional de Assistência Técnica e Extensão Rural para a Agricultura Familiar e Reforma Agrária (Pnater) e o Programa Nacional de Assistência Técnica e Extensão Rural na Agricultura Familiar e na Reforma Agrária (Pronater).

A diversidade e a pluralidade do rural brasileiro têm, dessa forma, importantes instrumentos legais para garantir a consolidação de processos de inclusão produtiva dos povos e comunidades tradicionais. Essa inclusão legal propicia a produção de alimentos saudáveis, a geração de renda e a segurança e soberania alimentar e nutricional, levando sempre em conta o conhecimento tradicional dos povos e comunidades tradicionais.

Apesar de todos os avanços recentes, o País ainda está longe de atender plenamente às reivindicações históricas de inclusão apresentadas pelos diversos segmentos de povos e comunidades tradicionais, seja as de âmbito nacional ou regionalizadas.

A iniciativa da Empresa Brasileira de Pesquisa Agropecuária (Embrapa) de publicar a Coleção Povos e Comunidades Tradicionais da Embrapa reforça o compromisso do governo federal em ampliar as pesquisas e consolidar um conjunto de políticas públicas voltadas para os povos e comunidades tradicionais no Brasil.

Nesse contexto, a Embrapa vem desenvolvendo ações, programas e projetos junto a vários segmentos de povos e comunidades tradicionais com metodologias participativas de construção do conhecimento, os quais geram resultados exitosos que tem contribuído para a melhoria da qualidade de vida desse público. O papel desta Coleção é, portanto, contribuir para a visibilidade e divulgação dessas experiências.

O trabalho no campo do Etnoconhecimento realizado por pesquisadoras(es) e técnicas(os) da Embrapa, presentes nos diversos biomas brasileiros, com respeito a pluralidade e diversidade dos segmentos de povos e comunidades tradicionais, se insere, dentre outros, no contexto de transferência de tecnologias, preservação da sociobiodiversidade, manejo e conservação dos recursos genéticos, produção de alimentos saudáveis e do desenvolvimento sustentável.

Para além do trabalho desenvolvido pela Embrapa, as reflexões contidas nessa Coleção no campo do Etnoconhecimento e do diálogo de saberes expressam, também, sentimentos de cientistas e pensadores que, de formas variadas, estão envolvidos com a temática de povos e comunidades tradicionais.

Povos e comunidades tradicionais, técnicos, professores, pesquisadores, estudantes, gestores públicos e demais interessados farão uso deste importante trabalho.

Desejo a todos e todas uma boa leitura!

Edmilton Cerqueira

Coordenador-Geral de Políticas para Povos e Comunidades Tradicionais do Ministério do Desenvolvimento Agrário



Foto: João Roberto Correia

SUMÁRIO

15 **Introdução**

19 **Parte 1 Conceitos**

21 **Capítulo 1** A comunidade tradicional

103 **Capítulo 2** Patrimônio ambiental e diversidade cultural do Brasil

161 **Capítulo 3** Olhar (des)multiplicado: o papel do interdisciplinar e do qualitativo na pesquisa etnobiológica e etnoecológica

177 **Capítulo 4** Os saberes e as práticas tradicionais

201 **Capítulo 5** Agrobiodiversidade e outras pesquisas colaborativas de povos indígenas e comunidades locais com a academia

227 **Parte 2 Marco legal**

229 **Capítulo 1** Biodiversidade, agrobiodiversidade e conhecimentos tradicionais associados: o novo regime jurídico de proteção

289 **Capítulo 2** Primeiro processo de anuência prévia informada do Brasil: povo indígena Krahô

311 **Parte 3 Experiência da Embrapa**

313 **Capítulo 1** Povos indígenas e comunidades tradicionais: uma agenda de pesquisa em construção na Embrapa



Foto: Terezinha Dias

INTRODUÇÃO

A Coleção Povos e Comunidades Tradicionais, em seu Volume 1 *Conhecimento tradicional: conceitos e marco legal*, traz à luz uma reflexão de pensadores e cientistas sobre a interação entre conhecimento tradicional e conhecimento científico, bem como uma análise sobre os aspectos legais que envolvem o tema. Trata-se de uma concentração de esforços para reunir trabalhos que têm poder de induzir uma reflexão mais aprofundada, dentro de uma lógica em que dialogam, de igual para igual, o conhecimento científico e o tradicional.

Nesse sentido, esta coleção trabalha em conjunto com a Coleção Transição Agroecológica na busca da inovação com sustentabilidade.

O conhecimento tradicional é um grande indicador do grau da evolução cultural do homem com o seu ambiente, que, por meio de processos contínuos e dinâmicos, geram conhecimentos – os quais se perpetuam enquanto permanece a relação entre os humanos e o seu ambiente. Assim, o conhecimento tradicional é uma das facetas da evolução cultural que se manifesta na arte, no esporte, nas atividades e práticas artesanais, na criação de instrumentos de trabalho, nas práticas de cura, nos costumes de vestimenta e, inclusive, nos hábitos alimentares – respondendo pela segurança alimentar e nutricional dos povos e comunidades.

A ciência moderna vem trazendo grandes benefícios em diferentes áreas de conhecimento, que revolucionaram a sociedade humana. Com isso, o avanço tecnológico nas sociedades segue a alta velocidade das invenções e inovações científicas dos tempos atuais. Enquanto isso, a constituição do sistema de

saberes tradicionais e a sua aplicabilidade seguem a lenta evolução cultural e natural do homem, durante milhares de anos, permitindo maior segurança e evitando possíveis danos coletivos na relação do homem com seu ambiente.

As atuais crises que a sociedade humana enfrenta nos coloca, obrigatoriamente, no dever de resgatar, compreender e aprender com o conhecimento tradicional e os seus fundamentos, pois representam grande oportunidade de colaborar na busca de caminhos novos e mais seguros para a sobrevivência da humanidade. Esse novo contexto favorece uma maior interação da academia e de suas instituições com os sistemas de saberes dos povos indígenas e das comunidades tradicionais.

Por estar entre os cinco países com maior megadiversidade planetária, o Brasil tem, como dever global, o compromisso de preservar e compreender os conhecimentos expressos na sua pluralidade étnica, cultural e, inclusive, espiritual. Além disso, é importante preservar a biodiversidade natural, como grande patrimônio para humanidade no presente e no futuro.

A Embrapa, como instituição de pesquisa, inclui na sua atuação métodos diferenciados de pesquisa participativa junto aos povos e comunidades tradicionais no campo da Sociobiodiversidade, da Agrobiodiversidade, da segurança alimentar e nutricional, da conservação e uso dos recursos genéticos dentro dos princípios de desenvolvimento sustentável.

O Volume I apresenta uma contribuição ao debate teórico conceitual, que abrange, entre outros campos, a Antropologia, as Etnociências e o Direito e a Agroecologia. Para tanto, conta com pesquisadores que, ao longo de sua produção científica, têm se pautado pelo compromisso com os sistemas de saberes dos povos e comunidades tradicionais e com um campo de conhecimento transdisciplinar – que permite o diálogo de saberes de igual para igual. Esses cientistas vêm desenvol-

vendo novos métodos de pesquisa praticados ao longo dos últimos anos com metodologias participativas, ou seja, o fazer ciência com os povos e comunidades tradicionais, criando novos caminhos para construção de uma sociedade sustentável.

Carlos Brandão nos leva a conhecer o campo teórico e conceitual desenvolvido por inúmeros autores que estudam as comunidades tradicionais e seus sistemas de saberes e, pouco a pouco, nos introduz na sua própria experiência do conviver e compreender a diversidade de comunidades tradicionais por todo o País.

Mas quem são e quais territórios ocupam os povos e comunidades tradicionais? O capítulo de Ana Bustamante, Diogo de Carvalho Cabral e Jorge Kleber Teixeira Silva nos informa, a partir da análise dos levantamentos estatísticos, sobre os povos indígenas e as comunidades tradicionais, além de seus territórios e os patrimônios materiais e imateriais. Revelam, ainda, que o território brasileiro é um grande palco plural de culturas e saberes.

O artigo de José Geraldo Marques nos conduz pelo olhar da transdisciplinariedade na Biologia e na Antropologia, enriquecendo os conceitos etnocientíficos e os canais de diálogo entre o saber tradicional e a ciência.

Arturo Argueta, por sua vez, aborda a Epistemologia e o papel da Etnociência, na busca de um diálogo de igual para igual entre os sistemas de saberes, visando à construção de soluções viáveis para uma sociedade plural e justa.

Manuela Carneiro e Elaine Elizabetsky destacam o problema da atual desconfiança e imobilismo entre pesquisadores e detentores do conhecimento tradicional no que se refere às pesquisas relacionadas ao uso da biodiversidade, devido à burocracia da legislação nacional de acesso a recursos genéticos. As autoras propõe, ainda, um programa de diálogo intercultural para a política científica e tecnológica do Brasil.

Em relação às questões jurídicas envolvidas na proteção da biodiversidade, da agrobiodiversidade e dos conhecimentos tradicionais associados, Juliana Santilli apresenta as principais inovações trazidas pela Lei nº 13.123/2015, que substituiu a Medida Provisória nº 2.186-16/2001. O artigo destaca a importância do conhecimento tradicional associado à biodiversidade agrícola (agrobiodiversidade) e sua utilização para fins de alimentação e agricultura.

Na área de atuação da Embrapa, Terezinha Dias, Ynaia Masse Bueno, Lucimar Moreira Ribeiro Rodrigues e Fernando Schiavini relatam a primeira experiência de um processo de anuência prévia informada do Brasil. O artigo traça um perfil do projeto realizado em parceria com a Fundação Nacional do Índio (Funai) e lideranças indígenas na busca de segurança alimentar.

No capítulo de encerramento da obra, as autoras Consolacion Udry, Jane Simoni, Terezinha Dias e Patrícia Bustamante apresentam um panorama sobre o estado da arte da pesquisa com povos e comunidades tradicionais na Embrapa. Esses e novos trabalhos e pesquisas serão apresentados pelos próprios pesquisadores no Volume 2 desta coleção.

Este volume visa contribuir, embora de maneira inicial, na construção de um novo paradigma na ciência, que permite o diálogo intercultural dos sistemas de saberes tradicionais e da ciência numa visão holística e transdisciplinar, que comprehende e apreende a complexidade da própria vida como um todo interdependente. A crise social e ambiental, além das mudanças climáticas constituem importantes desafios a serem enfrentados pela ciência nesse novo paradigma na construção de uma sociedade sustentável.



Parte 1

Conceitos



A comunidade tradicional¹

Carlos Rodrigues Brandão

Comunidade: uma palavra e muitos sentidos

Algumas palavras querem dizer uma coisa só, ou pelo menos sonham com isso. Outras, ao contrário, podem significar muitas coisas. Podem traduzir seres ou ideias ora próximas, ora distantes. Podem significar algo e o seu contrário. Podem estender o seu significado a tantos cenários que correm o risco de dizerem tudo e coisa nenhuma.

Uma dessas palavras é comunidade. Em algum lugar, ela é lembrada para traduzir algo muito concreto, até mesmo de um ponto de vista jurídico, por exemplo, comunidades ribeirinhas do rio São Francisco. Mais adiante, a mesma a palavra serve a algo a meio caminho, entre o existente geográfico social concreto e alguma coisa em momento criada por um círculo de pessoas, de uma maneira intencional, como comunidade eclesial de base, comunidade negra. Até pouco tempo, essa palavra estava situada entre as ciências, inclusive a biologia, a filosofia e a vida cotidiana muito concreta e palpável.

¹ Agradecemos à Maristela Correa Borges, que respondeu pelo trabalho de tornar os meus rascunhos um texto mais ordenado e legível; à Dária Martins, que participou, como Maristela, de mais de uma das equipes de pesquisa que desde a Universidade Federal de Uberlândia (UFU) e da Universidade Estadual de Campinas (Unicamp) nos levaram ao longo de quase 10 anos a comunidades tradicionais do norte de Minas Gerais, entre as beiras do Rio São Francisco e dos sertões roseanos. É dela uma parte final deste escrito. Às duas os meus agradecimentos, uma vez mais.

Hoje ela se estende a um mundo entre o eletrônico, abstrato, ideológico e francamente espiritual: comunidade virtual, comunidade de facebook, comunidade de destino, comunidade celestial.

Este é um trabalho escrito para descrever e pensar a comunidade tradicional. Sabemos que embora a palavra comunidade seja aceita de maneira quase universal, a multiplicidade de sentidos e significados dados a essa palavra, ao mesmo tempo tão corriqueira e tão misteriosa, multiplica teorias, ideias e debates sobre o que na verdade ela deve significar. Não havia um consenso no passado, como veremos a seguir. Não existe ainda hoje, e, de maneira afortunada, podemos acreditar que jamais existirá.

Em uma de suas mais belas passagens, Arendt (2005) lembra que o singular, o individual é a exceção entre nós, os seres humanos. Isso porque habitamos o planeta Terra coletivamente e somos quem somos, ou o que somos, porque somos essencialmente plurais, sociais. Seres de/da comunidade. Pois entre a realidade da manhã de cada dia e o sonho do sono noturno, habitamos, queiramos ou não, uma, algumas ou uma diversidade de comunidades. É provável que você que nos leia agora se reconheça integrante de pelo menos sete comunidades virtuais, fora todas as outras. Elas esperam apenas um toque de seus dedos para se tornarem presentes diante de seu rosto refletido na tela de um monitor.

Algumas páginas a seguir acolhem trechos de alguns entre os estudos mais profundos e notáveis acerca do tema, os de ontem e os de agora; assim, este capítulo contribui para o debate científico e acadêmico sobre o assunto.

As muitas comunidades de agora

De maneira não muito distante do que foi descrito por Bauman (2003) e Maffezoli (1997), a comunidade é o lugar mais humano do viver. Desde tempos antigos, foi e segue sendo o lugar social arrancado da na-

tureza, ou nela encravado ainda, em que pessoas, famílias e redes de parentes e comuneiros reúnem-se para viver e dar, entre palavras e gestos, um sentido a vida. Em termos modernos, a comunidade é o lugar da escolha. É a associação – quanto mais livre e autoassumida melhor – de pessoas que se congregam para serem, em meio a um mundo como o da grande cidade, o que desejam ser nela, ou por oposição a ela.

Reportando-se a Partha Chatterjee, Bhabha (1998, p. 316) sugere que a ideia de comunidade:

[...] articula uma temporalidade cultural de contingência e indeterminação no cerne do discurso da sociedade civil. Essa leitura “minoritária” construída sobre a presença ocluída, parcial de uma idéia de comunidade que ronda ou duplica o conceito de sociedade civil. Levando a uma vida subterrânea, potencialmente subversiva no seu interior, porque se recusa a “ir-se”.

[...]

A comunidade perturba a grande narrativa globalizadora do capital, desloca a ênfase dada à produção na coletividade “de classe” e rompe a homogeneidade da comunidade imaginada nação.

Podemos agora estender a ideia de comunidade a quatro situações. Que não pareça ao leitor uma ousadia demasiada a nossa intenção de estender o argumento de Bhabha (1998) a pelo menos quatro situações às quais se aplica o conceito de comunidade. Que esta seja uma boa porta de entrada ao mundo da comunidade tradicional.

- Comunidade primitiva – mais no sentido de autóctone do que no de “selvagem”, em algum momento confrontada com uma sociedade colonial e colonizadora.
- Comunidade tradicional típica – nos termos em que buscamos aqui compreendê-la, e que a partir de um momento dado como um acontecer presente imposto torna-se o lugar dos pobres, dos expropriáveis, dos resistentes, em uma situação de fronteira.

- Comunidade de exclusão – em geral formada por desalojados e migrantes pobres, habitante coletiva da grande cidade e, de modo geral, escanteada para alguma de suas terras de sobra.
- Comunidade de adesão – constituída como unidade, agrupamento ou rede de pessoas que se reúnem por escolha mútua para criarem uma unidade de ação social, não raro sob a forma de alguma cultura de fé, margem e protesto.

Em qualquer uma de suas dimensões, e por diversas que elas possam ser, a comunidade é a paráfrase do lugar humano. É aquilo que se cria como um espaço de vida quando ali se vive, quando ali se chega ou quando para ali se vai de maneira imposta e arbitrária. Um campo de refugiados é inicialmente um aglomerado de desalojados. O que em pouco tempo se cria endogenamente ali é uma comunidade ou são algumas comunidades, apesar de tudo. Tanto os colonizadores da América do passado remoto, quando os nazistas do passado mais recente, desenvolveram métodos desumanos de fazer, entre escravos e pioneiros, o que poderia haver neles de comunidade. Ainda que como um resquício de espírito de comunidade.

Recordemos passos dados na relação sociedade x comunidade

Aqueles que, desde um passado próximo até o momento presente, têm procurado compreender o eu e a comunidade e, entre elas, a comunidade tradicional, enfrentam dois problemas. O primeiro está no aproximar e separar a sociedade (a dimensão abstrata e referente do lugar de que se é, interinstitucionalmente) da comunidade (a dimensão concreta e referida do lugar que se habita interpessoalmente). O segundo está em arrolar e hierarquizar as diferentes dimensões abrangentes e/ou abrangidas entre uma e a outra, tais como: pessoa, ação social, relação social, grupo humano, grupo social, instituição social e assim por diante.

Na quase totalidade desses e de outros estudos sobre o assunto, parece haver um consenso de que a sociedade é o lugar mais abstrato, abrangente, institucional, contratual e impositivo de que necessariamente se é, em que se vive. O lugar humano no qual se pertence de maneira inevitável, por dever a instituições e direitos derivados delas. Enquanto a comunidade – e elas são bem mais variadas e diferenciadas que as sociedades – é o lugar mais humanamente concreto, delimitado, interpessoal, consensual e livre. O lugar da escolha, a que voluntariamente (mas não tanto, sabemos) aderimos e ao qual pertencemos por escolha, herança, direito derivado de/entre pessoas, e por dever devido a pessoas, grupos e redes de interpessoas.

Ao lembrar os casos de pesquisa, não passará despercebida a Florestan Fernandes a pluralidade do que – desde pelo menos da década de 1920 até o tempo em que ele escreve – considera-se como sendo (ou não) uma comunidade. Florestan Fernandes centra o olhar de sua crítica ao que no Brasil de seu tempo investiga-se com prioridade de como comunidade, em um leque em que ela pode abarcar formações humanas que vão desde pequenas gangues de jovens em Nova York a uma aldeia de Inuit (como se autodenominam os esquimós, do Polo Norte). Que se estende de uma neorreligião surgida no Acre aos praticantes de um antigo surto messiânico ainda agora existente nas florestas do sul do Pará. Que tanto se aplica de uma povoação quilombola do interior do Tocantins a um acampamento do Movimento dos Trabalhadores Rurais sem Terra (MST) em São Paulo. E deles às diversas formas de ocupação de territórios e reprodução da vida entre as beiras do Rio São Francisco e o Sertão seco do Norte de Minas.

Ao se deslocar de uma Antropologia das comunidades tribais – com graus bastante variáveis de isolamento ou proximidade de outras semelhantes sociedades “primitivas”, “selvagens”, “indígenas”, frente a emissários da sociedade complexa (missionários, agentes governamentais, organizações não governamentais, comerciantes), ou face a frações de fronteira do mundo dos brancos – em direção às comuni-

dades populares parcial ou francamente regionais –, os seus pesquisadores pioneiros enfrentaram a questão a que Florestan Fernandes se refere logo ao início da passagem transcrita anteriormente: a interrelação e, mais, a interdependência. Os que vieram depois seguem enfrentando-as.

E por quê? Porque na maior parte dos casos estudados aqui está uma relação em que a pequena comunidade tradicional entra mais do que, socialmente, como uma “sócia menor”. Ela entra como uma unidade social dependente, subordinada e, não raro, posta à margem, excluída, cercada e sob perene ameaça em termos econômicos, políticos e derivados.

Em nossa análise, não incluímos as comunidades indígenas, a não ser como exceção, aquelas que já existem em pleno contato com a sociedade regional e, nesse sentido, quase se igualam às comunidades indígenas camponesas do México. As razões dessa exclusão se reportam à tradição da Antropologia em que uma sociedade indígena é uma comunidade própria e, como tal, não se inclui no campo das sociedades regionais, como a comunidade tradicional.

Assim, na Amazônia uma comunidade extrativista de caboclos seria uma comunidade camponesa extrativista tradicional. Uma comunidade quilombola poderia ter uma qualificação genérica – tradicional, e outra propriamente étnica. Uma comunidade indígena não seria uma comunidade tradicional, porque, em seu caso, o critério e a sua especificidade étnica predominam.

No polo oposto, ficarão de fora os aglomerados humanos das cidades entre médias e grandes, tomadas no seu todo. Assim sendo, quando o próprio Florestan Fernandes investigou o que veio a ser a integração do negro na cidade de São Paulo, ele sabia não estar realizando um estudo de comunidade no sentido usual de seu tempo.

Os estudos de comunidade vindos desde a década de 1950 foram, em um primeiro momento, pesquisas de âmbito tão totalizante quanto

possível. Em sua maioria, mesmo quando existia em alguns um tema de foco, eles iam da ecologia da vida material à simbologia das crenças e dos rituais religiosos. Podemos relembrar: *Uma vila brasileira - tradição e transição*, de Emílio Williams; *Família e comunidade*, de Oracy Nogueira, *Cruz das Almas*, de Charles Wagley, o trabalho do mesmo Wagley em três volumes e *O homem do baixo São Francisco, Itá - uma comunidade amazônica*, de Eduardo Galvão.

Ora, estejamos atentos a que em um segundo momento, anos mais tarde e já sob a influência de uma então nascente Antropologia das sociedades complexas, a comunidade deslocou-se para pequenos povoados e áreas de propriedades e vida camponesa, em seu sentido mais direto (pequenos proprietários, posseiros e outros usuários familiares de terra), ou mais indireto, quando no limite, comunidades de pescadores, seringueiros e outras populações semelhantes começaram a ser intensamente investigadas. Entre as décadas dos anos 1970 e 1980, a Antropologia, Sociologia, Geografia e História geraram uma sequência marcante de estudos centrados sobretudo no campesinato brasileiro de todo o País.

Antes de chegarmos às nossas pequenas comunidades tradicionais, vale a pena lembrar que tanto a Sociologia quanto a Antropologia associaram estudos de comunidades rurais a pesquisas pioneiras junto a comunidades francamente urbanas, inclusive as encravadas nas grandes cidades: os mocambos do Recife; as favelas do Rio de Janeiro; a Cidade de Deus, também no Rio de Janeiro; os loteamentos clandestinos de São Paulo. Ou, ainda, e num ousado limite, um edifício situado no número 200, da Rua Bolívar, em plena Copacabana, local onde em um dos apartamentos residia o próprio pesquisador (VELHO, 1973).

Anos mais tarde, vieram os primeiros estudos junto aos acampamentos do MST, aos assentamentos da reforma agrária em uma fazenda quase urbana; às pequenas vilas precárias dos sem-teto, a meio muro de suntuosos condomínios de luxo; a um quilombo dentro da cidade

de Porto Alegre; e a um outro a menos de uma hora da cidade de São Paulo.

Poderá ser oportuno trazermos agora dois olhares a respeito da ideia de comunidade. Um deles virá de uma antropóloga dedicada a estudos de migração do campo para a cidade (DURHAN, 2004). O outro virá de um sociólogo português, especialista em estudo de Sociologia do Direito. Boaventura Santos realizou estudos de campo junto a comunidades populares de favelas do Rio de Janeiro na década de 1970, e tem sido uma presença constante em fóruns de debates entre nós nos últimos anos.

Os lugares onde o povo vive

Um livro da antropóloga Durhan (2004), *A dinâmica da cultura*, possui dois capítulos dedicados à comunidade e à comunidade popular. Importa aqui o que ela diz no segundo capítulo. Quando convidada, já há alguns anos, a escrever um verbete sobre o conceito de comunidade em uma enciclopédia, Durhan (2004) dividiu-o em dois momentos. Um deles é o do senso comum; o outro, o das Ciências Sociais. Ao dizer o que fora da ciência a comunidade significa, ela a identifica com um mito de nosso tempo, no seu limite extremo. Um mito entre muitos.

Outros autores poderiam substituir a palavra mito por uma outra palavra: utopia. Poderiam também opor o realismo de Durhan (2004) a um imaginário esperançoso. Como? Em crer que mesmo não existindo na prática como uma realidade social imperfeita, difundida e consolidada – como quando falamos criticamente de uma atual sociedade de mercado – sempre seria possível partirmos das próprias limitações da vida social presente, em direção à criação utópica de um outro modo de vida em um outro cenário social de convivência e partilha. Um mundo que ampliasse e, se possível, universalizasse justamente aquilo em que (utopicamente ou não) transformaria a sociedade em uma ampla comunidade. Ora, essa oposição foi, é e continuará sendo uma

das polêmicas mais acesas em dois planos de diferenças. Voltaremos a este dilema mais adiante.

Como outros estudiosos da teoria e da etnografia, Durhan (2004) retoma a ideia de que é na, e por meio da, oposição entre sociedade e comunidade que esse segundo termo deve ser compreendido. Um outro qualificador da comunidade está em uma outra oposição. E ela é bastante mais polêmica, porque um fundamento ideológico está então presente. Essa outra oposição é entre a comunidade real (como a comunidade tradicional) e alguma variante do que estaremos chamando aqui de comunidade utópica.

Deixemos que Eunice Durhan nos fale:

Na linguagem comum, a noção de comunidade refere-se a uma coletividade na qual os participantes possuem interesses comuns estão afetivamente identificados uns com os outros. Essa idéia, que pressupõe harmonia nas relações sociais, é altamente valorizada, constituindo, por assim dizer, o ideal da vida social. É neste sentido que a comunidade aparece como um mito em nosso tempo, pois o ideal que ela representa opõe-se a realidade do conflito de interesses e da impessoalidade das relações sociais própria da nossa sociedade.

Na sociologia, o conceito de comunidade adquire grande importância por meio da obra de autores alemães, particularmente a partir de Ferdinand Tonnies, apresentando-se sempre como um dos polos de uma dicotomia, em oposição ao conceito de sociedade. É sempre nestes termos que ela deve ser entendida (DURHAN, 2004, p. 221).

Ao separar uma percepção do senso comum do olhar crítico das Ciências Sociais, Eunice Durhan lembra o quanto a ideia e a imagem do viver comunitário quase sempre são desenhadas com traços e cores que vão do devaneio à utopia. Algo semelhante a: “já que não podemos deixar de viver em sociedade, pelo menos saibamos viver em alguma dimensão comunitária dela” (DURHAN, 2004, p. 221). Isso porque quase sempre o que pensamos e sentimos sobre a sociedade é que, de um modo ou de outro, ela nos impõe de maneira impessoal e funcionalmente contratual a sermos quem devemos ser, a vivermos como devemos viver e a agirmos em diferentes dimensões da vida cotidiana

e ao longo de nossas biografias, tal como devemos socialmente agir. Sabemos que a sociedade estaria situada na dimensão em que os deveres com o social subordinam-se aos direitos do sujeito individual. Já a comunidade:

[...] refere-se a uma coletividade na qual os participantes possuem interesses comuns e estão afetivamente identificados uns com os outros. Essa ideia, que pressupõe harmonia nas relações sociais, é altamente valorizada, constituindo, por assim dizer o ideal da vida social (DURHAN, 2004, p. 221).

A pequena comunidade – entre a utopia e a realidade – nos parece como o oposto complementar da sociedade. Ela é o lugar das relações face a face, de uma vida social em pequena escala regrada por valores e gramáticas de direitos e deveres resultantes de relações contratuais pessoalizadas, internegociadas e consensualmente aceitas, mais do que impessoais e impostas.

Quando em uma passagem bastante conhecida, Jean-Paul Sartre diz como um filósofo, que “o inferno são os outros”, ele talvez esteja faltando da sociedade. Enquanto ao dizer em um de seus poemas que “O melhor de mim são os outros”, Manuel de Barros, nosso poeta do Pantanal de Mato Grosso, estará talvez pensando na comunidade?

Durhan (2004) retoma a ideia de que a comunidade oscila entre uma frágil, persistente e multivariada realidade social, ao mesmo tempo em que ela nos “aparece como um mito de nosso tempo, pois o ideal que ela representa opõe-se a realidade do conflito de interesses e da impessoalidade das relações sociais próprias de nossa sociedade” (DURHAN, 2004, p. 221). Essa será também uma das razões pelas quais tanto os movimentos populares, como o MST, quanto pequenas unidades populares de moradia e convivência – dos povoados quilombolas às megafavelas do Rio de Janeiro – se autorreconheçam e publicamente se apresentem como comunidades.

Ora, também nas ciências sociais, sobretudo a partir de Tonnies e Max Weber, com quem nos encontramos anteriormente, a ideia de sociedade é o oposto envolvente e complementar de comunidade:

Neste sentido, o conceito de sociedade pressupõe uma pluralidade de pessoas isoladas, com interesses particulares, entre as quais se estabelece um vínculo de natureza racional, cada qual buscando obter vantagens pessoais. O conceito de sociedade implica uma ‘hostilidade’ potencial. Em oposição, a comunidade apresenta uma vinculação afetiva, originária e essencial. Suas expressões mais típicas são a família e a aldeia (DURHAN, 2004, p. 221).

O motivo pelo qual a palavra comunidade parece aplicar-se hoje em dia (ou terá sido assim também no passado?) a uma variedade bastante maior de instâncias e agremiações é que, bem mais do que sociedade, ela abriga tanto formas idealizadas (incluídas as internéticas e eletrônicas) de afiliação, partilha e presença na vida social, quanto diferentes alternativas de vida concretas e que, bem sabemos, vão do mais tradicional, arcaico e predominantemente rural, ao mais moderno, emergente e predominantemente urbano.

Eunice Durhan traz em seu verbete uma lembrança importante. Ela reflete algo que provavelmente estamos presenciando em nosso dia a dia. Ao lado de leituras da oposição comunidade x sociedade que tentam atualizar, entre as contradições e os conflitos de nossa modernidade líquida, uma parte dos estudiosos do assunto, com predomínio entre os norte-americanos, prefere dissolver a oposição consagrada e pensar em termos de diferenças quantitativas de escala o que antes foi pensado como desigualdades qualitativas de formas essenciais de vida social. Algo não muito diverso do que vemos aqui e ali acontecer com o próprio conceito e classe social. Assim:

Algumas correntes da sociologia americana abandonaram a oposição comunidade-sociedade, atribuindo uma outra conotação à vida comunitária. O conceito deixa de ser uma definição teórica e clara, e ‘comunidade’ se confunde, em grande parte, com ‘grupo local’. É definida como um agregado conscientemente organizado de pessoas que residem numa localidade específica, possuindo autonomia política, relativa, sustentando instituições coletivas comuns (como escola e igreja) e reconhecendo a existência de uma certa independência entre si.

Além de designar um agregado humano, ‘comunidade’ também se refere a um processo de interação social que dá origem a atitudes e práticas de colaboração, cooperação e uniformização. Esse conceito de comunidade não se refere, portanto, a um tipo de formação ‘comunitária’, diversa da ‘societária’, mas sim a unidades territoriais de tamanho limitado, onde se realiza a vida social cotidiana, tais unidades são concebidas como conjuntos integrados por interesses atividades comuns corporificados na escola e na igreja), que exigem cooperação coletiva. A organização da comunidade é analisada em termos de instituições como a família, o grupo de vizinhança e as associações voluntárias, e secundariamente em termos de organização política e econômica, que a relacionam com a sociedade ampla. Os mesmos elementos do conceito ‘clássico’ de comunidade estão presentes: espaço e interesses comuns, sentimentos de pertencimento, participação numa mesma cultura. Mas estão presentes de forma atenuada, comportando certo grau de diferenças de classe e de nível educacional, interesses divergentes que coexistem com ‘o sentimento subjetivos que têm os participantes de constituírem um todo’ (DURHAN, 2004, p. 222).

Podemos estar então diante de um duplo processo quase oposto no que toca a comunidade. De um lado, ela parece preservar dimensões e sentidos mais tradicionais. A presença de Max Weber (1973) a domina e a relação sociedade/comunidade ou sociedade x comunidade se mantém, e é uma quase metáfora de uma outra oposição: estado/nação ou estado x nação. Lembremos que em todo o mundo falamos de comunidade nacional, mas não é comum conhecer as expressões: comunidade estatal, comunidade federal e outras, derivadas da ideia de Estado. Da mesma maneira, sentimos que somos uma nação, mas um Estado nos é imposto. Constituímos uma nação brasileira, e vivemos uma permanente luta de resistência para que represente o seu povo, ou seja, nós todas e todos e, não, um poder institucional do poder de Estado, mesmo quando francamente constitucional. Há muitos anos, a expressão Estado-Nação tornou-se essencial entre cientistas políticos.

De outro lado, desde o começo deste escrito, estamos diante de uma palavra – e de suas múltiplas combinações com outras, em geral formando pares de palavras – que tanto é um complexo conceito das Ciências Sociais – e de outras ciências, como quando se fala de comunidades de elefantes em Zoologia, quanto de comunidades vegetais na

Botânica – quanto é uma categoria com os mais diferentes sentidos, aplicados a múltiplas territorializações da própria vida cotidiana.

Na direção da passagem anterior, hoje, mais do que em épocas passadas, vivemos uma era em que somos e participamos de comunidades que vão do bairro em que moramos – sobretudo se somos sócios de sua associação de moradores – a uma pequena comunidade confessional, como as Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) católicas, a um círculo de poetas ou de cientistas, a um conjunto de pessoas com uma proposta cultural e política, de teor ambientalista, e que pode se circunscrever a uma específica organização não governamental (ONG) ou chegar aos limites de um amplo e difuso movimento planetário. Sabemos já que uma comunidade pode ser residencial, territorial, presencial, confessional, vocacional, virtual.

Entre os vários pesquisadores do acontecer humano, perguntas como: Vivemos uma cultura ou várias? Como o fenômeno cultural estende-se, cria territórios sociais e simbólicos próprios e como se fraciona e divide? Cultura? Culturas? Cultura erudita? Cultura(s) popular(es)? Cultura de massa? Cultura(s) tradicional(is)? Culturas híbridas? Não cultura?

Assim também, somos, vivemos e intertrocamos e por meio dos diferentes círculos de entre nós que habitamos, uma, algumas ou várias identidades? Identidade pessoal (a da biografia de minha pessoa em si)? identidade(s) social(is)? Identidade religiosa? Identidade étnica? Identidade quilombola? Que dimensões de uma pessoa, de uma categoria de atores sociais, de um grupo vocacional, minoritário, étnico, ou o que seja, a(s) identidade(s) recobre(em)?

Como quer que existamos e habitemos o mundo: num pequeno bairro rural ou em uma grande metrópole, de um modo ou de outro, sempre nos sentimos e nos reconhecemos como parte de unidades sociais entre escalas e através de fronteiras que a modernidade torna cada dia mais fluidas, líquidas e intercambiáveis. Elas – como comunidades,

culturas, identidades – vão de um par de esposos a uma comunidade planetária. Elas delineiam nossa vida com a concretude cotidiana de um território de vida e de partilha da vida, entre tempos e espaços visivelmente delineados, até a experiência quase metafórica de pertencimento a algo que justamente por existir em algum “entre lugares” pode configurar uma outra forma de vida e de atribuição de sentido e identidade como uma outra forma de ser de uma comunidade justamente por não estar concreta e socialmente nela.

Um outro pensador da vida social pode ser agora convidado ao nosso diálogo. Ele é um sociólogo português, Boaventura de Souza Santos. Sua presença é hoje bastante fecunda, e devemos lembrar que suas pesquisas de campo mais relevantes foram em comunidades faveladas do Rio de Janeiro.

Em sua sociologia, é central uma prática do fazer-político, algo situado além de uma simples ideia abstrata e institucional de uma política alheia à vida cotidiana e ao domínio de todos nós. A própria palavra comunidade surge em seus escritos não apenas como um espaço natural/social em que se vive, mas como um lugar social/político que se opta por construir para conviver. Ao fazer a sua crítica de princípios geradores de pensamento e de sociabilidade que ora se encontram, ora se confrontam, ele propõe a criação de um novo senso comum ao mesmo tempo ideológico, ético e político, a que dará justamente este nome: princípio de comunidade. Vejamos como:

O novo senso comum deverá ser construído a partir das representações mais inacabadas da modernidade ocidental: o princípio da comunidade, com as suas duas dimensões (a solidariedade e a participação), e a racionalidade estético-expressiva (o prazer, a autoria e a artefactualidade discursiva). Salientarei, por agora, três dimensões na construção do novo senso comum: a solidariedade (dimensão ética), a participação (dimensão política) e o prazer (dimensão estética) (SANTOS, 2001, p. 111).

Ao elaborar um “mapa de estrutura-ação das sociedades capitalistas no sistema mundial” Santos (2001) delineia seis espaços estruturais que se qualificam ao longo de seis dimensões. Transformo em frases

o seu “Quadro 2”. Os seis espaços estruturais são: espaço doméstico, espaço da produção, espaço do mercado, espaço da comunidade, espaço da cidadania, espaço mundial. As seis dimensões são: unidade de prática social, instituições, dinâmica do desenvolvimento, forma de poder, forma de direito, forma epistemológica.

Podemos aqui estabelecer as diferenças entre quatro espaços de algum modo polares. O espaço doméstico possui como sua dimensão de unidade de prática social a diferença sexual e geracional, como instituições: o casamento, a família e o parentesco; como dinâmica de desenvolvimento: a maximização da afetividade; como forma de poder: o patriarcado; como forma de direito: o direito doméstico; como forma epistemológica: o familismo e a cultura familiar.

Próxima a esse primeiro espaço (o que veremos mais próximo da comunidade tradicional) o espaço da comunidade tem como correspondentes: a etnicidade, a raça, a nação, o povo e a religião, a comunidade, a vizinhança, a territorialidade centrada em uma região, as organizações populares de base a forte presença de instituições (como a igreja). Ao lado da maximização da afetividade, o espaço doméstico foca a maximização da identidade, a diferenciação desigual, os direitos da comunidade (em vários casos como um valor que subordina os direitos do indivíduo), tal como acontece no espaço doméstico, onde a autonomia dos familiares é tradicionalmente contraposta ao poder-direito do grupo familiar como um todo. É em boa medida a salvaguarda de direitos comunitários sobre os familiares e dos familiares sobre os individuais o que, ora de forma moderada, ora de forma impositiva, constitui aquilo que os antropólogos com frequência denominam de direito costumeiro. Típico de sociedades arcaicas e de comunidades tradicionais. Finalmente, no domínio comunitário a dimensão da forma epistemológica, constrói-se sobre o conhecimento local a cultura peculiar da comunidade e a tradição.

Estendendo as fronteiras do espaço da comunidade, vem a seguir o espaço da cidadania. Sua instituição de base é o Estado, sua dinâmica

de desenvolvimento está na maximização da lealdade; sua forma de poder é centrada na dominação; sua forma de direito é centrada no direito territorial (estatal) e sua forma epistemológica no nacionalismo educacional e cultural e na cultura cívica.

Por oposição, caracteriza o espaço da produção o domínio da classe e o domínio da produção sobre a natureza, enquanto natureza sempre apropriável pelo capital, associado à fábrica e à empresa enquanto lugar de realização da vida. A dinâmica do desenvolvimento foca a maximização do lucro associada à degradação da natureza, tida como inegociável e sempre a serviço do desenvolvimento – isto é, o lucro obtido com um desenvolvimento econômico. O poder desse espaço funda-se na exploração da natureza e da força de trabalho que age sobre ela em benefício do capital. O direito essencial está centrado na própria produção de bens e de serviços. E o conhecimento valorizado é centrado no produtivismo/tecnologista, na formação profissional do competitivo/competente e o predomínio de uma cultura empresarial.

Esse espaço faz fronteira com o que Santos (2001) denomina espaço de mercado. Sua unidade de prática social está colocada sobre o cliente-consumidor; sua instituição de base é o próprio mercado; sua dinâmica de desenvolvimento repousa sobre a maximização da utilidade e maximização das necessidades. Sua forma de poder baseia-se no fetichismo da mercadoria (que toda a indústria da mídia trata de tornar quase onipotente); sua forma de direito baseia-se no direito de troca e sua forma epistemológica favorece a indústria cultural, o consumismo e o domínio de uma cultura de massas.

Finalmente, na escala mais ampla e universal, a última dimensão é a do espaço mundial. Sua prática social está assentada sobre o Estado-Nação; suas instituições são o sistema interestatal, os organismos e associações internacionais e os tratados internacionais, que entre a Organizações das Nações Unidas (ONU) e o G8 multiplicam-se a cada ano. A dinâmica de desenvolvimento está na maximização da eficácia; a forma de poder funda-se na troca desigual (a mesma que há

séculos mobiliza as trocas comerciais entre Norte e Sul); a forma de direito está centrada no direito sistêmico e a forma epistemológica na ciência, na crença em um progresso universal e na criação progressiva de uma cultura global.

Ao saltar da unidade familiar para a própria comunidade, Boaventura de Souza Santos cria um termo que a seguir descreverá: “comunidades-amiba”. Assim, ele opõe dois modelos de comunidades, tal como fez na citação anterior quando separou a família patriarcal e a comunidade familiar.

No espaço da comunidade, a contradição e a competição ocorrem entre o paradigma das comunidades-fortaleza e o paradigma das comunidades-amiba. As comunidades fortaleza são comunidades exclusivas, isto é, comunidades que, agressiva ou defensivamente, baseiam sua identificação interna numa clausura em relação ao exterior. As comunidades agressivas-exclusivas, cujo exemplo arquetípico é a “sociedade colonial” são constituídas por grupos sociais dominantes que se fecham numa pretensa superioridade para não serem corrompidas por comunidades supostamente inferiores. As comunidades defensivas-exclusivas são reverso das anteriores, mas seguem-lhes o exemplo ao enclausurarem-se para defender os resquícios de dignidade que conseguiram escapar à pilhagem colonial.

[...]

No caso das comunidades-amiba, pelo contrário, a identidade é sempre múltipla, inacabada, sempre em processo de reconstrução e reinvenção: uma identificação em curso. A comunidade é, neste paradigma, vorazmente inclusiva e permeável, alimentando-se das pontes que lança para outras comunidades e procurando comparações interculturais que confirmam o significado mais profundo à concepção própria de dignidade humana, sempre ávida de encontrar formas de estabelecer coligações de dignidade humana com outras comunidades. Os movimentos de defesa pelos direitos humanos em todo o sistema mundial, tendem a estar mais próximos do paradigma das comunidades-amiba do que, por exemplo, os sindicatos e os movimentos feministas nos países do centro.

O paradigma das comunidades-amiba visa construir um novo senso comum emancipatório orientado por uma hermenêutica democrática, cosmopolita, multicultural e diatópica. No espaço da comunidade, a dimensão de providência social do Estado consiste em garantir a proliferação de comunidades-amiba. Uma das primeiras medidas de experimentação social neste domínio consiste em arvorar o multiculturalismo em princípio informador de toda a actividade

estatal (sistema educativo, saúde pública, segurança social, administração pública) (SANTOS, 2001, p. 338-339).

Eis-nos diante de todas as alternativas possíveis quando simplesmente pensamos em algo como a comunidade.

Uma pequena (e esperemos que não cresça) unidade social de fanáticos de direito pode se apresentar como comunidade utópica de neonazistas. Uma agremiação fundamentalista e terrorista de esquerda também. Vimos e veremos que a atual e crescente explosão de condomínios fechados e protegidos, floresce sob a promessa de que se paga caro porque não se está comprando apenas um terreno em um recém-construído paraíso artificialmente naturalizado. Está-se comprando o direito de viver, entre muros altos e sólidas portas adentro de sua casa, em uma comunidade de privilegiados.

Em outra direção, ora distante, ora próxima, uma bem-intencionada comunidade religiosa ou de ambientalistas dispostos a um retorno a uma vida sustentável e natural podem tomar o caminho de construírem um mosteiro ou uma ecovila fechada e excludente – “aqui só entram os puros como nós” – ou uma comunidade aberta e em diálogo igualitário com o seu entorno natural e, também, franca e solidariamente social.

A seguir, o nosso estudo sobre a comunidade deságua finalmente na comunidade tradicional. Mais uma vez, retornaremos de “como as comunidades humanas deveriam ser” para “como as comunidades humanas parecem ser”. Apenas, entre todas, tomaremos de agora em diante a pluralidade de uma de suas formas mais ancestrais.

O lugar do povo e os seus muitos nomes

Quando saímos da comunidade sem adjetivos e chegamos à comunidade tradicional, descobrimos que estas duas palavras aparecem separadas nos dicionários da Língua Portuguesa, mas desaparecem

quando juntas. Ou são escritas de passagem, dentro de um verbete sobre a comunidade.

Mesmo em dicionários de Sociologia ou de Antropologia, a comunidade tradicional pode também não aparecer. E isso acontece também com livros teóricos ou de pesquisas de campo em qualquer dos campos das Ciências Sociais. Tal como vimos acontecer antes com a própria palavra cultura, e tudo o que ela pretende significar, vemos que desde os autores clássicos até os mais atuais, tanto a comunidade, quanto (e principalmente) a comunidade tradicional, ora podem estar presentes e serem uma categoria essencial de descrição de uma realidade humana, quanto podem simplesmente não aparecer em página alguma de um livro ou um artigo científico.

Em algumas teorias e autores, a categoria comunidade tradicional não possui substância social significativa e outros nomes, como sociedade local, seriam mais adequados. Em outros estudos – e eles são muitos, desde antes dos primeiros estudos de comunidade –, muitos pesquisadores preferiam e seguem preferindo deixar de lado a palavra tradicional, demasiado abstrata e talvez preconceituosa, e utilizar qualificadores ao mesmo tempo mais concretos e descriptivos e também menos indicadores de um certo ranço passadista de atraso. Pois o tradicional da comunidade tanto pode se referir ao residual, ao parado no tempo quanto ao que, por isso mesmo, não evoluiu, deixou-se ficar como resíduo de outros tempos e, assim sendo, opõe-se ao moderno e ao desenvolvido.

Por isso, desde estudos clássicos como atuais, encontramos com frequência, quando lemos algo sobre lugares sociais da vida do povo, combinações de palavras como: comunidade rural, comunidade camponesa, comunidade agrícola, comunidade agropastoril, comunidade rústica, comunidade caipira, comunidade sertaneja, comunidade camponesa, comunidade caiçara, comunidade vazanteira, comunidade quilombola e assim por diante.

De igual maneira, expressões como: cultura popular, cultura tradicional, cultura patrimonial tendem hoje a serem colocadas no plural e são chamadas de culturas populares – ou requalificadas como cultura sertaneja, cultura caíçara, cultura quilombola, etc. Algo não diferente acontece conosco mesmo, quando nos qualificamos como pessoas imersas em mundos como os de: cultura escolar, cultura acadêmica, cultura erudita e tantas e tão aceitas e discutíveis outras.

Algo semelhante aconteceu na Antropologia, quando palavras como comunidade primitiva, comunidade selvagem ou sociedade nativa, deram lugar a expressões como sociedade nativa, sociedade tribal, comunidade indígena, comunidade Guarani, comunidade Tapirapé e assim por diante.

Sabemos que o indígena só descobre que é índio quando se encontra com o branco. Até então ele é Xavante, Mundurucu, Krahô. Alguns povos tribais traduzem mesmo o seu nome coletivo como algo semelhante a “os seres humanos”, “os entes humanos”. E vários deles são chamados pelos “caras pálidas” com um nome coletivo e, por eles mesmos, com outro completamente diferente.

Assim também os lavradores, agricultores, sitiantes, parceiros, meeiros e militantes do MST aprenderam em boa medida com pesquisadores acadêmicos e/ou com militantes de movimentos sociais que eles são também camponeses. Revisitemos palavras. Relembremos outras. Sabemos que em nossos trabalhos de campo e/ou em documentos de teor político-popular, os seus nomes eram e, alguns são ainda: comunidade rústica, comunidade camponesa, comunidade caíçara, comunidade caipira (os de lá não gostam do termo), comunidade sertaneja, comunidade quilombola. Hoje, comunidade acampada (como entre as gentes do MST), comunidade extrativista, ou, de maneira ainda mais assumidamente concreta: Comunidade do Morro Santa Marta, em lugar do que antes foi favela. Para unificar termos e conceitos neste estudo, propomos reunir-las todas sob o nome que as tornou pelo mundo

afora mais conhecidas e estudadas: comunidade tradicional. Esse não é um termo e nem um conceito unânime, vimos já e veremos ainda.

Sobre seus territórios, seus povoadores, seus modos de vida e suas culturas e até mesmo sobre seus patrimônios culturais imateriais temos falado muito e escrito mais ainda. Conhecemos o que estas comunidades são? Sabemos sequer descrevê-las?

Guardados os tempos e as proporções, a descrição feita por Bronislaw Malinowski sobre o amanhecer de um dia em uma aldeia de “nativos” ou de “selvagens” nas distantes Ilhas Trombiand e um também tempo já distante, não seria em sua substância muito diferente de uma outra, feita em 2010, ao descrevermos a mesma cena em um povoado, ou em uma pequena comunidade popular de alguma de nossas praias do litoral, ou de uma outra, às margens do Rio São Francisco:

Pouco depois de me haver fixado em Omarakana (ilhas Trombiand), comecei, de certo modo, a tomar parte na vida da aldeia.

[...]

Saía de meu mosquiteiro para encontrar ao meu redor os primeiros burburinhos da vida da aldeia, ou os nativos já trabalhando há várias horas, de acordo com o tempo e a época do ano, pois eles se levantam e começam seu trabalho às vezes cedo, às vezes tarde, conforme sua urgência. No meu passeio matinal pela aldeia podia observar detalhes íntimos da vida familiar – os nativos fazendo sua toalete, cozinhando, comendo; podia observar os preparativos para os trabalhos do dia, as pessoas saindo para realizar suas tarefas; grupos de homens e mulheres ocupados em trabalhos de manufatura [...] Brigas, brincadeiras, cenas de família, incidentes geralmente triviais, às vezes dramáticos, mas sempre significativos, formavam a atmosfera da minha vida diária, tanto quanto a deles (MALINOWSKI, 1976, p. 25).

A um olhar mais acurado, uma pequena comunidade tanto nas Ilhas Trombiand quanto na Amazônia, na Juréia ou longo do Rio São Francisco, revelaria que as pessoas do lugar ao mesmo tempo em que habitam familiarmente um espaço centrado em uma casa, habitam também coletivamente um território que percebem como uma reconhecida, diferenciada e não raro ameaçada espécie de posse e bem em comum. O território comunitário pode ser uma ilha; uma margem

de beira-rio que se estende até vários metros além de suas margens; uma porção delimitada pelas pessoas do lugar, ou por aquelas que as cercam e ameaçam; uma ampla e pouco definida extensão de terras e pedras no alto de uma chapada, ou mesmo 2 ha de terra cercada que separam a periferia de uma cidade de um campo-geral, ou mesmo de uma floresta. Em termos mais modernos, pode vir a ser o resultado de um projeto de irrigação, ou um projeto de reforma agrária emanado de uma fonte externa de poder público que seleciona e aloca famílias de novos moradores em um lugar que elas tratarão de tornar uma ou mais comunidades. O próprio novo nome: comunidade irrigante pode sugerir bem essa alternativa.

A um olhar ainda mais atento, a comunidade poderia revelar que ade- mais de um mapa mental de cartografia popular, em que as pessoas do lugar nomeiam e consagram espaços da natureza (o rio, um afluente, uma lagoa, uma mata, uma grande árvore no centro do povoado); lugares de natureza socializada (uma lavoura de milho, uma represa, um canal que a liga a um riacho, um campinho de futebol); lugares de cultura (casas, quintais e seus donos, ruas e seus nomes, assim como uma igreja, um bar ou uma escola), homens e mulheres desenham coletivamente e trafegam por mapas sociais. Mapas em que toda a tessitura de trilhas e teias que de pessoas deságuam em unidades domésticas, em redes de parentesco, de vizinhança, de afiliação, de lazer, de trabalho, de ação social.

Linhos, vertentes e redes de relações entre categorias de homens e de mulheres cujos saberes, princípios e preceitos elaboram e transformam lentamente e ao longo do tempo as práticas do saber: como se pesca, como se prepara o peixe como alimento, como se planta e colhe o milho e o processa para alimento de pessoas e de animais; as éticas do agir: quem, sob que condições sociais, pode pescar e que peixes em que época do ano? Como ele deve ser partilhado e consumido? E, em um plano mais talvez abrangente e abstrato, o que poderíamos chamar aqui de lógicas do pensar?

Elas iriam desde as ideologias centradas nas diferentes práticas sociais de um modo de vida (parentesco, sociedade, economia, educação, etc.), até os complexos e integrativos sistemas por meio dos quais uma ou algumas atribuições de identidade são construídas. São na verdade criadas, revisitadas e partilhadas em e por meio de alianças e conflitos em/entre contextos de nós mesmos e entre diversos contextos do tipo nós e os outros, ao lado de sistemas de sentidos de vida e de significados de mundo, entre saberes patrimoniais e crenças de teor religioso ou não.

Eis o que nos seria dado a ver se pudéssemos apagar de um mapa cartográfico bastante detalhado, todas as cidades sedes de municípios, e mesmo as sedes distritais de médio porte no Norte de Minas, por exemplo, além dos espaços e as paisagens naturais que as abrigam, e que elas transformam em territórios e lugares, entre as ilhas do São Francisco e as mais altas chapadas do Cerrado, Sertão adentro.

Vamos aceitá-las por agora como comunidades populares, porque os que as habitam são, de modo geral, caracterizados como gente do povo. Como comunidades tradicionais, porque afora algumas poucas, a maioria delas reclamaria para si a presença de grupos humanos e de um modo patrimonial e preservado de vida – entre mudanças desejadas ou inevitáveis – ao longo de várias, algumas ou mesmo uma única geração. Preservemos por agora outros nomes com que elas são qualificadas ora por nós mesmos, os que ali vão, ora por eles, os que ali vivem: comunidades rústicas como foram chamadas até pouco tempo atrás, comunidades sertanejas, comunidades camponesas, comunidades quilombolas, comunidades extrativistas.

No campo ou na cidade, tanto nós, quanto os seus povoadores, não teríamos dificuldades em diferenciá-las dos modernos condomínios da periferia das cidades, ou daqueles que entre casas de chácaras estendem-se para mais além, e se apresentam como condomínios rurais.

Não seria também difícil separá-las de povoações mais recentes como, por exemplo, os acampamentos e os assentamentos da reforma agrá-

ria. Embora aqui a semelhança entre os moradores e trabalhadores de umas e outros esteja bastante mais próxima em suas identidades e em seus modos de vida.

Seria também fácil diferenciá-las das comunidades que surgiram ao longo do Rio São Francisco, por exemplo, como resultado de iniciativas de produção agrícola modernizada, como as que brotaram e se- guem surgindo dentro dos projetos de irrigação.

Mais fácil ainda seria contrastá-las com as ainda raras pequenas co- munidades de vida e trabalho alternativos de fundo religioso ou laico. As mesmas cujos representantes algumas vezes costumam reunir-se em encontros anuais de comunidades alternativas, para as quais al- guns preferem o nome de comunidades aquarianas.

Comunidades tradicionais e comunidades indígenas: atributos e diferenças

Costumamos acreditar que em nossos contextos sociais e/ou teóricos as comunidades tradicionais opõem-se a sociedades regionais, mais modernas, mais amplas, mais diferenciadas; mais complexas, enfim. E foi justamente na vizinhança com este nome: sociedade complexa, que ao menos entre os antropólogos a sociedade tradicional parece haver surgido como um lugar social a ser também pesquisado.

Em um primeiro momento, a sociedade tradicional e/ou a comunida- de tradicional não surgem para nós como opostas a sociedades mo- dernas, a cidades, ao mundo urbano. Elas emergem como um lugar diferente da sociedade primitiva, indígena, tribal. Em outras palavras, elas são o que o antropólogo encontra quando sai da cidade em bus- ca da floresta, dos ermos dos Sertões de Oeste, da tribo, da aldeia in- dígena. Daquilo mesmo que Claude Lévi-Strauss procurou no Brasil Central, quando saiu de São Paulo, da Universidade de São Paulo (USP), viajando de passagem entre as pequenas comunidades camponesas

que encontrou ao longo de seu caminho, partiu em busca das comunidades de indígenas Nhambiquara e Bororo². De algum modo, uma diferença inicial foi estabelecida logo nos primeiros estudos modernos sobre pequenas comunidades camponesas, por exemplo. E será sobre elas, entre áreas de redes de sítios, bairros rurais, quilombos, arraiais, pequenos povoados e, no limite, de pequenas cidades de vida e economia predominantemente agropastoril, que os pioneiros estudos de comunidade e seus sucessores irão se concentrar. Esse é também o sentido em que o Brasil difere de outras nações da América Latina, como Bolívia, Peru, Guatemala e México. Territórios nacionais onde, em grande medida, a comunidade camponesa é também a indígena ou, no limite, a mestiça.

Este é o momento em que podemos convocar um dos mais fecundos antropólogos dedicados ao estudo de campo e ao pensamento teórico de tal tipo de comunidade: Erik Wolf (FELDMAN-BIANCO; RIBEIRO, 2003). E mesmo havendo realizado pesquisa também no México, vejamos o que ele tem a nos dizer.

A sociedade indígena e os seus lugares concretos ou simbólicos de existência – o povo, a nação, a tribo, a comunidade, a aldeia – são anteriores ao mundo das cidades e se reproduzem sem elas. E não raro elas se desfiguram e até se extinguem quando os brancos chegam perto. Sociedades indígenas ocupam territórios próprios, socializam restritamente a natureza, relacionam-se com outros grupos tribais, enfim,

² De um quase desconhecido texto de Claude Lévi-Strauss, publicado em *Filosofia, ciências e letras* (órgão do grêmio da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo); ano 1, junho de 1936, n. 1: *Esses indígenas que vivem ainda no côncavo do planalto, não serão acaso os últimos sobreviventes de uma diáde fabulosa? Cobertos com penas fulgurantes de pássaros da mata, pintados de vermelho vivo desde os pés até a ponta dos cabelos, e com o corpo ornado de penugem branca da arara, eles evocam, para quem ignora sua miséria e lenta extinção, os idílios do séc. XVIII. E o mais surpreendente é deparar o “Papageno” da Flauta Encantada, num ambiente de tamanha e tão austera grandeza, de tão comovente soledade.* A passagem está na página 69 da revista original, fac-similada e colocada como encarte entre as páginas 172 e 173 de Estudos Avançados, n. 67, correspondente a setembro/dezembro de 2009. Uma publicação do Instituto de Estudos Avançados da Universidade de São Paulo (USP). Um número parcialmente dedicado a Lévi-Strauss, recentemente falecido. O pequeno artigo original tem o seguinte título: *Os mais vastos horizontes do mundo*.

realizam-se sem, fora da ou à margem da sociedade regional e de sua melhor representante: a cidade³.

De forma diversa, a sociedade tradicional e os lugares sociais concretos de suas comunidades existem em função da cidade: de uma ou de algumas cidades próximas ou mesmo distantes. Ainda quando situados em suas fronteiras remotas, a cidade, o mundo urbano, o lugar social do poder para além das redes e teias do parentesco, constituem-se como os cenários de desejada e/ou de inevitável referência para os povoadores de comunidades tradicionais.

Vejamos como Erik Wolf e os antropólogos que ele traz a uma passagem aqui transcrita, pensam essa relação:

À medida que a antropologia se preocupa cada vez mais com o estudo das comunidades modernas, os antropólogos passaram a dar às características sociais e culturais do campesinato. [...] Até agora os antropólogos que trabalham na América Latina trataram principalmente de grupos com culturas “indígenas” e a literatura antropológica disponível reflete esse interesse. Qualquer reorientação da investigação, passando das tipologias baseadas principalmente em características de conteúdo cultural para tipologias baseadas em semelhanças ou dessemelhanças de estrutura, apresenta problemas que um único estudioso não pode pretender resolver. Este artigo, portanto, tem caráter provisório e suas afirmações estão totalmente abertas à discussão.

Houve várias tentativas recentes de traçar a linha divisória entre primitivos e camponeses. Robert Redfield, por exemplo, discutiu essa distinção nos seguintes termos:

Não havia camponeses antes das primeiras cidades e os povos primitivos sobreviventes que não vivem em relação com a cidade não são camponeses. [...] O

³ Temos usado com frequência expressões como sociedade (ou comunidade) regional, nacional e/ou complexa. Tais expressões surgem, sobretudo na Antropologia, vindas da floresta para a cidade e do índio para o branco, ou o mestiço. São termos que pretendem situar territórios, lugares e modos de vida de quem não é, ou já não é mais propriamente indígena. As pequenas comunidades dos *pueblos* Purépecha e mestiços, que nos esperam adiante, constituem a exata ponte entre a comunidade indígena de uma sociedade tribal e a comunidade popular/tradicional da sociedade complexa. As comunidades sertanejas de nosso projeto constituem-se, a nosso ver, autênticas comunidades tradicionais situadas entre uma aldeia indígena Xacriabá e um acampamento de reforma agrária recém-implantado.

camponês é um nativo rural cuja ordem de vida estabelecida há muito tempo dá muita importância à cidade.

Alfred Kroeber também enfatizou a relação entre o camponês e a cidade.

Os camponeses são definitivamente rurais, mas vivem em relação com o mercado das cidades; eles formam um segmento de classe de uma população mais ampla que geralmente contém também centros urbanos, às vezes, capitais metropolitanas. Eles constituem sociedades parciais com culturas parciais (FELDMAN-BIANCO; RIBEIRO, 2003, p. 248).

A frase final de Kroeber (1984) tornou-se conhecida e acabou vindo a ser uma espécie de refrão sobre o assunto. Se existe uma diferença de base entre a comunidade indígena, tribal, ou primitiva e a comunidade tradicional, camponesa (reservando-se a essa categoria um gradiente bastante amplo), ela não está em uma medida quantitativa de maior ou menor aproximação frente à sociedade regional (nós, por exemplo), ao mercado e à cidade. Está em uma diferença qualitativa.

Pelo menos em suas formas mais típicas, sociedades, comunidades, culturas tribais, indígenas, são estruturas totalizadas e, em princípio, autossuficientes. Por sua vez, sociedades camponesas, mesmo quando etnicamente indígenas, existem qualitativamente para a cidade e são, no interior de um amplo gradiente bastante variável, sociedades parciais com culturas parciais. Vivem desta inevitável parcialidade, mesmo quando situadas à margem do mercado de bens e serviços urbanos. Por isoladas e tradicionais que sejam, são comunidades para o mercado.

Podemos trazer aqui alguns fragmentos de contribuição de investigadores – antropólogos em maioria – que na sequência de Wolf (1967) realizaram em uma mesma região do México, a Meseta Tarasca, em Michoacan, algumas dentre as primeiras pesquisas de campo junto a comunidades de indígenas Purépecha (o nome que a si mesmos se dão os Tarascos), tomadas por eles, na mesma linha de Wolf e de Redfield, como comunidades camponesas, ou como comunidades tradicionais.

Depois de todos os avanços, fruto de tantas e quase incontáveis pesquisas de campo junto às mais variadas modalidades de comunidades tradicionais em praticamente todo o mundo (incluindo Europa), acreditamos que o frescor dessas primeiras abordagens permanece de algum modo ativo até hoje.

Assim, em um trabalho bastante difundido em seu tempo, Foster (1964, p. 51) retoma Wolf em que:

Ao analisar-se a índole da comunidade camponesa, o primeiro que se observa é que se diferencia de uma tribo isolada, ou de um bando errante da floresta na Austrália, ou dos indígenas de uma ilha da Polinésia antes de que chegassem às suas costas o homem branco, em que ela não é uma unidade que se baste a si mesma, ou seja, auto-suficiente, como se costuma dizer. As comunidades camponesas possuem uma íntima relação com as grandes e pequenas cidades.

Em um longo estudo teórico sobre formas tradicionais e modernizadas de trocas de bens e serviços, Belshaw (1968) lembra algo hoje bastante conhecido, que talvez se aplique parcialmente a algumas comunidades indígenas no Brasil, e de maneira bastante mais generalizada às nossas comunidades quilombolas. Não apenas por meio da venda de produtos do trabalho de suas mãos, uma relação sempre desigual começa a acontecer quando pequenas comunidades se aventuram a comercializar com o mundo regional e as cidades. E assim começam, por consequência, a depender cada vez mais do que compram ali, depois de vender a preços sempre depreciados o que trazem de lá para a cidade. E também em função dos serviços sazonais ou mesmo de empregos e trabalhos mais estáveis que ali alguns de seus integrantes conseguem obter. Não raro, mais as mulheres hoje do que os homens.

Uma inevitável dependência desigual ocorre também pelo fato que, por pressões vindas de fora, ou por desejos partidos de dentro, as comunidades tradicionais abrem-se a acolher alguns benefícios provenientes do poder público – escolas, postos de saúde, eletrificação – de ONGs, de igrejas ou de empresas comerciais.

Pode-se argumentar também que a maioria das antigas sociedades primitivas tem sido transformada em sociedades camponesas pela introdução do dinheiro e de mercados (BELSHAW, 1968, p. 73).

O que a maior parte dos estudos dessa época pioneira deixa de lado é justamente aquilo que virá a se constituir como uma das questões centrais de estudos de campo posteriores. Os diferentes e impositivos interesses de domínio dos “de fora”, provenientes de classes sociais, de corporações de poder, de frentes do capital, de agentes e agências travestidas em ações de tipo missionário; em prestações de auxílios em favor do desenvolvimento; ou em pura e simples imposição de projetos e programas gerados pelo poder público, e/ou pelo poder corporativo e empresariado que controle um governo local, regional ou mesmo nacional.

O fato é que desde os primeiros estudos, precedidos inclusive por pesquisas históricas sobre o lugar e o papel da pequena comunidade de pobres produtores de bens por meio do trabalho direto com a agricultura, a coleta e/ou o pequeno criatório de animais, é constante a evidência de que um diferenciado campesinato ao longo da história e entre os espaços da geografia de praticamente todo o planeta, mais do que servir-se da cidade, serviu servilmente a ela, tornando possível a sua existência, a sua expansão e o seu desenvolvimento.

Em uma outra direção, ao realizar sua investigação em uma comunidade da Serra Tarasca, em Cherán no México, Georges Pierre Castile traz um conceito rastreado ainda de Wolf. Em nosso entender ele será proveitoso aqui, dado que uma das características de algumas comunidades tradicionais a meio caminho entre a sociedade tribal e um povoado de camponeses francamente abertos ao mundo da cidade, está em uma relativa proteção de suas fronteiras territoriais, étnicas e culturais.

Se num primeiro momento, a partir de um começo modesto na década de 1920, os antropólogos e também os sociólogos dos primeiros estudos de comunidade tenderam a, pelo menos em parte, seguir pro-

cedimentos com que a Antropologia aprendeu a descrever sociedades tribais, logo eles se deram conta de que mesmo quando o foco da investigação recaí sobre estruturas e processos internos a uma comunidade tradicional de tipo camponês, sempre é indispensável buscar compreendê-la como um território, uma população e uma cultura sempre parciais (FELDMAN-BIANCO; RIBEIRO, 2003). Parcial, não no sentido de uma realidade social incompleta, frente ao mundo dos índios, mas como uma unidade humana que se completa como parte de um sistema de sociedade e cultura em que a sua própria existência se insere e completa.

O fato de que uma comunidade quilombola ou uma comunidade de chapadeiros do Norte de Minas possuam formas peculiares de modo de vida e de cultura não exclui o fato de que tanto uma quanto a outra são sistemas híbridos de culturas tão apropriados quanto próprios. Mesmo possuindo gramáticas e acentos peculiares de fala e, no limite, um quase dialeto; mesmo crendo coletivamente em sistemas peculiares de significação da vida e do mundo, vivenciando ritualmente uma religiosidade original em muitos aspectos, nada exclui a evidência de que ali se fala uma variante do português; ali se pratica uma modalidade do cristianismo católico em interação provável com componentes de outras religiões; ali se come, sob receitas provavelmente apropriadas, o mesmo feijão com arroz e outros alimentos de uma culinária em parte cultivada e colhida aqui mesmo, em parte trocada por produtos de outras comunidades semelhantes, em parte, ainda e cada vez mais frequente, comercializada no supermercado da cidade mais próxima.

Assim, descrevendo um cenário mais próximo a nós, Eunice Durhan retoma com a mesma ênfase o ponto de vista que nos tem acompanhado:

As comunidades rurais, mesmo as mais isoladas, diferem fundamentalmente, por essa característica, das comunidades indígenas, porque seu equipamento cultural jamais lhes permitiu uma verdadeira auto-suficiência. Essa dependên-

cia existe inclusive no universo representativo que tem como centro o catolicismo. Em que pesem as modificações locais e as influências negras e ameríndias, os valores, a concepção do sobrenatural, e mesmo a etiqueta das relações interpessoais derivam de concepções difundidas da sociedade brasileira diferenciada. As comunidades rurais só podem ser entendidas como parte de um universo mais amplo (DURHAN, 2004, 160).

Sabendo que toda a dicotomia corre o risco de dividir por dois o que poderia ser subdividido por quatro ou por oito e, assim, simplificar demais o que pretende classificar para compreender, podemos dizer que, em termos polares – mas jamais exclusivos – o conjunto de estudos latino-americanos e também os brasileiros, sobre comunidades populares não urbanas, contempla, de um lado, uma “Antropologia do consenso no mundo camponês” e, de outro, uma “Sociologia do conflito no mundo rural”.

Talvez dois pares de termos devam ser relativizados aqui. O primeiro é *Sociologia/Antropologia*. Encontramos de um lado e do outro de todas as áreas de fronteira teórica, sociólogos e antropólogos, ao lado de historiadores, geógrafos e pesquisadores de outros campos do saber social transitando cada vez mais entre um e o outro. O outro par é *consenso/conflito*. Vários estudos sobre a regularidade consensual cotidiana de uma comunidade camponesa não deixam de reconhecer que ela provém de uma antiga ou mesmo de uma atual teia de conflitos internos à comunidade, fronteiriços a ela (os mais comuns), ou mesmo derivados de acontecimentos situados a uma apreciável distância, pelo menos territorial.

De outra parte, vários estudos sobre situações anteriores ou atuais de conflitos de terra e de violência no campo procuram descrever como frações em luta ou sob ameaça entre seringueiros, pescadores, ou camponeses tradicionais situados em áreas de fronteiras de risco, com sabedoria ancestral mesclam surtos de conflito com um esforço comunitário para criar uma cultura de rotina de um difícil cotidiano pacificado.

Em qualquer direção e provavelmente em todos os lugares onde exista, entre as suas diferenças culturais sempre presentes, uma das características de base na comunidade tradicional é a inevitável presença do outro – da outra pessoa e da pessoa do outro – na vida de todos. Seja como um sujeito individual (um pai, uma mãe, um padrinho), seja como um sujeito institucional ou mesmo plural (um ancestral familiar, um líder de clã, um conselho de comunidade) o outro é uma presença marcante e impositiva. Uma presença singular ou plural que ampara, reconhece, identifica e controla a pessoa de cada integrante de tudo o que vai de um casal à própria comunidade no seu todo, representa um poderoso ator e um fator essencial de atribuição de identidade.

Um fator também de codificação de condutas e de relacionamentos, e até mesmo de definição de destinos bastante mais impositivo do que acontece nas sociedades modernas e altamente complexas e diferenciadas, de que uma simples cidade de porte médio é, entre nós, um bom exemplo. Bem sabemos que, sobretudo nos dias de hoje, quando por diferentes meios e veículos o crescente apelo ao individualismo chega pela porta da frente ou dos fundos à maior parte das comunidades tradicionais, em boa medida antigos conflitos atualizados ou novos pontos de desacordo e ruptura tendem a ampliar-se da casa à comuna.

Em um livro em que analisa o crescente individualismo das sociedades de agora, Norbert Elias, diz desta maneira:

Nas comunidades mais primitivas e unidas, o fator mais importante do controle do comportamento individual é a presença constante dos outros, o saber-se ligado a eles pela vida inteira e, não menos importante, o medo direto dos outros. A pessoa não tem oportunidade, necessidade, nem capacidade de ficar só. Os indivíduos mal sentem alguma oportunidade, desejo ou possibilidade de tomar decisões por si ou de conceber qualquer pensamento sem a constante referência ao grupo. Isso não significa que os membros desses grupos convivam harmoniosamente. É comum ocorrer o inverso. Significa apenas que – para usar o termo que convencionamos – eles pensam e agem primordialmente do ponto de vista do “nós”. A composição do indivíduo adapta-se ao constante convívio com os outros a quem o comportamento tem que ser ajustado (ELIAS, 1994, 54).

Quando livres de ameaças vindas de fora, de um outro que não nós, são os outros de nós mesmos a fonte, ao mesmo tempo, do controle e da identidade. São, igualmente, o fundamento das gramáticas sociais de controle da conduta, que ao mesmo tempo em que geram a norma da ordem da estrutura e geram as diferentes alternativas de ruptura da norma e de quebra individual ou mesmo grupal de uma ordem comunitariamente estabelecida e consagrada pela tradição.

Quando não há conquistadores ou empresários de agronegócio por perto, o temor do viver é dirigido a outros conhecidos: de dentro. Todo o contrário do que em boa medida se passa na sociedade altamente complexa, quando os outros próximos, mesmo quando ainda relativamente próximos demais e ativamente controladores, são uma fonte de segurança, afeto, sentido e destemor. Ao passo que são os outros que não nós – do bandido ao imigrante – a origem do medo, do temor pessoal ou estendido a uma família, a um bairro, a uma nação.

Na pequena comunidade, com frequência esta oposição de componentes da vida cotidiana – na verdade os dois lados de uma mesma moeda –, pode ser vista com clareza de maneira diferente, ou mesmo divergente, como homens e mulheres situados em gerações alternadas traduzem o como se sentem vivendo aqui. Enquanto os velhos e mesmo os adultos-senior reconhecem que quase tudo o que desequilibra e ameaça o correr da vida aqui na comunidade vem de fora e chega com o que é novo, os jovens não escondem (quando podem) que o viver agora aqui sob o peso do controle individual e comunitário dos outros, oscila entre o constrangedor e o insuportável. Ir embora pra cidade não é então apenas um desejo motivado por horizontes de estudo e de trabalho “distante do cabo da enxada”. Antes de tudo, é o partir para um lugar que, mesmo não sendo tão rotineiramente acolhedor e seguro, é, por isso mesmo, um espaço social de liberdade a desafiar. No entanto, no correr de nossos estudos de campo, o que com frequência aparece como a diferença entre os tempos de antes e os de agora, como a ameaça e como o eixo do conflito, será sempre

algo que em algum tempo anterior veio de fora. Algo que mesmo sendo originário de um outro tempo antes, ressurge agora com outros nomes – não tão diversos – e por meio dos mesmos e de outros poderes.

Afinal, de que comunidade tradicional estamos tratando aqui?

Vimos como Wolf (1967) e outros pesquisadores pioneiros do tradicional e/ou popular tendem a identificar tais comunidades com o mundo rural. De modo ainda mais restrito, identificam com o múltiplo universo camponês, nos termos clássicos do sempre lembrado Chayanov – que Wolf nunca cita. Tendemos a seguir aqui no Brasil a mesma tradição. Assim é que antes de estabelecer uma classificação de tipos de camponeses na América Latina, Wolf (1967) lembra, com Raymond Firth, que esse termo e o de suas comunidades pode ser estendido. Mas logo a seguir ele opta por uma escolha mais clássica e definida. Raymond Firth, por exemplo, define o termo “camponês” da forma mais ampla possível, incluindo não somente agricultores, mas também pescadores e artesãos rurais. Outros podem sentir-se tentados a incluir seringueiros independentes e mineiros de superfície. Para uma análise inicial, julguei conveniente considerar cada um dos tipos de atividade separadamente e definir o termo “camponês” da maneira mais estrita possível (FELDMAN-BIANCO; RIBEIRO, 2003).

A fronteira e a chegada do estranho

Uma outra maneira de pensarmos a comunidade tradicional poderia revelar agora a sua utilidade. Ao invés de descrevermos com ênfase as estruturas sociais e alguns padrões internos de culturas das comunidades tradicionais, ao lado das suas relações de sujeição diante de poderes externos ou, simplesmente, da cidade, por que não ouvimos o que nos dizem os seus sujeitos: suas mulheres e seus homens, seus saberes sobre si mesmos e os seus imaginários e suas memórias? Por que não deixamos a eles o trabalho de traduzirem, entre eles e para nós, aquilo que

acreditam ser o lugar onde vivem, o território que habitam, o modo de vida que constituem, a experiência de cultura que criam e em que se enredam, com variados graus de autonomia? (HELLER, 1977).

Se tomarmos uma linha de tempo arcaica o bastante em termos de história da região do Norte de Minas, que aqui nos tem acompanhado como um modelo de Brasil, poderemos ousar – como um ponto de partida – a ideia de que por oposição a todas as outras, são comunidades tradicionais aquelas que ali estavam quando outros grupos humanos, populares ou não, ali chegaram e ali se estabeleceram.

Alargando uma vez mais o nosso compasso do olhar, podemos pensar que entre as tribos, comunidades tribais, aldeias indígenas, comunidades quilombolas, comunidades de camponeses tradicionais – de povoadores esparsos nas antigas grandes fazendas, como agregados e/ou moradores –, a sitiantes tradicionais concentrados em bairros rurais ou em povoados, a levas de migrantes em colocações de seringueiros, a pequenas e até a pouco ou quase desconhecidas aldeias de pescadores artesanais de praias, as quais depressa os guias de turismo descobrem hoje, todas essas categorias de povoadores indígenas e/ou tradicionais enquadraram-se em uma das seguintes categorias, de acordo com a história ou a memória do tempo em que estão e vivem ali ou aqui:

- São herdeiras de povoadores ancestrais cronologicamente distanciados da atual geração o bastante para que seus nomes, suas datas e seus feitos estejam totalmente apagados de registros históricos, e/ou sejam revividos na memória como uma saga fundadora ou um pequeno repertório de mitos.
- São herdeiras de povoadores ancestrais reconhecidos, de tal maneira que os dados de origem da geração fundadora estão estabelecidos como registro (não raro em documentos pessoais ou cartoriais de fundação do lugar, ou de doação de terras) e cuja linha de sucessão de modo geral pode ser traçada até a presente geração.

- A geração atual é, ou se reconhece desde um tempo passado, mas ainda presente na vida dos mais velhos ou na memória ativa de seus filhos, fundadora original do lugar em que vive, e da comunidade que constitui em um aqui ao mesmo tempo fisicamente geográfico e territorialmente social.
- Uma leva de povoadores chega a um lugar e estabelece ali, em termos de uma atualidade presente, uma comunidade com características culturais e identitárias que a aproximam de comunidades tradicionais mais antigas ou mesmo ancestrais. Muda-se, nesse caso, um lugar atual de vida, mas não um modo antecedente de vida.

Em algum momento – ancestral, antigo, recente ou presente – uma comunidade tradicional existiu ou convive ainda com uma situação de fronteira. Em algum momento, os seus primitivos, primeiros ou atuais povoadores chegaram ali. Eis possivelmente um dos motivos pelos quais parecem ser raros os mitos ou as sagas em que um povo nasce pronto em um lugar, como é bastante frequente no caso de povos indígenas, quando deuses ou seres naturais, desde um lugar distante ou próximo geram seres humanos ancestrais e fundam ali um lugar social.

Logo nas primeiras linhas do capítulo mais teórico de seu livro: *Fronteira - a degradação do outro nos confins do humano*, José de Souza Martins convoca um outro autor para lembrar que, de um modo ou de outro, a América Latina envolve ainda hoje territórios, populações e sociedades em estágio de fronteira:

Com razão, observa Alistair Hennessy, que as sociedades latino-americanas ainda estão no estágio da fronteira. Ainda se encontram naquele estágio de sua história em que as relações sociais e políticas estão, de certo modo, marcadas pelo movimento de expansão demográfica sobre terras “não ocupadas” ou “insuficientemente” ocupadas (HENNEY, 1978 citado por MARTINS, 1997, p. 3).

No mesmo parágrafo, afirma que “na América Latina a última grande fronteira é a Amazônia, em particular, a Amazônia brasileira” (HENNEY, 1978 citado por MARTINS, 1997, p. 132). O que não significa que não existam, sobretudo aqui no Brasil, outras fronteiras: mais ativas no passado e talvez menos hoje. Mas ainda vigentes de um modo ou de outro.

Para além do que caracteriza a fronteira desde um ponto geográfico, ecológico, demográfico, econômico ou político (inclusive no que se refere a políticas governamentais de expansão de fronteiras ou de ocupação de territórios), ela é o lugar social e simbólico da alteridade. É o lugar onde absolutos outros se encontram: o índio e o branco, o selvagem e o civilizado, o conquistador e o conquistado, o colonizador e o colonizado, o pioneiro e o nativo, o rico e o pobre, o contemporâneo e o atrasado, moderno e o tradicional.

Em síntese, aquele que desde muito ou algum tempo ali estava e vivia *versus* aquele que chegou a um suposto lugar natural vazio, desocupado, desabitado, ou ocupado por povoadores autóctones, que respondem justamente pelo ainda domínio da natureza sobre a cultura. Aquele que, vindo de longe, chegou ali para ocupar, para conquistar e colonizar algum “imenso vazio”, e trazer para um agora/aqui o desenvolvimento, o progresso, o domínio do homem sobre a natureza. Enfim fazer chegar e acontecer a civilização num território vazio onde antes da chegada do estranho existiam apenas a natureza ou uma sociedade da incultura.

Um estado de fronteira não se dissolve quando mudanças demográficas e político-econômicas atingem um estágio de realização consolidada. Ele se dissolve quando este lugar de alteridade torna-se não propriamente uniforme, mas uniformizado de acordo com novos poderes, leis e normas de relações com a natureza e entre pessoas e grupos de pessoas. Ele se extingue como fronteira quando o outro, aquele que foi encontrado no caminho do estranho (ou mesmo do estrangeiro) torna-se não como ele – o chegante – pois é justamente isso

que a maioria dos que vieram e chegaram aqui não desejam, mas um alguém dissolvido sob as e, somente assim, reconhecido pelas novas identidades do lugar.

A ponto de poder-se dizer que um território de desigualdade e conflito entre alteridades como uma fronteira, resolveu-se em uma região de submissão e consenso forçado, como um lugar afinal descoberto, civilizado, integrado:

A fronteira só deixa de existir quando o conflito desaparece, quando os tempos se fundem, quando a alteridade original e mortal dá lugar à alteridade política, quando o outro se torna parte antagônica do nós. Quando a história passa a ser a nossa história, a história de nossa diversidade e pluralidade, e nós já não somos nós mesmos porque somos antropofágicamente nós e o outro que devoramos e que nos devorou (MARTINS, 1997, p. 134).

Qual outro? Aquele que se tornou ele próprio um estranho diante da chegada de quem veio de longe e tomou posse. “Apossear” seria a palavra com que em diferentes regiões do País é denominado este ato de conquista realizada tanto pelos pobres de antes e suas famílias, quanto pelos agentes do poder e do capital e seus emissários, antes e agora.

Aquele que justamente por ser o nativo, indígena, mestiço ou branco, confunde-se com a própria natureza. Aquele que aos olhos do pioneiro é visto como um alguém individual e coletivamente destinado a ser destruído, dominado e tornado servil: cercado em terras de sobra ou empurrado para uma outra região que em algum dia repetirá o mesmo destino de vir a ser fronteira⁴.

Aquele sobre quem não raro, e de forma inadequadamente falseadora, tendemos a situar como um intrigante objeto de pesquisa, sobretudo quando ela deseja descrever, por meio de uma cultura popularmen-

⁴ Terras de sobra, os territórios sempre nos fundos de, ou à margem de, porções de natureza que restaram vazias, que sobraram diante de processos expopriadores de expansão. Essa fórmula apenas pretende englobar todas as formas de ocupação perene ou provisória de populações tradicionais, de ilhas a quilombos, a terras de santo, fundos de pasto e outras.

te exótica, uma cultura intriganamente liminar que, justamente por estar na fronteira que o chegante constitui, torna-se um presumível pitoresco tipo cultural. Quando não um ser coletivo que precisa com urgência ser investigado, justamente porque, de um momento invasor em diante torna-se – como alguns animais silvestres – uma espécie sob ameaça de extinção.

Martins lembra com acerto que mesmo nos estudos científicos, quase sempre a fronteira tende a ser percebida e descrita desde o ponto de vista de quem veio, de quem chega lá. É desde o heroico pioneiro ou o inevitável colonizador que a fronteira torna-se um lugar digno também de estudos sociais. Como se também para nós o território de fronteira fosse, primeiro, apenas um campo de interesse para o cientista da natureza, dos herboristas do passado aos ecólogos de hoje.

No entanto, uma compreensão do que é um território, que a chegada do outro torna uma fronteira, deveria ser realizada desde o lugar de quem estava aqui quando o de fora chegou. Ou, se o que constrói o lugar-fronteira é e está na relação que o contato ou os encontros e desencontros entre quem estava e quem chegou geraram, então esta mesma complexa relação deveria ser percebida e descrita como um acontecer entre duas múltiplas categorias de sujeitos-atores. E não como algo que somente acontece a partir de quando um ator ativo domina um sujeito-objeto passivo e constrói sobre os termos desse domínio – que pretende ser também o de uma suposta natureza intocada – uma história a ser narrada e uma sociedade a ser compreendida. Toda a fronteira é também algo como uma estrada de mão dupla. Uma estrada-espelho do que a chegada do estranho provoca não raras vezes. Pois enquanto por um dos rumos chegam os que podem, pelo outro começam a sair e a migrar os que partem. Aqueles de desde então não podem fazer mais do que partir.

E essa compreensão volta-se à vítima, ocasional ou propositadamente esquecida ou tornada opaca. Fronteiras que provocam o contato entre significações divergentes de tempo/espaço, formas de apropriação de

espaços naturais ou já socializados por algum tipo de trabalho antecedente, projetos de vida e de destinos diferentes não podem deixar de abrigar o acontecer do presente sob a forma de práticas de ilegitimação do outro; de expropriação de pessoas, famílias e comunidades; de violência tornada institucional por quem acaba de chegar contra quem já estava ali.

E, justamente porque chegou antes de nós, quem já estava constitui-se como uma presença que precisa ser carimbada de antemão, como a daquilo ou daqueles que devem mudar o seu existir devido à chegada de quem, de um momento em diante, legitima o ato de estabelecer de um lado e do outro da fronteira o como se deve ser, pensar e viver. Não é por outro motivo que desde tempos imemoriais, o pioneiro é também o conquistador de terras, bichos e gentes, antes de ser o colonizador de um território.

As concepções centradas na figura imaginária do pioneiro deixam de lado o essencial, o aspecto trágico da fronteira, que se expressa na mortal conflitividade de que a caracteriza, no desencontro genocida de etnias e no radical conflito de classes sociais contrapostas não apenas pela divergência de seus interesses econômicos, mas sobretudo pelo abismo histórico que as separa. Na fronteira o camponês ainda vive relações econômicas, concepções de mundo e devida centradas na família e na comunidade rural, que persistem adaptadas e atualizadas desde tempos pré-capitalistas. Ele, que ainda está mergulhado na realidade de relações sociais que sobrevivem do período colonial, se descobre confrontado com formas tecnologicamente avançadas de atividade econômica, do mundo, do satélite, do computador, da alta tecnologia. E subjugado por formas de poder e de justiça que se pautam por códigos e interesses completamente distanciados de sua realidade aparentemente simples, que mesclam diabolicamente o poder pessoal do latifundiário e as formas puramente rituais de justiça institucional (MARTINS, 1997, p. 13).

Na tradição, pelo menos brasileira, uma primeira Geografia acentuou no processo de expansão de territórios a frente pioneira. Sua direção vinha do lugar civilizado para o selvagem ou o atrasado; vinha da cidade para o campo e do campo para o ermo, o Sertão, a floresta. Chegava ao lugar do atraso, que ao chegante competia acertar o andar com o progresso. Seu sujeito é o pioneiro, qualquer que seja, em cada

caso, o seu nome. Os outros, os que lá estavam, confundiam-se, como vimos antes, com as paisagens de uma natureza a ser, com todos os seus espaços naturais e os seus seres vivos, desbravada, conquistada e incorporada ao mundo social de quem veio de lá até aqui (MARTINS, 1997, p. 134).

Em um momento posterior, uma Antropologia em que se destaca a pessoa de Darcy Ribeiro que, em seus primeiros estudos, aprende a olhar o território da fronteira e o acontecer dos processos sociais que a transformam em uma fronteira, desde o ponto de vista de quem foi para lá antes, como uma frente de expansão antes da chegada da frente pioneira, ou bem antes da chegada de ambas. Assim, sob o olhar dessa outra Antropologia, o que passa a interessar não é mais o que se transforma com a chegada do pioneiro, mas em como a sua chegada impõe ao outro afeta a vida de quem lá estava. É importante o fato que esse olhar sobre a fronteira desde o ponto de vista da frente de expansão totaliza aquilo que o olhar colocado sobre a frente pioneira não consegue ver por inteiro, como um sistema.

Em primeiro lugar, porque o olhar da Antropologia totaliza o acontecer da fronteira. Ele procura compreender como um complexo sistema de contato, encontros e desencontros, aquilo que passa a ocorrer em um lugar de diferentes culturas inseridas em uma mesma natureza. Em segundo lugar, porque totaliza a própria frente. Ela deixa de ser o movimento de expansão do herói pioneiro e passa a ser um movimento múltiplo, ocorrendo em e entre diferentes tempos e espaços. Envolvendo diversos atores sociais, entre ricos e pobres, entre expropriadores e expropriados, entre emissários do capital e do poder e os subalternos diretos ou indiretos à novidade perversa da chegada de um e do outro. Falando de Darcy Ribeiro eis o que lembra Martins (1997, p. 135):

Esse antropólogo não vê a frente de expansão como sendo apenas o deslocamento de agricultores empreendedores, comerciantes, cidades, instituições políticas e jurídicas. Ele inclui nessa definição também as populações pobres,

rotineiras, não indígenas ou mestiças, como os garimpeiros, os vaqueiros, os seringueiros, castanheiros, pequenos agricultores que praticam uma agricultura de roça antiquada e no limite do mercado.

Em uma outra situação, haveria de ser um excelente exercício colo-carmos em paralelo às ideias de Zygmunt Bauman as de Michel Maffezoli e as de Homni Bhabha a respeito da presença marcada, desejada e contraditória da comunidade em nosso mundo de agora. De modo diferente, no entanto, devemos nos reaproximar da comunidade tradicional por um outro confronto. Ele será entre Homni Bhabha e Manuela Carneiro da Cunha. Outros pesquisadores de campo serão convidados mais adiante.

Comunidades tradicionais, coisa do passado?

Em um artigo inserido como um capítulo de seu sugestivo livro *Cultura com aspas*, Cunha (2009) evita escrever a palavra comunidade, mas emprega com frequência outras palavras que a sugerem.

Algo talvez impensável alguns anos atrás acontece hoje de maneira crescente no universo de comunidades que vão de uma aldeia, ou um conjunto de aldeias indígenas, a colocações de seringueiros e a unidades de moradia de coletadores de castanhas ou de quebradeiras de coco (CUNHA, 2009). Em alguns anos, essas e tantas outras comunidades tradicionais e populares passaram de entrave ao progresso a coletividades socialmente presentes e politicamente ativas em favor de seus direitos identitários e territoriais. E isso sem que o essencial do que os ameaça cotidianamente em regiões de fronteira e de cobiça das frentes do capital tenha se reduzido. Elas passaram, de igual maneira, de unidades sociais credoras de dívidas históricas a aliadas do meio ambiente, logo, a atores pessoais (como Chico Mendes) ou coletivos de grande relevância na condução, inclusive, de políticas públicas (CUNHA, 2009, p. 278).

De dentro da floresta, em algum lugar fora dos roteiros de asfalto do Sertão, povo, populações, comunidades tradicionais se fazem ouvir em um triplo sentido:

- 1) Elas se unem para proclamar direitos ancestrais e também novos direitos. Cobrar do poder público e de ONGs promessas e parcerias, inclusive as que se referem a salvaguardas, que vão desde territórios patrimoniais até patrimônios culturais imateriais.
- 2) Elas se inserem de maneira inovadora e rentável, em vários casos, em regiões econômicas menos periféricas do mercado de bens, sobretudo no que se refere a produtos de coleta direta da natureza.
- 3) Elas se redefinem como agentes de sustentabilidade, anteriores mesmo às políticas públicas dirigidas à salvaguarda do meio ambiente. Duas dimensões centrais na condução dos próprios rumos do Brasil passam agora pelas comunidades populares: a agrária e a ambiental.

O que este cenário deixa de reconhecer é que a situação mudou, e com ela a validade dos antigos paradigmas. As populações tradicionais não estão mais fora da economia central, nem mais simplesmente na periferia do sistema mundial. As populações tradicionais e suas organizações não tratam apenas com fazendeiros, madeireiros, garimpeiros. Elas tornaram-se parceiras de instituições centrais como as Nações Unidas, o Banco Mundial e as poderosas ONGs do “primeiro mundo” (CUNHA, 2009, p. 289).

Por otimista – ou talvez profética – que possa sugerir ser, essa passagem revela um evidente novo acontecer do presente entre comunidades indígenas e comunidades tradicionais, sobretudo em regiões críticas de fronteira e de expansão expropriadora do agronegócio.

Em outra direção, passando do estigma identitário imposto pelos que chegam, pessoas e grupos humanos indígenas, mestiços, quilombolas, habitantes de terras de sobra, reapresentam-se, vimos, como senho-

res de direitos ancestrais. Direitos revisitados agora como legítimos, justamente por haverem sido antes aquilo que os desqualificava no passado: o serem pessoas, comunidades e territórios de índios, negros, mestiços, pobres e marginalizados.

Olhada desde o lugar de onde vêm – de perto ou de longe – os que chegam para comercializar produtos e serviços com ela, para expropriá-la, para convocá-la à mudança e ao progresso, para convertê-la a um outro deus ou a um outro modo de pensar o mesmo deus ou, simplesmente, para compreendê-la e escrever sobre ela, a comunidade tradicional foi e segue sendo o que a cada momento da história se propõe ou proclama a seu respeito. Resquício do passado de nossas culturas mais autênticas a ser preservado; produtora da maior parte dos bens de mesa de nossas refeições diárias; lugar do atraso e entrave ao progresso e, mais recentemente, exemplo de harmonia com a natureza e de desenvolvimento sustentável.

Com acerto, Cunha (2009, p. 278) desconfia de formas usuais de qualificação das tão diversas populações tradicionais:

O emprego do termo “populações tradicionais” é propositadamente abrangente. Contudo, esta abrangência não deve ser tomada por confusão conceitual.

Definir as populações tradicionais pela adesão à tradição seria contraditório com os conhecimentos antropológicos atuais. Definir-as como populações que têm baixo impacto sobre o ambiente, para depois afirmar que são ecologicamente sustentáveis, seria mera tautologia. Se as definirmos como populações que estão fora da esfera do mercado, será difícil encontrá-las hoje em dia.

[...]

Por enquanto, achamos melhor definir as “populações tradicionais” de maneira “extensional”, isto é, enumerando os seus “membros” atuais, ou candidatos a “membros”. Essa abordagem está de acordo com a ênfase que daremos à criação e à apropriação de categorias, e, o que é mais importante, ela aponta para a formação de sujeitos por meio de novas práticas.

Essa maneira de ver o outro, entre a unidade do que é partilhado e as diferenças que tornam a própria partilha de qualificadores comuns algo viável, tem sido usual não apenas entre antropólogos. Assim, ao

mesmo tempo em que se reconhece que em algum lugar, e de alguma maneira aceitável e discutível, deve haver uma generalizada cultura popular típica da região sanfranciscana do Norte de Minas, com frequência os seus povoadores, os que atuam junto a ela e os que a estudam preferem empregar termos como: cultura sertaneja, cultura vazanteira, cultura camponesa, cultura norte-mineira, cultura quilombola e, entre os mais afoitos, culturas híbridas.

Diante da dificuldade de encontrarmos um consenso sobre o que venha a ser o tradicional de tais inúmeras comunidades, depois que ele é separado do primitivo, do indígena e do tribal, talvez o melhor procedimento seja pluralizar o seu âmbito e centrar características diferenciadoras sobre cada modalidade de formação social que, de algum modo, venha a possuir algo em comum com o que está no intervalo entre o indígena e o urbano (moderno, desenvolvido, capitalista, etc.).

Entre tantos cientistas sociais, incluindo os geógrafos, um dos que mais tem se dedicado a não apenas descrever e compreender, mas atuar a favor das comunidades tradicionais é o antropólogo Alfredo Wagner Berto de Almeida. Poucas pessoas hoje têm trabalhado como ele com as questões das novas territorializações e das terras de etnia (indígenas e quilombolas) e do que chamamos aqui de terras de sobra (de que o fundo de pasto é um bom exemplo). Longa demais que seja, uma passagem de um dos seus estudos merece ser colocada no quadro em destaque, a seguir. Ele trata com mais detalhes do caso da Amazônia.

Em algumas linhas anteriormente citadas, vimos Cunha (2009) empregando a mesma categoria de Alfredo Wagner: populações tradicionais. Mais do que populações em um sentido demográfico do termo, elas são e se representam como coletividades reunidas em diferentes modalidades de comunidades. Por isso acreditamos que a expressão comunidades tradicionais serve para identificá-las de forma adequada.

Mas a lembrança de Cunha vale também aqui, pelo fato de ela acentuar algo tão sabido quanto esquecido. Populações ou comunidades tra-

Há, portanto, diferentes processos de territorialização em curso que devem ser objeto de reflexão detida. Babaçuais, castanhais e seringais, sob este prisma, não significam apenas incidência de uma espécie vegetal ou uma “mancha”, como se diz cartograficamente, mas tem uma expressão identitária traduzida por extensões territoriais de pertencimento. Esta expressão foi construída politicamente através das mobilizações por livre acesso aos recursos básicos. Para se ter uma ordem de grandeza destas territorialidades específicas, que não podem ser lidas como “isoladas” ou “incidentais”, pode-se afirmar o seguinte: dos 850 milhões de hectares no Brasil cerca de 1/4 não se coadunam com as categorias: estabelecimento e imóvel rural e assim se distribuem: cerca de 12% da superfície brasileira, ou aproximadamente 110 milhões de hectares, correspondem a cerca de 600 terras indígenas. Estima-se oficialmente que as terras de quilombo correspondam a mais de 30 milhões de hectares. Em contraste, as terras de quilombos tituladas correspondem a cerca de 900 mil hectares. Os babaçuais sobre os quais as quebradeiras começam a estender as Lei do Babaçu Livre correspondem a pouco mais de 18 milhões de hectares, localizados notadamente no Meio-Norte. Em contrapartida as reservas extrativistas de babaçu não ultrapassam 37 mil hectares. Os seringais se distribuem por mais de 10 milhões de hectares e são objeto de diferentes formas de uso.

Embora o Polígono dos Castanhais, no Pará, tenha um milhão e duzentos mil hectares, sabe-se que há castanhais em Rondônia, no Amazonas e no Acre numa extensão não inferior a 15 milhões de hectares. Em contrapartida as reservas extrativistas de castanha, de “seringa” e de pesca perfazem menos de 10% do total das áreas com incidência de extrativismos, ou seja, um total de 3.101.591 hectares, com população de 36.850 habitantes.

Acrescentando-se a estas extensões aquelas dos extrativistas do açaí, do arumã, dos ribeirinhos e das associações de fundo de pasto (na região do semiárido) e demais povos e grupos sociais que utilizam os recursos naturais sob a forma de uso comum, numa rede de relações sociais complexas, que pressupõem cooperação simples no processo produtivo e nos afazeres da vida cotidiana, tem-se um processo de territorialização que redesenha a superfície brasileira e lhe empresta outros conteúdos sociais condizentes com as novas maneiras segundo as quais se organizam e autodefinem os sujeitos sociais.

Em verdade o que ocorre é a construção de identidades específicas junto com a construção de territórios específicos. O advento de categorias como os chamados “sem-terra” e os “índios misturados” também podem permitir um entendimento mais acurado deste processo. Anote-se que novos povos

indígenas estão surgindo, tanto na Amazônia, quanto no Nordeste ou no Sudeste do País. Veja-se o exemplo do Ceará que vinte anos atrás oficialmente não registrava índios e hoje possui nove ou dez povos indígenas. Concomitante ao “surgimento” há critérios político-organizativos que se estruturam em cima da demanda por terras. As terras vão sendo incorporadas segundo uma idéia de rede de relações sociais cada vez mais fortalecida pelas autodefinições sucessivas ou pela afirmação étnica.

Para bem ilustrar isto recorra-se à leitura dos dados censitários: o Censo Demográfico de 2000 constata que os povos reunidos sob a classificação de indígenas foram os que tiveram a maior taxa de crescimento populacional entre 1991 e 2000. Cresceram a uma taxa anual de 10,8%, duplicando sua participação no total da população brasileira de 0,32% para 0,4%. Sublinhe-se que neste mesmo período a população total do Brasil cresceu a uma taxa de 1,6% ao ano.

Os que se autodeclararam pretos aumentaram 4,2%. O crescimento de indígenas e de pretos não se deveu à multiplicação da população de aldeias e comunidades negras, mas a uma mudança na maneira de auto-identificação do recenseado. Sim, as pessoas estão se autodenominando na relação das identidades de afirmação étnica, que pressupõem territorialidades específicas. Elegendo a região Norte, Amazônia, constatamos que apenas 29,3% se autodenominam brancos, todos os demais, ou seja, mais de 2/3 da população, se apresentam como indígenas, pretos e pardos. Em outras palavras a região Norte tem uma “fisionomia étnica” que aparentemente, pelo percentual dos brancos, mais poderia ser aproximada de países como Bolívia, Peru e Equador.

Assim, juntamente com o processo de territorialização tem-se a construção de uma nova “fisionomia étnica”, através da autodefinição do recenseado, e de um redesenho da sociedade que lhes possam permitir uma compreensão mais precisa das modalidades de uso comum vigentes. Definir oficialmente unidades de conservação apenas pela incidência de espécies e operar com as categorias cadastrais e censitárias convencionais significa incorrer no equívoco de reduzir a questão ambiental a uma ação sem sujeito [...].

Os movimentos sociais apresentam-se como um fator de existência coletiva que contesta esta insistência nos procedimentos operativos de ação sem sujeito. É deste prisma que pretendo chamar a atenção para a relevância de se abrir uma discussão ampla sobre as “terras tradicionalmente ocupadas” e sobre os processos de territorialização que lhes são correspondentes no momento atual (ALMEIDA, 2004, p. 28-30).

dicionais não são mais apenas folclóricos agrupamentos humanos encerrados nos confins da floresta ou esquecidos nos ermos dos Sertões. São também unidades culturais conectadas com o mundo. Participam das mesas redondas dos congressos científicos, onde nos desafiam. Conversam com agentes do Banco Mundial e, bem sabemos, um brado de um chefe indígena lúcido e irado pode repercutir na Organização das Nações Unidas (ONU) bem mais do que os relatórios de nossas pesquisas.

Alfredo Wagner nos traz um outro lado dessa evidência. Já vimos que territórios tradicionalmente ocupados não são uma pitoresca exceção. Não são sobras do passado e não representam uma Demografia, uma Antropologia, uma História e uma Geografia do pitoresco a desprezar em estudos acadêmicos com pretensão a serem sérios. Ao contrário, juntamente com as comunidades indígenas, elas representam hoje uma pluralidade de territórios e uma qualidade de diferentes modos de vida e de culturas que poderiam nos convidar a uma revisão de nossas ideias – inclusive constitucionais – a respeito de etnicidade e de territorialidade.

Em um trabalho coordenado por Diegues e Arruda (2001) e editado pelo Ministério do Meio Ambiente (MMA), há uma cuidadosa busca de características de culturas, saberes, populações e comunidades tradicionais. Em um estudo em que a ênfase recai sobre a relação tradicionalidade/sustentabilidade/biodiversidade, os autores elencam traços do que seriam sociedades, populações ou comunidades tradicionais. Um apanhado de dados que, a nosso ver, faz avançar bastante algumas imagens e ideias anteriores. Algumas visões do outro que, sobretudo nos tempos dos primeiros estudos de comunidade, percebiam e descreviam de forma estática e estratigráfica o popular e o tradicional dela.

A longa listagem de indicadores das sociedades tradicionais de Diegues e Arruda (2001, p. 59) informa sobre como elas se caracterizam:

- Pela dependência da relação de simbiose entre a natureza, os ciclos e os recursos naturais com os quais se constrói um modo de vida.
- Pelo conhecimento aprofundado da natureza e de seus ciclos, que se reflete na elaboração de estratégias de uso e de manejo dos recursos naturais. Esse conhecimento é transferido por oralidade de geração em geração.
- Pela noção de território ou espaço onde o grupo social se reproduz econômica e socialmente.
- Pela moradia e ocupação do território por várias gerações, ainda que alguns membros possam ter-se deslocado para os centros urbanos e voltado para a terra de seus antepassados.
- Pela importância das atividades de subsistência, ainda que a produção de mercadorias possa ser mais ou menos desenvolvida, o que implicaria uma relação com o mercado.
- Pela reduzida acumulação de capital.
- Pela importância dada à unidade familiar, doméstica ou comunal e às relações de parentesco e compadrio para o exercício das atividades econômicas, sociais e culturais.
- Pela importância das simbologias, mitos e rituais associados à caça, à pesca e às atividades extrativistas.
- Pela tecnologia utilizada, que é relativamente simples, de impacto limitado sobre o meio ambiente; há uma reduzida divisão técnica e social do trabalho, sobressaindo o artesanal, cujo produtor e sua família dominam todo o processo até o produto final.
- Pelo fraco poder político, que em geral reside nos grupos de poder dos centros urbanos.

- Pela autoidentificação ou identificação por outros de pertencer a uma cultura distinta.

Com um olhar bastante próximo ao de boa parte dos novos estudos de comunidades primitivas e/ou tradicionais, nossos autores deslocam o eixo de uma tradicionalidade cultural centrada sobre a interioridade peculiar de um modo de vida para questões que priorizam a ocupação ancestral ou recente de um território; para as formas patrimoniais de manejo do meio ambiente; para as diferentes modalidades de sistemas de saberes e práticas de tal manejo; para a organização interna da unidade comunitária e a sua dependência, sobretudo política e econômica, frente aos centros urbanos próximos em mais remotos; para a dimensão identitária alter e sobretudo autoatribuída.

Em um momento posterior do mesmo livro, Diegues e Arruda (2001, p. 62) chegam a uma síntese que vale a pena conhecer:

Assim, utiliza-se neste estudo a noção de sociedades tradicionais para definir grupos humanos diferenciados sob o ponto de vista cultural, que reproduzem historicamente seu modo de vida⁵, de forma mais ou menos isolada, com base na cooperação social e relações próprias com a natureza. Essa noção refere-se tanto a povos indígenas quanto a segmentos da população nacional, que desenvolveram modos particulares de existência, adaptados a nichos ecológicos específicos.

Exemplos empíricos de populações tradicionais são as comunidades caiçaras, os sitiantes e roceiros, comunidades quilombolas, comunidades ribeirinhas, os pescadores artesanais, os grupos extrativistas e indígenas. Exemplos empíricos de populações não-tradicionais são os fazendeiros, veranistas, comerciantes, servidores públicos, empresários, empregados, donos de empresas de beneficiamento de palmito ou outros recursos e madeireiros.

Nessa definição de síntese, nossos dois autores incluem as comunidades indígenas no círculo das comunidades tradicionais – o que não es-

⁵ O conceito de “modo de vida”, hoje em dia pouco comum entre antropólogos, mas importante entre geógrafos e outros cientistas sociais, será compreendido aqui a partir da definição de um geógrafo. Sorre (1984, p. 90), assim o define: esta expressão designa o conjunto mais ou menos coordenado das atividades espirituais e materiais consolidadas pela tradição, graças às quais um grupo humano assegura sua permanência em determinado meio. Descrevemos assim os gêneros de vida baseados na pesca, na criação nômade, na agricultura e em seus diversos modos.

tamos praticando aqui. De outra parte, ao procurarem os seus oponentes ou, pelo menos, os seus diferentes, eles elencam, em maioria, categorias de atores individuais ou coletivos pertencentes ao polo do poder e do capital. Em boa medida, isso é verdadeiro e visivelmente atual, pois bem sabemos que os lugares de dependência e de oposição da pequena comunidade tradicional estão na cidade e na empresa. Estão, também, entre políticos, banqueiros e empresários. Estavam até passado próximo – e estão até hoje – em várias regiões rurais, em mãos de latifundiários tradicionais e de seus emissários do poder, de jagunços a juízes e estão hoje de forma crescente nas mãos quase sempre impessoais do agronegócio.

Os mesmos novos senhores do campo e da floresta que em seus canais de televisão apresentam-se como o fator único de progresso no campo e de desenvolvimento das áreas sociais que ocupam. Na mesma medida em que reservam programas de intervalo em que abrem, aqui e ali, pequenos espaços a artistas rurais ou ruralizados que são apresentados como os que preservam ainda as melhores tradições de nossa gente.

Em nome da própria absoluta atualidade de onde falam, seria indispensável colocar nesse complexo cenário de identidades e diferenças outros sujeitos também presentes e, hoje, mais do que nunca. Vale acrescentar que em um outro trabalho, Diegues afirma o seguinte:

O território das sociedades tradicionais, distinto das sociedades urbanas industriais, é descontínuo, marcado por vazios aparentes (terrás em pousio, áreas de estuário que são usadas para a pesca somente em algumas estações do ano) e tem levado autoridades da conservação a declará-lo parte das unidades de conservação, porque não é usado por ninguém (DIEGUES; ARRUDA, 2001, p. 44).

Assim sendo, podemos perguntar: Que lugar ocupariam categorias de pessoas, de famílias, de redes de parentesco, de neocomunidades como as que ao longo das estradas semeiam acampamentos de lona preta dos movimentos sociais pela reforma agrária? Qual o lugar dos desalojados de barragens ou de novas reservas biológicas e parques

naturais? Onde poderiam ser colocados os que aqui e ali são beneficiados por novos projetos de assentamento e ocupação modernizada de terras de produção, como os irrigantes dos projetos ao longo de partes do Rio São Francisco? (GOMES, 2009).

Novos Qualificadores

Acaso podemos classificatoriamente abrir mais ainda o nosso leque? Creio que respeitadas as diferenças, sim. Assim, poderiam ser lembradas aqui as unidades sociais de produção agropastoril (bem mais agro que pastoril) das recentes experiências comunitárias de formação de núcleos de agrovilas, de agricultura orgânica, de permacultura, e outras semelhantes alternativas. Essa é uma questão a que retornaremos adiante.

Da relação de indicadores do tradicional em uma comunidade relativamente isolada, cremos que ficaram de fora – e não por esquecimento, pelo que conhecemos de seus autores – alguns qualificadores importantes. E eles nos remetem a José de Souza Martins e, com ele, a outros estudiosos da questão rural/agrária/ambiental no Brasil de hoje.

Talvez o cenário descrito por Diegues e Arruda seja o mais completo dentre os que procuram caracterizar a comunidade tradicional e suas derivadas. Entretanto, seria oportuno acrescentar alguns qualificadores e repensar outros cujo valor é tão relevante quanto os listados acima. Quais seriam eles?

A transformação da natureza: mais do o existir em um território encontrado, doado, conquistado, apropriado e tido como um lugar natural e social legítimo de existência de uma comunidade de ocupação, o que estabelece o reconhecimento de direitos territoriais de uma comunidade tradicional é o fato de que ela se tornou socialmente le-

gítmia por meio de um trabalho coletivo de socialização da natureza. Um trabalho realizado sem interrupções ao longo de gerações ou, no limite, pela geração presente. Assim, um lugar natural – não raro lembrado como selvagem, intratável, vazio e doentio – que não era assim, ficou assim em razão e ao longo de um contínuo e variado trabalho individual, familiar e comunitário. Um exercício rústico sobre a natureza bruta, a ponto de os seus instrumentos básicos serem sempre lembrados como a enxada (instrumento presente em muitas modas de viola) e a foice. Um trabalho associado a um saber peculiar que, com mínimos recursos econômicos, empresariais e tecnológicos, se comparados como os das neounidades do agronegócio, tornaram um espaço de natureza em um lugar social humanamente habitável e, em seus termos próprios, produtivo.

Este é o momento em que talvez seja oportuno trazermos aqui uma compreensão do que seja o natural e as suas relações com o humano socializador. Esta ideia será trazida aqui de um texto de Marilena Chauí:

Natural é tudo o que existe no universo sem a intervenção da vontade da ação humana. Sob este aspecto, natureza, de um lado distingue-se do que é efeito de uma deliberação e de uma decisão humana e, de outro, opõe-se ao artificial, isto é, aos objetos técnicos e tecnológicos produzidos pelo trabalho [...] Em outras palavras, a natureza é o conjunto de tudo quanto existe sem os seres humanos e é percebido por eles como o meio e o ambiente no qual vivem, significando tanto o conjunto das condições físicas em que vivemos como aquelas coisas que contemplamos com emoção (a paisagem, o mar, o céu, as estrelas, terremotos, eclipses, tufões, erupções vulcânicas). Ela é o mundo visível como meio ambiente externo, mesmo que nos afete interiormente (CHAUÍ, 1990, p. 104).

Ao longo deste estudo, estarei tomando emprestada de Marilena Chauí essa compreensão da natureza. Devemos lembrar também que uma Antropologia para além do simples relativismo estabelece que mais do que uma mesma natureza diferentemente percebida desde diversas culturas, talvez o que haja sejam diferentes naturezas construídas como percepção, compreensão sistêmica e tratam desde os diversos

saberes das diferentes categorias de sujeitos que a vivenciam, pensam e manejam em cada cultura.

De igual maneira, utilizaremos aqui o conceito socialização da natureza – que se aproxima, de algum modo, da ideia geográfica de territorialização – para significar a ação pela qual um grupo humano age sobre uma porção da natureza e a maneja, transformando-a de algum modo. É dessa maneira que um espaço natural torna-se um espaço humano. Torna-se simplesmente um espaço, se quisermos pensar com Santos (1997). E não apenas porque a partir do plantio intencional de um campo de milho ou da construção de um povoado que uma porção da natureza é parcialmente transformada é, assim, socializada: torna-se um lugar de cultura.

Um dado simbólico é anterior e fundador a todo o processo de socialização da natureza. Uma porção do Cerrado do Norte de Minas é atingida, povoada e culturalmente transformada porque, antes de ser um lugar natural, já é para os seus povoadores um campo de signos, símbolos, saberes e significados. É uma paisagem natural recriada por mentes e sentimentos, mesmo que sobre ela não haja ainda ação alguma.

Sabemos que somente o ser humano é capaz de intencionar uma árvore como um ser da natureza, como um lugar de abrigo, como uma entre outras fontes de alimento, como a matéria provedora de madeira para uma lança ou uma casa, como o totem de um grupo tribal, como uma referência emblemática de uma cidade (como o tamarineiro de São Romão, na margem do Rio São Francisco), como um lugar sagrado (a árvore do Buda) ou como uma própria manifestação corporificada de uma divindade.

O ambiente será aqui considerado sempre como uma porção vivida de natureza em sua relação com o homem. Somos seres naturais, mas naturalmente humanos, como alhures lembra Karl Marx. Habitamos um mundo de natureza, mas vivemos concretamente em diversos

ambientes. Não apenas ambientes naturais, mas ambientes de algum modo socializados por uma cultura e, logo, existentes como também parte dela.

É, de algum modo, raro que no interior da memória que reconta a história do lugar social de uma comunidade tradicional, ela seja colocada a meio caminho entre a sociedade indígena, cuja presença ancestral deixou escassos registros e cujo afã de socialização de um território natural foi mínima, e as formas atuais de ocupação anterior por parte das grandes fazendas e, nos dias de hoje, por empresas, quase sempre de monoculturas, cujo poder social é expropriador e cuja intervenção sobre a natureza é exageradamente transformadora.

A autonomia: é preciso que uma pequena comunidade quilombola ou extrativista esteja muito isolada do resto do mundo, para que não se reconheça associada a e interdependente de: a) outras comunidades com iguais características e, não raro, com uma semelhante história identitária de presença no lugar; b) outras comunidades maiores, onde (como nas gradações de João Guimarães Rosa) existe já um equipamento urbano e um “comercinho” que a coloca a meio caminho entre um aglomerado rural e uma cidade; c) cidades próximas de referência cotidiana; d) cidades maiores e mais distanciadas, de referência sazonal ou ocasional.

Esse fato não invalida um outro, também evidente e igualmente reconhecido. O de que, se comparados com os peões de fazenda, com os empregados de empresas rurais e com os trabalhadores assalariados da/na cidade, pessoas, famílias e unidades de vizinhança e trabalho das comunidades tradicionais reconhecem que realizam o seu trabalho e vivem as suas vidas com graus de autonomia qualitativamente diferentes e bem maiores.

Trabalhar no que é seu; ser dono do seu tempo de trabalho; ser livre (mesmo que em termos relativos) para decidir o destino de sua

produção de bens da terra, ou mesmo de artesanato; enfim, trabalhar sem patrão, mesmo que na lida do pobre são qualificadores altamente valorizados. Eles desenham um modo de vida em que muitas vezes o preço de uma assumida condição de pobre é a realização de uma autonomia, traduzida como uma espécie sempre desejada de liberdade: ser dono do seu e, por esse meio, ser dono de sua vida.

A autoctonia: seria essa palavra aparentemente ambígua a melhor neste contexto? Na falta de outras, talvez ela seja a que melhor traduz o descender e/ou saber-se e sentir-se descendente de uma geração ou de uma linhagem de uma pessoa, de algumas pessoas, de uma família original ou de um pequeno grupo de parentes ou parceiros fundadores. O que equivale ao reconhecer-se como uma comunidade presente e herdeira de nomes, tradições e lugares socializados. De direitos de posse e proveito de um território ancestral, que pode vir desde tempos imemoriais (isso vem dos tempos de Adão) ou de tempos muito próximos, como aquele em que cabem a geração fundadora e a de seus filhos.

Esse é um dos indicadores lembrados por Diegues e Arruda. Será proveitoso fazê-lo integrar-se aos anteriores, para lembrar que não é uma presença pura e simples em um lugar, entre ancestrais e contemporâneos, aquilo que garante direitos de posse e uso. O que os garante é – vimos já – uma presença realizada pelo trabalho socializador da natureza e integrador de pessoas e de teias sociais entre pessoas, no interior de uma comunidade, entre comunidades e através de gerações. É a lembrança viva do que os nossos fizeram aqui o que torna uma memória de autoctonia um atestado de direitos, segundo os códigos e gramáticas de uma jurisprudência também tradicional, que as pessoas do povo acreditam valer tanto quanto aquela reconhecida como vinda de fora e oficial: a dos homens do poder.

A memória de lutas passadas de resistência: talvez esse seja o indicador de presença e de memória de uma comunidade tradicional esquecido em Diegues e Arruda, e tão presente em outros autores, como José de Souza Martins.

De fato, são poucos os casos de comunidades tradicionais populares em que a memória dos fatos e feitos, das histórias da fundação do lugar e de sua continuidade não esteja associada a diferentes momentos de luta e conquista, de confronto, expropriação e resistência. Em um primeiro contar da memória, algumas esparsas e vagas lembranças dos mais velhos aqui do lugar poderão fazer alguma referência longínqua à presença de grupos e comunidades indígenas. Então não será raro que, de maneira sempre vaga e imprecisa, alguns fragmentos de uma história oral e mítica recordem como quase heróis os primeiros fundadores do lugar.

Mas será sempre sobre uma lembrança, não raro datada e situada, de lutas contra frentes expropriadoras do passado distante ou próximo, o que qualifica a própria autoctonia e os direitos de posse dela derivados. A geração atual sucede em linha direta uma ou algumas gerações que não apenas chegaram aqui, povoaram, socializaram e significaram esse lugar, mas também resistiram a pressões passadas, ou até mesmo a presentes e ativas situações de cercamento, de ameaça, de expropriação ou mesmo de conflito armado aberto.

Assim, entre os mais diversos momentos próximos ao presente, uma comunidade tradicional não se reconhece como tal apenas por serem os seus povoadores e os seus modos de vida diferenciados do ponto de vista cultural, como grifamos na conceituação de Diegues e Arruda. Ela assim se identifica por haverem as suas gerações de povoadores, criado, vivido e transformado no correr dos tempos padrões de cultura e modo de vida em que a luta, o sofrimento, a ameaça e a resistência estão no cerne da memória. Isso não aconteceu e segue não ocorrendo em algumas comunidades tradicionais do Brasil. Mas por certo faz parte da história de muitas elas, e não apenas como coisa do passado,

mas como algo que ocorre agora, na vida da presente geração de povoadores.

Assim, são conhecidos casos de comunidades quilombolas cuja ancestral origem é atribuída a um gesto pacífico, como a doação das terras a uma ou a algumas famílias de ex-escravos. Em outros casos, o quilombo origina-se de um ato de resistência, como a fuga de escravos ou o abandono ostensivo de uma fazenda, seguido da criação de um lugar de refúgio e luta. Em várias delas, após um tempo de paz devida ao próprio isolamento da comunidade original e de seus herdeiros, vieram os tempos em que chegaram eles, sujeitos de fazendas, empresas e negócios, que instauraram aqui um tempo anterior e/ou presente de ameaças, expropriações, cercamentos e conflitos.

A história de lutas e resistências atuais: dada a relevância desse fator, é preciso relembrar que desde uma memória de tempos passados e de conflitos com os homens, parcial ou totalmente resolvidos, não são poucas as comunidades tradicionais em que a lembrança de um passado de lutas e de expropriações sucessivas prossegue em uma vivida história do presente. Pode mesmo acontecer de a geração atual reconhecer-se como aquela que assistiu à chegada dos “tempos da besta-fera”. Entre conflitos armados e lentos enfrentamentos jurídicos, boa parte do que configura o que culturalmente chamamos de um modo de vida, realiza-se também politicamente como um trabalho comunitário de resistência atual.

Em alguns casos limite, lembremos as ameaças advindas da transformação de um lugar social de vida popular em um imenso espelho d’água de uma grande represa, o que provoca o deslocamento total ou parcial da comunidade para uma nova área, quase sempre diversa e bastante pior do que a “lá de onde a gente vivia”. Lembremos a criação de espaços públicos e oficiais de salvaguarda de natureza e biodiversidade, o que com frequência gera formas semelhantes de retirada

forçada e de expropriação. São repetidas situações em que a resistência mobilizada e, no limite, uma justa fúria popular volta-se contra leis e decretos que criam reservas biológicas e parques naturais de onde pessoas do povo são expulsas em nome dos direitos de plantas e de animais silvestres. Em nome também de mais uma área não raro aberta aos negócios do turismo. Essas são situações em que reservas extrativistas surgem aqui e ali como um possível modelo promissor.

Finalmente, lembremos as ameaças de expropriação ou de transformações rápidas e de efeito direto sob o modo de vida tradicional, vindas de frentes pioneiras, por meio das diferentes modalidades da expansão do capital sob a forma de fazendas/empresas de monoprodução de gado de corte, de vegetais de transformação (milho, cana-de-açúcar) ou e exportação direta (soja). Ou ainda como empresas madeireiras ou mineradoras, cujos desastrosos efeitos sobre biomas como a floresta ou o Cerrado são conhecidos e com frequência denunciados.

A experiência da vida em territórios cercados e ameaçados: a expulsão de toda uma comunidade de sua “terra de sempre” é uma forma radical de expropriação passada e presente. Da mesma forma, a redução progressiva do território original até limites, não raro exígues o bastante para não suportarem mais a demografia original de uma comunidade tradicional, é uma outra. Não são poucas as comunidades tradicionais cercadas entre terras que se percorre a pé em alguns minutos. Terras pouco férteis a meio caminho entre margem de um rio e uma longa cerca de arame. Isto quando uma comunidade já não se constitui dentro de terras de sobra, em altos de chapada, em fundos de pasto, em territórios até agora sem serventia para as frentes expropriadoras.

Um dos atributos nem sempre reconhecidos até mesmo por pesquisadores de campo está em que a comunidade não se faz tradicional

por meio de alguns traços folclorizáveis de sua cultura. Elas se tradicionaisam como uma estratégia de defesa. Como um modo de existir dividido entre a relação dependente com o mundo de fora e uma protetora quase invisibilidade. Índios, quilombolas, camponeses, antes e agora vivendo sob o peso de contínuas ameaças, resistem procurando também fazerem-se contatáveis ou pouco visíveis aos olhos do outro. Quase invisíveis, mas sempre presentes.

E é sobre uma anterioridade vivida e pensada pela afirmação de que “a gente já estava aqui quando eles chegaram, mesmo que eles não tivessem visto a gente” (ou até por isso mesmo), que a comunidade tradicional reconstrói tanto a gramática de seus direitos políticos quanto a de sua identidade social.

Assim sendo, elas não são tradicionais porque aos olhos de quem chega opõem-se ao que, segundo eles, é moderno. São tradicionais porque são ancestrais, porque são autóctones, porque são antigas, resistentes e anteriores. Porque possuem uma tradição de memória de si mesmas em nome de uma história construída, preservada e narrada no existir em um lugar, por oposição a quem chega de fora, e à neo-história do chegante.

Ao olhar da frente pioneira, quem estava e habitava aqueles Sertões vazios é invisível porque se confunde com a própria natureza, que não soube trabalhar e modernizar. Ou aquela é “uma gente atrasada” (tradicional) porque deixou-se justamente ficar à margem da história, isto é, da história dos que imaginam que eles fazem história a que os outros se submetem.

Sob o olhar de outras frentes de pobres que, empurrados desde outros territórios chegam ali, também eles são e se preservam como sujeitos e comunidades tradicionais, quando resistem, ou quando não conseguem incorporar-se aos serviços e aos projetos dos modernos, ao lado dos que, antes deles – e com histórias passadas e presentes não muito diversas – já estavam aqui.

Sob um outro olhar, o das “vítimas”, as comunidades tradicionais são o que existia quando, em um tempo antes, pessoas, famílias, teias de parentes de parceiros, etnias e povos já ali estavam no momento em que os outros chegaram. Eles são e se reconhecem como aqueles que foram afinal descobertos – quando a sua existência em um espaço natural é percebida e levada em conta – desbravados, conquistados, dominados, submetidos, cercados e, não raro, expulsos em direção a uma outra fronteira provisória.

Essa deveria ser a primeira característica da comunidade tradicional. Ela não está tanto em sua tradicionalidade, repetimos. Pois esse atributo sim parece ser bastante pouco aplicável como um diferenciador de modalidades de grupos sociais, de formas de povoamento, de modos de vida, de culturas e de identidades. A autonomia, a autoctonia e a cultura de resistência, sim. O fato de uma comunidade de povoadores de um território poder reclamar o ser daqui, ou estar aqui desde tempos imemoriais ou, pelo menos, desde a chegada do estranho.

A comunidade autóctone pode proclamar como um estatuto de perenidade que sempre esteve em um lugar até agora habitado por descendentes de ancestrais. Ela pode lembrar que ocupa um lugar de vida e trabalho do qual, mesmo não sendo em sua origem a unidade pioneira, é a que pode atestar ou rastrear uma presença antecedente a de outras frentes de povoamento posteriores. Ela pode reclamar uma autoctonia relativa: não é pioneira nem a mais antiga, mas habita um território partilhado com outras unidades sociais de povoamento remoto, comprovada ou imaginariamente antecedente de longo ou médio tempo à chegada de outras frentes de povoamento.

Ousemos ver e pensar por um momento não tanto o que está nos estudos científicos, cada um de modo geral centrado sobre uma modalidade de acontecer no campo, mas o que se dá a ver quando, com olhos abertos e desarmados, percorremos uma região rural situada entre cidades próximas ou distantes. Procuremos colocar lado a lado e depois aproximar ou opor as mais diferentes formas ancestrais e

atuais de ocupação de territórios fora da cidade. Lancemos mão, em primeiro lugar, de critérios simples de tempo e espaço. Coloquemos, então, de um lado, aquelas povoações, comunidades sobre as quais temos aplicado o qualificador “tradicional”. Estaremos repetindo algo já escrito de outro modo. Mas algo que completa de forma mais proveitosa o que vimos até aqui.

Procuremos retomar passos já andados aqui e traçar o perfil de diferentes formas de convivência a que se pode aplicar este nome tão usual e tão desconhecido: comunidade e, em nosso caso, a comunidade tradicional e suas tantas variantes.

Em um voo mais alto e ousado, coloquemos de um lado as comunidades étnicas: as de povos indígenas e as de remanescentes quilombolas, a meio caminho entre a comunidade tribal e a comunidade tradicional regional.

Pensemos agora um ousado contraponto. Ele envolve formas de habitação a que não se deve aplicar, a nosso ver, a ideia de comunidade e, com bem mais motivos, a de comunidade tradicional. Assim, essa unidade de habitação poderá parecer aqui um convidado indevido. No entanto, ela aí está e multiplica-se ao redor das cidades e nos entremeios semirrurais entre uma cidade e outra de maneira muito acelerada. Assim, coloquemos no extremo oposto da comunidade étnica e da tradicional os territórios autocercados que o capital semeia sobre terrenos que antes foram fazendas ou áreas vazias. Condomínios que o negócio do imóvel cria como novos espaços privilegiados e dirigidos aos desejos classe A de viver uma vida ao mesmo tempo urbana e rural, ecologicamente correta e feliz e sumamente protegida.

Podendo parecer semelhantes a eles para quem olha de longe, mas bem diferentes das comunidades-condomínio, coloquemos agora em nosso desenho, o que chamaremos aqui de comunidades de opção. Em boa medida, elas são constituídas por pessoas vindas da cidade e animadas pelo projeto de realizarem no campo, ou mesmo em um território

geograficamente remoto, uma experiência de vida alternativa. Uma vida fortemente centrada em um imaginário utópico de comunidade ideal, e voltada a uma opção de produção de bens da terra pelo manejo ecologicamente correto, de uma vida frugal e produtora de alimentos naturais e eugenicamente sadios. Há também nessas pequenas e, não raro, efêmeras comunidades, um desejo de retorno a alguma forma de economia moral, tal como ela foi descrita há muitas linhas. Essa será a razão pela qual elas tendem a se vincular a experiências atuais de economia solidária⁶. Ecovilas, pequenas áreas de agricultura orgânica e corporada, são seus melhores exemplos. Algumas, as mais antigas, podem ser originadas de unidades confessionais e/ou religiosas. Não esqueçamos que práticas de relação sustentável com o ambiente e de agricultura orgânica, nas suas diferentes alternativas, associam-se aqui e ali, também de maneira crescente, a projetos comunitários em/ de assentamentos de reforma agrária, e até mesmo a novos projetos de produção de alimentos de algumas comunidades tradicionais.

Podemos situar agora dois tipos de neocomunidades que, juntas, reclamam o termo “popular”, a elas atribuído com frequência. No entanto, sendo povoadas, vividas e pensadas por pessoas, famílias e grupos de vecindário entre pequenos proprietários lavradores de terra – os camponeses de nossos estudos – ou por unidades sociais diferenciadas quanto ao trabalho prioritário, elas se separam por meio de um outro critério.

Ao ocuparem territórios ribeirinhos e sertanejos, não raro próximos em sua geografia e em sua condição de pobreza, essas neocomunidades atravessam momentos de ocupação de territórios e histórias de seus processos bastante diversas. Podemos dar a elas o nome genérico

⁶ Assim como acontece com o conceito cultura e com as palavras comunidade e comunidade tradicional, também as economias alternativas ao modelo capitalista neoliberal apresentam vários nomes antigos e atuais, todos eles de algum modo cobertos pela ideia de economia moral. Assim, em um mesmo vocabulário crítico, são analisados verbetes com estes nomes: economia do dom, economia solidária, economia social, economia popular, economia popular solidária, economia social e solidária, socioeconomia solidária, economia do trabalho, entre outros.

de comunidades de ocupação. Seus melhores exemplos são os acampamentos provisórios e os assentamentos dos movimentos de reforma agrária.

Estamos também diante de comunidades de expropriação. Elas envolvem territórios ocupados – quase sempre como única opção forçada – por populações e comunidades deslocadas por efeito de construções de barragens, pela criação de áreas de parques e reservas naturais, ou outros processos de reutilização de territórios. Quase sempre as populações desalojadas são levadas para algum lugar ainda rural, ou já urbano pré-escolhido pelo poder público.

Vivemos um tempo de modernidade líquida. Nela, a ideia de comunidade ressurge como um contravalor e um possível retorno real a formas de vida alternativas ao individualismo do mercado, assim como à ameaça de uma perda de substância das diferentes formas arcaicas (como as confessionais), tradicionais ou modernizadas (como as comunidades eclesiais de base do cristianismo católico).

Vimos de passagem logo nas primeiras páginas deste trabalho, como favelas do Rio de Janeiro, ao mesmo tempo em que abrigam diferentes formas de pequenas unidades sociais autodenominadas comunidades, apresentam-se agora, identitárias e mesmo juridicamente, como comunidades, no seu todo. A quem trabalhe mais diretamente com a educação não será estranha a ideia de se transformar a unidade formal escola em uma comunidade escolar. E se possível em uma unidade cultural aberta e integrada na vida cotidiana de sua comunidade de acolhida – o lugar social em que a escola existe e funciona. De igual maneira, em boa medida, a proposta de municípios educadores, que aos poucos difunde-se entre nós, pode ser mais um esforço de retorno, nos termos de nossa difícil realidade atual, aos tempos dos projetos pioneiros de desenvolvimento e organização de comunidades do pós-guerra.

Na mesma medida em que tão logo se constitui uma experiência de luta e resistência popular sob a forma de um acampamento da reforma agrária, ainda que a retórica de seus líderes possa ser a da classe, é uma comunidade o que se procura constituir desde os primeiros momentos. Uma comunidade, aquilo em nome do que até mesmo um acampamento de refugiados em um país estrangeiro luta por se transformar.

Uma outra pequena síntese poderia ser escrita agora. Ela repete indicadores classificatórios já vistos antes, mas agora acrescidos de indicadores de teor mais propriamente culturais.

Comunidades Tradicionais: indicadores culturais e síntese conclusiva

Quais seriam os seus atestados de direito a estarem comunitariamente aqui, e a viverem como a gente vive, se os próprios homens e as mulheres das diferentes comunidades tradicionais pudessem dizer, em suas palavras, quais as suas razões? Quais os fundamentos de seus valores e motivos para viverem onde vivem; para trabalharem a terra que trabalham; para partilharem um modo de vida próprio e para transferirem aos seus herdeiros: a casa, o quintal, as roças, o campo de futebol, a praça com a sua capela, enfim, o conjunto daquilo que algumas vezes será chamado pela gente do lugar de “a comunidade”, assim como o território que reconhecem haver herdado de seus antepassados ou ocupado de outras formas antes da chegada dos outros?

1) Cultura de memória. Eles vivem imersos em uma cultura de memória cujo eixo está no se reconhecerem como os atuais povoadores de um lugar e os habitantes de um espaço natural tornado um lugar social, uma comunidade, em um tempo anterior que se prolonga até o presente. Ao mesmo tempo, eles se reconhecem e identificam como

herdeiros legítimos, por meio de relações contínuas de parentesco e descendência, de ancestrais fundadores de um lugar: a) porque sempre existiram aqui antes da chegada reconhecida de qualquer outro grupo humano; b) porque seus ancestrais foram os primeiros a virem de algum outro lugar para aquele, de que são considerados como fundadores. Tais ancestrais podem ser identificados como: uma pessoa, uma família, um pequeno grupo de famílias nucleares de uma mesma parentela, algumas famílias originalmente não ligadas por laços de parentesco, mas depois entretecidas como uma rede de parentela, a partir de uniões conjugais ou de outra natureza após a chegada ao lugar de origem.

2) Lugar da comunidade. Eles próprios são as pessoas e as famílias que havendo chegado de um outro lugar antecedente a um novo lugar, ali se fixaram e formaram uma comunidade original, mesmo que isso tenha acontecido em tempos não muito remotos. Notemos que, nesse caso, tal como no anterior, mesmo quando é de algum modo lembrada uma pré-existência anterior a outros povos, como grupos indígenas – cujo nome tribal pode ser identificado ou não – são negados ou são esquecidos os seus direitos sobre o território: a) porque o povo anterior é tido como não mais existente; b) porque se acredita que em tempos anteriores ou contemporâneos aos da chegada dos ancestrais fundadores da comunidade, o povo indígena originário abandonou o lugar.

3) Ocupação do espaço. Eles são os que geraram uma população local, depois de estabelecidos em um aqui, por meio da reprodução física de descendentes, em uma comunidade local definida por um duplo estar aqui: a) ela se reproduz fisicamente em um lugar socialmente habitado; e b) ela estabelece utilitária e simbolicamente um espaço delimitado como um território próprio da comunidade, como ou sem divisas restritas e, não raro, sob ameaça de expropriação.

4) Agentes diretos de socialização da natureza. Por meio do trabalho produtivo de seus ancestrais fundadores, até o realizado pela geração atual, os seus habitantes se reconhecem como os agentes diretos de socialização da natureza em um lugar aqui. Assim, um espaço tido como anteriormente vazio, selvagem, ermo, abandonado, torna-se, aos poucos, e de maneira compreendida como irreversível, um lugar de natureza socializada e capaz de acolher, devido justamente ao trabalho humano de seu manejo e transformação, uma comunidade de pessoas, famílias e redes de parentesco e vizinhança. Em tempos originais, ou até o momento presente, esse trabalho pessoal, familiar e coletivo é tido como realizado sem ou quase sem o concurso de ajudas exteriores à comunidade. Isso tem muito mais a ver com uma afirmação coletiva de posse e partilha do que podemos imaginar.

Chega o momento em que pela televisão os velhos e jovens das pequenas comunidades tomam conhecimento das ameaças que a produção capitalista de bens em grande escala, do ouro ao eucalipto, passando pela madeira que destrói a floresta, a cana-de-açúcar e a soja. Então eles recordam como gerações de pessoas e famílias que manejaram os seus ambientes com bem menos gastos e estragos, ao longo de muitos anos. Relemboram que ao longo das gerações pais e filhos detêm saberes que vão do clima ao rio, do rio às veredas, às plantas e aos animais aos quais somente agora, tardiamente, nossos cientistas das mais diversas áreas se debruçam para conhecê-los, antes que suas espécies se extingam.

5) Criadores de espaços de vida e significados. Eles são aqueles que, ao longo de tempo e de maneira concomitante com o exercício diferenciado do trabalho produtivo, criaram espaços de vida e atribuíram a eles símbolos, sentimentos e significados. Toda uma tessitura de símbolos e formas próprias de vida cotidiana que mesmo quando provenientes e de culturas outras, ou mais amplamente regionais, adquirem aqui um valor de sentido específico, próprio e nosso.

Um lugar ganha um nome. Seus locais de natureza ou de povoado viram uma cartografia comunitária, entre o nome de natureza atribuído a uma árvore e o nome de santo dado a uma capela ou a um cemitério. Aquilo que em uma artificial comunidade-condomínio aparece na propaganda com já planejado e pronto para morar – da falsa geografia do lugar aos atraentes nomes dados a ruas pré-asfaltadas e aos poucos recantos que sobram da natureza local – nas comunidades tradicionais é algo que se acrescenta com o passar de anos e de gerações.

Há, com o passar do tempo, um calendário que se amplia da pessoa à família, nuclear e dela à teia de parentes e vizinhos, companheiros de trabalho, parceiros de vida. Um calendário-cartografia de práticas de trabalho ou de vivências rituais, de celebrações, de marcações afetivamente comunitárias do passar do tempo, entre trabalho e festa. Tudo o que, em boa medida, demarca também os tempos pessoal e coletivamente culturais com que uma identidade do ser daqui se constrói e se transforma.

Não deve parecer algo estanho o fato visível e quase sem importância de que enquanto os condomínios classe A se apresentam como locais de exagerada celebração da vida (e do exagero dos recursos de segurança com a vida de seus moradores), na mesma medida em que afastam para longe o lugar dos mortos, colocados sob a grama de algum outro território cercado e distante, inúmeras comunidades tradicionais possuem poucos jardins de casas e praças, mas constrói capelas e cemitérios, onde os nossos mortos são enterrados aqui para ficarem perto de nós.

6) Identidade e pertencimento: ser daqui. Ao longo de gerações (poucas, algumas ou muitas) seus habitantes foram e são os que estabeleceram, transformaram e compartem agora um forte sentido simbólico e identitário cujo fundamento é, cimos já, o ser daqui. Quem vive aqui – fora os chegantes posteriores, claramente reconhecidos pelos autó-

tones – e é daqui identifica-se como alguém pertencente a esse lugar. A um lugar que não raro possui um nome oficial como parte de um município, e um nome dado pelas pessoas do lugar. Seus povoadores são da Barra, ou Barra do Pacuí, antes de se reconhecerem como um homem ou uma mulher do município de Ibiaí, do Norte de Minas, de Minas Gerais ou do Brasil.

Assim sendo, existe uma clara diferença entre quem é daqui por autoctonia de descendência e por vivência atual aqui, e quem veio de fora e se estabeleceu – aqui entre nós, por meio de casamento ou por outras razões. Por mais generosa que seja a acolhida dada a quem chegue e “venha fazer morada aqui com nós” – desde que “seja um como nós” – um censo local e costumeiro saberá separar as pessoas e famílias de raiz das chegantes.

7) Geradores de sistemas de socialização. Os comuneiros (termo raro entre eles) se reconhecem como os que herdaram e/ou geraram diferentes modalidades de sistemas de trocas, de reciprocidades de bens e serviços entre os integrantes dos grupos domésticos, das redes de parentes e de todas as ouras unidades de pessoas: redes de vizinhança, equipes de trabalho corporado, de trabalho ritual, grupos de idade, de interesse ou de outras formas e motivos de afiliação. Um complexo tabuleiro de alianças e conflitos, de preferências e evitações, de formação de unidades de trocas e reciprocidades aos poucos se constrói. E, mais do que um território que se habita, essa é a terra social e simbólica em que se vive.

Bem mais do que o típico, ou do próprio, realizado como artesanato, arte ou ritual, como produções dadas a ver da cultural local é esta gramática de relações e reciprocidades (que nem sempre aparece aos olhos de quem vem em busca do peculiar de uma cultura popular local) o que significa para eles a substância cultural de suas criações.

Assim, quem assista a uma tradicional dança de São Gonçalo em uma periferia popular de São Romão, na beira do rio São Francisco, com um pouco mais de atenção, haverá de desvelar uma nem sempre visível tessitura de dons e contradons, de obrigações rituais, de favores e prestações de serviços, de deferências e reciprocidades. Enfim, todo um repertório de ações sociais, tornadas rituais, que se escondem aos olhos de quem veio em busca apenas de uma pitoresca coreografia actancial.

Mas algo que para os de dentro, constitui o entrelaçado das crenças, dos valores, das gramáticas de tradições em nome das quais se ora, canta, dança, come, enfim se festa a um deus, a um santo, a um morto. A algo ou alguém, enfim, que torna símbolo e sentido o ser daqui.

8) Comunidades em rede. Ao longo do tempo e de acordo com padrões variáveis de troca autônoma, de dependência relativa, de bens e de serviços em diferentes situações de trabalho subalterno ou não, as pessoas das comunidades tradicionais estabeleceram e preservaram relações de intercâmbio com outras comunidades de igual condição e cultura, ou com diferentes modalidades de sociedades polo de mercado e poder. A ideia de isolamento é estranha à imensa maioria das comunidades populares.

Para além das interações sempre desiguais com as cidades polo (da sede do município a uma cidade de romaria), quase sempre comunidades tradicionais existem em estado de rede. Continuamente interagem, trocam serviços, produtos e pessoas. Visitam-se tanto em situações especiais, como os festejos do padroeiro de uma delas, quanto no correr do cotidiano. Que nos sirva de exemplo as tabelas dos campeonatos de futebol entre comunidades vizinhas ou próximas.

9) Cultura patrimonial aberta. Seus moradores herdaram como uma comunidade, ou criaram e transformaram ao longo dos anos e através

de gerações, sistemas apropriados ou próprios de saberes – as diferentes ciências populares – de representação da realidade e de atribuição de valores de conduta e de identidade. Enfim, de tudo aquilo que no passar dos anos sustentou, como sistemas populares de ciência, de tecnologia, de arte e de outros sentidos de vida e de mundo, o conjunto de práticas do fazer, de éticas do agir e de lógicas do pensar populares locais e mais regionalmente partilhados.

Lembremos que esses saberes e seus sistemas não constituem algo fechado e nem parado no tempo. Tudo o que é tradição na verdade está em movimento. Desde aquilo que constitui uma medicina popular local, até as práticas ancestrais de culinária, ou seja, a cultura patrimonial das comunidades tradicionais está sempre aberta ao novo. A todo o momento, tipos de saberes e sistemas de práticas de outras comunidades ou mesmo chegadas pelas mãos de emissários de agências do governo, de ONGs ou mesmo pela televisão, são incorporados ao corpus tradicionais do saber local. De modo geral, frente a um problema saúde de um filho, uma mãe sabe quando e como recorrer a remédios caseiros, a ervas do quintal, a uma benzedeira, a um curandeiro, a remédios de farmácia tornados tradicionais, ao posto de saúde da cidade-sede do município, ou mesmo a um médico particular.

10) Criadores de cultura. Assim, os povoadores tradicionais se reconhecem como apropriadores e/ou criadores por conta própria – mas sempre dentro de padrões culturais de âmbito regionalmente mais amplos do que uma comunidade – de diferentes modalidades e sistemas de reprodução da cultura, pela circulação de seus símbolos, saberes, sentidos, significados e valores de sociabilidade entre pessoas de uma mesma geração e, de maneira especial, entre gerações, por meio da socialização de crianças, adolescentes e jovens. Quando fazem críticas aos ensinos da escola pública na comunidade, é porque de modo geral os comparam com a eficiência dos sistemas tradicionais de transmissão de saberes patrimoniais entre gerações.

Como sugerido, um complexo de reprodução/transmissão de saberes e de práticas ocorreu no passado e segue acontecendo entre diferentes alternativas e momentos propícios. O que sempre foi daqui e o que veio de fora e está chegando aqui quase sempre configura sistemas não excludentes de saber-viver, saber-pensar e saber-agir e saber-fazer. Na verdade, quase tudo o que acontece consolida-se e se transforma nesse campo, chega, existe e muda por diferentes processos de um múltiplo e diferenciado lidar pessoal e coletivo entre diferentes dimensões de uma mesma cultura e entre culturas diversas.

Alguma coisa que agora existe como um padrão reconhecido de cultura local: a) representa algo que os seus pioneiros autores-atores trouxeram de onde vieram para aqui; b) pode ser alguma coisa que as pessoas do lugar herdaram da linha direta de ancestrais artistas e artesãos, entre outros; c) pode representar o que as pessoas do lugar receberam de fora e tornaram, com o passar do tempo, algo daqui mesmo; d) pode ser algo que elas criaram em tempos recentes, no todo ou como parte de um novo costume (assistir televisão e dormir mais tarde à noite); de uma nova prática (o jogo de futebol); de um novo sistema de crença e culto (uma igreja evangélica nova no lugar), ou de reinvenção de algo tradicional aqui, e por algum ou muito tempo esquecido (uma *Folia de Santos Reis* que renasce depois de vários anos).

Enfim, por diferentes caminhos e entre estratégias e tempos diversos, uma comunidade tradicional cria, herda, importa e se apropria do complexo e da dinâmica daquilo a que costumamos atribuir nomes como: cultura popular, cultura patrimonial, cultura tradicional, cultura rústica, cultura local, cultura sertaneja, cultura dos sertões roseanos (de João Guimarães Rosa), cultura sanfranciscana e assim por diante.

Algo equivalente ocorre com boa parte daquilo a que, com uma crescente importância teórica, política e prática, tendemos a denominar hoje de patrimônio cultural imaterial. E procedemos assim não raro esquecidos de que o fragmento de cultura e/ou patrimônio que es-

tudamos constitui uma fração interativa de um todo de práticas, de saberes e de segredos que, apenas quando estão inseridos e integrados no todo cultural de que fazem parte, podem nos dizer algo a seu respeito e a respeito da cultura de que participam.

11) Memória de resistência. Finalmente, como vimos antes mais de uma vez, sobretudo os povoadores mais velhos das comunidades tradicionais possuem e preservam a memória de uma história já passada ou ainda presente, entretecida de situações de organização e mobilização de alternativas de resistência e/ou de luta frente a processos de cercamento de terras, de expropriação parcial de território, de ameaças de expulsão do lugar, ou atos semelhantes de ameaça aos direitos de liberdade e de integridade de posse e uso da comunidade.

Ser como se foi, mudando quando preciso

Em outro de seus livros, Turner retoma uma ideia bastante antiga e recria, a partir dela, um par de opostos que nos ajudará a levar em frente o que estamos tentando compreender aqui. E que par é esse? Ele é o que coloca de um lado o que ele chamou de *communitas* e, do outro, a estrutura.

Communitas seria, ao ver de Zygmunt Bauman lembra Victor Turner, um antropólogo bastante lido há poucas décadas, o lugar da resistência à colonização da economia de mercado e de seu poder invasor sobre esferas cada vez mais íntimas e abrangentes da vida de pessoas, famílias e comunidades. No entanto, no pensamento de Victor Turner, a ordem formar e contratual da estrutura e a ordem (não tão ordeira), transgressiva e inovadora, podem existir em qualquer tipo de sociedade, até mesmo entre as comunidades tribais, como as estudadas por ele na África.

Ora, antes de retornarmos a Turner e a Bauman, vale a pena trazer aqui uma outra passagem de Homi Bhabba, com quem nos encontramos muitas páginas adiante:

A comunidade é o suplemento antagônico da modernidade: no espaço metropolitano ela é o território da minoria, colocando em perigo as exigências da civilidade; no mundo transnacional ela se torna o problema de fronteira dos diaspóricos, dos migrantes, dos refugiados (BHABBA, 1998, p. 316).

Estaria Bhabba somando-se a Bauman e a outros ferozes críticos do global ou do líquido da sociedade moderna, para se voltarem à comunidade (aqui não apenas a tradicional) com o lugar de reserva de valores e formas de vida humana, por meio de uma desejada e tão difícil realização das condições sociais da reciprocidade, de uma existência interativa generosa e acolhedora da pessoa do outro, como o lugar social único ou exemplar, onde seria possível a busca de algo não menor do que a própria felicidade?

Em *Amor líquido*, a crítica de Bauman (2006) começa por uma lembrança que ele trás de Albert Henry Halsey: a de uma “economia moral” (LECHAT, 2009). E o que vem a ser uma economia moral? Ela seria uma forma arcaica de se praticar e viver interativamente as relações entre produzir, fazer circular e comercializar, em que o princípio fundador está na ideia de que mais vale realizar a economia como uma troca entre pessoas por coisas, do que uma economia estabelecida como uma troca entre coisas por pessoas. Algo que justamente a economia de mercado busca converter, colonizar ou destruir.

Ora, uma das estratégias mais persistentes na comunidade tradicional está em sua persistência em reproduzir-se por relações que, mesmo quando inevitavelmente mercantis, incorporam valores éticos e motivações afetivas que subordinam a pura e simples lógica do proveito econômico sobre a qualidade dos relacionamentos entre pessoas, grupos e comunidades que se relacionam pela produção, troca e consumo de bens e de serviços. Assim, nesse modelo patrimonial de economia predomina:

[...] o compartilhamento familiar dos bens e serviços, a ajuda entre vizinhos, a cooperação entre amigos: todos os motivos, impulsos e atos com que se costuram os vínculos e compromisso duradouros entre os seres humanos (BAUMAN, 2006, p. 89).

Voltemos dois passos atrás. Em boa medida, um modo de vida fundado em uma economia moral é uma das alternativas de um modo de vida que se contrapõe à lógica utilitária do mercado e à ganância do mundo capitalista dos negócios. Como algo bastante visível nos confrontos entre as frentes de expansão do agronegócio e as pequenas comunidades tradicionais, o que a economia monetarista busca não é apenas a conquista e a apropriação de mais e mais territórios destinados à monocultura de vegetais ou de animais. O que ela deseja destruir ou colonizar (conquistar para o seu lado) é todo um sistema de vida que se opõe a seus interesses, tanto na porta de entrada da produção, quanto na porta de saída do consumo. É todo o conjunto de sistemas afetivos, éticos e mesmo ontológicos de uma forma de vida que, por resistir ao seu completo domínio, a economia de mercado busca dominar ou desqualificar, convertendo os seus praticantes a sujeitos marginais, ou reduzindo seus enclaves, quando ameaçador, ou o comercialmente inofensivo, ao ser tornado exótico, pitoresco. De economia e vida social comunitária a um enclave situado entre o francamente marginal.

Das favelas das grandes cidades às pequenas comunidades tradicionais que resistem em áreas de fronteira às frentes de avanço da economia de mercado, o que de forma crescente acontece é um processo multivariado de colonização que pretende abranger todas as unidades sociais ainda não subjugadas aos interesses e poderes das frentes de expansão do capital. A não ser as unidades de vida e de trabalho popular situadas em territórios isolados o bastante para se tornarem provisoriamente invisíveis ou inacessíveis, tudo o mais sofre de forma mais invasiva e convincente a ameaça de perder a essência de sua existência resistente, ou a de vir a ser simplesmente destruída. A deixar de existir física e socialmente em um dado território.

Não custa lembrar que embora hoje em dia a legislação constitucional do Brasil estabeleça novos e importantes padrões de direitos e salvaguarda de comunidades indígenas, quilombolas e outras mais, um pleno ou, pelo menos, um eficaz estado de direito com relação a elas está ainda bem longe de realizar-se.

Retornemos por um momento a Bauman (2006, p. 89):

Os praticantes da economia de mercado fazem o possível para alcançar os lugares que os especialistas em marketing ainda não conseguiram atingir. A expansão é ao mesmo tempo horizontal e vertical, extensiva e intensiva: o que resta a ser conquistado são as terras ainda presas ao seu mundo de vida “ao deus dará”, mas também a parcela de tempo dedicada à economia “informal” entre as populações já convertidas ao modo de existência comprador/consumidor. Os meios de subsistência não monetários precisam ser destruídos de modo que aqueles que deles vivem vejam-se diante da escolha entre comprar e morrer de inanição (não que, uma vez convertidos à compra, tenham a garantia de escapar da fome). É preciso mostrar que as áreas da vida ainda não mercantilizadas escondem perigos que não podem ser afastados sem a ajuda de ferramentas e serviços comprados, ou que devem ser depreciadas como inferiores, repulsivas e, em última instância, degradantes. E realmente o são.

Mais sutil e, claro, menos ativamente violento do que aconteceu na colonização dos tempos da colônia, um múltiplo processo não tão diverso volta-se a destruir fisicamente a geografia e a sociologia da comunidade popular e tradicional. Volta-se a expropriar ali tudo que seja possível, da terra aos saberes, pretensamente em nome de deslocar para o lado do progresso o que estava situado no lado do atraso. Ou volta-se a direcionar formas populares de vida, trabalho e reciprocidade para uma esfera residual e subalterna de existência dependente, enquanto elas forem de algum modo úteis e parcialmente apropriáveis e, como tal, proveitosas ainda à cidade-mercado.

Entre a propaganda midiática que chega até lá e os produto e serviços que saem de lá, círculos cada vez maiores e mais intimamente peculiares ao que é tradicional na comunidade, e ela própria enquanto um território, constitui-se como espaços de vida e sentido de vida a serem destruídos, tornados redutos do exótico (bons para novos programas

turísticos) ou colonizados. Isto é, incorporados ao mundo societário do mercado no seu todo ou em parte. Um mundo societário em que, não esqueçamos, a própria sociedade tende a ser cada vez mais vista e manejada como algo que é mercado ou se resolve nele.

Referências

- ALMEIDA, A. W. B. de. Terras tradicionalmente ocupadas. **Revista Brasileira Estudos Urbanos e Regionais**, v. 6, n. 1, p. 28 maio 2004.
- ARENKT, H. **A condição humana**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.
- BAUMAN, Z. **Amor líquido**: sobre a fragilidade dos laços humanos. Rio de Janeiro: Zahar, 2006.
- BAUMAN, Z. **Comunidade**: a busca por segurança no mundo atual. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.
- BELSHAW, C. **Troca tradicional e mercado moderno**. Rio de Janeiro: Zahar, 1968.
- BHABHA, H. **O local da cultura**. Belo Horizonte: Ed. da UFMG, 1998. 316 p.
- CHAUÍ, M. **Cidadania cultural**: o direito à cultura. São Paulo: Brasiliense, 1990.
- CUNHA, M. C. da. **Cultura com aspas**. São Paulo: CosacNaify, 2009.
- DIEGUES, A. C.; ARRUDA, R. S. V. (Org.). **Saberes tradicionais e biodiversidade no Brasil**. Brasília, DF: Ministério do Meio Ambiente; São Paulo: Ed. da USP, 2001.
- DURHAN, E. R. **A dinâmica da cultura**. São Paulo: CosacNaify, 2004.
- ELIAS, N. **A sociedade dos indivíduos**. Rio de Janeiro: Zahar, 1994.
- FELDMAN-BIANCO, B.; RIBEIRO, G. L. **Antropologia e poder**: contribuições de Eric Wolf. São Paulo: Ed. da Unicamp, 2003.
- FOSTER, G. **As culturas tradicionais e as mudanças técnicas**. México: Fundo de Cultura Econômica, 1964.
- GOMES, R. A. De sitiantes a irrigantes: construção identitária, conversão e projetos de vida. In: GODOI, E. P. de; MENEZES, M. A. de; MARIN, R. A. **Diversidade do campesinato**: expressões e categorias: estratégias de reprodução social. São Paulo: Ed. da Unesp; Brasília, DF: Nead, 2009.
- HELLER, A. **Sociología de la vida cotidiana**. Barcelona: Peninsola, 1977.
- KROEGER, A. **Anthropology**. Nova York: Harcourt-Brace, 1984.

- LECHAT, N. M. P. Economia moral. In: DICIONÁRIO internacional da outra economia. Coimbra: Edições Almedina, 2009.
- MAFFEZOLI, M. **A transfiguração do político:** a tribalização do mundo. Porto Alegre: Sulina, 1997.
- MALINOWSKI, B. **Argonautas do pacífico ocidental:** um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné, Melanésia. São Paulo: Abril cultural, 1976. (Coleção os pensadores).
- MARTINS, J. de S. **Fronteira:** a degradação do Outro nos confins do humano. São Paulo: Ucitec, 1997.
- SANTOS, A. F. M. **Do terreno dos caboclos do Sr. São João à Terra indígena Xakriabá:** as circunstâncias da formação de um povo. Um estudo sobre a construção social de fronteiras. 1997. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasília, DF.
- SANTOS, B. de S. **A crítica da razão indolente:** contra o desperdício da experiência. 3. ed. São Paulo: Cortez, 2001.
- SORRE, M. **Geografia.** São Paulo: Ática, 1984.
- VELHO, G. A. **A utopia urbana.** Rio de Janeiro: Zahar, 1973.
- WEBER, M. Comunidade e sociedade como estruturas de socialização. In: FERNANDES, F. **Comunidade e sociedade:** leituras sobre problemas conceituais, metodológicos e de aplicação. São Paulo: Nacional: Ed. da Edusp, 1973.
- WOLF, E. Closed corporate communities: mesoamerica and central Java. In: POTTER, J.; DIAZ, M.; FOSTER, G. (Ed.). PEASANT society, a Reader. Boston: Little Brown, 1967. p. 299-317.

Literatura recomendada

- ALMEIDA, A. W. Os quilombos e as novas etnias. In: LEITÃO, S. (Org.). **Direitos Territoriais das Comunidades Negras Rurais.** São Paulo: Instituto Socioambiental, 1999.
- ARAÚJO, E. C. **Nas margens do São Francisco:** sociodinâmicas ambientais, expropriação territorial e afirmação étnica do Quilombo da Lapinha e dos vazanteiros do Pau de Légua. 2009. 256 f. Dissertação (Mestrado em Relações Etnoculturais) – Universidade Estadual de Montes Claros, Montes Claros.
- ARROYO, L. **A cultura popular em Grande Sertão:** Veredas. Rio de Janeiro: J. Olympio, 1984. 315 p.

BRANDÃO, C. R. **Memória-Sertão**: cenários, cenas, pessoas e gestos nos sertões de João Guimarães Rosa e de Manuelzão. São Paulo: Cone Sul, 1998.

BRANDÃO, C. R. **Relatório final do Projeto Tempos e espaços nas comunidades rurais do Alto e Médio São Francisco – Minas Gerais**. Uberlândia: Ed. da Universidade Federal de Uberlândia, 2009.

BRASIL. Ministério do Meio Ambiente. **Biodiversidade brasileira**: avaliação e identificação de áreas e ações prioritárias para conservação, utilização sustentável e repartição de benefícios da biodiversidade brasileira. Brasília, DF: MMA, 2002.

BRITO, I. C. B. de. **Comunidade, território e complexo florestal industrial**: o caso de Vereda Funda, Norte de Minas Gerais. 2006. 157 f. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento Social) – Universidade Estadual de Montes Claros, Montes Claros.

BURTON, R. **Viagem de canoa de Sabará ao Oceano Atlântico**. São Paulo: Ed. da USP, 1977.

CARTA-MANIFESTO das mulheres e homens vazanteiros: encontro dos povos das águas e das terras crescentes do São Francisco. Ilha das Ingazeiras, 2006.

CENTRO DE DOCUMENTAÇÃO ELOY PEREIRA DA SILVA. **Comunidades quilombolas de Minas Gerais no século XXI**: história e resistência. Belo Horizonte: Autêntica, 2008. 400 p.

CHAGAS, I. das. Eu sou o cerrado. In: RODRIGUES, L.; MAIA, C. **Cerrado em perspectiva(s)**. Montes Claros: Ed. da Unimontes, 2003.

CHAYANOV, V. **The theory of peasant economy**. Illinois: [s.n.], 1966

COSTA, J. B. de A. A reescrita da história, a valorização do negro e a atualização das relações ancestrais no norte de minas. **Revista Verde Grande**, v. 1, n. 2, 2005.

COSTA, J. B. de A. Cultura natureza e populações tradicionais: o Norte de Minas como síntese da nação brasileira. **Revista Verde Grande**, v. 1, n. 3, p. 8-45, 2005.

COSTA, J. B. de A.; DELGADO, G.; CARDOSO JUNIOR, J. C. Grande Sertão: Veredas e seus ecossistemas. **Revista Desenvolvimento Social**, v.1, n. 1, p. 63-78, 2008.

COSTA, J. B. de A. **Do tempo da fatura dos crioulos ao tempo de penúria dos morenos**: identidade através de rito em Brejo dos Crioulos (MG). 1999. 209 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade de Brasília, Brasília, DF.

COSTA, J. B. de A. **Mineiros e baianeiros**: englobamento, exclusão e resistência. 2003. 335 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade de Brasília, Brasília, DF.

DAYRELL, C. A. **Geraizeiros y Biodiversidad en el Norte de Minas Gerais**: La contribución de la agroecología y de la etnoecología en los estudios de los agroecosistemas. 1998. 195 f. Tesis (Doctorado) – Universidad Internacional de Andalucía, Huelva.

- DIEGUES, A. C. (Org.). **Etnoconservação**. São Paulo: Hucitec, 2000.
- DIEGUES, A. C. As populações tradicionais: conceitos e ambigüidades. In: DIEGUES, A. C. **O mito moderno da natureza intocada**. 5. ed. São Paulo: Hucitec, 2004.
- FOSTER, G. M. **Tzintzuntzan**: los campesinos mexicanos en un mundo en cambio. México: Fundo da cultura econômica, 1972.
- GARCIA JUNIOR, A. **Terra de trabalho**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1983.
- HALL, S. **Identidade cultural na pós-modernidade**. São Paulo: DP&A, 2000.
- HERÉDIA, A. de. **A morada da vida**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.
- KUPER, A. **Cultura**: a visão dos antropólogos. Bauru: Ed. da Edusc, 2002. 324 p
- LEONARDO, M. **O mito da terra liberta**. São Paulo: Vértice, 1988.
- LOPES, J. S. L. **O vapor do diabo**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976.
- LUZ, de O. C. **Vazanteiros do rio São Francisco**: um estudo sobre populações tradicionais e territorialidade no Norte de Minas Gerais. 2005. 134 f. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo horizonte.
- MARTINS, J. de S. **Capitalismo e tradicionalismo**: estudos sobre as contradições da sociedade agrária no Brasil. São Paulo: Pioneira, 1975.
- MOCOVICI, S. **Sociedade contra natureza**. Petrópolis: Vozes, 1975.
- NOGUEIRA, M. C. R. **Gerais a dentro e a fora**: identidade e territorialidade entre Geraizeiros do Norte de Minas Gerais. 2009. 233 f. Tese (Doutorado em Antropologia) – Universidade de Brasília, Brasília, DF.
- OLIVEIRA, R. C. de. **O trabalho do antropólogo**. São Paulo: Ed. da Unesp, 2006.
- PARANHOS, L. da S.. **Tecendo a rede e pescando o peixe - desenvolvimento e redes sociais**: a articulação local-global no norte de Minas. 2006. Dissertação (Mestrado) – Universidade Estadual de Montes Claros, Montes Claros.
- PIERRE CASTILE, G. **Cherán**: la adaptación de uma comunidad tradicional de Michoacan. México, DF: Instituto Nacional Indigenista, 1974.
- PIERSON, D. **O Homem no Vale do São Francisco**. Rio de Janeiro: Suvale, 1972.
- PORTO GONÇALVES, C. V. As minas e os Gerais: breve ensaio sobre o desenvolvimento e sustentabilidade a geografia de norte de Minas. In: LUZ, C.; DAYRELL, C. (Org.). **Cerrados e desenvolvimento**: tradição e atualidade. Montes Claros: Ed. da Universidade Estadual de Montes Claros, 2000. p. 19-45.
- PRADO, R. de P. **Todo ano tem**: as festas na estrutura rural camponesa. 1977. 244 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.

- REDFIELD, R. **The primitive world and its transformations**. Ithaka: Cornell University, 1968.
- SANTOS, J. V. dos. **Os Colonos do vinho**. São Paulo: Hucitec, 1978.
- SOARES, L. E. **Campesinato: ideologia e política**. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.
- VELHO, O. G. **Frentes de expansão e estrutura agrária**. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.
- VELHO, O. G. **Capitalismo autoritário e campesinato**. São Paulo: Difel, 1976.
- WAGLEY, C. **Cruz das Almas**. Rio de Janeiro: J. Olympio, 1996.
- WILLIAMS, E. **Uma vida brasileira: tradição e transição**. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1961.
- WOORTMANN, K. Com parente não se neguceia o campesinato como ordem social. **Anuário Antropológico**, n. 87, p. 11-37, 1990.



Foto: Terezinha Dias

Capítulo 2

Patrimônio ambiental e diversidade cultural do Brasil¹

Ana Maria Goulart Bustamante

Diogo de Carvalho Cabral

Jorge Kleber Teixeira Silva

[...] a diversidade cultural é, para o gênero humano, tão necessária como a diversidade biológica para a natureza. (DECLARAÇÃO..., 2002)

Introdução

A diversidade ambiental e sociocultural do Brasil contemporâneo tem sido forjada no encontro dos meios naturais com as populações humanas que ocuparam o atual território nacional, desde o começo do Holoceno (11 mil anos atrás), engendrando adaptações recíprocas que, ao longo do tempo, modelaram paisagens e identidades as mais diversas. A despeito

¹ Gostaríamos de agradecer em especial a: Adma Hamam Figueiredo, Andrey Rosenthal Schlee, Carlos José Galvão Corrêa, Célia Maria Corsino, Denise Maria Penna Kronemberger, Emílio Reguera Rua, Glória Vanicore Ribeiro, Ingrid Souza de Freitas, José Aldo Gonçalves Coutinho, José Antônio Sena do Nascimento, José Carlos Louzada Morelli, Luciana Mara Temponi de Oliveira, Mauro Lambert Ribeiro, Mônica Silvestrin, Mônica Veríssimo, Patrícia Goulart Bustamante e Thaynnah Santos Castro da Silva.

de seu caráter de subjugação física e dominação econômica, política e cultural – que, (HAMILTON et al., 2014) segundo estimativas, pode ter extinguido cerca de 75% das sociedades nativas conhecidas, o que reduziu a população em até 95% – a colonização europeia não logrou aniquilar a diversidade humana e ecológica da *terra brasili*s. Graças a certas peculiaridades culturais dos portugueses, como a sua histórica familiaridade com “gente morena” e seu catolicismo oral altamente sensualista (FREYRE, 2010; HOLANDA, 1995), a fronteira colonial avançou de maneira inclusiva, assimilando parte considerável dos genes e do conhecimento dos indígenas, bem como dos africanos que começaram a ser trazidos como escravos em meados do século 16 (CABRAL, 2014). Diferentemente da colonização da maior parte da América do Norte, levada a cabo por europeus setentrionais, a colonização do Brasil baseou-se largamente no cruzamento sexual, consensual ou não, com mulheres nativas e, posteriormente, africanas (FREYRE, 2004, 2010; RIBEIRO, 1995). A colonização portuguesa incorporou também os saberes desses povos, sobretudo os seus conhecimentos botânicos e agrícolas, e, à medida que avançava sobre os diferentes biomas e ecossistemas nativos, produzia uma nova diversidade socioambiental.

No entanto, é importante notar que muitas etnias indígenas conseguiram se manter a salvo da assimilação colonial e mesmo dos assédios posteriores da sociedade nacional independente. Embora muitas vezes isso tenha envolvido migrações para ambientes menos favoráveis, obrigando a retrocessos econômicos (horticultores que se transformaram em caçadores-coletores constituem o caso clássico), essa estratégia evitativa garantiu a sobrevivência de muitos grupos, sobretudo na Amazônia, região retardatária no processo de ocupação colonial. No entanto, muitas das etnias virtualmente extintas, por destruição dos seus membros ou diluição cultural (perda da língua e dos costumes), puderam se reelaborar, num processo que alguns antropólogos chamam de “etnogênese”. Os maiores exemplos encontram-se no Nordeste do Brasil, região de mais antiga ocupação eurodescendente. Na década de 1950, a relação de povos indígenas do Nordeste incluía

dez etnias; mais de 40 anos depois, em 1994, essa lista se ampliara para 23 etnias. No bojo dos processos estatais de ordenação territorial, novas etnias emergiram em diálogo com antigas tradições recuperadas e ressignificadas (OLIVEIRA, 1998).

Até muito recentemente, tanto as etnias indígenas – sejam as remanescentes, sejam as reconstituídas – quanto os grupos mestiços tradicionais (como os caiçaras do Sudeste e os caboclos ribeirinhos da Amazônia) eram considerados populações “atrasadas” com pouco a oferecer ao Brasil “moderno”, urbano-industrial, à margem do qual viviam. Nas últimas décadas, entretanto, a crise ecológica global engendrada pelos sistemas modernos de produção e consumo vem direcionando a atenção dos países ocidentais para outros modos de relacionamento com o ambiente natural. Nesse contexto, os ecossistemas nativos vêm sendo cada vez mais valorizados, tanto aqueles desprovidos de ocupação humana, quanto aqueles manejados por populações historicamente enraizadas no território e menos integradas ao mercado capitalista, pois são geralmente dotadas de patrimônios bioculturais com grande capacidade adaptativa. Do ponto de vista de um Estado nacional pluriétnico, como o Brasil, essa valorização passa necessariamente pelo reconhecimento e delimitação jurídicos desses territórios e grupos sociais, uma diversidade socioambiental que se torna parte do patrimônio nacional e mundial.

Nesse caldo de cultura, desenha-se um conjunto de direitos apoiados em leis de âmbito nacional e também em instrumentos de governança internacionais, dos quais o Brasil participa ou é signatário, por exemplo, a Convenção Relativa à Proteção do Patrimônio Mundial, Cultural e Natural da Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (Unesco), de 1972, e a Convenção sobre a Diversidade Biológica, de 1992. Por meio de uma variedade de fontes, como: leis, decretos, tratados e convenções internacionais, os temas ligados ao patrimônio ambiental (cultural e natural) e às respectivas diversidades vêm sendo contemplados no âmbito internacional e absorvidos pela legislação

nacional, conforme ilustra a Tabela 1. O conjunto normativo assim configurado pode contar ainda com a vertente dos instrumentos internacionais e nacionais instituídos por declarações universais, cartas e agendas que servem de orientação para programas e outros tipos de iniciativa (globais e nacionais), de acordo com as necessidades.

É essa diversidade sociocultural e natural que o Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan) se propõe representar.

Tabela 1. Alguns atos multilaterais promulgados pelo Brasil no campo da diversidade cultural e informações jurídicas relacionadas.

Nome	Promulgação	Aprovação		Observações
	Decreto nº/ Data	Decreto Legislativo nº/ Data	Nacional	
Convenção Relativa à Proteção do Patrimônio Mundial, Cultural e Natural	80.978 12/12/1977	74 30/6/1977		Adotada em Paris, em novembro de 1972, durante a XVII sessão da <i>Conferência Geral da Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura</i>
Convenção sobre Diversidade Biológica	2.519 16/3/1998	2 3/2/1994		Assinada no Rio de Janeiro em 5/6/1992
Convenção nº 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT) sobre Povos Indígenas e Tribais	5.051 19/4/2004	143 20/6/2002		Adotada em Genebra, em 27/6/1989
Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial	5.753 12/4/2006	22 1/2/2006		Adotada em Paris, em 17/10/2003 e assinada em 3/11/2003
Convenção sobre a Proteção e Promoção da Diversidade das Expressões Culturais	6.177 1/8/2007	485		Assinada em Paris, em 20/10/2005, com Instrumento de Ratificação depositado pelo Brasil em 16/1/2007, entrou em vigor internacional em 18/3/2007

Fonte: Shiraishi Neto (2007).

O Iphan é responsável pelo tombamento de bens nacionais de valor histórico, artístico, arqueológico, etnográfico e paisagístico, além do registro de bens que, mesmo tendo expressão material, são essencialmente imateriais, como: os saberes tradicionais, as formas de expressão, as celebrações e os lugares especialmente vinculados à identidade cultural e à continuidade das tradições. A partir da Convenção Relativa à Proteção do Patrimônio Mundial, Cultural e Natural em 1972, a Unesco divulga regularmente uma lista de bens naturais e culturais considerados de importância para toda a humanidade, a partir de indicações dos países.

No Brasil, a distribuição espacial dos bens escolhidos como patrimônio da humanidade (Figura 1) não poderia deixar de refletir a geografia histórica da ocupação humana. Os bens culturais mais antigos distribuem-se principalmente ao longo do litoral leste. Na Mata Atlântica, localizam-se as primeiras cidades coloniais surgidas em associação com ancoradouros protegidos, geralmente em baías e enseadas de águas calmas, em torno dos quais ocorreram os primeiros encontros entre europeus e indígenas. Foi dali que os colonizadores partiram para conquistar as savanas, os pantanais e os campos a sul e a oeste, e até as grandes selvas amazônicas, a noroeste (Figura 2). Associada principalmente à riqueza gerada pelo ciclo da mineração de ouro e diamantes, a ocupação do interior da Mata Atlântica pelos portugueses nos séculos 17 e 18 deixou marcas “em pedra e cal” que tornam essa região o lugar onde hoje se encontra uma das maiores concentrações de bens culturais materiais do patrimônio histórico e artístico do Brasil. Na verdade, foi justamente a preocupação com a preservação das cidades históricas de Minas Gerais e sua arte barroca a responsável pela própria criação, já em 1937, do primeiro órgão brasileiro de preservação do patrimônio cultural, o atual Iphan. Quando houve acordo internacional sobre a necessidade de instrumentos para proteger, dessa vez, riquezas culturais ameaçadas em todo o mundo, o Brasil contribuiu para aprovar a Convenção Relativa à Proteção do Patrimônio Mundial, Cultural e Natural em 1972. A essa altura, o Bra-



Figura 1. Patrimônio mundial cultural, natural e imaterial no Brasil em 2013.

Fonte: IBGE (2015).

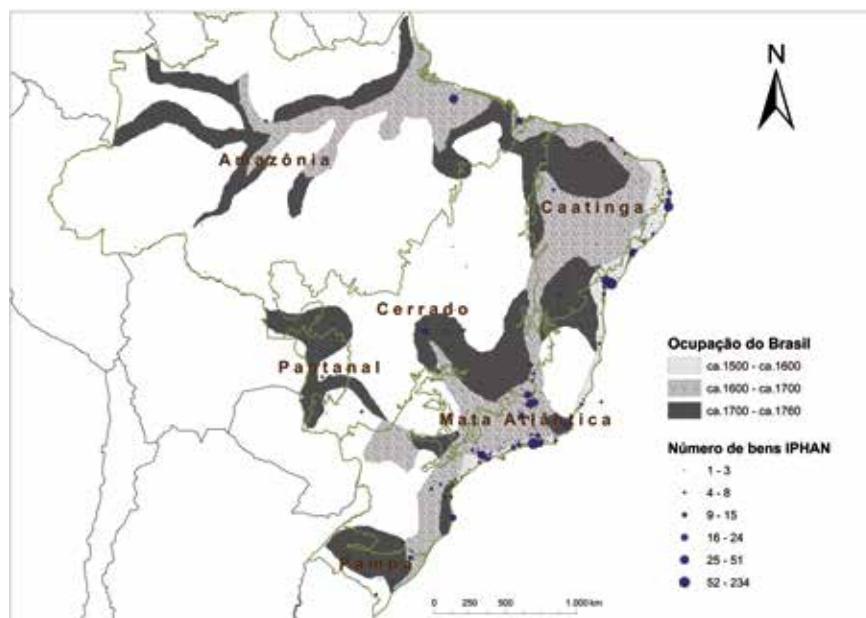


Figura 2. Ocupação colonial no Brasil e distribuição dos bens do patrimônio cultural nacional em 2013.

Fonte: Hemming (1978) e Lista... (2013).

sil já contava com praticamente 70% dos bens hoje inscritos nos livros do tombo.

Além de tombadas como patrimônio histórico e artístico brasileiro, a maior parte das cidades históricas do Brasil colonial, no litoral atlântico, desde Recife e Olinda, PE, passando por São Cristóvão, SE, e Salvador, BA, até o Rio de Janeiro, RJ, foram incluídas na lista de bens do patrimônio mundial. A geografia da lista de bens representativos do patrimônio mundial ainda avança pelo interior mineiro e goiano, seguindo os caminhos históricos da mineração de ouro e diamantes, e também para o Sul, região em que estão as ruínas das missões onde os padres jesuítas tentaram, nos primeiros séculos da presença europeia, propor uma forma alternativa de convívio com e entre os indígenas ali encontrados.

Ao lado dos bens culturais, a convenção internacional prevê também a abordagem das iniciativas voltadas para o conhecimento e a preservação de biomas, ecorregiões e ecossistemas, com suas respectivas populações e identidades culturais. Parte dessa riqueza ambiental está reconhecida em outra lista representativa do patrimônio mundial, a qual reúne os bens ditos naturais aprovados pelo conselho da Convenção Relativa à Proteção do Patrimônio Mundial, Cultural e Natural. Em âmbito nacional, os bens naturais da classificação adotada pela Unesco têm seu equivalente nos bens inscritos no mais multifacetado dos livros do tombo do patrimônio cultural brasileiro. É no Livro do Tombo de Bens Arqueológicos, Etnográficos e Paisagísticos que está inscrito o patrimônio natural, tombado como bem “paisagístico”, expressão que antecipou o uso do conceito de paisagem atualmente em voga em todo o mundo na preservação patrimonial, por seu caráter sistêmico e abrangente. Dessa forma, a reunião desses três tipos de bens num mesmo livro do tombo parece sugerir a compreensão do bem paisagístico como algo que extrapola a dimensão “natural”, de modo a abarcar o olhar cultural sobre os bens arqueológicos e etnográficos. Na verdade, as múltiplas faces do Livro do Tombo de Bens Arqueológicos, Etnográficos e Paisagísticos contribuem para sua inter-

pretação como o livro inaugural do “patrimônio ambiental”, conceito aqui proposto para consolidar a ampliação da noção de patrimônio cultural, baseado na representatividade cultural desses bens nos territórios correspondentes.

Nesse contexto, além dos bens culturais alinhados com a convenção de 1972, impôs-se outra vertente que, desde a Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Imaterial em 2006, promove a identificação de bens intangíveis de importância para toda a humanidade, os quais se propõe abordar igualmente como bens do patrimônio ambiental mundial e/ou nacional, ao lado dos bens culturais materiais e naturais, em suas variadas formas de proteção institucionalizadas. O patrimônio imaterial protegido pelo Iphan é constituído de bens intangíveis que dizem respeito às práticas e aos domínios da vida social que se manifestam em práticas culturais coletivas, enraizados no cotidiano das comunidades e vinculados ao seu território e às suas condições materiais de existência.

Dentre outras iniciativas internacionais associadas ao patrimônio ambiental de que o Brasil já participa, tem-se a indicação das reservas mundiais da biosfera, realizada no âmbito do programa O Homem e a Biosfera (MaB), da Unesco, lançado em 1971, e os parques geológicos do patrimônio brasileiro, que podem ser incluídos na Rede Global de Geoparques, criada pela Unesco em 2006. No âmbito nacional, podem ser destacadas ainda outras iniciativas voltadas para identificar formas e expressões do patrimônio ambiental nacional e mundial, como o esforço para o conhecimento das cavernas componentes do patrimônio espeleológico do Brasil. O conceito de patrimônio ambiental pode incluir ainda outras iniciativas voltadas para a identificação, pesquisa, proteção, promoção e socialização de outros bens, como tem feito o Iphan, por exemplo, com o patrimônio arqueológico brasileiro, em todos os seus aspectos: identificação, pesquisa, proteção, promoção e socialização. O Iphan promove ainda inventários, como o Inventário Nacional da Diversidade Linguística (INDL), que, instituído pelo

Decreto nº 7.387 (BRASIL, 2010a), aprovou a inclusão de três línguas representativas da diversidade linguística brasileira. O INDL incluiu em 2015 o talian (língua de imigração falada onde houve ocupação italiana), a língua assuriní do trocará (pertencente ao tronco Tupi da família linguística Tupi-Guarani) e a língua guarani mbya (uma variedade moderna da língua guarani).

Vê-se também na Figura 1 que a distribuição dos bens naturais do patrimônio mundial no Brasil é mais equânime, com praticamente um bem representativo em cada bioma continental, reunindo áreas protegidas da Amazônia, da Mata Atlântica, do Pantanal e do Cerrado. O bioma Caatinga está representado no patrimônio mundial pelo Parque Nacional da Serra da Capivara, que abriga grande riqueza arqueológica e natural. A inclusão na lista de bens de interesse para toda a humanidade indica a apropriação da natureza e de sua biodiversidade, em razão de sua riqueza simbólica, cultural e ambiental. Configuraram-se nessa condição: o Parque Nacional do Iguaçu, primeiro bem natural brasileiro inscrito na lista da Unesco em 1986; a Costa do Descobrimento, litoral da Bahia; e as ilhas atlânticas, que abrangem o Parque Nacional de Fernando de Noronha e o Atol das Rocas.

No Brasil, a aprovação dos bens é feita pelo Conselho Consultivo do Patrimônio Cultural, e cabe ao Iphan implementar as ações governamentais de preservação dos bens culturais que, desde 1936, são inscritos em quatro Livros do Tombo: a) Histórico; b) das Belas Artes; c) Arqueológico, Etnográfico e Paisagístico; e d) das Artes Aplicadas. Um dos objetivos da presente exposição será mostrar como, em sua rica diversidade sociocultural e natural, esses bens podem ser considerados representativos do processo de ocupação do território brasileiro.

As diversidades coexistentes no Brasil

Diversidade é uma palavra-chave na abordagem dos temas nacionais e, dessa forma, elemento central no delineamento do patrimônio am-

biental do Brasil. Além de abrigar 30% de todas as florestas tropicais da Terra e seu maior sistema fluvial, o Brasil possui a mais vasta biota, reúne um número de espécies estimado em 1,8 milhões e está, portanto, entre os cinco países do mundo com maior diversidade biológica terrestre. A megadiversidade (REVISTA..., 2014) biológica brasileira distribuída num território de mais de 8.000.000 km² se associa à imensa diversidade sociocultural, captada em parte pelas informações demográficas oficiais (IBGE, 2010), que indicam um total superior a 190 milhões de pessoas residentes no Brasil em 2010 (Tabela 2).

Ao longo de um tempo que recua bem mais do que os 500 anos contados a partir do “descobrimento do Brasil”, diversos povos contribuíram e contribuem para a composição da identidade cultural brasileira e marcam sua presença nas áreas mais remotas do território nacional. Por seu turno, o levantamento e o mapeamento da riqueza cultural resultante das interações das populações do Brasil com os recursos naturais de seu território são formas de conhecimento da realidade brasileira e de construção de cidadania. Desse modo, é sob o ângulo da diversidade sociocultural e natural que será aqui enfatizada especificamente a forma como o Estado brasileiro vem absorvendo em seu arcabouço

Tabela 2. População residente no Brasil em 2010 por cor, raça e sexo.

Cor ou raça	Número total de pessoas	Número de homens	Número de mulheres	Total de pessoas (%)	Homens (%)	Mulheres (%)
Branca	91.051.646	43.652.488	47.399.158	47,73	22,88	24,85
Preta	14.517.961	7.526.611	6.991.350	7,61	3,95	3,67
Amarela	2.084.288	951.404	1.132.884	1,09	0,50	0,59
Parda	82.277.333	40.861.864	41.415.469	43,13	21,42	21,71
Indígena	817.963	409.907	408.056	0,43	0,21	0,21
Sem declarar	6.608	4.716	1.892	0,00	0,00	0,00
Total	190.755.799	93.406.990	97.348.809	100,00	48,97	51,03

Fonte: IBGE (2010).

legal, como também em pesquisas e análises expressas em indicadores e levantamentos, a diversidade presente em seu imenso território.

Com efeito, da população residente no Brasil em 2010 (Tabela 2), a diversidade se expressa na presença de quase 100 milhões de pessoas que se autodeclararam pardas ou pretas, cerca de 2 milhões autodeclaradas amarelas, mais de 800 mil que se declararam indígenas, além de cerca de 91 milhões que se identificaram como brancas. Esse conjunto diversificado de pessoas, de acordo com suas variadas culturas, interage num território com seis biomas continentais predominantes – Amazônia, Mata Atlântica, Cerrado, Caatinga, Pantanal e Pampa – além dos biomas costeiros, cada um dos quais extremamente diversos em si mesmos, como será visto mais adiante.

Conforme mostram as Figuras 3, 4, 5 e 6, no Brasil convivem, em várias composições, populações que se autodeclararam segundo diferente cor ou raça, o que mostra a dimensão das adaptações culturais que identificam a sociedade brasileira, espacialmente distribuída entre os diversos biomas continentais. A distribuição da população por cor ou raça autodeclarada segundo os municípios reflete, de certo modo, o processo de povoamento do Brasil, que, por sua vez, está representado em seu patrimônio cultural.

Em 2010, a população brasileira que se autodeclarava parda predominava na maior parte do Brasil, especialmente nos biomas Amazônia, Cerrado, Caatinga e Pantanal; enquanto a população autodeclarada branca era dominante no bioma Pampa e no sul da Mata Atlântica; e a proporção de pessoas que se autodeclararam pretas está presente em todos os biomas, alcançando, em pontos dispersos do território nacional, uma proporção acima de 25% do total. A presença de diversas comunidades quilombolas, que vêm obtendo crescente reconhecimento legal quanto à posse de seus territórios, responde por vezes

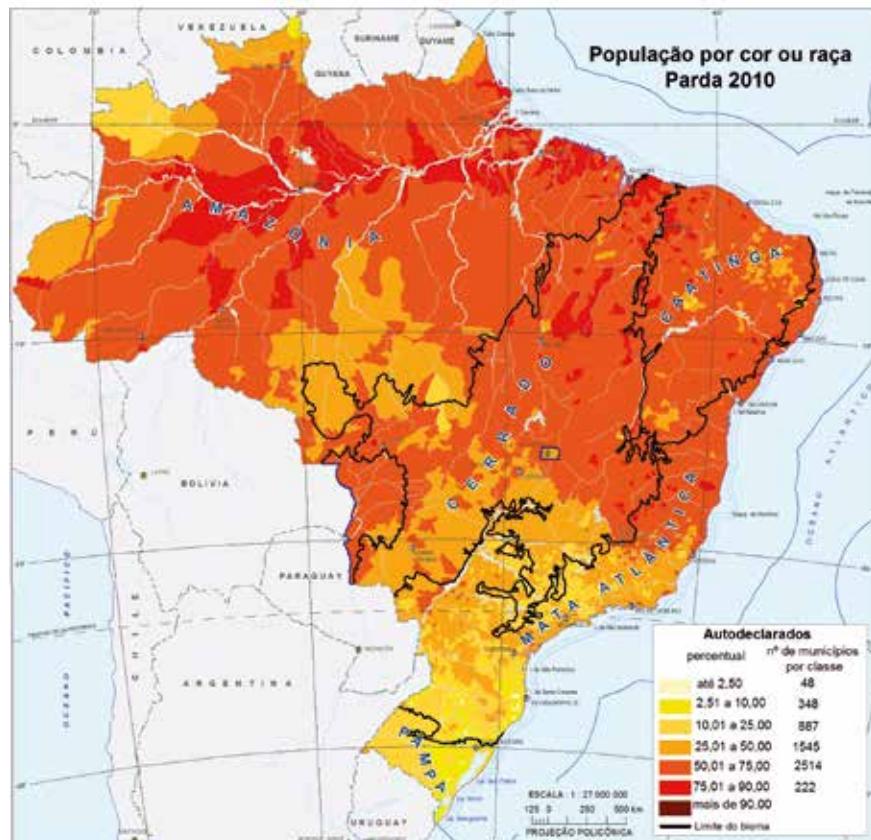


Figura 3. População por cor ou raça autodeclarada parda nos municípios brasileiros em 2010.

Fonte: IBGE (2010).

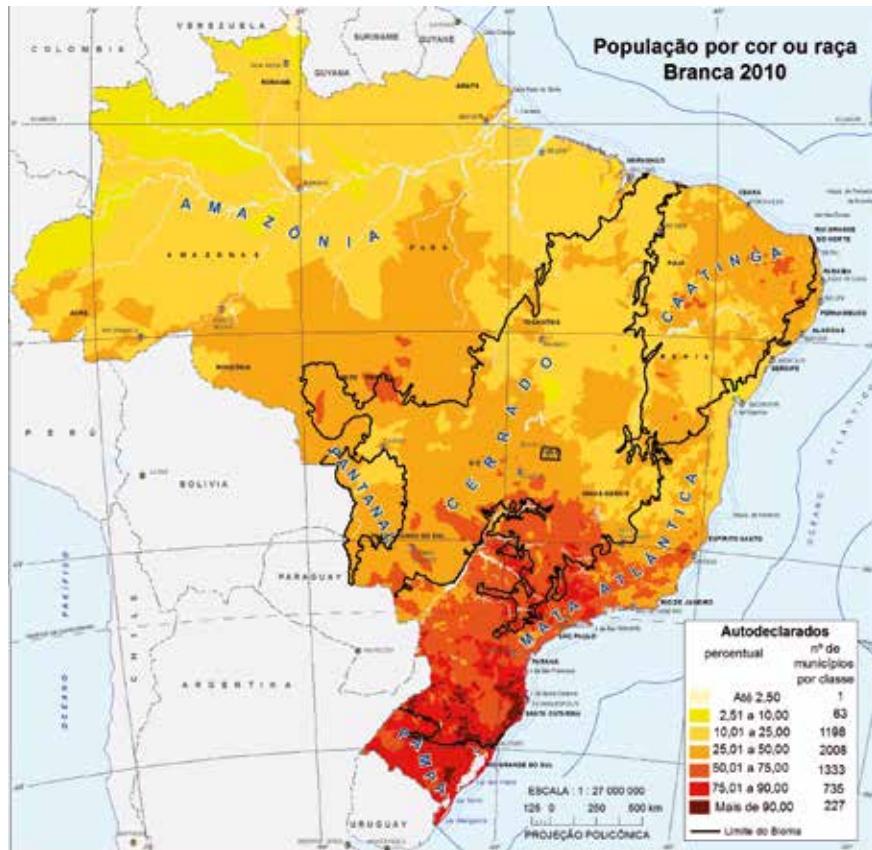


Figura 4. População por cor ou raça autodeclarada branca nos municípios brasileiros em 2010.

Fonte: IBGE (2010).

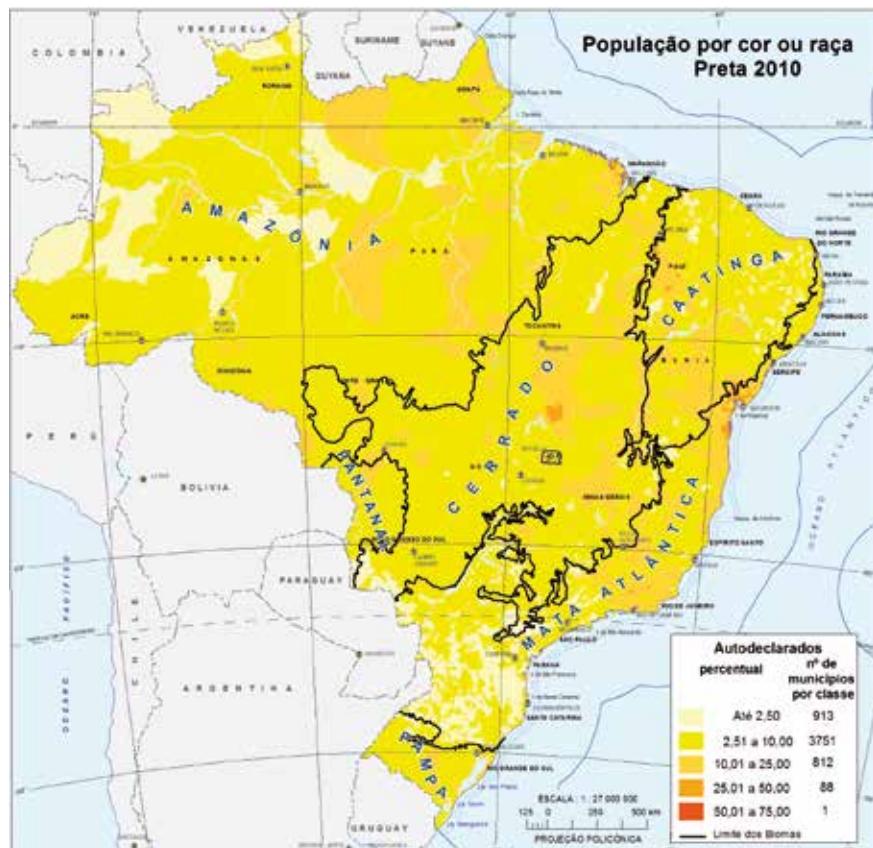


Figura 5. População por cor ou raça autodeclarada preta nos municípios brasileiros em 2010.

Fonte: IBGE (2010).

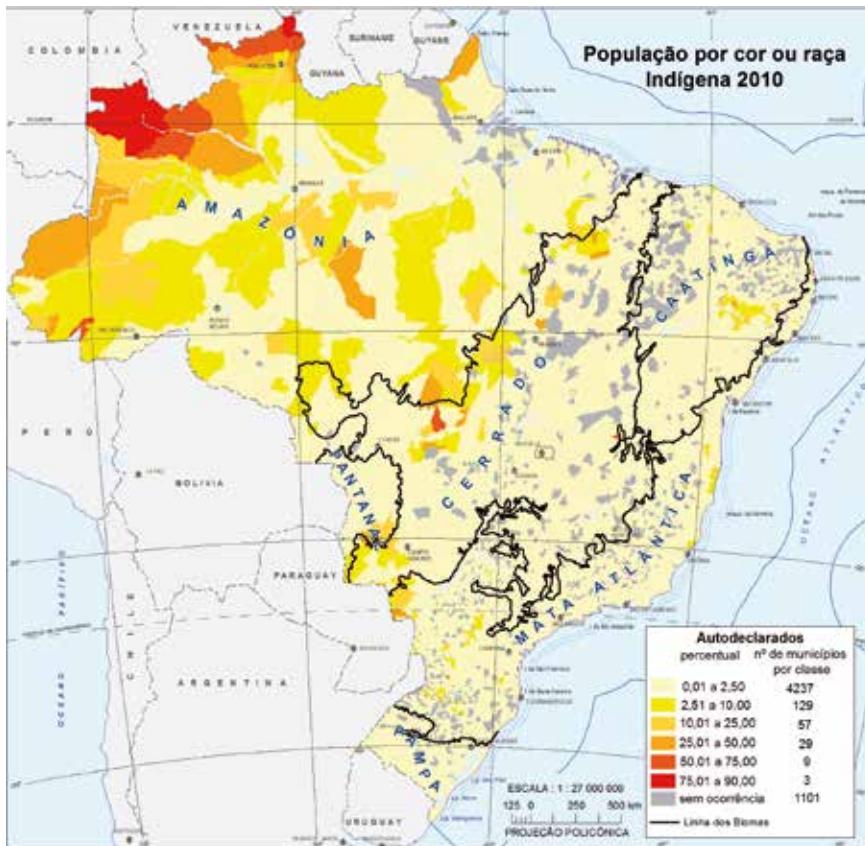


Figura 6. População por cor ou raça autodeclarada indígena nos municípios brasileiros em 2010.

Fonte: IBGE (2010).

pelo percentual mais elevado da população autodeclarada preta em relação à população municipal².

A população autodeclarada indígena em 2010 se concentrava em municípios localizados no bioma Amazônia, especialmente na porção ocidental. Secundariamente, encontram-se no Cerrado algumas concentrações significativas de autodeclarados indígenas, ainda esparsamente distribuídos em pequenos espaços dos outros biomas, com exceção do bioma Pampa (onde a presença de autodeclarados indígenas é quase imperceptível).

Outra dimensão da diversidade sociocultural do Brasil se revela na sua diversidade linguística, que tem o português (idioma predominante) e também línguas minoritárias, como o pomerano (falado por comunidades da região Sul e do interior do Estado do Espírito Santo (ROCHE, 1968), além de mais de 270 línguas indígenas faladas, de acordo com o Censo Demográfico (IBGE, 2010). Nesse ponto, não se pode deixar de mencionar os esforços de alguns municípios com muitos habitantes em oficializar outras línguas faladas além do português. Um caso bem-sucedido é o de São Gabriel da Cachoeira, AM, município brasileiro de grande extensão no noroeste do Amazonas com o mais alto percentual de pessoas autodeclaradas indígenas e onde, em 2002, foi aprovado o uso das línguas indígenas locais em documentos da administração pública municipal.

Raramente menciona-se o fato de que o uso das línguas indígenas foi proibido nos domínios portugueses da América no fim do século 18. Até mesmo a diversidade do patrimônio cultural linguístico expresso nos nomes de lugares foi impactada quando o governo promoveu, na atual

² O Decreto nº 4.887, de 20 de novembro de 2003 (BRASIL, 2003) regulamentou o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes de quilombos. O seu artigo 2º considera “remanescentes das comunidades dos quilombos, todos os grupos étnico-raciais, segundo critérios de autoatribuição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida”.

região Norte, a substituição sistemática dos nomes geográficos de origem indígena por nomes transplantados da toponímia portuguesa. O aportuguesamento da toponímia não se estendeu a outras partes do Brasil, onde, na época, era majoritária a língua geral, difundida pelos missionários jesuítas, Freire (2004). Os nomes geográficos das áreas onde o Tupi predominou emprestam identidade a serras, rios e lugares que não tiveram o nome alterado e ainda hoje contribuem para a rica coleção linguística de usos da língua geral na descrição de elementos naturais registrados nos nomes efetivamente adotados pelas populações, especialmente na atual região Sudeste, segundo Sampaio (2014).

Diversidade natural e ocupação do território brasileiro

Longe da visão determinista das relações entre população e recursos naturais, a abordagem aqui proposta relaciona diversidade natural e diversidade sociocultural, e chama atenção para essa coexistência como uma das feições estruturantes da geografia brasileira representada em seu território e em sua sociedade. Na formulação de políticas públicas para contemplar a diversidade biológica e a diversidade cultural (de acordo com os parâmetros do desenvolvimento sustentável), o Mapa de Biomas do Brasil (IBGE, 2004a)³ tem cumprido o papel de representar a diversidade de áreas naturais e sua distribuição pelo território brasileiro segundo os limites político-administrativos das Unidades da Federação (Figura 7). Conceituado como um conjunto de vida (vegetal e animal), os biomas são constituídos pelo agrupamento de tipos de vegetação contíguos e identificáveis em escala regional

³ O Mapa de Biomas do Brasil, fruto da cooperação entre o IBGE e o Ministério do Meio Ambiente, baseia-se no Mapa de Vegetação do Brasil (IBGE, 2004a), mas o marco conceitual utilizado para mapeamento dos limites entre os biomas foi objeto de ampla discussão em seminários que reuniram, além de técnicos e representantes regionais do IBGE, usuários potenciais tanto do governo quanto da comunidade científica e de organizações da sociedade civil atuantes no campo socioambiental. Um exemplo de utilização da abordagem por biomas na aplicação de leis federais é a exigência de reserva legal de vegetação em propriedades rurais que, a depender do bioma e do tipo de vegetação predominante, varia de 20% a 80% da área total do imóvel.

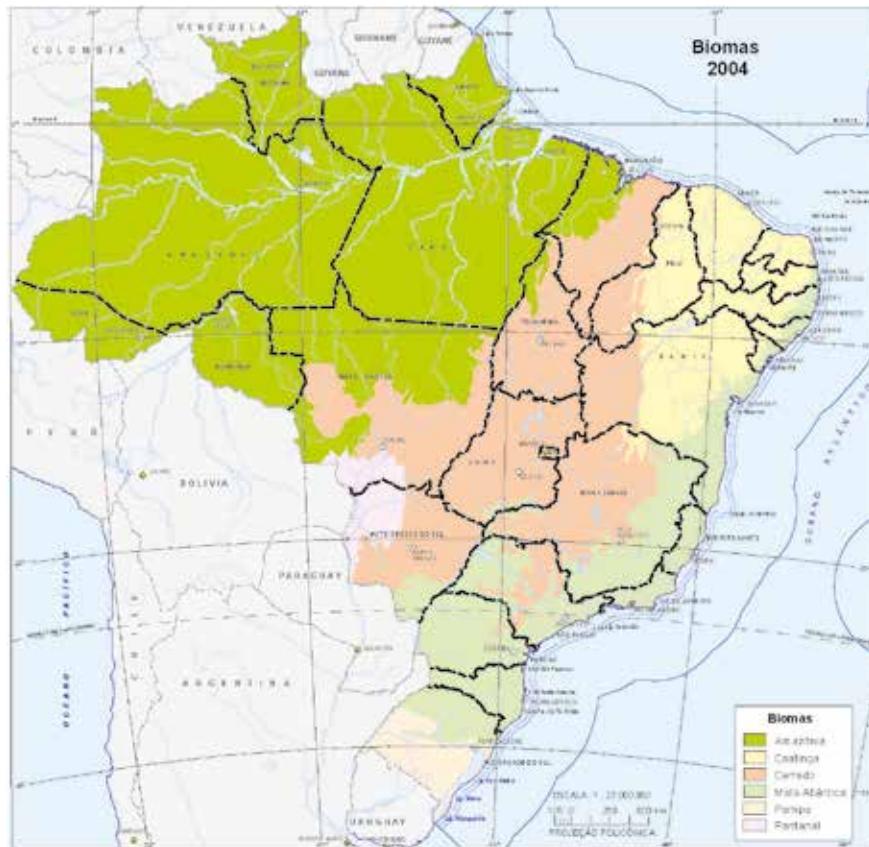


Figura 7. Biomas do Brasil em 2004.

Fonte: IBGE (2004a).

com condições geoclimáticas similares e história compartilhada de mudanças, o que resulta em uma diversidade biológica própria que, de diversas maneiras, condicionou e/ou influenciou no processo histórico de povoamento do Brasil e de suas subdivisões político-administrativas (IBGE, 2004b).

No mapa, os biomas foram designados a partir dos nomes usuais, em geral associados ao tipo de vegetação predominante e ao relevo. A Tabela 3 mostra a área aproximada dos diferentes biomas em valores absolutos e percentuais, com a respectiva área antropizada. A área antropizada deve ser destacada, porque a atividade humana no território, a depender dos recursos naturais e da densidade demográfica, pode resultar em grande impacto sobre o patrimônio ambiental, uma vez que a dinâmica da sociedade destaca elementos da paisagem e de seus atributos naturais e lhes dá uso e sentido, mas, ao mesmo tempo, pode alterá-los de modo mais ou menos reversível.

De acordo com a Tabela 4, em números relativos, o bioma Amazônia ocupa a totalidade de cinco unidades da federação (Acre, Amapá,

Tabela 3. Biomas do Brasil, por área total e por área antropizada.

Bioma	Área aproximada (km ²) ⁽¹⁾	Área (%)	Área antropizada ⁽²⁾ (% por bioma)
Amazônia	4.196.943	49,29	16,00
Cerrado	2.036.448	23,92	57,20
Mata Atlântica	1.110.182	13,04	86,87
Caatinga	176.496	9,92	38,90
Pantanal	150.355	1,76	9,39
Pampa	6.608	2,07	33,22
Total⁽³⁾	8.514.877	100,00	37,60

⁽¹⁾ Valores obtidos por meio do Mapa de Biomas do Brasil: 2004, escala 1:5 000 000. ⁽²⁾ Datas médias de referência: regiões Norte e Centro-Oeste: 2000; regiões Nordeste e Sul: 1996; Região Sudeste: 1982. ⁽³⁾ Área total do Brasil de acordo com a Resolução nº 5 de 10/10/2002.

Fonte: IBGE (2004a).

Tabela 4. Percentual aproximado de área ocupada por bioma segundo Unidades da Federação.

Unidade da Federação	Bioma				
	Amazônia	Mata Atlântica	Caatinga	Cerrado	Pantanal
Acre	100%				
Alagoas		52%	48%		
Amapá	100%				
Amazonas	100%				
Bahia		19%	54%	27%	
Ceará			100%		
Distrito Federal				100%	
Espírito Santo		100%			
Goiás		3%		97%	
Maranhão	34%		1%	65%	
Mato Grosso	54%			39%	7%
Mato Grosso do Sul		14%		61%	25%
Minas Gerais		41%	2%	57%	
Pará	100%				
Paraíba		8%	92%		
Paraná		98%		2%	
Pernambuco		17%	83%		
Piauí		63%	37%		
Rio de Janeiro		100%			
Rio Grande do Norte		5%	95%		
Rio Grande do Sul		37%			63%
Rondônia	98,8%			0,2%	
Roraima	100%				
Santa Catarina		100%			
São Paulo		68%		32%	
Sergipe		51%	49%		
Tocantins	9%			91%	

Fonte: IBGE (2004a).

Amazonas, Pará e Roraima), grande parte de Rondônia (98,8%), mais da metade de Mato Grosso (54%), além de parte do Maranhão (34%) e de Tocantins (9%). Esse bioma é definido pela unidade de clima, fisionomia florestal e localização geográfica. Abrigo da maior reserva de diversidade biológica do mundo, a Amazônia é também o maior bioma brasileiro em extensão. Ocupa quase metade do território nacional (49,29%) e cerca de 16% de sua área já se encontra alterada por atividades humanas.

Com 13% da área do território brasileiro, o bioma Mata Atlântica se distribui por toda a faixa continental atlântica leste do País. Estende-se ainda em direção ao interior, nas regiões Sudeste e Sul, e é definido tanto pela vegetação florestal predominante quanto pelo relevo diversificado. É o bioma continental mais alterado pela presença humana, com mais de 86% de sua área antropizada. Em termos de mapa político do Brasil, a Mata Atlântica ocupa inteiramente três estados – Espírito Santo, Rio de Janeiro e Santa Catarina – e 98% do Paraná, além de porções de outras 11 Unidades da Federação.

Segundo bioma do Brasil em extensão (ocupa quase 24% do território brasileiro), o bioma Cerrado deve seu nome à vegetação predominante e se estende desde o litoral maranhense até a região Centro-Oeste. Com mais de 57% de sua área antropizada, o bioma Cerrado ocupa a totalidade do Distrito Federal, mais da metade dos estados de Goiás (97%), Tocantins (91%), Maranhão (65%), Mato Grosso do Sul (61%) e Minas Gerais (57%), além de porções de outros seis estados.

O bioma Caatinga, típico da região de predomínio do clima semiárido do Sertão nordestino, tem quase 40% de sua área antropizada e ocupa menos de 10% do território brasileiro. Estende-se pela totalidade do Ceará (100%) e mais da metade do Rio Grande do Norte (95%), da Paraíba (92%), de Pernambuco (83%), do Piauí (63%) e da Bahia (54%), quase metade de Alagoas (48%) e de Sergipe (49%), além de pequenas porções de Minas Gerais (2%) e do Maranhão (1%).

O bioma de menor extensão no Brasil – mas que constitui a maior superfície inundável interiorana do mundo – é o Pantanal, presente em dois estados brasileiros (ocupa 25% de Mato Grosso do Sul e 7% de Mato Grosso). Já o bioma Pampa, que se define por um conjunto de vegetação de campo em relevo de planície, está restrito ao Rio Grande do Sul e ocupa 63% do território do estado. A área antropizada do bioma Pampa chega a 33%, enquanto o bioma Pantanal é o que apresenta o menor percentual de alteração pelas atividades humanas (9,39%).

É importante esclarecer que os biomas podem ser muito diversos internamente em termos de vegetação (OLIVEIRA, 2014). As florestas predominam na Amazônia e na Mata Atlântica, mas também estão presentes em menor proporção nos demais biomas do Brasil. No Cerrado e no Pantanal, a vegetação predominante é a savana, enquanto na Caatinga predomina a savana-estépica e no Pampa, a estope. A Mata Atlântica é o bioma com maior diversidade de tipos de vegetação, e o bioma Amazônia é o único no Brasil onde se encontra o tipo de vegetação conhecido como campinarana, concentrado principalmente nas margens do Rio Negro.

Diversidade cultural: comunidades tradicionais e legislação

Um quadro natural tão diverso oferece condições para o desenvolvimento de outros tipos de diversidade resultantes da interação dos habitantes com o meio. Há mesmo populações tradicionais que se definem pelo próprio pertencimento ao bioma, como ocorre com os pantaneiros e os caatingueiros (Tabela 5), já outras com seus recursos naturais, como os vazanteiros e piaçaveiros. A inclusão de dados relativos às populações tradicionais no quadro de diversidade social do Brasil se impõe desde 2007, quando o Decreto nº 6.040 (BRASIL, 2007), Instituiu a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais (PNPCT). Vale destacar, do decreto de 2007, sua formulação da compreensão de três componentes da PNPCT:

Tabela 5. Populações tradicionais que compõem a Comissão Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais (CNPCT) contempladas ou não pelos direitos socioambiental e territorial.

Povo ou comunidade tradicional	Direito socioambiental reconhecido pelo Decreto nº 6.040/2007	Direito territorial reconhecido na Constituição da República Federativa do Brasil (1988)
Povos indígenas	Sim	Sim
Comunidades remanescentes de quilombos	Sim	Sim
Ciganos	Sim	Não
Comunidades de terreiro	Sim	Não
Pescadores artesanais	Sim	Não
Caiçaras	Sim	Não
Seringueiros	Sim	Não
Agroextrativistas da Amazônia	Sim	Não
Quebradeiras de coco-de-babaçu	Sim	Não
Comunidades de fundo de pasto	Sim	Não
Retireiros do Araguaia	Sim	Não
Geraizeiros	Sim	Não
Faxinais (ou faxinalenses)	Sim	Não
Pomeranos	Sim	Não
Pantaneiros	Sim	Não

Fonte: Brasil (1988, 2007).

povos e comunidades tradicionais, territórios tradicionais e desenvolvimento sustentável.

I - Povos e Comunidades Tradicionais: grupos culturalmente diferenciados e que se reconhecem como tais, que possuem formas próprias de organização social, que ocupam e usam territórios e recursos naturais como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, utilizando conhecimentos, inovações e práticas gerados e transmitidos pela tradição;

II - Territórios Tradicionais: os espaços necessários à reprodução cultural, social e econômica dos povos e comunidades tradicionais, sejam eles utilizados de forma permanente ou temporária, observado, no que diz respeito aos povos indígenas e quilombolas, respectivamente, o que dispõem os arts. 231 da Constituição e 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias e demais regulamentações; e

III - Desenvolvimento Sustentável: o uso equilibrado dos recursos naturais, voltado para a melhoria da qualidade de vida da presente geração, garantindo as mesmas possibilidades para as gerações futuras (BRASIL, 2007).

Povos e comunidades tradicionais são temas de seguidos decretos federais, que aos poucos promovem sua inclusão e sedimentam conceitos necessários para orientar as políticas públicas a serem criadas. Inicialmente, as comunidades tradicionais estavam no centro de uma política nacional de desenvolvimento sustentável, tema do Decreto de 27 de dezembro de 2004, revogado pouco depois, com a edição do Decreto de 13 de julho de 2006, sobre a Comissão Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais (CNPCT). Essa comissão foi criada para coordenar a implementação da PNPCT explicitada no Anexo do Decreto.

Incluídos no conceito de populações tradicionais, os povos e comunidades indígenas (CUNHA; ALMEIDA, 2010) e quilombolas gozam de direitos especificados na Constituição da República Federativa do Brasil e em outras leis. Está definido constitucionalmente e pelas legislações infraconstitucionais que as populações tradicionais indígenas e quilombolas detêm o direito territorial. A Fundação Nacional do Índio (Funai) define legalmente as terras indígenas, e o Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (Incra), as terras quilombolas. É importante compreender que há uma diferença conceitual e jurídica no tocante aos direitos socioambiental e territorial. O Decreto nº 6.040/2007 (BRASIL, 2007) atribui aos povos e comunidades apenas direitos do primeiro tipo (socioambiental), mas indica a existência do direito territorial para os povos indígenas e quilombolas.

Caminhos legais da conservação e populações tradicionais

O Socioambientalismo é um conceito surgido no Brasil, sem paralelo no Ambientalismo internacional, que preconiza a integração de políticas setoriais, suas perspectivas e atores num projeto de Brasil com um perfil próximo da realidade nacional; por isso, afirma a sustentabilidade e a busca de integração com os direitos humanos. Esse conceito, que vem sendo construído no Brasil desde a década de 1980, a partir de articulações políticas entre os movimentos sociais e o movimento ambientalista, identifica-se com o processo histórico de redemocratização do País, iniciado com o fim do regime militar, em 1984. Consagrado nacionalmente a partir da promulgação da nova Constituição da República Federativa do Brasil em 1988, o Socioambientalismo trouxe contribuição também para legislações estaduais, em artigos referentes ao meio ambiente e à preservação cultural.

Em termos conceituais, o Socioambientalismo se baseia na ideia de que as políticas públicas ambientais devem incluir e envolver as comunidades locais, detentoras de conhecimentos e de práticas de manejo dos recursos naturais. Seu desenvolvimento se apoia na concepção de que, num país com tantas desigualdades sociais, um novo paradigma de desenvolvimento deve promover não só a sustentabilidade estritamente ambiental, ou seja, a sustentabilidade de espécies, ecossistemas e processos ecológicos, mas também a sustentabilidade social, com vistas a uma gestão democrática do território nacional, portanto, em sintonia com as diversas culturas do País. O Socioambientalismo vincula cultura e meio ambiente, ao promover a articulação das dimensões social, cultural, econômica, política e ambiental. Como noção jurídica, o Socioambientalismo constitui uma construção derivada de interesses difusos relacionados aos bens socioambientais.

Na década de 1990 e no início do século 21, o pensamento ambientalista avançou no Brasil numa direção voltada para integrar a sustentabilidade dos ecossistemas e a sobrevivência digna das populações neles

instaladas historicamente. Os novos conceitos deram lastro para a criação, no Sistema Nacional de Unidades de Conservação (SNUC), em 2000, de duas classes principais: as unidades de proteção integral, que são para manutenção dos ecossistemas livres de alterações causadas por interferência humana, admitindo apenas o uso indireto dos seus atributos naturais; e as unidades de uso sustentável, em que a presença de populações humanas se alia à conservação da biodiversidade (BRASIL, 2000).

Os parques nacionais são um exemplo da categoria de proteção integral, cujo principal objetivo é a proteção da natureza e na qual é permitido apenas o uso indireto dos recursos naturais, para fins de recreação em contato com a natureza, pesquisa científica, turismo ecológico, educação ambiental e atividades similares que não envolvam consumo, coleta ou dano aos recursos naturais. Já as unidades de conservação de uso sustentável visam conciliar a conservação da natureza com o uso sustentável dos recursos naturais, desde que o uso seja feito de forma a assegurar a perenidade dos recursos ambientais renováveis e dos processos ecológicos. Os exemplos mais conhecidos são as reservas extrativistas da Amazônia, nas quais é permitida a atividade de seringueiros, e as reservas extrativistas marinhas, onde pescadores e outros povos tradicionais podem extrair recursos naturais dentro de certos limites. Outras categorias de manejo do SNUC, mesmo sem o objetivo explícito de proteger formas culturalmente diferenciadas de utilização dos recursos naturais, também abrigam experiências de manejo comunitário.

Com o SNUC, algo novo veio se conjugar com a visão preservacionista inicial. Por um longo tempo, a criação de áreas protegidas era inspirada no modelo adotado pelos Estados Unidos da América de “natureza intocada”, Diegues (1996), sem considerar a realidade socioeconômica local e regional ou os povos e comunidades tradicionais instalados na área. Porém, o objetivo mais importante do SNUC passou a ser a conservação da diversidade biológica, para a qual muitas vezes as co-

munidades tradicionais contribuem com seu modo de vida e sua filosofia de utilização dos recursos naturais. Esse é um dos motivos pelos quais os objetivos do SNUC, listados pelo Ministério do Meio Ambiente (MMA) – responsável por sua gestão –, incluem não apenas valorizar econômica e socialmente a diversidade biológica, mas proteger os recursos naturais necessários à subsistência de populações tradicionais, respeitando e valorizando seu conhecimento e sua cultura e promovendo-as social e economicamente.

Tendo em vista a inclusão das famílias e grupos populacionais tradicionais nos temas das políticas públicas, o Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome (MDS) criou um manual de orientação para a inscrição do grupo no Cadastro Único para Programas Sociais, o qual considera duas possibilidades de identificação ali detalhadas. Em virtude de sua origem étnica, uma das classes do cadastro permite identificar famílias que se autodeclararem indígenas, quilombolas e ciganas. Em função de suas características culturais, identificam-se as famílias extrativistas, de pescadores artesanais, pertencentes a comunidades de terreiro, ribeirinhas e de agricultores familiares. As informações sobre pertencimento a determinado grupo são auto-declaratórias, ou seja, a pessoa que se assume como responsável pela unidade familiar simplesmente identifica se a família pertence a determinado grupo. Quando possuem identificação própria, os grupos podem apresentar documentos, recurso cuja utilização pode dar mais qualidade às informações coletadas.

Povos tradicionais são, em geral, grandes convedores de possíveis fragilidades e potenciais de renovação dos recursos e, consequentemente, das técnicas de manejo e preservação dos ambientes em que se encontram. Em vários casos, a identidade de comunidades extrativistas, que muito comumente vivem próximo ao local de ocorrência das espécies que mais utilizam, se atrela ao tipo de material coletado. Exemplos encontrados no Guia de Cadastramento de Grupos Populacionais Tradicionais e Específicos (BRASIL, 2012a) do Cadastro Único

para Programas Sociais, são: andirobeiras, castanheiros, seringueiros, quebradeiras de coco-de-babaçu, apanhadores de flores sempre-vivas, catadoras de mangaba, cipozeiros, piaçaveiros; portanto cada grupo em interação com seus respectivos biomas e com eles profundamente identificado em razão de sua atividade e seu principal meio de subsistência.

O surgimento das reservas extrativistas, no fim da década de 1980, respondeu à demanda dos seringueiros da Amazônia – em especial do Estado do Acre – de regularização fundiária das áreas de uso sustentável das populações tradicionais, onde se encontram os recursos florestais indispensáveis à sua sobrevivência, e depois passou a atender também a outras populações. Diferentemente das unidades de conservação de proteção integral, as unidades de uso sustentável – entre as quais as reservas extrativistas – admitem a utilização direta do solo, incluindo o assentamento humano e as atividades agrícolas e extrativistas. A exploração dos recursos em unidade de conservação de uso sustentável ocorre por meio de contrato de concessão de direito real de uso, tendo em vista se tratarem de áreas de domínio público, onde, no entanto, são vedadas as atividades econômicas incompatíveis com a preservação dos recursos naturais.

Nas unidades de conservação de uso sustentável – em especial as Reservas Extrativistas (Resex), as Reservas de Desenvolvimento Sustentável (RDS) e as Florestas Nacionais (Flonas), que são áreas destinadas pelo Estado à proteção da biodiversidade –, populações tradicionalmente extrativistas têm garantido, por força de lei, o exercício de suas atividades, mas com o compromisso de conservação dos recursos florestais e de toda a biodiversidade a eles relacionada. Essas condições também são observadas nos Projetos de Assentamento Ambientalmente Diferenciados (PADs), entre os quais se incluem os Projetos de Assentamento Agroextrativista (PAEs) e o Projeto de Assentamento Florestal (PAF), desenvolvidos no âmbito dos Projetos de Assentamen-

to (PAs), sob responsabilidade do Incra. É grande a diversidade de populações tradicionais e de caminhos de sua inclusão.

Povos tradicionais da Amazônia, os seringueiros, são trabalhadores que extraem a resina da seringueira (*Hevea brasiliensis*), utilizada como matéria-prima na fabricação da borracha. Vivem principalmente nos estados do Acre e do Amazonas. Os castanheiros coletam o fruto da castanheira-do-pará (*Bertholletia excelsa*), encontrada em toda a região amazônica, incluindo Rondônia, Acre, Amazonas, Pará, norte de Goiás e Mato Grosso. As andirobeiras extraem o óleo da semente da andiroba, historicamente utilizado como combustível e na fabricação de velas e sabonetes. A andiroba (*Carapa guianensis* Aublet), cujo óleo é aproveitado na indústria cosmética e farmacêutica, se encontra em praticamente todos os estados do bioma Amazônia, especialmente nas várzeas e faixas alagáveis ao longo dos cursos de água. Ainda na Amazônia, situados principalmente no norte do Estado do Amazonas, os piaçaveiros são trabalhadores que extraem e comercializam a fibra da palmeira piaçava (*Attalea funifera*), em estado bruto ou beneficiado. Há registro também da exploração da piaçava no sul e no sudeste da Bahia.

Presentes principalmente nos estados do Pará, do Maranhão, do Piauí e do Tocantins (em área dos biomas Amazônia e Cerrado), as quebra-deiras de coco-de-babaçu são trabalhadoras rurais que atuam na coleta e beneficiamento do coco da palmeira babaçu (*Orbignya speciosa*) e comercializam produtos como azeite, sabão, farinha e artesanato gerados a partir dessa coleta. Já as catadoras de mangaba comercializam, em feiras regionais, o fruto da mangabeira, que pode ser beneficiado e consumido na forma de polpas, doces e sorvetes. A mangabeira (*Harconia speciosa*) é encontrada no Cerrado e nas áreas de restinga, principalmente no Nordeste e na região central do Brasil.

Entre as populações tradicionais do Cerrado, se incluem ainda povos indígenas e também povos pretos ou pardos que ficaram por longo tempo em relativo isolamento e tiveram de adaptar seus modos de

vida aos recursos naturais ali disponíveis. Assim, o Cerrado abriga quilombolas, geraizeiros, vazanteiros, sertanejos e ribeirinhos, que aprenderam, ao longo de séculos, a encontrar naquele bioma recursos para alimentação, utensílios e artesanato. Os pantaneiros são os habitantes tradicionais do bioma Pantanal.

É da região da Serra do Espinhaço, no Estado de Minas Gerais, o principal registro da ocorrência de apanhadores de sempre-vivas. As flores sempre-vivas são espécies de plantas herbáceas utilizadas na confecção de arranjos e outros enfeites. Nos estados do Paraná e de Santa Catarina, os cipozeiros são grupos que extraem diferentes espécies de cipós e vendem em estado bruto ou utilizam na confecção de artesanato de cestas e balaios, chapéus, luminárias e outros objetos. Na Amazônia, os cipozeiros se concentram na região norte do Estado do Amazonas.

Pescadores artesanais têm como principal atividade econômica a pesca artesanal, realizada por meio de conhecimento tradicional (repassado entre familiares) e da utilização sustentável dos recursos pesqueiros animais ou vegetais. Podem trabalhar desembarcados ou utilizar embarcação de pequeno porte, trabalhar com espécies diversas e utilizar várias técnicas. A pesca artesanal pode ser desenvolvida tanto no mar quanto nos rios e demais ambientes – lagos, lagoas, açudes, represas, baías, enseadas, lagunas, estuários, manguezais, etc. A categoria pescadores artesanais inclui caiçaras, marisqueiras e pantaneiros. Caiçaras são populações que vivem na zona litorânea, com maior representatividade nas regiões Sul e Sudeste do Brasil. As marisqueiras são grupos de mulheres que assim se identificam e realizam de forma artesanal a coleta de mariscos (moluscos e crustáceos) em manguezais e bancos de areia.

Os pescadores artesanais ilustram bem a força econômica da produção das populações tradicionais: foram responsáveis por 60% da pesca nacional em 2012, segundo o Ministério da Pesca de Aquicultura (MPA). Mais de 1 milhão de pescadores sustentam suas famílias com

o trabalho na captura dos peixes e frutos do mar, no beneficiamento e na comercialização do pescado. Desde 2004, o MPA emite o Registro Geral da Atividade Pesqueira (RGP), documento para caracterizar o pescador profissional e lhe prover acesso a programas sociais, como linhas de microcrédito e o seguro-defeso. O seguro-defeso é uma forma de seguro-desemprego, concedido pelo Ministério do Trabalho e Emprego (MTE) no período de paralisação temporária da pesca ou coleta de recursos pesqueiros, determinado pelos governos, visando à preservação das espécies.

Com distribuição geográfica semelhante à dos pescadores, os ribeirinhos são comunidades tradicionais agroextrativistas que vivem em regiões de várzea, perto de rios, cujo modo de organização, reprodução social, cultural e econômica se fundamenta na constante interação com o meio onde vivem, determinada pelo regime de cheias e vazantes e pelos recursos que o rio oferece. Nas regiões de planície e de baixa altitude no Pantanal e na Amazônia, áreas extensas são alagadas nos períodos chuvosos e provocam uma série de mudanças no modo de vida das populações. Nos períodos em que o rio diminui de volume, formam-se lagos que são importantes para a atividade de pesca. O terreno que foi alagado torna-se fértil na seca e propício ao plantio não só de espécies cultivadas em outras épocas, mas também abóbora, melancia e abacaxi. Algumas comunidades preservam formas de trabalho coletivo, como o mutirão, em que há o uso compartilhado da terra, ou a troca de serviços entre diferentes proprietários.

Outra população considerada tradicional, os agricultores familiares caracterizam-se pela forma como organizam a produção de alimentos, na qual os próprios componentes conduzem o processo produtivo. Apresentam características específicas de acordo com a região do País e o bioma natural onde se localizam, perpassando outras categorias de populações tradicionais, e, assim, mais do que um segmento econômico, representam um modo de vida ligado à realidade do local onde se encontram. Têm em comum a relação com o campo, por meio da

atividade agrícola, na qual utilizam os recursos naturais da propriedade e a força de trabalho da família. Em geral, combinam a produção de várias culturas com a criação de animais e o beneficiamento de produtos, tanto para consumo da família quanto para comercialização. Para atender à demanda do Ministério do Desenvolvimento Agrário (MDA), o Censo Agropecuário do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) de 2006 adotou o conceito de “agricultura familiar”, conforme a Lei nº 11.326 (BRASIL, 2006). Essa categoria vem chamando atenção recentemente por se ligar à defesa das sementes crioulas e à proteção da agrobiodiversidade, ou diversidade de cultivares.

Mais um grupo para o qual se dirigem políticas públicas especiais, as comunidades de terreiro, de matriz africana, possuem uma cultura diferenciada e uma organização social própria, as quais constituem patrimônio cultural afro-brasileiro. As tradições de matriz africana foram trazidas pelas pessoas traficadas para o Brasil que pertenciam a diversos grupos étnicos: Bantu, oriundo das regiões onde atualmente se localizam Moçambique, Angola e Congo; Iorubá, denominados Nagôs ou Ketus; e Fon, oriundos do ocidente africano (Sudão, Nigéria e Benin). O terreiro congrega comunidades que possuem características comuns, tais como a manutenção das tradições de matriz africana, o respeito aos ancestrais, os valores de generosidade e solidariedade, o conceito amplo de família e uma relação próxima com o meio ambiente, além da oralidade, ou seja, o repasse de conhecimentos e da história dos povos pelo relato oral.

Há uma grande diversidade de tradições de matriz africana no Brasil, como o Candomblé (com diferentes tipos), a Umbanda, o Batuque, o Tambor de Mina, a Quimbanda e a Jurema, além das tradições afro-indígenas. A Tabela 6 mostra, por região metropolitana, a quantidade de casas praticantes da diversidade de denominações afro-brasileiras e afro-indígenas.

Tabela 6. Manifestações religiosas afro-brasileiras e afro-indígenas reportadas na Pesquisa Socioeconômica e Cultural de Povos e Comunidades Tradicionais de Terreiros, segundo região metropolitana e número de casas praticantes.

Região Metropolitana	Denominação	Casas praticantes
Belém	Umbanda	533
	Tambor de Mina	523
	Pena e Maracá	402
	Candomblé	190
	Nagô	61
	Mina de Caboclo	42
Belo Horizonte	Pajelança	10
	Umbanda	212
	Candomblé	163
	Omolocô	28
Porto Alegre	Umbanda	1.003
	Batuque	830
	Quimbanda	777
	Linha Cruzada	72
	Nagô	32
	Candomblé	29
Recife	Jurema	896
	Candomblé	703
	Umbanda	365
	Nagô	181
	Xangô	10

Fonte: Brasil (2011).

Leituras de avaliação da diversidade brasileira: Indicadores de Desenvolvimento Sustentável

Os Indicadores de Desenvolvimento Sustentável (IDS) – Brasil 2012 (Tabela 7), em sua dimensão ambiental, mostram que, nos anos recentes, houve forte crescimento tanto do número quanto da área das unidades de conservação (UCs) federais, especialmente daquelas de uso sustentável, cujo número e proporção já superavam os das unidades de proteção integral (173 e 139, respectivamente). Essa evolução representa o crescente reconhecimento pelo Estado das populações tradicionais como aliadas naturais e não obstáculo à conservação ambiental, tendo em vista já estar comprovado que sua presença em geral detém a degradação dos ambientes e dos recursos naturais.

Entre os biomas brasileiros, a Amazônia reúne a maior área protegida e a maior quantidade de UCs, com 14% de sua área total em UCs federais, distribuídas igualmente entre unidades de proteção integral e unidades de uso sustentável, ainda que a quantidade das últimas seja mais de duas vezes superior a das primeiras. A Amazônia também contém as maiores UCs em extensão, dado que corresponde à ocupação humana menos densa observada nesse bioma. Pode-se mesmo dizer que o tamanho e o número de UCs na Amazônia distorce a interpretação do conjunto da realidade brasileira, pois, na maior parte dos biomas, a área protegida é relativamente pequena e fragmentada (inferior a 4%) e, portanto, bem abaixo da média mundial (de 5%). Excluindo-se o bioma Amazônia, que eleva a média de área protegida do Brasil para 8,8%, e a área total protegida para mais de 750.000 km², os demais biomas continentais juntos detêm pouco mais de 150.000 km² de área protegida, dos quais a maior parte de uso sustentável.

No Cerrado, o percentual de área destinada à proteção integral é de apenas 2,3%, mas o conjunto de unidades de uso sustentável tem área ainda inferior e não chega a 1% do total do bioma. Na Caatinga, na Mata Atlântica e no Pampa, ao contrário, as unidades de uso susten-

Tabela 7. Quantidade, área e participação relativa das unidades de conservação federais no bioma por tipo de uso no Brasil em 2012.

Bioma	Número de unidades de conservação federal			Área das unidades de conservação federal (km ²)			Participação relativa da área das unidades de conservação federal na área do bioma (%)		
	Total	Proteção integral	Uso sustentável	Total	Proteção integral	Uso sustentável	Total	Proteção integral	Uso sustentável
Amazônia	117	38	79	596.959	295.808	301.151	14,22	7,05	7,18
Cerrado	47	22	25	65.739	46.314	19.425	3,23	2,27	0,95
Caatinga	25	13	12	31.824	4.939	26.885	3,77	0,58	3,18
Mata Atlântica	93	52	41	36.473	10.973	25.501	3,29	0,99	2,30
Pampa	4	2	2	3.672	475	3.197	2,08	0,27	1,81
Pantanal	2	2	-	1.472	1.472	-	0,98	0,98	-
Unidades de conservação marinhas	24	10	14	14.317	1.827	12.490	-	-	-
Total	312	139	173	750.457	361.807	388.649	8,80	4,20	4,60

Notas: Dados atualizados em 12/12/2012-exclusivo as áreas das unidades de conservação marinhas. As áreas de sobreposição entre as unidades de conservação foram consideradas na categoria de maior restrição. Unidades de conservação que abarcam limites entre biomas foram contabilizadas no bioma predominante.

Fonte: Brasil (2014) e IBGE (2012).

tável ocupam um percentual de área muito superior ao das unidades de proteção integral, ainda que as quantidades pudessem ser mais expressivas. A Caatinga, único bioma exclusivamente brasileiro, com 25 unidades de conservação, o Pampa, com quatro, e o Pantanal, com duas (ambas de proteção integral), são os que têm menor número de unidades de conservação. Nos biomas marinhos, as unidades de conservação chegam a 24, das quais 14 de uso sustentável. De maneira geral, relatórios do MMA apontam o problema, ainda sem solução satisfatória, das populações que tradicionalmente extraíam recursos em áreas tornadas unidades de conservação de proteção integral.

Leituras da diversidade brasileira: indicadores de patrimônio natural e cultural

É importante incluir, no conjunto das iniciativas em favor da preservação da diversidade biológica e cultural brasileira, os vários programas e convenções mundiais que, de forma direta ou indireta, protegem os bens naturais. Alguns programas se articulam com o modelo brasileiro, como as reservas da biosfera da Unesco, incluídas no sistema nacional de acordo com o texto do SNUC e cujas áreas-núcleo muitas vezes são também unidades de conservação do sistema nacional. De acordo com a proposta do programa MaB da Unesco, todos os biomas estão representados entre as reservas da biosfera no Brasil, que incluem áreas do Cerrado, da Caatinga, do Pantanal, além da Amazônia central e da Mata Atlântica, inclusive o Cinturão Verde de São Paulo e a Serra do Espinhaço. Como mencionado anteriormente, a Unesco conduz também as atividades ligadas à lista representativa de bens naturais do patrimônio mundial (Tabela 8).

No Brasil, o primeiro bem natural a ser declarado de importância para a humanidade foi o Parque Nacional do Iguaçu em 1986. É bem verdade que o título se encontrava seriamente ameaçado (segundo relatório de maio de 2014 do Comitê do Patrimônio Mundial), devido

Tabela 8. Patrimônio mundial no Brasil em 2013.

Lista representativa	Ano de inscrição
Bens culturais	
Rio de Janeiro: paisagens cariocas entre a montanha e o mar, RJ	2012
Praça de São Francisco, São Cristóvão, SE	2010
Centro Histórico da Cidade de Goiás, GO	2001
Centro Histórico de Diamantina, MG	1999
Centro Histórico de São Luís, MA	1997
Conjunto Urbanístico de Brasília, DF	1987
Centro Histórico de Salvador, BA	1985
Santuário do Senhor Bom Jesus de Matosinhos, Congonhas, MG	1985
Ruínas de São Miguel das Missões, RS	1983
Centro Histórico de Olinda, PE	1982
Conjunto Arquitetônico e Urbanístico de Ouro Preto, MG	1980
Bens naturais	
Ilhas Atlânticas: Parque Nacional de Fernando de Noronha e Atol das Rocas, PE	2001
Áreas protegidas do Cerrado: Parque Nacional dos Veadeiros e das Emas, GO	2001
Complexo de Áreas Protegidas do Pantanal, MT e MS	2000
Complexo de Áreas Protegidas da Amazônia Central (Parque Nacional do Jaú), AM	2000
Mata Atlântica, Reservas do Sudeste, SP e PR	1999
Costa do Descobrimento, BA e ES	1999
Parque Nacional da Serra da Capivara, PI	1991
Parque Nacional do Iguaçu, PR	1986
Bens imateriais	
Círio de Nazaré em Belém do Pará	2013
Frevo do carnaval de Recife	2012
Expressão oral e gráfica dos Wajápi	2008
Samba de Roda do Recôncavo Baiano	2008
Bens com necessidade urgente de salvaguarda	
Yaokwa, ritual do povo Enawene Nawe	2011
Melhores práticas	
Financiamento de Projetos de Patrimônio Imaterial	2011
Museu Vivo do Fandango	2011

Fonte: Unesco (2016).

à construção de uma pequena hidrelétrica rio acima e à abertura de uma antiga estrada incompatível com as finalidades de parque nacional e patrimônio mundial, que corre risco de ser retirado da lista principal para ingressar na lista dos bens em perigo ou em necessidade de salvaguarda urgente.

Assim, há várias formas de avaliar a diversidade cultural resultante das condições particulares do Brasil, já descritas, a qual idealmente deve estar representada primeiramente nos bens do patrimônio cultural tombados e registrados em escala municipal, estadual e nacional, além da escala global representada pela lista do patrimônio mundial. Os bens incluídos no patrimônio mundial do Brasil – até 2013 estavam inscritos 23 bens culturais materiais, naturais e imateriais – se distribuem entre quase todos os biomas e grandes regiões do País, mas, por serem ainda pouco numerosos, não contemplam totalmente a grande diversidade de interações com o meio representadas pelas populações tradicionais. Muitas outras expressões de populações já foram aprovadas para a lista indicativa e estão à espera de passar a compor a lista representativa do patrimônio cultural da humanidade.

Como se vê na Tabela 8, a lista distingue, além dos bens imateriais representativos da herança cultural da humanidade, também os bens culturais e os bens naturais, ainda que, devido à reconhecida dificuldade de encaixar certos bens em uma ou outra categoria, tenha sido aceito o conceito de bens “mistos”, descritos tanto como bens naturais quanto culturais. Mais recentemente, tem ganhado aceitação o conceito de “paisagem cultural”, como é exemplificado na inclusão, em 2012, de mais um bem cultural do Brasil na lista mundial: Rio de Janeiro: paisagens cariocas entre a montanha e o mar.

O patrimônio cultural brasileiro na lista da Unesco reunia, em 2013, 11 bens culturais, oito bens naturais, quatro bens imateriais, além de um bem imaterial declarado em necessidade de salvaguarda urgente. Incluía ainda dois projetos criados no Brasil entre as melhores práticas do mundo de fomento ao patrimônio cultural mundial. Com efeito,

o Brasil tem implementado políticas inovadoras, inclusive novos instrumentos para a ação local, como os inventários e a premiada prática de incentivo a projetos locais de patrimônio imaterial. Paralelamente, esforços no campo da educação patrimonial também contribuem para consolidar os novos conceitos, que cada vez mais permitem a inclusão da ampla diversidade brasileira no quadro econômico, social e cultural que compõe o Brasil.

A dificuldade de monitoramento da diversidade cultural é reconhecida mundialmente, mas pode se valer de indicadores como os que aparecem na edição de 2014 dos *Indicadores de Desenvolvimento Sustentável*. Desde 2002, o IBGE, a cada 2 anos, recolhe, atualiza e faz uma publicação com avaliações das dimensões econômica, social, ambiental e institucional da sustentabilidade. Sob o título de Patrimônio Cultural, a dimensão institucional dos indicadores passou a incluir quadros, tabelas e mapas sobre o patrimônio ambiental brasileiro em nível nacional e mundial.

É importante destacar que a criação do órgão nacional de patrimônio cultural em 1937 marca o início oficial da política nacional para o tema. Posteriormente, participam como protagonistas também outras instituições, como: o Centro Nacional de Folclore e Cultura Popular (criado em 1958), o Centro Nacional de Referência Cultural (na década de 1970) e depois a Fundação Nacional Pró-Memória, além dos órgãos estaduais e locais. Esses órgãos governamentais realizaram vários projetos que antecipavam ideias mais tarde abarcadas pelo conceito de patrimônio imaterial.

A atuação do Estado em relação ao patrimônio vinculado às culturas populares, às culturas indígenas e aos cultos afro-brasileiros conduziu ao tombamento de dois importantes bens de matriz africana em 1986: a Serra da Barriga, AL, a área do Quilombo dos Palmares, e o Terreiro da Casa Branca, em Salvador – um dos mais antigos e atuantes centros de atividade do candomblé baiano. Em 2000, foram tombados mais quatro terreiros em Salvador e um no Maranhão. Assim, no Livro do

Tombo Arqueológico, Etnográfico e Paisagístico, bem como no Histórico, são feitas as primeiras inscrições de bens culturais associados a populações tradicionais de matriz africana (Tabela 9), os quais depois encontrariam lugar também nos livros de registro de bens imateriais.

Da mesma natureza cultural que o patrimônio material, cujo tombamento, no entanto, depende da iniciativa do Iphan, o registro de bens

Tabela 9. Alguns bens de matriz africana do patrimônio cultural material brasileiro.

Bem material [nome de inscrição oficial]/Localização	Livro do Tombo	Data da inscrição
Serra da Barriga (Quilombo dos Palmares; República dos Palmares) [Serra da Barriga, parte mais acantilada, conforme descrição constante na Informação nº123/85]	Arqueológico, Etnográfico e Paisagístico	19/2/1986
União dos Palmares, AL	Histórico	
Terreiro da Casa Branca [Terreiro da Casa Branca constituído de uma área de aproximadamente 6.800 m ² , com as edificações, árvores e principais objetos sagrados, situado na Avenida Vasco da Gama s/nº]	Arqueológico, Etnográfico e Paisagístico	14/8/1986
Salvador, BA		
Morro do Pai Inácio: conjunto paisagístico e Rio Mucugêzinho [Conjunto paisagístico do Morro do Pai Inácio]	Arqueológico, Etnográfico e Paisagístico	5/5/2000
Palmeiras, BA		
Terreiro de Candomblé do Axé Opô Afonjá [Terreiro do Axé Opô Afonjá]	Arqueológico, Etnográfico e Paisagístico	28/7/2000
Salvador, BA	Histórico	
Terreiro de Candomblé Ilê Iyá Omim Axé Yiamassé [Terreiro do Gantois - Ilê Iyá Omim Axé Yiamassé]	Arqueológico, Etnográfico e Paisagístico	2/2/2005
Salvador, BA	Histórico	
Terreiro do Bate-Folha [Terreiro de Candomblé do Bate-Folha Manso Banduquenqué]	Arqueológico, Etnográfico e Paisagístico	3/2/2005
Salvador, BA	Histórico	

Continua...

Tabela 9. Continuação

Bem material [nome de inscrição oficial]/Localização	Livro do Tombo	Data da inscrição
Terreiro de Alaketo, Ilê Maroiá Láji [Terreiro do Alaketo, Ilê Maroiá Láji] Salvador, BA	Arqueológico, Etnográfico e Paisagístico Histórico	30/9/2008
Terreiro Casa das Minas Jeje [Terreiro Casa das Minas Jeje, situado na Rua de São Pantaleão nº 857 e 857a] São Luís, MA	Arqueológico, Etnográfico e Paisagístico Histórico	2/2/2005
Quilombo do Ambrósio: documentação [Documentação referente ao Quilombo do Ambrósio] Ibiá, MG	Histórico	11/7/2002
Quilombo do Ambrósio: remanescentes [Remanescentes do antigo Quilombo do Ambrósio] Ibiá, MG	Histórico	11/7/2002

imateriais é realizado pelo órgão nacional de patrimônio cultural como resultado de um processo que surge da iniciativa das pessoas reunidas em associações e organizações da sociedade civil. Por esse motivo, tem servido muitas vezes como canal de fortalecimento da identidade de populações tradicionais e tende a crescer à medida que recebe incentivo no âmbito de programas oficiais.⁴

Por fim, é preciso acrescentar que, ao contrário do que possa sugerir, o Livro de Tombo de Bens Paisagísticos não se restringe a paisagens de pura beleza cênica ou ligadas a eventos históricos, como a chamada Costa do Descobrimento – onde, como se sabe, conjugam-se critérios

⁴ Outro canal de reconhecimento de direito coletivo de povos e comunidades tradicionais têm sido as chamadas Indicações Geográficas que, associadas a arranjos produtivos locais, podem ser registradas no Instituto Nacional de Propriedade Industrial (Inpi), conforme a Lei nº 9.279/96 (Lei de Propriedade Industrial) (BRASIL, 1996) em consonância com instrumentos internacionais da Organização Mundial do Comércio (OMC).

ligados à importância cultural para o País, mas também à diversidade biológica excepcional. Os bens que figuram nas listas do patrimônio mundial do Brasil atendem aos mesmos critérios utilizados para decidir sobre a criação de uma nova unidade de conservação para o sistema nacional, entre eles a diversidade biológica e a existência de espécies endêmicas, ou seja, de ocorrência restrita àquela área. O tombamento também pode se oferecer como alternativa para a conservação de áreas naturais ocupadas por populações tradicionais.

A Figura 8 mostra que os três estados onde, em 2012, se encontravam mais de 150 bens materiais inscritos nos quatro livros do tombamento são Rio de Janeiro, Bahia e Minas Gerais. Com 51 a 150 bens materiais tombados, os estados de São Paulo, Pernambuco e Rio Grande do Sul também têm um patrimônio material expressivo. Com relação à distribuição dos bens ao longo do tempo, a análise de sua quantidade em cada livro do tombamento revela um crescimento proporcional dos tombamentos de bens arqueológicos, etnográficos e paisagísticos, em relação aos bens históricos e artísticos no período entre 1938 e 2012. No primeiro ano, houve grande quantidade de inscrições de bens de belas artes e históricos (respectivamente 67% e 32% do total de tombamentos), concentrados principalmente nas regiões Nordeste e Sudeste, como reflexo do próprio processo de povoamento do Brasil, iniciado nessas áreas. Desde o ano 2000, no entanto, vem crescendo a proporção de bens inscritos no Livro do Tombo Arqueológico, Etnográfico e Paisagístico, os quais representavam 1% do total em 1938, mas chegaram a 11% em 2012, distribuídos principalmente pelas mesmas regiões Nordeste e Sudeste, cada uma com 60 bens da categoria.

Leituras cadastrais da diversidade brasileira: indicadores de patrimônio imaterial

Entre os bens do patrimônio imaterial do Brasil em 2012, havia nove saberes, nove formas de expressão, seis celebrações e dois lugares

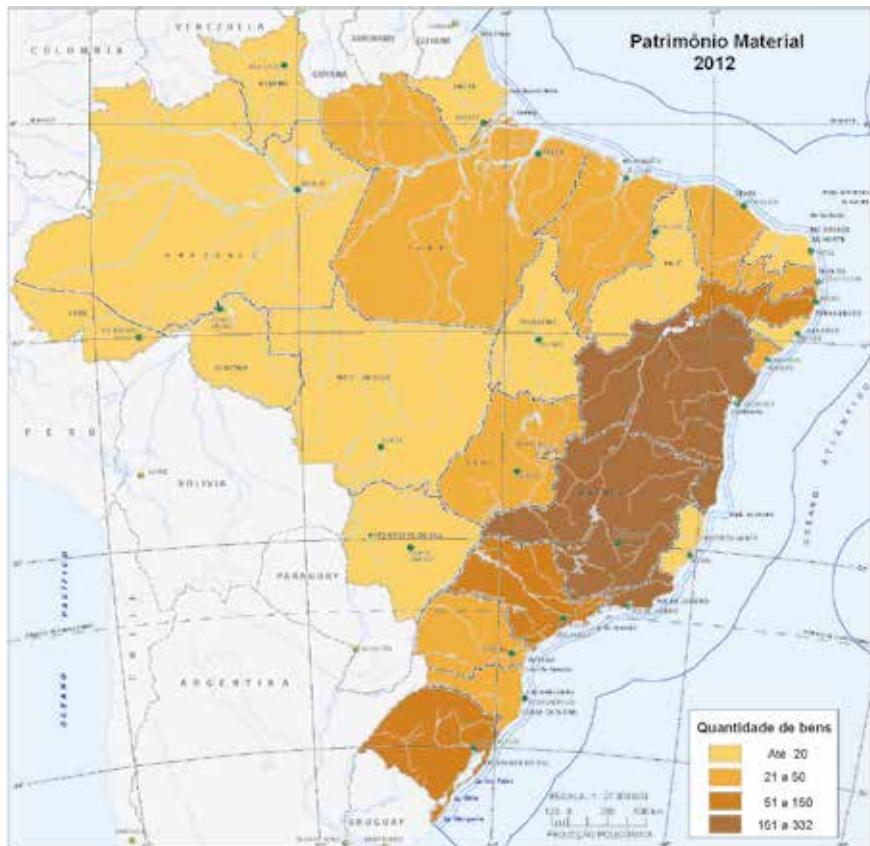


Figura 8. Patrimônio cultural material do Brasil em 2012.

Fonte: IBGE (2012).

(Tabela 10). A inclusão, em 2013, de três celebrações e um saber contribuiu para equilibrar o número de inscrições em três livros de registro. A inscrição de lugares foi criada para o registro de mercados, feiras, santuários, praças e demais espaços onde se concentram e se reproduzem práticas culturais coletivas, e pode, com o aumento do número de lugares, trazer maior contribuição para uma abordagem da diversidade cultural expressa em lugares que já incluem: a cachoeira de Iauaretê, lugar sagrado para indígenas de várias etnias do Alto Rio Negro, na Amazônia, e a Feira de Caruaru, centro de divulgação de tradições nordestinas.

A partir da vinculação entre meio ambiente e cultura, é possível imaginar um indicador de diversidade cultural baseado na evolução da quantidade e da proporção de tombamentos de patrimônio material e registros de patrimônio imaterial, devendo, no entanto, necessariamente associá-los à biodiversidade brasileira, possivelmente em articulação com a biodiversidade. Uma primeira abordagem mostra que, paralelamente à consolidação do pensamento socioambiental nas três últimas décadas, ampliou-se no Brasil o leque de manifestações culturais populares representadas nos livros do tombamento e de registro, e, consequentemente, também a visibilidade de vários segmentos da população que passaram a ter formalmente reconhecida sua contribuição para a diversidade das expressões culturais no Brasil.

O fandango caiçara, por exemplo, se liga presumivelmente à população tradicional de mesmo nome, restrita ao litoral sul de São Paulo e norte do Paraná. No entanto, nenhuma outra apresenta patrimônio imaterial mais numeroso, ainda que regionalmente restrito, que os povos indígenas (Tabela 11). A compreensão da distribuição desses bens imateriais pode se apoiar na forte relação existente entre patrimônio cultural e populações tradicionais. Os povos poderão ser representados por seu patrimônio cultural quanto mais houver proximidade entre as instituições formais e os anseios de institucionalização da população organizada responsável pelas proposições.

Tabela 10. Patrimônio imaterial no Brasil no período de 2002 a 2012.

Bens do patrimônio imaterial	Ano de inscrição
Livro de Registro dos Saberes	
Modo de fazer e práticas socioculturais associadas à cajuína	2013
Saberes e práticas associados aos modos de fazer bonecas karajá	2012
Sistema agrícola tradicional do Rio Negro	2010
Modo de fazer renda irlandesa, tendo como referência este ofício em Divina Pastora, SE	2009
Ofício de sineiro	2009
Modo artesanal de fazer queijo de minas, nas regiões do Serro e das serras da Canastra e do Salitre	2008
Ofício dos mestres de capoeira	2008
Modo de fazer viola de cocho	2005
Ofício das baianas de acarajé	2005
Ofício das paneleiras de goiabeiras, Vitória, ES	2002
Livro de Registro das Formas de Expressão	
Rtxiòkò: expressão artística e cosmológica do povo Karajá	2012
Toque dos sinos em Minas Gerais, tendo como referência São João del Rey e as cidades de Ouro Preto, Mariana, Catas Altas, Congonhas, Diamantina, Sabará, Serro e Tiradentes	2009
Roda de capoeira	2008
Frevo	2007
Matrizes do samba no Rio de Janeiro: partido alto, samba de terreiro e samba-enredo	2007
Tambor de crioula do Maranhão	2007
Jongo no Sudeste	2005
Samba de roda do Recôncavo Baiano	2004
Arte Kusiwa: pintura corporal e arte gráfica Wajápi	2002
Livro de Registro das Celebrações	
Festa do Divino Espírito Santo de Paraty	2013
Festa do Senhor Bom Jesus do Bonfim	2013

Continua...

Tabela 10. Continuação

Bens do patrimônio imaterial	Ano de inscrição
São Sebastião na região do Marajó	2013
Fandango caiçara	2012
Complexo cultural do bumba-meu-boi do Maranhão	2011
Festa de Sant' Ana de Caicó, RN	2010
Festa do Divino Espírito Santo de Pirenópolis, GO	2010
Ritual <i>Yaokwa</i> do povo indígena Enawene Nawe	2010
Círio de Nossa Senhora de Nazaré	2004
Livro de Registro dos Lugares	
Cachoeira de Iauaretê. Lugar sagrado dos povos indígenas dos rios Uaupés e Papuri	2006
Feira de Caruaru	2006

Fonte: adaptado de Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (2016).

Tabela 11. Patrimônio imaterial de populações indígenas no Brasil, segundo os livros de registro no período de 2002 a 2012.

Patrimônio imaterial de populações indígenas segundo os livros de registro	Ano de inscrição
Livro de Registro dos Saberes	
Sistema agrícola tradicional do Rio Negro	2010
Saberes e práticas associados aos modos de fazer bonecas Karajá	2012
Livro de Registro das Formas de Expressão	
Arte Kusiwa: pintura corporal e arte gráfica Wajápi	2002
<i>Rtixòkò</i> : expressão artística e cosmológica do povo Karajá	2012
Livro de Registro das Celebrações	
Ritual <i>Yaokwa</i> do povo indígena Enawene Nawe	2010
Livro de Registro dos Lugares	
Cachoeira de Iauaretê: lugar sagrado dos povos indígenas dos rios Uaupés e Papuri	2006

Fonte: adaptado de Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (2016).

Remanescentes de antigos quilombos, as comunidades quilombolas estão encontrando seu caminho de reconhecimento e desenhando seu “mapa cultural”, assim como os indígenas, que na atualidade habitam principalmente a parte ocidental do Brasil, delimitada pelos estados do Pará, de Mato Grosso e de Mato Grosso do Sul (Figura 6). Justamente nessa região se encontrava, em 2012, a maior parte dos bens imateriais de origem indígena já incluídos nos quatro livros de registro do Iphan: Celebrações, Lugares, Formas de Expressão e Saberes.

Todos os livros de registro estão representados no conjunto do patrimônio imaterial indígena no bioma Amazônia e em áreas de transição com o Cerrado: o Livro das Celebrações registra o ritual Yaokwa do povo indígena Enawene Nawe; o Livro dos Lugares registra a cachoeira de Iauaretê, lugar sagrado dos povos indígenas dos rios Uaupés e Papuri; o Livro das Formas de Expressão inclui a arte kusiwa, que é a pintura corporal e arte gráfica dos Wajápi; e o Livro de Saberes registra o sistema agrícola do Rio Negro. Dois outros bens imateriais se encontram no bioma Cerrado: a expressão artística do povo Karajá, chamada Rtixòkò, registrada no Livro das Formas de Expressão, e os saberes e práticas associados aos modos de fazer bonecas Karajá, no Livro dos Saberes.

Em nível local, outros povos começam a promover sua identificação pelas expressões culturais, saberes e celebrações, além de lugares repletos de significados comuns, onde se renovam as tradições. À medida que se organizam e se fazem representar, outras populações podem enriquecer o indicador de patrimônio cultural, por meio da inscrição de novos bens materiais e imateriais. Quanto a um possível mapeamento da influência das culturas afro-brasileiras, a intensa presença no Brasil da cultura afrodescendente faz com que, embora de matriz africana, alguns bens sejam considerados nacionais, como a capoeira – incluída com essa abrangência geográfica no Livro de Registro das Formas de Expressão –, assim como o ofício do mestre de capoeira – incluído no Livro de Saberes do patrimônio imaterial do

Brasil. A dimensão nacional da cultura das populações quilombolas também se expressa na Constituição do Brasil (BRASIL, 1988, art. 216, item V, § 5º), declara tombados “todos os documentos e os sítios detentores de reminiscências históricas dos antigos quilombos”.

Atualmente, do patrimônio material do Brasil, quase metade (47%) dos bens está inscrita no Livro do Tombo das Belas Artes, e 41% são bens históricos, livro que contém apenas cinco inscrições em todo o Brasil (quatro bens na região Nordeste e um na região Sul). Em comparação com o ano de 1938, o número de bens de belas artes tombados triplicou até 2012 (totalizando 697), enquanto os bens históricos mais que quintuplicaram (chegando a 606 em 2012). Os bens da categoria arqueológico, etnográfico e paisagístico aumentaram, contudo, bem mais significativamente (passando de quatro bens tombados no primeiro ano para 159 até 2012), verificando-se uma tendência de crescimento constante. Nesse mesmo cenário, desenvolveu-se paralelamente o conceito de patrimônio imaterial já contemplado no anteprojeto da política de preservação de bens culturais elaborado por Mário de Andrade, a pedido do governo federal no início do século 20. Os bens imateriais passaram a ser objeto de registro apenas a partir da edição do Decreto nº 3.551 (BRASIL, 2000). Em 2006, a Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural, da Unesco, reconheceu, igualmente, que a cultura dos povos não é constituída só de aspectos físicos, abrindo espaço também para as tradições, o folclore, os saberes, as línguas, as festas, transmitidos oral ou gestualmente, ou seja, a porção intangível da cultura dos povos.

Os bens imateriais expressam uma visão mais ampla de patrimônio cultural, formalizada, no Brasil, nos artigos 215 e 216 (BRASIL, 1988) da Constituição Federal, que trouxeram um grande avanço ao estabelecer a necessidade de elaboração de outras formas de acautelamento e preservação, além do tombamento, para saberes tradicionais, incluindo formas de expressão, modos de criar, fazer e viver, obras, objetos, documentos, edificações e demais espaços destinados às ma-

nifestações artístico-culturais; sítios de valor histórico, paisagístico, artístico, arqueológico, paleontológico, ecológico e científico. O trecho referido da Constituição inclui, no conceito de cultura, as manifestações populares indígenas e afro-brasileiras, bem como de outros grupos dos diferentes segmentos étnicos da população “participantes do processo civilizatório nacional”, abrindo novas possibilidades de conhecimento e proteção da diversidade por sua expressão no patrimônio cultural:

Art. 215. O Estado garantirá a todos o pleno exercício dos direitos culturais e acesso às fontes da cultura nacional, e apoiará e incentivará a valorização e a difusão das manifestações culturais.

§ 1º O Estado protegerá as manifestações das culturas populares, indígenas e afro-brasileiras, e das de outros grupos participantes do processo civilizatório nacional.

§ 2º A lei disporá sobre a fixação de datas comemorativas de alta significação para os diferentes segmentos étnicos nacionais.

§ 3º A lei estabelecerá o Plano Nacional de Cultura, de duração plurianual, visando ao desenvolvimento cultural do País e à integração das ações do poder público que conduzem à:

I - defesa e valorização do patrimônio cultural brasileiro;

II - produção, promoção e difusão de bens culturais;

III - formação de pessoal qualificado para a gestão da cultura em suas múltiplas dimensões;

IV - democratização do acesso aos bens de cultura;

V - valorização da diversidade étnica e regional.

Art. 216. Constituem patrimônio cultural brasileiro os bens de natureza material e imaterial, tomados individualmente ou em conjunto, portadores de referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira, nos quais se incluem:

I - as formas de expressão;

II - os modos de criar, fazer e viver;

III - as criações científicas, artísticas e tecnológicas;

IV - as obras, objetos, documentos, edificações e demais espaços destinados às manifestações artístico-culturais;

V - os conjuntos urbanos e sítios de valor histórico, paisagístico, artístico, arqueológico, paleontológico, ecológico e científico.

§ 1º O poder público, com a colaboração da comunidade, promoverá e protegerá o patrimônio cultural brasileiro, por meio de inventários, registros, vigilância, tombamento e desapropriação, e de outras formas de acautelamento e preservação.

§ 2º Cabem à administração pública, na forma da lei, a gestão da documentação governamental e as providências para franquear sua consulta a quantos dela necessitem.

§ 3º A lei estabelecerá incentivos para a produção e o conhecimento de bens e valores culturais.

§ 4º Os danos e ameaças ao patrimônio cultural serão punidos, na forma da lei.

§ 5º Ficam tombados todos os documentos e os sítios detentores de reminiscências históricas dos抗igos quilombos.

§ 6º É facultado aos Estados e ao Distrito Federal vincular a fundo estadual de fomento à cultura até cinco décimos por cento de sua receita tributária líquida, para o financiamento de programas e projetos culturais, vedada a aplicação desses recursos no pagamento de:

I - despesas com pessoal e encargos sociais;

II - serviço da dívida;

III - qualquer outra despesa corrente não vinculada diretamente aos investimentos ou ações apoiados (BRASIL, 1988).

Assim como o patrimônio cultural material informa sobre o povoamento e a colonização do Brasil, o patrimônio imaterial (Tabela 11) pode ser interpretado como o lugar natural de visibilidade das populações tradicionais, ainda que em alguns casos se tenha optado anteriormente pelo tombamento como bem histórico e/ou arqueológico, etnográfico e paisagístico, como ocorreu com os bens de matriz africana entre 1986 e 2002. Os povos indígenas, por exemplo, em 2003, tiveram reconhecida a pintura corporal e arte gráfica Wajápi, primeiramente registrada como bem do patrimônio cultural imaterial brasileiro. A visibilidade se ampliou quando essa forma de expressão foi

declarada obra-prima da humanidade e, mais tarde, incluída na lista representativa do patrimônio mundial imaterial.

Outros bens imateriais indígenas constituem sistemas profundamente enraizados na relação dessas populações com a natureza, mas, apenas em 2010, foi feito pela primeira vez o registro de um sistema propriamente dito no Livro dos Saberes. O sistema agrícola tradicional do rio Negro, ancorado no cultivo da mandioca brava (*Manihot esculenta*), é um conjunto estruturado formado por elementos interdependentes e envolve cultura material, redes sociais, sistemas alimentares, espaços, saberes, normas e direitos que permitem preservar não apenas a floresta, mas também a diversidade de plantas cultivadas, ou agrobiodiversidade, outra modalidade de diversidade a exigir atenção diante da grave erosão genética causada pela homogeneização das espécies cultivadas, conforme Cunha (2012) e Santilli (2009).

Também o registro de dois bens distintos relacionados com os povos Karajá, do Brasil central em 2012, permitiu consagrar não apenas como conhecimentos as práticas e os saberes relacionados ao modo de fazer bonecas Karajá, mas também incluiu no Livro de Registro das Formas de Expressão o próprio *Rtixòkò* (expressão artística e cosmológica dos Karajá), pois, em conjunto, esses bens constituem uma forma pela qual as crianças (novos membros da comunidade) aprendem o que é ser Karajá. As bonecas Karajá se integram ao cotidiano das populações indígenas das margens do rio Araguaia e da Ilha do Bananal, confeccionadas a partir de conhecimentos tradicionais e recursos locais – a argila, extraída de barreiros formados na vazante dos rios, a tintura extraída do urucum, entre outras plantas envolvidas no processo, inclusive na produção das cinzas que se misturam à argila.

Dentro da abordagem sistêmica do patrimônio ambiental e cultural, tem crescido em âmbito mundial o esforço de identificação e reconhecimento dos chamados Sistemas Engenhosos do Patrimônio Agrícola

Mundial⁵, programa da Organização das Nações Unidas para Alimentação e Agricultura (FAO), ainda em estudo no Brasil. O programa reconhece sistemas agrícolas complexos, diversificados e adaptados localmente que, a exemplo do sistema agrícola do rio Negro, foram desenvolvidos ao longo de milênios por comunidades de pastores, pescadores, agricultores e populações da floresta. O programa da FAO se destina a registrar essas formas de manejo que combinam engenhosamente saberes, técnicas, práticas, materiais e tecnologias, tendo como referências a conservação e o uso dos recursos naturais e da diversidade, de modo a garantir a segurança alimentar e nutricional das comunidades.

A noção de patrimônio material e imaterial precisou ser diferenciada, como foi dito. No entanto, suas características de identificação, registro e conservação de bens não diferem verdadeiramente, em razão de sua excepcionalidade – conceito que vem sendo gradativamente substituído pelo de representatividade de identidades culturais nas respectivas escalas geográficas. Do mesmo modo, o patrimônio ambiental vem encontrando vários caminhos para aliar a conservação da diversidade biológica e cultural. Espera-se que a noção integradora de sistema continue a orientar os encaminhamentos, tendo em vista o que preconiza o Plano Nacional de Cultura - Lei 12.343/2010 (BRASIL, 2010b), na qual se recomenda a valorização da diversidade cultural e da cultura como vetor de desenvolvimento sustentável de um país cuja dimensão territorial e populacional contribui significativamente para torná-lo mais diverso e rico em termos de seu patrimônio cultural e natural.

Referências

BRASIL. Constituição (1988). **Constituição da República Federativa do Brasil.** Brasília, DF: Senado, 1988.

⁵ A Organização das Nações Unidas para Alimentação e Agricultura (FAO) utiliza a expressão em inglês Globally Important Agricultural Heritage Systems (GIAHS). Disponível em: <<http://www.fao.org/giahs/en/>>.

BRASIL. Decreto nº 3.551, de 4 de agosto de 2000. Institui o registro de bens culturais de natureza imaterial que constituem material cultural brasileiro, cria o Programa Nacional do Patrimônio Imaterial e dá outras providências. **Diário Oficial [da] República Federativa do Brasil**, Brasília, DF, 5 ago. 2000.

BRASIL. Decreto nº 4.887, de 20 de novembro de 2003. Regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos de que trata o art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias. **Diário Oficial [da] República Federativa do Brasil**, Brasília, DF, 21 nov. 2003.

BRASIL. Decreto nº 6.040 de 7 de fevereiro de 2007. Institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais. **Diário Oficial [da] República Federativa do Brasil**, Brasília, DF, 8 fev. 2007.

BRASIL. Decreto nº 7.387 de 9 de dezembro de 2010. Institui o Inventário Nacional da Diversidade Linguística e dá outras providências. **Diário Oficial [da] República Federativa do Brasil**, Brasília, DF, 10 dez. 2010a.

BRASIL. Lei nº 11.326, de 24 de julho de 2006. Estabelece as diretrizes para a formulação da Política Nacional da Agricultura Familiar e Empreendimentos Familiares Rurais. **Diário Oficial [da] República Federativa do Brasil**, Brasília, DF, 25 jul. 2006.

Brasil. Lei nº 12.343, 2 de dezembro de 2010. Institui o Plano Nacional de Cultura - PNC, cria o Sistema Nacional de Informações e Indicadores Culturais - SNIIC e dá outras providências. **Diário Oficial [da] República Federativa do Brasil**, Brasília, DF, 3 dez. 2010b.

BRASIL. Lei nº 9.279 de 14 de maio de 1996. Regula direitos e obrigações relativos à propriedade industrial. **Diário Oficial [da] República Federativa do Brasil**, Brasília, DF, 15 maio 1996.

BRASIL. Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome. **Alimento**: direito sagrado. Pesquisa socioeconômica e cultural de povos e comunidades tradicionais de terreiros. Brasília, DF: MDS, 2011.

BRASIL. Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome. **Guia de Cadastramento de Grupos Populacionais Tradicionais e Específicos**. Brasília, DF: MDS, 2012a. Disponível em <http://www.seppir.gov.br/portal-antigo/noticias/ultimas_noticias/2012/09/mds-lanca-guia-de-cadastramento-de-grupos-populacionais-tradicionais-e-especificos>. Acesso em: 15 jun. 2014.

BRASIL. Ministério do Meio Ambiente. **Áreas protegidas**. Brasília, DF: MMA, 2014. Disponível em: <<http://www.mma.gov.br/areas-protegidas/sistema-nacional-de-ucs-snuc>>. Acesso em: 15 jun. 2014.

CABRAL, D. C. **Na presença da floresta**: Mata Atlântica e história colonial. Rio de Janeiro: Garamond, 2014.

CUNHA, M. C. da. Questões suscitadas pelo conhecimento tradicional. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 55, n. 1. p. 439-461, 2012.

CUNHA, M. C. da; ALMEIDA, M. W. B. **Quem são as populações tradicionais?** Brasília DF: Instituto Socioambiental, 2010. Disponível em: <<http://uc.socioambiental.org/territ%C3%B3rios-de-ocupa%C7%C3%A3o-tradicional/quem-s%C3%A3o-as-popula%C7%C3%B5es-tradicionais>>. Acesso em: 26 out. 2015.

DECLARAÇÃO UNIVERSAL SOBRE A DIVERSIDADE CULTURAL. [s.l.]: Unesco, 2002. Disponível em: <<http://unesdoc.unesco.org/images/0012/001271/127160por.pdf>>. Acesso em: 20 out. 2015.

DIEGUES, A. C. **O mito moderno da natureza intocada.** São Paulo: Hucitec, 1996.

REYRE, G. **Casa-grande e senzala:** formação da família brasileira sob o regime de economia patriarcal. 51. ed. São Paulo: Global, 2006.

FREIRE, J. R. B. **Rio Babel:** a história das línguas na Amazônia. Rio de Janeiro: Atlântica, 2004.

FREYRE, G. Cristianismo oral e cristianismo bíblico: um aspecto do contraste entre a colonização dos trópicos por portugueses e a mesma colonização por europeus do norte. In: **O luso e o trópico.** Recife: É Realizações, 2010. p. 265-276.

HAMILTON, M. J.; WALKER, R. S.; KESLER, D. C. “Crash and rebound of indigenous populations in lowland South America”, **Scientific Reports**, v. 4, p. 4541, 2014. DOI:10.1038/srep04541.

HEMMING, J. **Red gold:** the conquest of brazilian indians. London: Pan Macmillan, 1978.

HOLANDA, S. B. **Raízes do Brasil.** 26. ed. São Paulo: Cia. das Letras, 1995.

IBGE. **Indicadores de desenvolvimento sustentável:** Brasil 2015. Rio de Janeiro, 2015. Disponível em: <http://www.ibge.gov.br/home/geociencias/recursosnaturais/ids/default_2015.shtm>. Acesso em: jan. 2016.

IBGE. **Censo agropecuário 2006:** primeiros resultados: Brasil. Grandes Regiões e Unidades da Federação. Rio de Janeiro, 2006.

IBGE. **Censo demográfico 2010.** Características da população e dos domicílios: resultados do universo. Rio de Janeiro, 2011. Disponível em: <http://www.ibge.gov.br/home/estatistica/populacao/censo2010/caracteristicas_da_populacao/default_caracteristicas_da_populacao.shtm>. Acesso em: 15 jan. 2015.

IBGE. **Indicadores de desenvolvimento sustentável:** Brasil 2012. Rio de Janeiro: IBGE, 2012. Disponível em: <http://www.ibge.gov.br/home/geociencias/recursosnaturais/ids/default_2012.shtm>. Acesso em: jun. 2014.

IBGE. **Mapa de biomas do Brasil**. Rio de Janeiro: IBGE, 2004a. Disponível em: <<http://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/livros/liv59908.pdf>>. Acesso em: 15 fev. 2016.

IBGE. **Mapa de vegetação do Brasil**. Rio de Janeiro: IBGE, 2004b.

INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL. 2016. <<http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Lista%20Bens%20Registrados%20por%20Estado.pdf>>. Acesso em: 15 fev. 2016.

LISTA dos bens culturais inscritos nos Livros do Tombo (1938-2012). Rio de Janeiro: Iphan, 2013.

OLIVEIRA, J. P. Uma etnologia dos ‘índios misturados’? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. **Mana**, v. 4, n. 1, p. 47-77, 1998.

OLIVEIRA, L. M. T. **Vegetação e biomas brasileiros**. Rio de Janeiro: IBGE, 2014. Apostila.

REVISTA MEGADIVERSIDADE. Belo Horizonte, v. 1-5. Disponível em: <<http://www.conservation.org/global/brasil/publicacoes/Pages/revista-megadiversidade.aspx>>. Acesso em: ago. 2014.

RIBEIRO, D. **O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

ROCHE, J. **A colonização alemã no Espírito Santo**. São Paulo: Difel: Ed. da Universidade de São Paulo, 1968. (Corpo e alma do Brasil, 28).

SAMPAIO, T. **O tupi na geografia nacional**. 2. ed. São Paulo: O Pensamento, 2014.

SANTILLI, J. **Agrobiodiversidade e direitos dos agricultores**. São Paulo: Peirópolis: IEB, 2009.

SHIRAI SHI NETO, J. (Org.). **Direito dos povos e das comunidades tradicionais no Brasil: declarações, convenções internacionais e dispositivos jurídicos definidores de uma política nacional**. Manaus: UEA, 2007. (Coleção Documentos de Bolso, 1).

UNESCO. **World Heritage List**. 2016. Disponível em: <<http://whc.unesco.org/en/list/>>. Acesso em: 15 fev. 2016.

Literatura recomendada

ALTAFIN, I.; VILAR, I. Novo Código Florestal mantém percentuais de reserva legal, mas isenta parte dos produtores da recomposição. In: AGÊNCIA SENADO. Portal de Notícias. Brasília, DF: Senado Federal, 2014. Disponível em: <http://www12.senado.gov.br/noticias/materias/2011/12/07/novo-codigo-florestal-mantem-percentuais-de-reserva-legal-mas-isenta-parte-dos-produtores-da-recomposicao>. Acesso em: 10 jun. 2014.

BRASIL. Lei nº 9.985, de 18 de julho de 2000. Regulamenta o art. 225, § 1º, incisos I, II, III e VII da Constituição Federal, institui o Sistema Nacional de Unidades de Conservação da Natureza e dá outras providências. **Diário Oficial [da] República Federativa do Brasil**. Brasília, DF, 19 jul. 2000. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/19985.htm>. Acesso em: 19 jun. 2014.

BRASIL. Ministério do Meio Ambiente. Florestas tropicais, mitigação e adaptação às mudanças climáticas. **Nota Informativa**, n. 1, abr. 2012.

GIESBRECHT, H. O.; SCHWANKE, F. H.; MÜSSNICH, A. G. **Indicações geográficas brasileiras**. Brasília, DF: Sebrae: Inpi, 2011.

INSTITUTO CHICO MENDES DE CONSERVAÇÃO DA BIODIVERSIDADE. **Unidades de conservação**. Brasília, DF: MMA, 2014. Disponível em: <<http://www.icmbio.gov.br/portal/biodiversidade/unidades-de-conservacao/biomas-brasileiros.html>>. Acesso em: 15 jun. 2014.

LIVRO vermelho da fauna brasileira ameaçada de extinção. Brasília, DF: Ministério do Meio Ambiente, 2008. (Biodiversidade, 19).

MACHADO, A. B. M.; DRUMMOND, G. M.; PAGLIA, A. P. A Fauna brasileira ameaçada de extinção: síntese taxonômica e geográfica. In: LIVRO vermelho da fauna ameaçada de extinção. Brasília, DF: Ministério do Meio Ambiente, 2008. p. 63. [Biodiversidade, 19].

MORAES, A. C. R. **Geografia**: pequena história critica. São Paulo: Hucitec, 1994. Disponível em: <<http://www.ebah.com.br/content/ABAAA2FMAI/resenha-livro-geografia-pequena-historia-critica>>. Acesso em: ago. 2014.

PÁDUA, J. A. Natureza e projeto nacional: as origens da ecologia política no Brasil. In: PÁDUA, J. A. **Ecologia e política no Brasil**. Rio de Janeiro: Espaço e Tempo: Iuperj, 1987. POLÍTICA Nacional da Agricultura Familiar e Empreendimentos Familiares Rurais. **Diário Oficial [da] República Federativa do Brasil**, Brasília, DF, 25 de julho de 2006.

POVOS do Cerrado. 2014. Disponível em: <<http://www.pequi.org.br/povos.html>>. Acesso em: 15 jun. 2014.

RESERVAS da Biosfera. Brasília, DF: Ministério do Meio Ambiente 2014. Disponível em: <<http://www.mma.gov.br/areas-protegidas/acoes-e-iniciativas/gestao-territorial-para-a-conservacao/reserva-da-biosfera>>. Acesso em: 15 jun. 2014.

SALA. D. Mário de Andrade e o Anteprojeto do Serviço do Patrimônio Artístico Nacional. **Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional**, Brasília, DF, n. 31, p. 19-26, 1999.

SANTILLI, J. **Socioambientalismo e novos direitos**: proteção jurídica à diversidade biológica e cultural. São Paulo: Peirópolis, 2005.

WANDSCHEER, C. B. Integração e proteção das comunidades de remanescentes de quilombos com base nos princípios e normas constitucionais brasileiras: uma questão de justiça social. In: LIBERATO, A. P. **Direito socioambiental em debate**. Curitiba: Juruá, 2006. p. 37-68.



Olhar (des)multiplicado

O papel do interdisciplinar e do qualitativo na pesquisa etnobiológica e etnoecológica¹

José Geraldo W. Marques

Para além da Biologia e da Antropologia: o olhar (trans)disciplinado

“A diversidade é uma pluralidade de possibilidades.”
Morin (2000, p. 54)

A história da Etnobiologia (e da Etnoecologia) é bastante ilustrativa a respeito de um entrecruzamento principal: o da Biologia com a Antropologia. Tanto é assim, que a própria Sociedade de Etnobiologia Americana (que na realidade tem um caráter internacional) considera, para efeito dos seus concorridos encontros anuais, que a Etnobiologia pode ser entendida como o conjunto dos estudos na interface biológico-antropológica. A experiência dos praticantes desse estudo, no entanto, cada vez mais vem demonstrando que tal inter-

¹ Este artigo foi originalmente publicado em: AMOROZO, M. C.; MING, L. C.; SILVA, S. M. P. (Ed.). **Métodos de coleta e análise de dados em etnobiologia, etnoecologia e disciplinas correlatas**. Rio Claro: Sociedade Brasileira de Etnobiologia e Etnoecologia, 2002. p. 31-46. Foi aqui atualizado com revisão e normatizado conforme o Novo Acordo Ortográfico da Língua Portuguesa.

face constitui um núcleo mínimo necessário, porém insuficiente para lidar com a compreensão de uma complexidade que está implícita nas inter-relações entre organismos vivos e sistemas culturais.

Entre os primeiros proponentes do que, na década de 1960, concretizou-se como sendo Etnociência, encontram-se tentativas de inseri-la nas disciplinas por eles praticadas. No entanto, as primeiras práticas de pesquisa já assumiam contornos claramente interdisciplinares, e seu evoluir foi mostrando de forma nítida que o escopo do que emergia (e emergiu) obrigatoriamente teria que assumir uma feição muito mais singular (porque plural) e com um caráter que pode ser (pelo menos metaforicamente) caracterizado como fractal: não se tratava do emergir de um conjunto de disciplinas e sim de campos interdisciplinares, cruzamentos de saberes, que geravam (e continuam a gerar) novos campos, novos cruzamentos. Do ponto de vista epistemológico, isto é de suma importância, pois começa a configurar-se uma resposta concreta à crise do paradigma cartesiano de disciplinas gerando disciplinas.

No meio dos praticantes atuais, tanto há quem busque uma caracterização disciplinar para algumas das etnociências (agora no plural), como quem considere isso irrelevante, avançando, pelo contrário, na antevisão de uma possível transdisciplinaridade. Na prática da Etnoecologia atual, tais vertentes aparecem, ora explicitadas, ora sub-repticiamente. Enquanto a visão da Etnoecologia como disciplina emergente é proposta de forma bastante clara em um artigo seminal (cujo título é explícito a esse respeito: “[...] o surgimento de uma disciplina” publicado no primeiro número da revista Etnoecológica, editada no México (TOLEDO, 1992, p. 32, tradução nossa), a visão da Etnoecologia como um abrangente entrecruzamento de campos de saberes é explicitada por Marques (2001, p. 32):

[...] um campo de estudos interdisciplinares que estuda o modo como populações humanas inserem-se culturalmente em ecossistemas, tanto através de processos cognitivos, como de reações emocionais e comportamentais, no qual interpretam-se conexões que emergem como um interpenetrar-se de sociedade e natureza que se contradiz e se complementa.

Na realidade, o que hoje chamamos de Etnociência (ou Etnociências) já emergiu no panorama científico como um campo de cruzamento de saberes e tem evoluído por meio de um diálogo frutífero entre as ciências naturais e as ciências humanas e sociais. Na origem norte-americana, pela via do movimento da Nova Etnografia, a emergência deu-se em meio ao entusiasmo despertado na década de 1950 pela Nova Matemática e as promessas que esta trazia com a sua teoria dos conjuntos e com a científicidade que a Linguística Estrutural apontava. Na origem francesa (geralmente mal contada, pois faz justiça a Lévi-Strauss, mas ignora Haudricourt), a emergência concretizou-se na Antropologia Estrutural, mas veio de uma influência sociológica e da Geografia Humana, desaguando em um produtivo grupo do Museu de História Natural, que, resistindo ao batismo inicial de Etnociência, preferiu definir o objeto da sua pesquisa como sendo o estudo de Saberes Naturalistas Populares (MINISTÈRE DE LA CULTURE, 1985).

Tal resistência hoje é superada na França, onde, diga-se de passagem, já em 1974 havia um Instituto Internacional de Etnociências (PUJOL, 1975) e um ativo Laboratório de Etnobotânica, no qual um humanista de peso (Maurice Godelier) fez uma comunicação de caráter etnozoológico (GODELIER, 1974). Lá, atualmente, é editada, pelo ativo Laboratório de Etnobiologia e de Biogeografia do Museu de História Natural, uma das melhores revistas científicas em Etnobiologia: *Jatba (Révue d'Ethnobiologie)*. Um número especial dessa revista, dedicado à Etnozoologia e editado em 1996 por um dos pioneiros franceses (Raymond Pujol), apresenta vários artigos, Delamarre (1996) e Gilonne (1996), que são ilustrativos das possibilidades que o interdisciplinar e o qualitativo permitem ao desenvolvimento de uma boa Etnobiologia.

O pioneirismo de André-George Haudricourt de fato merece relevância. Agrônomo e botânico de origem, envereda pela Linguística e pela Etnografia e é o primeiro a propor na França, em 1943, o desenvolvimento de uma pesquisa etnobotânica sob esse rótulo. Além de utilizar explicitamente o termo Etnozoologia, por ele também introduzido na

França em 1962, alguns dos seus trabalhos, por exemplo: Haudricourt (1962), tornaram-se clássicos e cabem perfeitamente no rótulo do que hoje é englobado pela Etnoecologia. A esse respeito, Guille-Escuret (1989, p. 34) chega mesmo a afirmar que se instala uma etnoecologia francesa “na ‘linha’ de Leroi-Gourhan e de Haudricourt”, a qual “concebe uma mudança [...] de maneiras de ver”.

A resistência ao termo Etnociência e aos seus derivados também é marca de outro grupo de praticantes, por certo influenciados pela origem e consagração do termo *folk* em território inglês. Assim, o termo *folkbiology* ganhou relevância recente com a publicação de uma coletânea que o utiliza como título (MEDIN; ATRAN, 1999), a qual expande as possibilidades interdisciplinares por meio da contribuição de um filósofo, que trata de Etnotaxonomia e de capítulos altamente marcados pela Psicologia cognitiva.

Como se vê, embora com vistas ao papel do qualitativo e/ou do interdisciplinar, deva-se continuar atento para o que se fez e o que se faz como Etnobiologia e Etnoecologia nos Estados Unidos – inclusive para o promissor cruzamento com a História que a abordagem da Ecologia Histórica (BALÉE, 1998) permite –, torna-se também necessário que se dê mais atenção ao que se fez e ao que se faz em outras regiões. A esse respeito, é surpreendente constatar que na Argentina, na década de 1970, circulou, graças ao pioneirismo de Raul Martinez-Crovetto (etnozoólogo e etnobotânico), um periódico científico intitulado *Etnobiologica*, o qual teve, pelo menos, 12 edições (MARTINEZ-CROVETTO, 1968). É também surpreendente verificar que na mesma década, no Brasil, em Pernambuco, foram feitos trabalhos explicitamente intitulados de Etnobiologia cruzando interdisciplinarmente com a Bioquímica (LIMA, 1975).

A insuficiência da interface antropológico/biológica evidencia-se principalmente quando se buscam técnicas que se adequem aos objetivos interdisciplinares das pesquisas. Embora o domínio de técnicas básicas da pesquisa antropológica, nas entrevistas, e da pesquisa biológica, na coleta e preservação de espécimes, sejam primordiais,

a utilização crescente de abordagens e técnicas de outras disciplinas (Figura 1) cada vez mais revela-se como essencial a depender dos objetivos específicos da pesquisa.

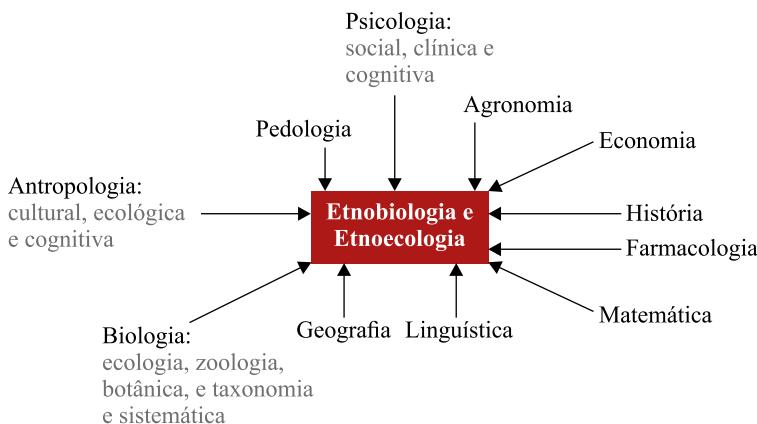


Figura 1. Exemplos de disciplinas, cujos métodos, técnicas e conceitos têm sido utilizados na pesquisa etnobiológica e etnoecológica.

Para estudos etnobotânicos, por exemplo, na dependência das circunstâncias e de acordo com os objetivos, recorre-se a técnicas (MARTIN, 1995), oriundas de várias disciplinas, dentre elas: análises fitoquímicas, *screening* farmacológico, técnicas qualitativas e quantitativas de uso corrente na Ecologia, valorações econômicas e análises linguísticas.

Além da Biologia e da Antropologia, várias disciplinas (Tabela 1) têm revelado um potencial significativo para contribuir com o avanço das pesquisas etnocientíficas, servindo de exemplo a História e a Psicologia. A primeira promete um frutífero entrecruzamento pela abordagem da História Oral e a segunda, da qual já se tomara emprestado técnicas como testes projetivos, promete-se através de abordagens como a das representações sociais. No laboratório de Etnobiologia da Universidade de Feira de Santana (UEFS), já foram ou estão sendo experimentados vários métodos e técnicas da pesquisa qualitativa consagrada na litera-

Tabela 1. Exemplos de métodos, técnicas e conceitos oriundos de várias disciplinas e que são utilizados na pesquisa etnobiológica e etnoecológica.

Exemplo	Disciplina
História oral	História
Observação participante	Antropologia
Grupo focal	Psicologia Social
Pesquisa-ação	Sociologia
Paisagem	Geografia
Diagramas de Venn	Matemática
Teste projetivo	Psicologia
Análise componencial	Linguística
Índices de diversidade	Ecologia

tura (DENZIN; LINCOLN, 2000) e/ou inventivos e originais, dentre eles: etnocenologia, etnometodologia, abordagem fenomenológica, antropologia poética, análise do sujeito coletivo, autoetnografia, etnografia visual, história de vida, autoprospecção mêmica e história oral.

Embora antropólogos já tenham dado (e ainda possam dar) bons exemplos de uma produção científica etnobiológica desde a perspectiva da sua disciplina (e biólogos, desde a da sua), o que se deve passar a exigir – e cada vez mais – de um bom praticante da pesquisa etnocientífica (inclusive dos oriundos ou profissionais de outras disciplinas) é uma competência múltipla, incluindo uma autoridade no campo do saber que se explicita após o prefixo etno: se ele pratica Etnoecologia, que conheça também (e bem) Ecologia; se pratica Etnozoologia, que conheça Zoologia; e assim por diante.

Não sendo mais território ou arena de antropólogos e/ou biólogos, a Etnoecologia é emblemática a respeito das possibilidades do surgimento de um campo de conhecimento com propriedades emergentes, fruto de uma catálise iniciada nas fricções fronteiriças dos dois campos de

ação da Antropologia e da Biologia, porém tendo avançado o suficiente para converter-se em uma vigorosa e rigorosa ponte entre as ciências naturais e as ciências humanas e sociais, com potencial, inclusive, para vir a integrar, de forma progressiva e segura, o que na academia tem se desenvolvido isoladamente como Humanidades, Artes e Ciências.

Por lidarem com sistemas cognitivos diversos (o acadêmico e o popular), a Etnobiologia e a Etnoecologia – uma vez que aparentemente já superaram as amarras disciplinares – deverão avançar (de forma cautelosa, porém) na busca da ultrapassagem da interdisciplinaridade já tornada possível, indo em direção a uma transdisciplinaridade que se possibilita. A esse respeito, vale a pena transcrever a definição de Etnoecologia apresentada por Marques (2001, p. 37):

Etnoecologia é o campo de pesquisa (científica) transdisciplinar que estuda os pensamentos (conhecimentos e crenças), sentimentos e comportamentos que intermedeiam as interações entre as populações humanas que os possuem e os demais elementos dos ecossistemas que as incluem, bem como os impactos ambientais daí decorrentes.

Em busca do que os números não conseguem dizer: o olhar (re)qualificado

O número é de todas as coisas que há no mundo a menos exacta [...].
Saramago (1998, p. 34)

[...] um dos aspectos mais marcantes da matemática recente tem sido sua ênfase em princípios gerais e estruturas abstratas – no qualitativo e não no quantitativo.
Stewart (1995, p. 32)

Há fortes evidências de que os seres humanos sentem uma afinidade emocional inata para com os organismos vivos e para com os processos vitais. A isso tem-se chamado de biofilia (KELLERT, 1997). Além disso, fortes vínculos emocionais estabelecem-se entre seres humanos e lugares, ao que se chamou de topofilia (TUAN, 1980). São característi-

cas assim – o emocionar-se humano – que podem servir como exemplos de fenômenos que demandam, se não exclusivamente, uma abordagem qualitativa complementar. Todas as lágrimas têm sua história (VINCENT-BUFFAULT, 1988), e toda a História tem as suas lágrimas, sempre melhor contadas com o coração e competentemente computadas. Como uma ponte entre a transdisciplinaridade e o qualitativismo, uma citação de Silva (2000, p. 101, grifo nosso) sobre as emoções pode ser bastante ilustrativa:

Ao começar pelas emoções, a metodologia transdisciplinar propõe e assume o emocionar como um recurso cognitivo legítimo para a construção de um conhecimento comprometido com o religar do homem com sua felicidade, com sua humanização. A disciplina cujo nível de eficácia não consiga justificar-se por essa finalidade, perde sua transcendência, perde sua consciência, **perde sua ciência**.

Ilustrativa também é a afirmação de Ramón Margalef, o qual, após tanto apresentar abordagens quantitativas no seu livro-texto clássico sobre Ecologia, diz, quase ao final:

É vã a pretensão de encerrar toda a Natureza nos sistemas de equações diferenciais tão caras aos ecólogos, pois, no fim das contas, pode ser muito mais efetivo o sentar-se para ver correr as águas de um rio e para escutar o sussurro das folhas das árvores (MARGALEF, 1974, p. 39).

No meio acadêmico dos praticantes das ciências naturais, um aforismo famoso conseguiu ecoar multiplamente: o aforismo de Rutherford, segundo o qual “o qualitativo é apenas um quantitativo pobre”. Recentemente, porém, um matemático famoso (Ian Stewart) o inverteu, afirmando que “o quantitativo é apenas um qualitativo pobre”, pois o número é apenas uma das enormes variedades de qualidades matemáticas que nos ajudam a entender e descrever a natureza (STEWART, 1995). Segundo ele, “nunca entenderemos o crescimento de uma árvore [...] se tentarmos reduzir toda a liberdade da natureza a esquemas numéricos restritivos”. Outro matemático influente (BATSCHET, 1978, p. 39) afirmou o seguinte:

Nas ciências biológicas nem todas as relações são de natureza quantitativa. Apesar de os futuros cientistas poderem ser capazes de entender as células, os vírus, os genes, anticorpos, etc., em termos de moléculas, suas estruturas são tão complexas que uma descrição será mais ou menos qualitativa.

Tais asserções apenas confirmam o que intuitivamente for percebido e explicitado por praticante das artes (SAINT-ÉXUPÉRY, 1987; SARAH MAGO, 1998) e conferem legitimidade (pelo menos parcial) às críticas ao quantitativismo aplicado às ciências sociais que emergiram no meio acadêmico dos seus praticantes. Assim, na convergência (conciliante) das Humanidades, da Ciência e das Artes, parece emergir até certo ponto um inesperado consenso: o de que, mesmo na busca de padrões da natureza, há de se contar com algo que mais se conta com a boca (como num conto) do que com os dedos (como numa conta).

Como a Física é considerada a “ciência madura por excelência”, sobre tudo graças às suas quantificações, outros campos de saber acadêmicos que aspiram atingir a bem-aventurança de um status científico procuram imitá-la, sem levar em conta que seus objetos são de natureza bastante diferente (mesmo quando se referem explicitamente à natureza, como no caso da natureza humana). Como reação radical a esse viés de cunho positivista, emergiram propostas para que se abandonasse a quantificação nos estudos sociais.

Tendo a Etnociência evoluído nos e dos cruzamentos entre as ciências naturais e as ciências humanas e sociais, o seu percurso foi (é) marcado por críticas e buscas que perpassam a questão da dicotomia quantitativista/qualitativista. Embora nos seus inícios (se considerada a raiz da nova Etnografia) ela tenha buscado o formalismo matemático, este constituiu-se mais em um instrumental analítico gerador de um discurso do que em traduções numéricas dos fenômenos observados. Recentemente, porém, uma via quantitativa tem amadurecido progressivamente, principalmente na Etnobotânica. Tal amadurecimento (diga-se de passagem, positivo) tem gerado respostas entre praticantes da pesquisa etnocientífica, que vão da rejeição à adesão, totais ou parciais. Isso, em certa parte, reflete os vieses das suas for-

mações ou os seus próprios apetites intelectuais. Um risco que decorre da elegância, da estética e da precisão com que são desenvolvidos certos trabalhos etnobotânicos na sua recentideade, é que entusiastas exagerados ou iniciantes deslumbrados passem a ver dogmaticamente a via quantitativa como a única via (e como uma via de mão única!) e não enxerguem que se trata apenas de uma via complementar, algumas vezes dispensável para a compreensão dos fenômenos estudados.

Há, pois, o duplo perigo de que se recorra à multiplicação (inclusive das contas de multiplicação) para se legitimar a pseudo-cientificidade de um discurso e de que as dimensões verdadeiramente humanas do problema cientificamente enfocado terminem por diluir-se em um inútil manancial numérico. Por outro lado, a insistência despreocupada por uma via puramente qualitativa pode redundar em descrições fictícias, generalizações exageradas e pseudo-interpretações. Uma coisa que deve ficar bastante clara é que qualitativismo não implica falta de rigor; o que ele exige é outro tipo de rigor, o qual deve passar, inclusive, pela domação do verbo, pela geração discursiva de um texto exato que, na medida do possível, tenha obedecido às exigências do discursante e dos contextos.

Na busca desse outro tipo de rigor, no qual, conforme diz Laplantine (1996) em relação à descrição etnográfica, o olhar transforma-se em escritura e o visível organiza-se textualmente, certos cuidados devem ser permanentemente perseguidos. Estes, adaptando parcialmente Bardin (1977) e Rognon (1991) incluem:

- Dizer não à ilusão da transparência. Minayo (1999).
- Afastar os perigos da compreensão espontânea.
- Tornar-se desconfiado relativamente aos pressupostos.
- Evitar a projeção acrítica da própria subjetividade.
- Sujeitar a intuição às evidências do construído.

- Rejeitar a tentação da sociologia ingênua.
- Despistar as primeiras impressões.
- Dizer não à sedução da leitura simples do real.
- Não se deixar ludibriar pelos discursos dos informantes.
- Não falsear a realidade por meio de generalizações excessivas.

Há que se ter cuidado, sobretudo, para não contrapor à ditadura do número a apologia da qualidade como antinúmero (LEFÈVRE et al., 2000). Afinal de contas, como muito bem explica novamente Stewart (1995, p. 42): “quando ouvimos a palavra ‘Matemática’, a primeira coisa que nos vem à mente são números [...]. Mas os próprios números constituem apenas uma pequena parte da Matemática.”

Uma abordagem responsávelmente equilibrada, portanto, deve reconhecer a legitimidade das duas vias (a da pesquisa quantitativa e a da pesquisa qualitativa) e buscar, se e quando necessário, a sua integração, uma dando respostas às perguntas que a outra, pelas suas próprias limitações, não consegue dar. A isso talvez possamos chamar de o dilema de Saint-Exupéry (ver Anexo 1), pois, na definição dos nossos objetivos e no tópico das nossas conclusões, o que será mais importante dizer: que a casa custa 600 contos ou que ela tem gerânios na janela? E quando cruzarmos por nossos resultados e nossas discussões, uma cautela deve ser tomada quanto ao que talvez possa ser chamado de a armadilha de Saramago (ver Anexos 2), a qual sabiamente nos lembra de que, embora 500 seja igual a 500, 500 homens não são iguais a 500 tijolos.

Referências

BALÉE, W. (Ed.). **Advances in Historical Ecology**. New York: Columbia University Press, 1998.

BARDIN, L. **L'analyse de contenu**. Paris: Presses Universitaires de France, 1977.

BATSCHELET, E. **Matemática para biocientistas**. São Paulo: Edusp, 1978.

- DELAMARRE, M. J. B. Le milieu rural et sa “gente” animale dans le langage imagé de La presse et des discours politiques (1987-1988). *JATBA: Revue d’Ethnobiologie*, v. 38, n. 2, p. 9-20, 1996.
- DENZIN, N. K.; LINCOLN, Y. S. (Ed.). **Handbook of qualitative research**, London: Sage Publications, 2000.
- GILLONE, M. L'aigle royal selon la perception aztèque. *JATBA: Revue d’Ethnobiologie*, v. 3, n. 2, p. 77-94, 1996.
- GODELIER, M. **Le porc en Nouvelle-Guinée, communication au séminaire de J. Barrau**. [S.l.]: Laboratoire d’Ethnobotanique, 1974.
- GUILLE-ESCURET, G. **Les sociétés et leurs natures**. Paris: Armand Cohn, 1989.
- HAUDRICOURT, A. G. Nature et culture daris la civilization de l’igname: I ‘origine des clones et des clans. *L’Homme*, n. 4, p. 93-104, 1964.
- HAUDRICOURT, A. G. Note d’ethmozoologie. Le rôle des exerétats dans la domestication. *L’Homme*, v. 2, n. 1, p. 40-50, 1962.
- KELLERT, S. R. **Kinship to mastery: biophilia in evolution and development**. Washington, DC: Island Press, 1997.
- LAPLANTINE, F. **La description ethnographique**. Paris: Editions Nathan, 1996.
- LEFÈVRE, F.; LEFEVRE, A. M. C.; TEIXEIRA, J. J. V. (Ed.). **O discurso do sujeito coletivo: abordagem metodológica em pesquisa qualitativa**. Caxias do Sul: Educs, 2000.
- LIMA, O. G. de. **Pulque, balché e pajauaru na etnobiologia das bebidas e dos alimentos fermentados**. Recife: Ed. da Universidade Federal de Pernambuco, 1975.
- MARGALEF, R. **Ecología**. Barcelona: Ediciones Omega, 1974.
- MARQUES, J. G. W. **Pescando pescadores: ciéncia e etnociéneia em uma perspectiva ecológica**. 2. ed. São Paulo: Nupaub-USP; Rio de Janeiro: Fundação Ford, 2001.
- MARTIN, G. J. **Ethnobotany: a people and plants conservation manual**. London: Chapman & Hall, 1995.
- MARTINEZ-CROVETTO, R. Estudios etnobotánicos IV. Nombres de plantas y su utilidad segun los indios Onas de Tierra del Fuego. *Etnobiologica*, v. 3, p. 1-20, 1968.
- MEDIN, D. L.; ATRAN, S. (Ed.). **Folkbiology**. Cambridge: The MIT Press, 1999.
- MINAYO, M. C. de S. **O desafio do conhecimento: pesquisa qualitativa em saúde**. São Paulo: Iucitec: Abrasco, 1999.
- MINISTÈRE DE LA CULTURE. **Les savoirs naturalistes populaires**. Paris: Éditions de la Maison des Sciences de l’Homme, 1985.

- MORIN, E. **Saberes globais e saberes locais**: o olhar transdisciplinar. Rio de Janeiro: Editora Garamond, 2000.
- PUJOL, R. (Ed.). **L'Homme et l'animal**. Premier colloque d'ethnozoologie. Paris: Institut International d'Ethnoscience, 1975.
- ROGNON, F. **Os primitivos, nossos contemporâneos**. Campinas: Papirus 1991.
- SAINT-EXUPÉRY, A. de. **O Pequeno Príncipe**. Rio de Janeiro Livraria Agir, 1987.
- SARAMAGO, J. **Memorial do convento**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998.
- SILVA, D. J. O paradigma transdisciplinar: uma perspectiva metodológica para a pesquisa ambiental. In: PHILIPPI, J. A.; TUCCI, C. E. M.; HOGAN, D. J.; NAVEGANTES, R. (Ed.). **Interdisciplinaridade em ciências ambientais**. São Paulo: Signusy, 2000. p. 71-94.
- STEWART, I. **A realidade irreal da imaginação matemática**: os números da natureza. Rio de Janeiro: Rocco, 1995.
- TOLEDO, V. What is ethnoecology? Origins, Šcope and implications of a rising discipline. **Etnoecológica**, v. 1, n. 1, p. 5- 22, 1992.
- TUAN, Y. **Topofilia**: um estudo da percepção, atitudes e valores do meio ambiente. São Paulo: Difel, 1980.
- VINCENT-BUFFAULT, A. **História das lágrimas**: séculos XVIII-XIX. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.

Anexo 1

Texto de Antoine de Saint-Exupéry (O pequeno príncipe)

“Tenho sérias razões para supor que o planeta de onde vinha o príncipe era o asteroide B 612. Esse asteroide só foi visto uma vez ao telescópio, em 1909, por um astrônomo turco.

[...]

Se lhes dou esses detalhes sobre o asteroide B 612 e lhes confio o seu número, é por causa das pessoas grandes. As pessoas grandes adoram os números. Quando a gente lhes fala de um novo amigo, elas jamais se informam do essencial. Não perguntam nunca: ‘Qual é o som da sua voz? Quais os brinquedos que prefere? Será que ele coleciona borboletas?’ Mas perguntam: ‘Qual é sua idade? Quantos irmãos tem ele? Quanto pesa? Quanto ganha seu pai?’ Somente então é que elas julgam conhecê-lo. Se dizemos às pessoas grandes ‘Vi uma bela casa de tijolos cor-de-rosa, gerânios na janela, pombas no telhado...’ elas não conseguem, de modo nenhum, fazer uma ideia da casa. É preciso dizer-lhes: **‘Vi uma casa de seiscentos contos’**. Então elas exclamam: ‘Que beleza!’ ” (SAINT-ÉXUPÉRY, 1987, p. 45, grifo do autor).

Anexo 2

Texto de José Saramago (in Memorial do convento)

“Abriu-se, sim, o postigo da casa dos Sete-Sóis e veio Blimunda olhar, não é nenhuma novidade, quantas levas já por aqui passaram, mas, estando em casa, sempre vem ver, é uma maneira de receber quem chegou, e quando à noite Baltasar regressa, ela diz, Por aqui passaram hoje mais de cem, perdoe-se a imprecisão de quem não aprendeu a contar rigoroso, foram muitos, foram poucos, é como quando se fala de anos, já passei dos trinta, e Baltasar diz, Ao todo ouvi dizer que chegaram quinhentos, Tantos, espanta-se Blimunda, e nem um nem outro sabem exactamente quantos são quinhentos, sem falar que **o número é de todas as coisas que há no mundo a menos exacta**, diz-se quinhentos tijolos, diz-se quinhentos homens, **e a diferença que há entre tijolo e homem é a diferença que se julga não haver entre quinhentos e quinhentos**, quem isto não entender à primeira vez não merece que lho expliquem segunda. (SARAMAGO,1998, p. 46, grifo do autor).



Foto: Fernando Curado

Os saberes e as práticas tradicionais

Conceitos e propostas para a construção de um campo transdisciplinar¹

Arturo Argueta Villamar

Introdução

Entre o final do século 20 e o início do século 21, evidenciaram-se a profundidade e a sutileza dos conhecimentos sobre a natureza, encontrados nos acervos culturais dos povos indígenas e camponeses da América Latina; a criação de novas disciplinas e de enfoques acadêmicos interdisciplinares e transdisciplinares que estudam esses saberes e práticas e, em especial, a partir de 1992, a estruturação e criação da Campanha Continental 500 Anos de Resistência Indígena, Negra e Popular, que aglutinou a nova identidade dos povos indígenas e camponeses e suas múltiplas organizações, para levar adiante uma intensa luta e oferecer à região e ao mundo seus saberes, capacidades de diálogo e sua perspectiva civilizatória.

¹ Tradução de Consolacion Udry.

Para surpresa de todos aqueles que, por muito tempo, profetizaram o desaparecimento desses povos indígenas do continente a curto e a médio prazo, tem-se produzido, nas últimas duas décadas, significativos avanços no que concerne ao reconhecimento dos diretos humanos, sociais, políticos e culturais dos povos, no aumento censitário das pessoas que se autodeclararam como indígenas, na legalização (ainda que limitada) da medicina tradicional e outros saberes e práticas indígenas e no mais inusitado: dois países latino-americanos, Bolívia e Equador, se configuraram constitucionalmente como nações plurinacionais.

O presente artigo se propõe comunicar, a partir do conjunto de processos sociais em curso, e a partir dos objetivos deste primeiro volume denominado *Conhecimento tradicional: conceitos e marco legal*, da *Coleção Povos e Comunidades Tradicionais*, os conceitos fundamentais para a construção de uma epistemologia das etnociências, uma agenda para o programa do Sistema de Saberes Indígenas, uma discussão sobre se as ciências produto da modernidade ocidental são conhecimentos convergentes, divergentes ou paralelos e uma análise final sobre os Sistemas de Saberes Indígenas e a construção da interculturalidade.

Subjaz a toda proposta, a necessidade de construir novas perspectivas de pensamento, epistemologias do Sul para uma América nossa, democrática, justa e plural.

Algumas propostas para uma epistemologia das Etnociências

Denominamos Etnociências da Natureza (ARGUETA, 1997; PEREZ RUIZ; ARGUETA, 2011) o conjunto de disciplinas da família etnociêntica, entre as quais estão a Etnobotânica, a Etnozoologia, a Etnobiologia, a Etnoecologia, a Etnoagronomia, a Etnomicologia e outras, por suas características disciplinares, ou seja, as Ciências Humanas (An-

tropologia, Linguística, Arqueologia e outras) e as Ciências Naturais (Biologia, Botânica, Zoologia, Ecologia, Micologia e outras tantas).

Essas disciplinas têm como objeto de análise as múltiplas articulações entre a natureza, a cultura e a sociedade, com foco no manejo e na apropriação da natureza por parte das sociedades e povos indígenas, originários, camponeses, afrodescendentes. No caso do Brasil, entre os povos, podemos mencionar: quilombolas e outras autoidentificações territoriais, como: castanheiros, vazanteiros, caatingueiros, geiraizeiros, faxinais, etc., que desempenham atividades agrícolas, pastoris, artesanais, de caça, extrativismo, etc.

Ao perguntarmos pela epistemologia das Etnociências, o que estamos destacando não é a construção do objeto de estudo das Etnociências, mas a reflexão sobre as estratégias teóricas dessas disciplinas.

O que propomos é diferenciar e entender que um conjunto de saberes indígenas sobre a natureza que se denomina Sistema de Saberes Indígenas (LEFF et al., 2005) tem formas e procedimentos para investigar a natureza. Já as disciplinas agrupadas, como Etnociências, têm, por sua vez, teorias, métodos e modelos para investigar os Sistemas de Saberes Indígenas. Porém, parece inexistir um terceiro campo, o qual consistiria em uma epistemologia que pensa e investiga as Etnociências sobre a forma em que essas têm construído seu instrumental teórico para abordar seus objetos de estudo.

Com esse objetivo, proponho a análise da proposta denominada Programa de Investigação (LAKATOS, 1987), que pode ser útil para refletir sobre as Etnociências. No entanto, tal desafio pode ser levado a cabo a partir de outras perspectivas em outros modelos de trabalho, tais como a proposta mertoniana dos estudos sociais da ciência, ou a perspectiva foucouladiana sobre o saber e o poder, explorando os conceitos de “insurreição de saberes subjugados”, ou a proposta das tradições de investigação (LAUDAN, 1986).

A partir da filosofia da ciência, Lakatos explicita que a história das ciências é o campo de batalha de programas de pesquisas rivais que concorrem, e que o progresso científico se produz não pela “refutação” popperiana, nem pela crise kuhntiana, mas sim pelo surgimento de um programa de pesquisa que explica o êxito prévio de seu rival e o supera em capacidade heurística (LAKATOS, 1987).

Segundo essa proposta, deveríamos nos perguntar se as Etnociências geraram uma série de teorias para enfrentar o problema científico, ou são elementos de um programa de pesquisa que as incluem.

Na proposta lakatosiana, a diferença entre um programa científico e um não científico reside na diferença que se estabelece entre um programa progressivo e um programa regressivo, ou seja, o primeiro é aquele cujas teorias explicam os fenômenos atuais e antecipa novos fatos; o segundo caso só é capaz de elaborar teorias explicativas de fatos conhecidos. Apesar disso, que parece uma dicotomia de fácil decisão, recomenda: “tratará com benevolência os programas de desenvolvimento, pois podem passar décadas antes que os programas deslanchem e se tornem empiricamente progressivos” (LAKATOS, 1987, p. 2, tradução nossa).

As revoluções científicas ocorrem quando um dos programas prospera enquanto o outro se degenera, e os cientistas se alinham ao programa que está prosperando. Porém, Lakatos destaca que não é desonesto ater-se a um programa em degeneração e tentar convertê-lo num progressivo (LAKATOS, 1983). Quando o autor enfrenta o problema da avaliação objetiva do desenvolvimento científico em termos de mudanças degenerativas e progressivas de problemáticas para séries de teorias científicas, afirma que as mais importantes dessas séries se caracterizam por certa continuidade que se relaciona a seus membros. A continuidade se origina em um programa de pesquisa verdadeiro concebido desde o início (LAKATOS, 1983).

Todo programa de pesquisa tem regras metodológicas, umas nos informam as rotas de pesquisa que devem ser evitadas, o que denominamos heurística negativa, núcleo duro do programa²; e outras, o caminho que se deve seguir, o que denominamos heurística positiva, ou seja, a política ou a ordem da pesquisa propriamente dita³. Um programa de pesquisa é bem-sucedido se ele conduz a uma mudança progressiva de problemática; fracassa, se conduz à mudança regressiva, pela qual “Deve-se exigir que cada etapa incremente o conteúdo de forma consistente” (LAKATOS, 1983, p. 3, tradução nossa).

Seguindo a lógica do exemplo proposto: Quais são os principais desafios que a proposta dos programas de pesquisa trazem para as Etnociências? Em primeiro lugar, as Etnociências devem passar da construção de definições, noções, conceitos, hipóteses, teorias e séries de teorias, que não apenas expliquem ações atuais ou passadas, mas ações novas e que se estabeleçam sob uma linha de continuidade que as integra⁴.

² A heurística negativa é o conjunto de teses que se assumem como irrefutáveis por decisão metodológica de seus defensores, que, para tanto, constroem um cinturão de proteção por meio de hipóteses auxiliares, contra o qual se dirigem as críticas. “O cinturão protetor de hipóteses auxiliares deve receber o impacto das contestações, que, para defender o centro firme, será ajustado e reajustado e inclusive completamente substituído” (LAKATOS, 1983, p. 3, tradução nossa).

³ A heurística positiva é, ao contrário, a política ou a ordem de pesquisa em si, que se estabelece com maior ou menor detalhamento no programa de pesquisa. Resumidamente: “...um conjunto parcialmente estruturado, de sugestões ou de pistas de como mudar ou desenvolver as ‘versões refutáveis’ do programa de pesquisa e como modificar e complicar o cinturão protetor ‘refutável’” (LAKATOS, 1983).

⁴ Para alguns autores, a Etnoecologia e a Etnociência se dedicam “normalmente à classificação de fenômenos naturais e sociais de uma população, ou seja, estudos de parentesco, categorias de cor, normas de habitat, sistemas etnobotânicos etnozoológicos. Os estudos mais interessantes para o etnógrafo são os de classificações biológicas, de subsistência (pesca, agricultura), habitat e outros” (FOWLER, 1977, p. 3). Com essa tese, esta autora estabelece uma semelhança entre Etnociências e estudos de classificação e de nomenclatura, continuando a idéia antiga de que conhecendo as formas como o mundo é classificado pelas culturas, entenderemos a própria cultura. Tal proposta está parcialmente certa, pois a perspectiva classificatória é apenas uma pequena parte dos sistemas de saberes (ELLEN, 1986; FRIEDBERG, 1974).

Nessa perspectiva, cabem três perguntas chaves: Qual o núcleo duro, o cinturão protetor, a heurística negativa e positiva das Etnociências? Quando iniciaram a construção de tais ordenamentos? Em que momento se encontram?

O núcleo duro do programa, a heurística negativa, seria a existência irrefutável dos sistemas de saberes indígenas, camponeses e populares (ou os saberes, as ciências do concreto, a ciência emergente, etc.). O cinturão protetor estaria formado pelas seguintes hipóteses ou afirmações:

- A existência do sistema de saberes indígenas, camponeses e populares, formam um conjunto ou um corpo de saberes integrado e coerente, seu lócus está em múltiplas mentes; se registra e se armazena na memória e em outros instrumentos de registro, e sua existência está implícita.
- Se expressa por meio do trabalho cotidiano e na tomada de decisões ao que se denomina prática, práticas ou práxis que se refere à parte ativa.
- As práticas ou práxis inquerem ao sistemas, conjuntos o corpo de saberes, os quais respondem para guiá-las em sua atividade cotidiana.
- Os sistemas, conjuntos (ou corpo) de saberes se expressam também por meio de múltiplos exercícios intelectuais, não só de ordenação do caos e do jogo da subsistência e da sobrevivência, mas também, na sofisticada elaboração dos sistemas de representação, dos sentimentos e de emoções e do campo simbólico (BARAONA,1987; DESCOLA, 2005; MARQUES, 2002; TOLEDO,1991).

Na heurística positiva, por sua vez, afirma-se que o já conhecido e considerado evidente é o resultado de várias décadas de pesquisa fragmentada e parece ter por base a exploração de facções e dimensões do conhecimento, das práticas, da cosmovisão e das representa-

ções, as quais são, necessariamente, grandes temas a reconstituir e reconstruir (ARGUETA, 1988; TOLEDO 1991).

Partir dessa visão implica estabelecer uma agenda de pesquisa que, com maior ou menor aprofundamento, priorize:

- [...] aproximarmo-nos ao corpo de saberes, acompanhando instâncias significativas da práxis (BARAONA, 1987, p. 3, tradução nossa), pois pouco ou nada sabemos de sua organização interna, nem de como funciona seu sistema.
- Não separar as análises dos sistemas ou corpus de saberes da análise e da práxis, e não compreendê-lo separado do sistema de crenças, símbolos e percepções, ou cosmogonia.
- Não basta identificar os elementos culturais de um povo sem discernir como se articulam a partir de decisões também culturais (BONFIL BATALLA, 1987a, 1987b). Deve-se analisar a dimensão cultural do uso e transformação dos ecossistemas, ou a apropriação étnica do espaço e do território pelos povos indígenas.
- Estudar as perspectivas desses sistemas e modelos frente aos desafios atuais de crescimento demográfico, da crise ambiental e da globalização.

Assim, portanto, em conjunto com outros aportes e contribuições, se determinem a construir uma proposta alternativa, ou “um paradigma ambiental alternativo” através da revisão das dimensões ecológica, tecnológica e cultural. Como destacou Leff (1994, p. 4, tradução nossa):

[...] uma nova racionalidade ambiental implica a diversidade étnica, pois os valores culturais implícitos nas práticas tradicionais das diferentes formações sociais não só incorporam princípios de racionalidade ecológica, mas também imprimem o selo da cultura na natureza pelas formações ideológicas que determinam os processos de significação do meio, as formas de percepção da natureza e os usos socialmente sancionados dos recursos vinculados a necessidades definidas culturalmente.

Em síntese, para finalizar o exemplo derivado da proposta lakatosiana, o programa etnocientífico deve obter avanços e progressos evidentes, e que a cada nova etapa se constatem mudanças de problemática teórica e empírica de forma consistentemente progressiva.

Finalmente, nesta seção, quero pontuar que diversos autores criticaram o projeto etnocientífico por conter o prefixo etno-, o qual exalta a alteridade como norma (PEREZ RUIZ; ARGUETA, 2011); diante disso, outros autores propuseram a pertinência de campos disciplinares denominados Biossociologia (LEFF, 1981), Ecossociologia (SEVILLA GONZALEZ, 1990), Etnoecologia (TOLEDO, 1992), Etnoecologia Abrangente (MARQUES, 1995), Ecoantropologia (CENTRE NATIONAL DE LA RECHERCHE SCIENTIFIQUE, 2004) e o Biocultural (BOEGE, 2008; MAFFI, 2001; NIETSCHMAN, 1992; POSEY, 1988, 2000; TOLEDO; BARRERA, 2008), os quais propõem reunir semanticamente a unidade buscada como a do campo socioambiental (SANABRIA, 2015) e a semelhança dos estudos de gênero e dos estudos culturais.

Com o estudo desses problemas a partir da Epistemologia, surgem propostas que nos alertam e nos recordam as diferenças entre *Epistem* e *Doxa* entre os filósofos gregos e recorrem a *Gnoses* e a *Gnostiologia*, mais que à Epistemologia como perspectiva mais ampla, que inclui à Epistemologia e aos saberes tradicionais e se elabora o conceito de saberes transfronteiriços (MIGNOLO, 2003).

Uma agenda para o Programa do Sistema de Saberes dos Povos Indígenas

Os Sistemas de Saberes Indígenas, que são também chamados de: ciência indígena, macro sistemas, ciências nativas, conhecimento popular, ciência popular, ciência emergente, conhecimento camponês, sabedoria e saberes populares, e que estão incluídos em domínios mais amplos na literatura como saberes subordinados ou tradição científica não ocidental, encontram-se em um processo de reconstituição, for-

talecimento e reconstrução, como pode constatado nos autores: Cardona (1985), De Gortari (1963), Fals-Borda, (1981, 1987), Leff et al. (2005), López-Luján e López-Austin (1996), Pérez Ruiz e Argueta (2011), Toledo (1994) e Villoro (1989).

Os Sistemas de Saberes Indígenas têm hoje o dever indubitável de construir-se como campos de conhecimento, para libertar-se das estruturas de submissão coloniais que os levaram à marginalidade e à clandestinidade; para elaborar perspectivas e abrir caminhos não sómente em conhecimentos específicos, mas também na compreensão holística dos processos e das articulações entre conhecimento, poder e progresso, e, de fato, contribuir para solução de problemas de alimentação, saúde, moradia, conservação da biodiversidade, vida social, entre outros temas relevantes (ARGUETA, 1982; FEYERABEND, 1988; TOLEDO, 1996).

Feyerabend nos convida a imaginar o que poderia acontecer em grandes regiões do planeta se desaparecessem as pressões sobre outras tradições, tecnologias e saberes: existem sociedades como a China Continental, onde as práticas tradicionais se combinaram com o sistema científico, resultando numa melhoria no tratamento de doenças individuais e sociais, e acrescenta: as pesquisas mais recentes no campo da Antropologia, Arqueologia, especialmente no próspero campo da Arqueoastronomia, História da Ciência e Parapsicologia têm demonstrado que nossos antepassados e os “primitivos” contemporâneos possuíam cosmologias, teorias médicas e doutrinas biológicas muito desenvolvidas e que frequentemente são mais satisfatórias e produzem melhores resultados que seus concorrentes ocidentais, e, ao mesmo tempo, descrevem fenômenos inacessíveis para o enfoque “objetivo” de laboratório (FEYERABEND, 1988).

Existem muitos autores que afirmam que o Sistema de Saberes Indígenas não foi substituído por ciências e tecnologias mais explicativas e com maior capacidade heurística, mas por tecnologias dominantes e coloniais. Não se discutiu a validade e a pertinência de uma ou de

outra, se estabeleceu uma dicotomia pobre e absurda, na qual umas eram verdades e outras, mentiras⁵, o que foi caracterizado por Santos (2009) como pensamento abissal.

A agenda do Sistema de Saberes Indígenas se propõe a promover o fortalecimento dos saberes por meio dos processos de desconstrução, transição e reconstrução para levar a resultados de afirmação, estruturação e explicitação. Tais esforços devem focar em três linhas principais (apesar de haver outras também relevantes):

- 1) Revisar as fontes (análise de palavras), conceitos, dados, informes, crônicas e outras referências que aparecem nas fontes coloniais e, que pelo contexto e pela maneira em que foram escritas, devem ser revisadas a partir de novas perspectivas com o objetivo de desconstruir e reconstruir os Sistemas dos Saberes Indígenas ou originários (REYES, 1983).
- 2) Entrar na agenda da educação formal e não formal, na produção e nos planos de desenvolvimento locais e regionais, e introduzi-los (aqueles que decidam divulgar) nos meios de comunicação de massa para que se tornem temas de conhecimento e reflexão em todos os países.
- 3) Manter um diálogo permanente com os outros sistemas e campos de conhecimento, por articulações específicas frente aos problemas teóricos, metodológicos, práticos, estruturando-se de forma sistemática para além dos territórios de subordinação.

⁵ Afirma Feyerabend: “Não ocorreu nenhuma pesquisa. Não ocorreu nenhuma comparação ‘objetiva’ de métodos e resultados. Houve colonização e eliminação dos pontos de vista das tribos e nações colonizadas. Uns poucos cientistas estudaram ideologias tribais, mas – ao estarem repletos de preconceitos e não suficientemente preparados – foram incapazes de encontrar prova de superioridade ou, quando muito, de igualdade, e, no caso, de terem descoberto, não a teriam reconhecido como tal” (FEYERABEND, 1988, p. 5).

Os Sistemas de Saberes Indígenas necessitam e lhes compete explicar-se, construir-se e explicitar-se a partir de sua história e epistemologias próprias, com o objetivo de reencontrar os passos perdidos e reafirmar sua presença não apenas nos espaços de origem e reprodução – que são os espaços comunitários ou de origens –, como também para além deles.

Os processos histórico-sociais que levaram os Sistemas de Saberes Indígenas a se relacionarem com o sistema de conhecimentos científicos – até o momento de forma subordinada – não permitem concluir ou prever que tais formas de relacionamento possam mudar radical e totalmente, e a curto prazo. No entanto, é necessário construir processos de relacionamento em espaços neutros, o que permitiria prever uma interação mutuamente proveitosa, se as Etnociências souberem delimitar-se e não superdimencionarem sua pertinência frente ao Sistema de Saberes Indígenas, e se esse último souber trazer para si os avanços obtidos. Para que essa interação ocorra, são necessários processos e espaços absolutamente novos. As articulações, evitando o mimetismo e a sobreposição, dependem da forma como se percebem um e outro e dos preconceitos.

As novas sínteses se formularão depois que haja uma acumulação de massa crítica de programas e projetos dedicados à articulação e ao intercâmbio. Alguns desses estão em elaboração na imaginação e nas inúmeras atividades de visionários de ambos os lados. O resultado não será uma integração ou hibridização de saberes, mas sim ocorrerá um processo enriquecedor de apropriação mútua, e aqui estou utilizando o conceito de apropriação no sentido dado na teoria do Controle Cultural, formulada por Bonfil Batalla (1987a), ou seja, uma nova síntese de cada uma das sabedorias para dentro de si mesma.

São essas as condições mínimas necessárias para vislumbrarmos no futuro a existência dos Sistemas de Saberes Indígenas, afirmados interculturalmente, no âmbito de uma sociedade livre e pluralista, no sentido que Feyerabend (1988) dá ao conceito de sociedade livre.

No México, e em todos os países onde a construção e acumulação de saberes e conhecimentos foi interrompida em diferentes momentos da história, o etnociêntista pode e deve também ser um historiador e filósofo da ciência, para problematizar os sistemas de saberes, próprios e alheios, e fortalecer ambos, com novas respostas e perguntas.

Os sistemas de saberes ocidental e indígena: convergentes, divergentes ou paralelos?

As teses e argumentos mais generalizados na relação das ciências da modernidade ocidental e dos Sistemas de Saberes Indígenas afirmam que se tratam de saberes e conhecimentos que: a) partem de diferentes perspectivas; b) operam com diferentes lógicas; c) servem a diferentes objetivos, mesmo que a construção dos problemas de referência seja semelhante; e d) podem chegar a resultados comparáveis.

Três posições foram claramente definidas por parte de ambos os setores frente à proposta de diálogo ou de articulação – mesmo havendo outras várias proposições de ambos os lados.

Para as organizações e os povos indígenas, a primeira posição afirma que os Sistemas de Saberes Indígenas têm suas formas próprias de explicitação, mas não somos nem seremos capazes de conhecê-las. Essa tendência afirma que um homem de conhecimento mazateco do México, ou um médico shipibo do Peru não precisam saber se seu conhecimento é regional ou universal, pois não se colocam essa questão, não lhes serve de nada indagar sobre esses aspectos, não lhes constrói e não os fortalece. Afirma-se, nessa perspectiva, que seus saberes são explícitos para eles, que se autodefinem como homens de conhecimento e de poder, segundo as cosmovisões de seus povos.

A segunda posição, ou tendência, expressa um sim ao diálogo, mas após ter-se fechado para um longo processo de depuração e fortalecimento interno. Por certo que é uma perspectiva quase impossível.

A formulação do diálogo é concomitante à necessidade de abrir-se, não de fechar-se, o que não significa e nem evita que se deva realizar um intenso trabalho interno.

E uma última tendência, que considero mais pragmática, assinala que o “antidiálogo” é obsoleto e que o diálogo está apenas começando por setores e entre os indivíduos. O que deve-se fazer hoje não é rejeitar ou deixá-lo para depois: mas sim estabelecer as bases para um diálogo de saberes a longo prazo.

Para os acadêmicos da ciência ocidental, existem também opiniões diferentes que permitem estabelecer algumas tendências. A primeira tendência nem ao menos percebe a existência do Sistema de Saberes Indígenas e, portanto, não se pronuncia, pois não está presente em seu campo de visão, e, quando se aproxima, o qualifica de obsoleto ou atrasado. Outra posição, similar porém mais beligerante e ativa que a anterior, preconiza a erradicação instantânea ou paulatina, pois o entende como altamente destrutivo e como barreira à modernização. Uma terceira tendência o comprehende de acordo com uma visão romântica, ou pretende uma articulação de forma instrumental. Uma última tendência minoritária o percebe como fonte de aprendizagem e fortalecimento para o intercâmbio e o diálogo de saberes.

Essas tendências estruturam um conjunto de relações que podem ser analisadas de acordo com que denominei Conjuntos de Separação/Articulação, nos quais existem três noções que chamei de afirmações da divergência, da convergência e do paralelismo complementar.

A primeira marca a impossibilidade do diálogo, a segunda assegura a total incorporação dos saberes não ocidentais à corrente geral da ciência ocidental⁶ e a terceira propõe a manutenção das especificidades

⁶ Essa tendência marca toda a tradição científica e qualquer conhecimento que interage e se inter-relaciona com a ciência ocidental, que acaba, finalmente, sendo subjugada e por ela incorporada em seus acervos (FEYERABEND, 1988).

e a articulação pontual em bases claramente definidas e espaços não subordinados.

Na divergência, não há articulação nem diálogo intercultural, e, assim há o fechamento dos fortes setores de ambas vertentes.

Na convergência, a articulação é utilitária, instrumental e subordinada do tipo que Leff (1981) denomina articulação técnica⁷. A base argumentativa do diálogo resultou sempre em atropelo de uma das partes. A única possibilidade para uma articulação não subordinada, igualitária é a do tipo complementar para saberes paralelos. Essa tendência nega a divergência absoluta, assim como a fatalidade da convergência.

É nesse mesmo sentido que o documento do Consejo Internacional de Uniones Científicas (ICSU), (CONSEJO INTERNACIONAL DE UNIONES CIENTÍFICAS, 2002) postula que no mundo contemporâneo existem a ciência, a pseudociência e o conhecimento tradicional. As relações entre as duas primeiras são consideradas como paradigmas rivais e as relações entre a primeira e a terceira como paradigmas alternativos e complementares.

Essas formas de relacionamento alternativos e complementares permitem a alguns autores destacar que ao mesmo tempo em que são suscetíveis de articular-se para resolver problemas de interesse mútuo, são capazes de desarticular-se o separar-se passada essa fase. Em tais pontos de contato, pode haver momentos de grande intercâmbio e enriquecimento mútuo e, de fato, assim tem sido historicamente, mesmo que não reconhecido de forma explícita, principalmente pela vertente dominante (FALS-BORDA, 1987).

⁷ Trata-se, por exemplo, da capacitação realizada por instituições como o Instituto Nacional de Biodiversidad (Inbio) na Costa Rica, que implica na formação de para-taxonomistas para realizar a etnobioprospecção. Os parataxonomistas conhecem e trabalham com um conjunto de tarefas muito delimitadas e restritas, mas não participam do conjunto do projeto. Ou, em um caso parecido, a “aceitação” pela medicina institucional dos médicos tradicionais, como “assistentes de saúde” como propôs o governo federal aos mais de mil médicos tradicionais associados à Organizacion de Médicos Indígenas del Estado de Chiapas (Omiech), no México.

Os Sistemas de Saberes Indígenas contemporâneos no marco do diálogo de saberes, do pluralismo e da diversidade

O diálogo de saberes nessa perspectiva tem uma utilidade específica e obteria grandes contribuições, pois se almeja que os Sistemas de Saberes Indígenas estabeleçam pontos de articulação e comparabilidade no diálogo universal de saberes; que se coloquem os desafios da construção de uma tradição; que se estruturem como poder para a tomada de decisões que os afetam; e persistir no contexto do conjunto das outras tradições, em suma, constituir-se em uma tradição formalizada num campo conjunto com as demais tradições. Nesse sentido, é inadiável a tarefa de construir-se como conhecimentos explícitos, que se conhecem o poder de seu saber e o expressem frente a outros saberes.

O que se almeja como proposta é a construção de um diálogo possível e necessário (o que significa o intercâmbio e a articulação) entre sistemas de saberes ou conhecimentos, sem prejuízos, complacências ou subordinações mútuas e paralisantes (ARGUETA, 2011; NAKASHIMA; NILSSON, 2006).

Os conjuntos de Separação/Articulação e a prevalência da Afirmiação do Paralelismo Complementário se nutrem e se inscrevem na revisão da história da ciência autóctone e da ciência nacional (CUETO, 1995; SALDAÑA, 1992, 1996), das teses da Teoria da Pesquisação Participativa (FALS-BORDA, 1981, 1985, 1987) e na perspectiva aberta pela reflexão sobre a interculturalidade, na explicação dos problemas culturais e educativos (BONFIL BATALLA, 1993; MOSONYI; RENGIFO, 1983; VARESE, 1983) e, certamente, na perspectiva anticolonial latino-americana iniciada por Bolívar, Morelos, Martí, Mariategui e outros e do pensamento pluralista e intercultural impulsionado por Godenzi (2005), Santos, (2009) e Zambrano (2005), entre outros que se propõem

construir projetos alternativos de nações, com base na ética, no diálogo e na reciprocidade, uma vez que, como explica Gigante:

[...] a perspectiva intercultural atende às várias dimensões de diversidade e busca uma articulação e complementação entre crenças, saberes e conhecimentos locais, regionais, e universais, e contribui para chegar ao pluralismo abrangente (GIGANTE, 1996, p. 8, tradução nossa).

Nessa linha que envolve pensamento e ação, nos perguntamos: existem condições e áreas do conhecimento, em que seja possível operacionalizar as questões sobre o diálogo e a soma de saberes sem o peso da assimetria de poder?

Perguntaríamos ainda: é possível a articulação (mais do que a soma ou hibridização) de saberes, entre as sabedorias indígenas sobre a natureza e as Etnociências? Por exemplo, em relação à problemática ambiental, a produção alimentar e a conservação e uso da biodiversidade, em termos de equidade e postura ética?

Mesmo quando os célicos reafirmam que a proximidade é difícil mudar as situações assimétricas que determinam a subordinação, e, portanto, a diferença de status, recursos e poder entre os povos indígenas e as sociedades nacionais nos países latino-americanos. Muitos grupos de trabalho e instituições há muito têm se dedicado a mudar essas assimetrias (BEAUCAGE, 1987, 2012; COMPAS..., 1996; FALS-BORDA, 1985, 1987; FREIRE, 1970; HERNÁNDEZ XOLOCOTZI, 1976, 1985; PÉREZ RUIZ; ARGUETA, 2015; THRUPP, 1989; TOLEDO; ARGUETA, 1993). Atualmente, há também aqueles que consideram desejável que, sobre um plano de interesses comuns e explícitos, se fixem pontos de contato para estabelecer um diálogo sem subordinações, uma reeducação para a aprendizagem mútua que conduz a uma sinergia recíproca que venha a fortalecer ambos os conhecimentos (DELGADO et al., 2010; HAVERKORT, 1996; HAVERKORT et al., 2013; SANTOS, 2009).

Sem dúvida alguma, afirmamos que o Sistema de Saberes Indígenas pode constituir-se em um poderoso instrumento para a reconstrução

dos povos e antecipar, em muitos casos, o desenvolvimento geral dos povos indígenas a que pertencem. O desenvolvimento pleno do sistema de saberes ocorrerá, em termos gerais, no âmbito do pluralismo e da diversidade, que hoje se expressa na luta pela autogestão e autonomia, no pluralismo ideológico e religioso, na educação intercultural e no estabelecimento de estados plurinacionais democráticos e populares.

Finalmente, quero destacar que no México constituímos a Red Temática sobre el Patrimonio Biocultural (antes denominada Red de Etnoecología y Patrimonio Biocultural de México), atualmente apoiada pelo Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (Conacyt), onde trabalham aproximadamente 80 pesquisadores de cerca de 30 instituições de pesquisa e de ensino superior, desenvolvendo projetos de pesquisação, pesquisa participativa e pesquisa conjunta com organizações do povos indígenas e camponesas, em 20 estados do México.

Essa forma de trabalho colaborativo oferece grandes perspectivas para o desenvolvimento transdisciplinar, para o diálogo de saberes e para a apropriação e reapropriação da natureza, por aqueles que definitivamente são seus fiéis depositários, continuadores e inovadores: os povos indígenas e camponeses que realizam atividades agrícolas, pecuárias, pesqueiras, artesanais, entre tantas outras.

Considerações finais

A partir da análise das relações históricas entre os conhecimentos científicos e os saberes indígenas, podemos afirmar que as Etnociências e os trabalhos de diversos autores, como: Hernández (1976), Lévi-Strauss, (1964), Maldonado, (1940), Martínez (1970) e tantos outros, na segunda metade do século 20, fizeram uma enorme contribuição para a compreensão dos sistemas de conhecimento indígenas pelas disciplinas da ciência ocidental.

Contribuir para a construção de um fundamento epistemológico para as Etnociências e analisá-las sob o modelo dos programas de pesquisa tem sido feito, estabelecendo algumas perspectivas para a análise e a operacionalidade do modelo. Tudo parece indicar que as Etnociências têm transitado da autodefinição, por meio de um recorte temático, à acumulação de evidências empíricas e vice-versa, e da construção de perguntas de pesquisa à evidência novamente. A perspectiva do modelo aponta a necessidade de antecipar-se a fatos novos.

Em relação a propor uma reflexão sobre o presente e o futuro dos Sistemas de Saberes Indígenas, se coloca uma agenda mínima para o fortalecimento, autodeterminação e construção dialogada, no âmbito do desenvolvimento da autogestão em sociedades plurais e diversas.

A elaboração de uma proposta metodológica para analisar o diálogo possível e necessário entre os sistemas de saberes ou conhecimentos foi tratada mediante os conjuntos de Separação/Articulação e as noções de divergência, convergência e paralelismo complementário.

Os estados nacionais serão o cenário para o estabelecimento de sociedades plurais e diversas, onde se expressem e convivam os diferentes e se produzam as transições em direção a sociedades democráticas e populares, em que todas as tradições tenham um lugar para desenvolver-se.

No decorrer de quatro décadas (1970–2010), a nova identidade dos povos indígenas e suas demandas étnico-políticas pelo reconhecimento de seus direitos humanos, sociais, econômicos, educativos, linguísticos e pela legalização dos saberes têm outorgado à América Latina um novo rosto e novas perspectivas para o futuro. Como resultado marcante de tais avanços em diversos países latino-americanos, antes que terminasse a primeira década do século 21, se efetuou a configuração de duas nações, outrora estados-nação monoculturais e monolíngues, como nações plurinacionais. Bolívia e Equador deram um grande passo ao inscrever em suas constituições sua nova autodefinição, atendendo assim a sua realidade nacional.

Referências

- ARGUETA, A. El diálogo de saberes, una utopía realista. En: ARGUETA VILLAMAR, A.; CORONA MARTÍNEZ, E.; HERSCH, P. (Coord.). **Saberes colectivos y diálogo de saberes en México**. México, DF: Crim: Unam: UIA Puebla, 2011.
- ARGUETA, A. **Epistemología e historia de las etnociencias**: la construcción de las etnociencias de la naturaleza y el desarrollo de los saberes bioecológicos de los pueblos indígenas. 1997. Tesis (Maestría en Ciencias) – Facultad de Ciencias, México.
- ARGUETA, A. Etnobiología y civilización mesoamericana. **México Indígena**, v. 24, n. 4, p. 17-23, 1988.
- ARGUETA, A. Historia de la etnobotánica y situación indígena ¿Es posible urgente encontrar otros caminos? In: MEMORIAS del Simposio de Etnobotánica. México, DF: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1982. p. 274-277.
- BARAONA, R. Conocimiento campesino y sujeto social campesino. **Revista Mexicana de Sociología**, n. 49, p. 167-190, 1987.
- BARAONA, R. **Una noche de San Juan en Colchagua y otros cuentos**. Santiago: Lom, 1997.
- BEAUCAGE, P. **Cuerpo, cosmos y medio ambiente entre los nahuas de la Sierra Norte de Puebla una aventura antropológica**. México, DF: Plaza y Valdes, 2012.
- BEAUCAGE, P. Catégories pratiques et taxonomie: notes sur les classifications et les pratiques botaniques des Nahuas (Sierra Norte de Puebla, Mexique). **Recherches amérindiennes au Québec**, v. 17, n. 4, p. 17-36, 1987.
- BOEGE, E. **El patrimonio biocultural de los pueblos indígenas de México**. México, DF: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2008.
- BONFIL BATALLA, G. **Hacia nuevos modelos de relaciones interculturales**. Mexico, DF: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1993.
- BONFIL BATALLA, G. **México profundo. Una civilización negada**. México, DF: Ciesas/SEP, 1987b.
- BONFIL BATALLA, G. **Teoría del control en el estudio de procesos étnicos en Papeles de la Casa Chata**. México, DF: Ciesas, 1987a.
- CARDONA, G. R. **La Foresta di Piume**. Bari: Laterza, 1985. Manuale di Etnoscienza.
- CENTRE NATIONAL DE LA RECHERCHE SCIENTIFIQUE. **Laboratoire d' Eco-Antropologie et Ethnobiologie**. Paris, 2004. Disponível em: <<http://www.ecoanthropologie.cnrs.fr/?lang=fr>>. Acesso em: 11 junio 2015.
- COMPAS position paper: towards an intercultural dialogue in Agri-Culture, Bolivia, 1996.

- CONSEJO INTERNACIONAL DE UNIONES CIENTÍFICAS. **Ciencia, conocimiento tradicional y desarrollo sustentable**. Francia: Unesco, 2002.
- CUETO, M. **Saberes andinos, Ciencia y tecnología en Bolivia, Ecuador y Perú**. Lima: Place, 1995. (Serie: Estudios históricos, 19).
- DE GORTARI, E. **La ciencia en la historia de México**. México, DF: Fondo de Cultura Económica, 1963.
- DELGADO, F.; RIST, S.; ESCOBAR, C. **El desarrollo endógeno sustentable como interfaz para implementar el Vivir Bien en la gestión pública boliviana**. La Paz: Agruco-Captured: Plural, 2010.
- DESCOLA, P. **Par dela nature et culture**. Francia: Gallimard, 2005.
- ELLEN, R. F. Ethnobiology, cognition and the structure of prehension: some general theoretical notes. *Elliot College Review*, v. 6, n. 1, p. 83-98, 1986.
- FALS BORDA, O. **Ciencia propia y colonialismo intelectual**: los nuevos rumbos. 3. edición. Bogotá: Carlos Valencia, 1987.
- FALS BORDA, O. **Conocimiento y poder popular. Lecciones con campesinos de Nicaragua, México, Colombia**. Colombia: Siglo XXI Editores, 1985.
- FALS BORDA, O. La Ciencia del Pueblo. En: INVESTIGACIÓN participativa y praxis rural. Nuevos conceptos en educación y desarrollo comunal. Lima: Mosca Azul, 1981. p. 19-47.
- FEYERABEND, P. **La ciencia en una sociedad libre**. México, DF: Siglo XXI, 1988.
- FOWLER, C. Etnoecología. En: HARDESTY, D. L. **Antropología ecológica**. Barcelona, Bellaterra, 1977.
- FREIRE, P. **Pedagogía del oprimido**. Montevideo: Tierra Nueva, 1970.
- FRIEDBERG, C. Les processus classificatoires appliqués aux objets naturels et leur mise en évidence. Quelques principes méthodologiques. *Journal D'Agriculture Tropicale et de Botanique Apliquée*, Francia, t. 21, n. 10-12, p. 315-333, oct-nov-dic, 1974.
- GIGANTE, E. Una interpretación de la interculturalidad en la escuela. **Revista de la Escuela y del Maestro**, México, DF, p. 49-55, 1996.
- GODENZZI, J. C. Introducción: diversidad histórica y diálogo intercultural. Perspectiva latinoamericana. **Tinkuy, Boletín de investigación y debate**, n. 1, invierno, 2005. Disponible em: <www.littlm.umontreal.ca/documents/REVISTA_TINKUY_1_000doc>. Acesso em: 15 June 2015.
- HAVERKORT, B. **Towards an intercultural dialogue in agri-culture**. Bolivia: Cochabamba, 1996. Compas position paper.
- HAVERKORT, B.; DELGADO, F.; SHANKAR, D.; MILLAR, D. **Hacia el diálogo intercientífico**: construyendo desde la pluralidad de visiones de mundo valores y métodos en diferentes comunidades de conocimiento. La Paz: UMSS: Agruco: Captured: Plural, 2013.

- HERNÁNDEZ, X. E. "La exploración etnobotánica y su metodología". **Xolocotzia**, t. I, II, p. 163-188, 1985.
- HERNÁNDEZ, X. E. **Lecciones de Etnobotánica**. Chapingo: Universidad Autónoma de Chapingo, 1976.
- LAKATOS, I. **Historia de la ciencia y sus reconstrucciones racionales**. Madrid: Tecnos, 1987.
- LAKATOS, I. **La metodología de los programas de investigación científica**. Madrid: Alianza Universidad, 1983
- LAUDAN, L. **El progreso y sus problemas**. Madrid: Encuentro, 1986.
- LEFF, E. **Biosociología y articulación de las ciencias**. México, DF: Universidad Nacional Autónoma de México, 1981.
- LEFF, E. **Ecología y capital**: racionalidad ambiental, democracia participativa y desarrollo sustentable. 2. edición. México: Siglo XXI, 1994.
- LEFF, E.; ARGUETA, A.; BOEGE, C. W. PORTO GONZALVES. Más allá del desarrollo sostenible: la construcción de una racionalidad ambiental para la sustentabilidad: una visión desde América Latina, Medio Ambiente y Urbanización, Instituto Internacional de Medio Ambiente y Desarrollo, **Revista Futuros**, v. 9, n. 3, 2005.
- LÉVI-STRAUSS, C. **El pensamiento salvaje**. México, DF: Fondo de Cultura Económica, 1964. (Breviarios, 173).
- LÓPEZ-AUSTIN, A.; LÓPEZ LUJÁN, L. **El pasado indígena**. México, DF: Fondo de Cultura Económica, 1996.
- MAFFI, L. **On biocultural diversity**: linking language, knowledge and the environment. Washington, DC: Smithsonian Institution, 2001.
- MALDONADO, K. M. Estudios etnobiológicos. **Revista Mexicana de Estudios Antropológicos**, v. 6, n. 3, 1940, p. 195-202, 1940.
- MARQUES, J. G. O Olhar (des)multiplicado. O papel do interdisciplinar e do qualitativo na pesquisa etnobiológica e etnoecológica. In: MELLO AMOROZO, M. C.; CHAU MING, L.; SILVA, P. da S. (Ed.). **Métodos de coleta e análise de dados em Etnobiologia, Etnoecologia e disciplinas correlatas**. Rio Claro: Unesp: CNPq, 2002. p. 27-46.
- MARQUES, J. G. **Pescando pescadores**: etnoecologia abrangente no baixo São Francisco alagoano. São Paulo: Nupaub/USP, 1995.
- MARTÍNEZ, A. M. A. Ecología humana del Ejido Benito Juárez o Sebastopol. **Boletín Especial INIF**, n. 7, 1970.
- MIGNOLO, W. **Historias globales, diseños locales**: colonialidad, diálogos subalternos y pensamiento fronterizo. Madrid: Akal, 2003.

- MOSONYI, E.; RENGIFO, F. A. Fundamentos teóricos y programáticos de la educación bilingüe intercultural. En: RODRÍGUEZ, N.; MANSFERRER, E.; VARGAS, R. A. (Ed.). **Educación, etnias y descolonización en América Latina**. México, DF: Unesco, 1983.
- NAKASHIMA, D.; NILSSON, A. Linking biological and cultural diversity: local and Indigenous Knowledge Systems (LINKS) project. En: PETITJEAN, P. V.; ZHAROV, G.; GLASER, J.; RICHARDSON, B. de; PADIRAC, G.; ARCHIBALD, G. (Ed.). **60 years of Science at UNESCO 1945-2005**. Paris: Unesco, 2006. p. 385-388.
- NIETSCHMAN, B. Q. **The Interdependence of biological and cultural diversity**. Washington, DC: Center of World Indigenous Studies, 1992.
- PÉREZ RUIZ, M. L.; ARGUETA VILLAMAR, A. Jóvenes indígenas como promotores culturales, dos experiencias mexicanas (1951-1992). En: PÉREZ RUIZ, M. L.; RUIZ LAGIER, V.; VELASCO CRUZ, S. (Coord.). **Interculturalidad(es). Jóvenes indígenas: educación y migración**. México, DF: Universidad Pedagógica Nacional, 2015. p. 27-75.
- PÉREZ RUIZ, M. L.; ARGUETA VILLAMAR, A. Saberes indígenas y diálogo intercultural. **Cultura y Representaciones Sociales**, v. 5, n. 10, marzo, p. 31-56, 2011.
- POSEY, D. Ethnobiology/Ethnoecology in the contemporary worl: towards a new interdisciplinary and inter-cultural science? **Etnoecología**, v. 4, n. 6, julio, p. 106-116, 2000.
- POSEY, D. Introduction to ethnobiology: it's Implications and applications. In: POSEY, D. A.; OVERAL, W. L. (Org.). In: INTERNATIONAL CONGRESS OF ETHNOBIOLOGY, 1., 1988, Belém. **Proceedings...** Belém: Museo Emilio Goeldi: CNPQ: WWF, 1988. p. 1-7.
- REYES, L. Comentarios sobre historia india. En: WARMAN, A.; ARGUETA, A. (Coord.). **Movimientos indígenas contemporáneos en México**. México, DF: Miguel Angel Porrúa, 1983.
- SALDAÑA, J. J. **Historia social de las ciencias en América Latina**. México, DF: Miguel Ángel Porrúa/Unam, 1996. (Colección Problemas educativos de México).
- SALDAÑA, J. J. Los orígenes de la ciencia nacional. **Cuadernos de Quipu**, n. 4, 1992.
- SANABRIA, O. L. **Doctorado en etnobiología y estudios bioculturales**. Propuesta de Plan de Estudios para un nuevo doctorado. Colombia: Unicauca, 2015. Mecanoescrito.
- SANTOS, B. S. **Una epistemología del sur**. México, DF: Siglo XXI: Clacso, 2009.
- SEVILLA GUZMÁN, E.; GONZÁLEZ, M. Ecosociología, elementos teóricos para el análisis de la coevolución social y ecológica de la agricultura. **Revista Española de Investigaciones**, n. 52, p. 7-46, 1990.
- THRUPP, L. A. Legitimizing local knowledge: from displacement to empowerment for third world people. **Agriculture and Human Values**, p. 13-24, 1989.
- TOLEDO, V. M. **El juego de la supervivencia**: un manual para la investigación etnoecológica en latinoamérica. Berkeley: California1991.

- TOLEDO, V. M. **La apropiación campesina de la naturaleza**: un análisis etnoecológico. 1994. Tesis (Doctorado) – Universidad Nacional Autónoma de México, México, DF.
- TOLEDO, V. M. Saberes indígenas y modernización en América tropical: historia de una ignominia tropical. *Etnoecología*, v. 3, n. 4-5, agosto, p. 135-147, 1996.
- TOLEDO, V. M. What is ethnoecology? Origins, scope and implication of a rising discipline. *Etnoecología*, v. 1, n. 1, abril, p. 5-21, 1992.
- TOLEDO, V. M.; ARGUETA, A. Naturaleza, producción y cultura en una región indígena de México: las lecciones de Pátzcuaro. En: LEFF, E.; CARABIAS, J. (Coord.). **Cultura y manejo sustentable de los recursos naturales**. México, DF: CIIH: Unam: Miguel Ángel Porrúa, 1993. p. 413-443. (Colección México: actualidad y perspectivas).
- TOLEDO, V. M.; BARRERA, N. **La memoria biocultural. La importancia ecológica de las sabidurías tradicionales**. Barcelona: Icaria, 2008.
- VARESE, S. **Indígenas y educación en México**. México, DF: CEE, 1983.
- VARESE, S. Pueblos indígenas y globalización en el umbral del tercer milenio. En: GRÜNBERG, G. **Articulación de la diversidad. Tercera Reunión de Barbados**. Cayambe: Abya Yala, 1995. p. 123-159.
- VILLORO, L. **Creer, saber, conocer**. México, DF: Siglo XXI, 1989.
- WARMAN, A.; ARGUETA, A. (Coord.). **Movimientos indígenas contemporáneos en México**. México, DF: Miguel Ángel Porrúa, 1993.
- ZAMBRANO, C. Interculturalidad, reconocimiento y diversidad ampliada, *Revista Interculturalidad*, v. 1, n. 1, p. 89-106, octubre 2004-marzo, 2005.

Literatura recomendada

- DESCOLA, P. **La Selva Culta**: simbolismo y praxis en la ecología de los Achuar. Quito: Abya-Yala: Instituto Francés de Estudios Andinos, 1988.
- FEYERABEND, P. **Contra el método**. Barcelona: Península, 1974.
- FOUCAULT, M. Curso del 7 de enero de 1976. En: **MICROFÍSICA del Poder**. 3. edición, Madrid: Piqueta, 1992. p. 125-137.
- FOUCAULT, M. **Las palabras y las cosas**: una arqueología de las ciencias humanas. México, DF: Siglo XXI, 1988.
- GRÜNBERG, G. **Articulación de la diversidad**: tercera reunión de Barbados. Quito: Abya Yala, 1995.
- KUHN, T. S. **La Tensión esencial. Estudios selectos sobre la tradición y el cambio en el ámbito de la ciencia**. Mexico, DF: Fondo de Cultura Económica, 1987.
- LEFF, E. **La apuesta por la vida**: imaginación sociológica e imaginarios sociales en los territorios ambientales del sur. México, DF: Siglo XXI, 2014.



Foto: Terezinha Dias

Agrobiodiversidade e outras pesquisas colaborativas de povos indígenas e comunidades locais com a academia

Manuela Carneiro da Cunha e Elaine Elisabetsky

É de interesse nacional que a ciência, a tecnologia e a inovação deem atenção especial aos conhecimentos tradicionais de povos indígenas e comunidades locais, investindo com vigor na produção de soluções e conhecimentos localmente adaptados e voltados para a floresta em pé. Embora a Embrapa, com suas 46 unidades espalhadas pelo País, tenha tido um papel decisivo no desenvolvimento do agronegócio, não há, até hoje, um esforço equivalente para gerar uma outra economia, uma economia verde com soluções localmente adequadas aos biomas. A agregação de valor a produtos e a cadeias produtivas compatíveis com a floresta em pé é fundamental para a conservação da biodiversidade e para que o conhecimento tradicional seja acumulado, transmitido e continuamente enriquecido pelos chamados povos e comunidades tradicionais.

O Brasil encontra-se em uma posição estratégica privilegiada, além de dispor de um forte potencial científico, pois nosso país é megadiverso tanto em diversidade biológica quanto em diversidade social.

Em 1998, a organização não governamental Conservation International fez uma lista de 17 países que, somados, encerram em suas fronteiras dois terços da riqueza biológica do planeta. O Brasil é o país que possui, sozinho, a maior diversidade biológica mundial. Das espécies de seres vivos existentes, calcula-se que um quinto delas esteja no Brasil.

Apesar de não sermos o único país biologicamente megadiverso, poucos podem se orgulhar de tantas sociedades e línguas em suas fronteiras, pois nem todos os países megadiversos têm uma diversidade social comparável à do nosso país. São hoje mais de 230 povos indígenas no Brasil, cada um, com raras exceções, com poucos membros. Conta-se a população de alguns desses povos em dezenas, da maioria em centenas e só de uma dúzia delas em milhares. Falam cerca de 160 línguas diferentes, das quais 110 têm menos de 400 falantes. Desses 230 povos, mais de 210 habitam a Amazônia brasileira, o que corresponde a quase metade dos 446 povos indígenas reconhecidos na Bacia Amazônica pelos diversos países que a compõem¹.

A combinação única de pesquisa acadêmica e conhecimentos tradicionais aumenta as chances de inovação não só no desenvolvimento de novos produtos, mas também em termos de novos conceitos e modelos (ELISABETSKY, 2001).

Os conhecimentos tradicionais, contrariamente ao que muitos imaginam, não são só um repositório de conhecimentos transmitidos de gerações anteriores. São, sobretudo – e isso é que os define –, conhecimentos que continuam a ser produzidos de um modo específico, ou seja, produzidos por protocolos e métodos que não se confundem com os da ciência hegemônica. Dessa forma, o que caracteriza sistemas de conhecimentos tradicionais são os métodos e protocolos *sui generis* de que lançam mão. O que deveria ficar aqui estabelecido é que sistemas tradicionais de conhecimentos não devem ser tratados apenas como “tesouros”, isto é, legados finitos do passado, e sim como sistemas abertos de produção de conhecimentos que continuarão a produzir resultados importantes (CUNHA, 2007).

¹ Disponível em: <<http://raisg.socioambiental.org/node/106>>.

Duas condições para pesquisa intercultural

Há duas condições que devem ser consideradas simultaneamente em uma proposta de pesquisa intercultural que envolva conhecimentos dos povos indígenas e das comunidades locais:

- A primeira condição é o estabelecimento de um diálogo não só respeitoso, mas também justo, entre sistemas de conhecimentos tradicionais e ciências acadêmicas.
- A segunda condição, igualmente importante, é favorecer a manutenção dos sistemas de conhecimentos tradicionais, ou seja, dar-lhes condições de funcionamento no presente e impulsioná-los para o futuro.

Vejamos o que essas duas condições significam.

Primeira condição: um diálogo respeitoso e justo?

O Brasil é signatário da Convenção da Diversidade Biológica (CDB), adotada no Rio de Janeiro em 1992 e ratificada no nosso país em 1994. Alguns trechos da CDB (BRASIL, 1998) tratam do tema da contribuição dos povos indígenas e comunidades locais, que merecem ser aqui destacados:

Preâmbulo

As Partes Contratantes

Reconhecendo a estreita e tradicional dependência de recursos biológicos de muitas comunidades locais e populações indígenas com estilos de vida tradicionais, e que é desejável repartir equitativamente os benefícios derivados da utilização do conhecimento tradicional, de inovações e de práticas relevantes à conservação da diversidade biológica e à utilização sustentável de seus componentes.

Artigo 8

Conservação in situ

Cada Parte Contratante deve, na medida do possível e conforme o caso:

[...]

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

Os termos são claros: os povos indígenas e as comunidades locais devem aprovar e participar da aplicação de seus conhecimentos e devem também participar com equidade dos benefícios de sua utilização.

Na CDB², a questão dos conhecimentos tradicionais foi adquirindo cada vez mais espaço, e, em 1998, constituiu-se um grupo de trabalho exclusivamente dedicado à implementação de seu artigo 8 item j. A partir de 2000, esse grupo de trabalho contribuiu para esclarecer internacionalmente o que deve significar aprovação e equidade na repartição dos benefícios. Em fins de 2010, a CDB adotou o chamado código de ética *Tkarihwaié:ri* e convidou os países signatários a aderir ou se inspirar nesse documento.

Hoje, é consenso que qualquer aprovação de acesso ao conhecimento tradicional deve ser prévia à utilização e supõe necessariamente informação, liberdade de opção e termos mutuamente acordados. Muitos povos indígenas, além disso, têm elaborado seus protocolos de acesso, que devem ser respeitados.

A repartição dos benefícios do acesso ao patrimônio genético e ao conhecimento tradicional associado se revelou insatisfatória ao longo dos primeiros 15 anos da CDB, e isso não só para os povos indígenas e comunidades locais, mas também para os países com maior biodiversidade. Na décima reunião das partes da CDB, em 2010, foi aprovado o Protocolo de Nagoya, explicitamente com a intenção de corrigir os problemas de equidade em repartições de benefícios. Significativamente, dos quase 200 países que ratificaram a CDB, apenas cerca de

² Disponível em: <<http://www.cbd.int/decision/cop/?id=7753>>.

70 subscreveram o novo instrumento, o Protocolo de Nagoya. O paradoxo foi o Brasil, grande promotor da CDB em 1992, que, em fevereiro de 2016, ainda não tinha aderido ao protocolo. Em contraste com sua posição anterior, promulgou a Lei 13.123/2015 (BRASIL, 2015)³, que dispõe sobre: o acesso ao patrimônio genético, a proteção e o acesso ao conhecimento tradicional e a repartição de benefícios para a conservação e uso sustentável da biodiversidade e que, em vários aspectos, fere as disposições e recomendações da CDB. Em maio de 2015, foi assinada a Lei nº 13.123 de 20 de maio de 2015 (BRASIL, 2015).

Segunda condição: possibilitar o funcionamento no presente dos sistemas de conhecimentos indígenas e impulsioná-los para o futuro

A segunda condição se assenta em medidas básicas: antes de qualquer outra, a segurança da posse do território e seu usufruto exclusivo, conforme disposto no art. 231 da Constituição Federal (BRASIL, 1988). Pois os sistemas de conhecimento indígenas – como também os de comunidades locais que não gozam dessa mesma proteção constitucional – dependem fundamentalmente do território que ocupam. Nesse território não deve haver intrusões ou obras de infraestrutura, como mineração e barragens, que alteram ou suprimem práticas tradicionais. A barragem em um rio, por exemplo, muda as condições da pesca e pode impedir a reprodução e a migração de peixes para a desova. Povos amazônicos, indígenas ou ribeirinhos, que dependem da pesca, perderão muitos de seus conhecimentos, pois os conhecimentos tradicionais só se perpetuam por meio das práticas.

Uma experiência pioneira nesse sentido foi conduzida em 2015 pelos índios Ye'kuana de Roraima. Muitos adolescentes ye'kuana vão morar

³ Veja-se a análise da Lei nº 13.123, de 20 de maio de 2015 no capítulo “Biodiversidade, agrobiodiversidade e conhecimentos tradicionais associados: o novo regime jurídico de proteção”, de autoria de Juliana Santilli.

na capital Boa Vista para continuar seus estudos e deixam assim de praticar as atividades adequadas a sua categoria de idade nas aldeias. Líderes e sábios ye'kuana organizaram e acompanharam uma viagem de 1 mês e meio, subindo rios encachoeirados, em um percurso tradicional que não era feito havia 20 anos. Nessa subida, os lugares míticos e suas histórias foram rememorados, mas os jovens também foram treinados nas habilidades práticas necessárias para tal empreitada: caça, transporte de canoa, plantas medicinais para acudir a uma picada de cobra, construção de abrigos temporários, etiqueta adequada e muitos outros saberes foram mobilizados.

A escola, aspiração universal no Brasil, tem de ser manejada com cuidado e particular excelência, em se tratando de povos indígenas. No passado, ela abertamente desvalorizava as línguas e os conhecimentos tradicionais⁴. Hoje, às vezes na melhor das intenções, ela quer ensinar “cultura” ou conhecimentos tradicionais na própria escola, por um lado reduzindo-a a rememorações sem contexto e sem prática, e por outro dificultando, pela simples ocupação do tempo das crianças, o aprendizado familiar, muitas vezes absurdamente confundido com trabalho infantil.

Na décima reunião das partes da CDB, em 2010, foi acordado um plano estratégico decenal (2011–2020) para a biodiversidade. As 20 metas desse plano são conhecidas como metas de Aichi, em razão do nome da província no Japão cuja capital é Nagoya (cidade que sediou a reunião). A meta de Aichi 17 recomenda que seja participatória a elaboração e implementação de uma estratégia e plano nacional para a biodiversidade. Quanto à meta 18, ela é inteiramente dedicada à importância do conhecimento e participação de povos indígenas e comunidades locais em todos os níveis relevantes para o sucesso do plano estratégico⁵.

⁴ Um exemplo notório são os internatos salesianos do alto Rio Negro, onde crianças indígenas eram castigadas se falassem em sua língua materna.

⁵ Disponível em: <<https://www.cbd.int/sp/targets>>.

Está assim, pelo menos da esfera internacional, consagrada a importância e a relevância da continuidade dos sistemas de conhecimentos tradicionais. O que isso significa vem explicitado em outros documentos da CDB⁶. Não só os conhecimentos, práticas e inovações tradicionais devem estar integrados e refletidos na implementação da convenção: mas também o status e nível de proteção do conhecimento tradicional deve ser comparável aos de outros tipos de conhecimento, inovações e práticas. Essa asserção é importante: não se trata de fundir em um só sistema de conhecimentos o acadêmico e o tradicional, e sim de perceber que os sistemas de conhecimento tradicional devem ser respeitados e protegidos em grau comparável ao respeito e proteção que goza a ciência, o que se traduz na prática em recursos e em apoio legal e técnico.

Entre as muitas consequências de um apoio legal e técnico, podem ser destacadas por enquanto duas: que não se deve doutrinar povos indígenas e comunidades locais por meio de extensionistas que aprenderam a desprezar as práticas locais; e que direitos intelectuais sobre conhecimentos tradicionais devem ser reconhecidos.

Agrobiodiversidade e a conservação de recursos genéticos on farm

Vivemos um momento em que a perda da biodiversidade, em particular, e as mudanças climáticas já se fazem sentir na agricultura (FAO, 2015). Não é fortuito que o primeiro relatório encomendado em regime de urgência ao Intergovernmental Platform on Biodiversity and Ecosystem Services (IPBES) [Painel Intergovernamental da Biodiversidade e Serviços Ecossistêmicos] tenha sido dedicado à crise dos polinizadores e aos enormes prejuízos que ela está trazendo a vários países. Por sua vez, a diminuição da quantidade e da diversidade dos

⁶ Dispível: <<https://www.cbd.int/nbsap/training/quick-guides/>>.

polinizadores já foi diretamente atribuída à perda da diversidade de paisagens. A questão da biodiversidade, dos aquíferos e do clima está de forma patente ligada às condições de viabilidade da agricultura e da pecuária.

Calcula-se que haja cerca de 350.000 espécies de plantas das quais menos de 7.000 são consumidas. Contrastando com essa abundância, apenas 30 espécies de plantas respondem por mais de 85% da produção agrícola do mundo. Mas umas 150 espécies com inúmeras variedades foram domesticadas e são ou foram cultivadas. Se a base alimentar já era restrita, a Revolução Verde a estreitou ainda mais.

A Revolução Verde, que, a partir do final da Segunda Guerra Mundial, selecionou e disseminou variedades mais produtivas pelo mundo e teve o grande mérito de evitar um período de fome na Índia, causou efeitos nefastos. A uniformização de cultivares mais produtivos, por não serem necessariamente adaptados aos territórios por onde se espalharam, exigiram significativos aportes de insumos, fertilizantes e agrotóxicos. Do ponto de vista da diversidade genética agrícola, eles ensejaram o abandono de cultivares locais. As variedades cultivadas diminuíram dramaticamente, num processo conhecido como “erosão genética”.

Essa erosão da diversidade genética das plantas cultivadas acarreta grande risco para a segurança alimentar. Plantas são vulneráveis a ataques de insetos, fungos, vírus e doenças em geral, mas cada variedade desenvolveu defesas específicas a alguns desses ataques. Portanto, grandes plantações de uma única variedade aumentam os riscos de desastre.

O mais conhecido desses desastres é a Grande Fome da Irlanda (1845–1849), que matou 1 milhão de pessoas e provocou a emigração para os Estados Unidos da América de outras tantas. A batata, originária dos Andes, foi domesticada no Sul do Peru há pelo menos 6.000 anos. Os agricultores produziram, por seleção, mais de mil variedades dife-

rentes e, ao se espalhar no continente, aproximadamente 400 variedades foram produzidas no arquipélago de Chiloé, no Chile. Introduzida na Europa desde o final do século 16 pelos espanhóis, foi sendo adotada aos poucos em outros países. A batata firmou-se como base da alimentação popular, e credita-se a ela o aumento de população durante a Revolução Industrial. Das mais de mil variedades andinas e do Chile, apenas umas poucas, de origem chilena, foram introduzidas na Europa. Na Irlanda, até 1845, cultivava-se extensamente uma variedade chilena, por sua alta produtividade. Quando essa variedade foi atacada por um fungo ao qual era sensível, toda a colheita se perdeu.

A variedade genética das plantas cultivadas, e sobretudo das principais plantas usadas na alimentação é, portanto, assunto essencial de segurança alimentar. É por isso que existem bancos de germoplasma que conservam em condições ótimas o germoplasma do maior número possível de variedades.

No entanto, isso não basta: os seres vivos coevoluem com seu habitat e se adaptam a mudanças tanto de clima quanto de fungos, parasitas e doenças em geral. Conservar o germoplasma apenas em bancos é perder a evolução que se dá *in situ*. É por meio da reprodução de plantas em situação de cultivo, preferencialmente em áreas em que gozam de grande diversidade – eventualmente seus próprios centros de origem –, que se consegue conservar a diversidade genética e, ao mesmo tempo, acompanhar suas mudanças adaptativas: é a chamada “conservação *on farm*” (ALTIERI, 1999). A importância da forma de conservar germoplasma *on farm* se firmou em 1996 na *Conferência de Leipzig* e ficou consagrada no Tratado Internacional sobre Recursos Fitogenéticos para a Alimentação e a Agricultura de 2001.

Há dois modos de conservação *on farm*: um oneroso gerido por cientistas, e outro gerido por agricultores (ou, mais frequentemente, agricultoras) nas suas práticas diárias. O segundo modo presta assim serviços

gratuitos à humanidade, conformando o que os economistas chamam de “externalidades do sistema”.

Esse aporte dos agricultores que não se pautam (apenas) pelo mercado, que selecionam e experimentam sem visar somente maximizar a produção, está amplamente reconhecido, não só como uma contribuição do passado, mas cada vez mais, diante das mudanças climáticas, como uma contribuição essencial para o presente e o futuro.

Assim, o Tratado Internacional sobre Recursos Fitogenéticos para a Alimentação e a Agricultura (BRASIL, 2008), adotado a 3 de novembro de 2001, assinado pelo Brasil em 2002, ratificado pelo Congresso Brasileiro e decretado pelo Presidente da República em 2008, reza em seu preâmbulo:

Profundamente preocupados com a continuada erosão desses recursos;

Conscientes de que os recursos fitogenéticos para a alimentação e a agricultura são uma preocupação comum a todos os países, já que todos dependem amplamente de recursos fitogenéticos para a alimentação e a agricultura originados de outras partes;

Reconhecendo ainda que os recursos fitogenéticos para a alimentação e a agricultura são a matéria prima indispensável para o melhoramento genético dos cultivos, quer por meio da seleção feita pelos agricultores, do fitomelhoramento clássico ou das biotecnologias modernas, e que são essenciais para a adaptação a mudanças ambientais imprevisíveis e às necessidades humanas futuras.

Afirmando que as **contribuições passadas, presentes e futuras dos agricultores** (BRASIL, 2008, grifo do autor) em todas as regiões do mundo, particularmente aquelas nos centros de origem e de diversidade, na conservação, melhoramento e na disponibilidade desses recursos constituem a base dos Direitos do Agricultor;

[...]Artigo 5º – Conservação, Prospecção, Coleta, Caracterização, Avaliação e Documentação de Recursos Fitogenéticos para a Alimentação e a Agricultura

⁷ Nos anos 1990, foi feito um estudo dos custos anuais da conservação do banco de germoplasma da mandioca no Centro Internacional de Agricultura Tropical (Ciat) em Cali, Colombia. Nessa época, o Ciat gastava US\$ 55.352,00 anuais na folha de pagamento dos trabalhadores dos seus campos de mandioca *on farm*. É esse tipo de trabalho que é oferecido gratuitamente pelos povos indígenas e comunidades locais em suas roças (EPPERSON et al., 1996).

5.1 Cada Parte Contratante [se compromete a]

[...]

(c) promover ou apoiar, conforme o caso, os esforços dos agricultores e das comunidades locais no manejo e conservação nas propriedades seus recursos fitogenéticos para a alimentação e a agricultura;

(d) promover a conservação in situ dos parentes silvestres das plantas cultivadas e das plantas silvestres para a produção de alimentos, inclusive em áreas protegidas, **apoando, entre outros, os esforços das comunidades indígenas e locais** (BRASIL, 2008, grifo do autor);

Artigo 6º – Uso Sustentável dos Recursos Fitogenéticos

6.2 O uso sustentável dos recursos fitogenéticos para a alimentação e a agricultura pode incluir medidas como:

(b) fortalecimento a pesquisa que promova e conserve a diversidade biológica maximizando a variação intra-específica e inter-específica em benefício dos agricultores, especialmente daqueles que **geram e utilizam suas próprias variedades e aplicam os princípios ecológicos para a manutenção da fertilidade do solo e o combate a doenças, ervas daninhas e pragas** (BRASIL, 2008, grifo do autor);

(c) promoção, conforme o caso, de esforços para o fitomelhoramento que, **com a participação dos agricultores** (BRASIL, 2008, grifo do autor), particularmente nos países em desenvolvimento, fortalecendo a capacidade do desenvolvimento de variedades especialmente adaptadas às condições sociais, econômicas e ecológicas, inclusive nas áreas marginais;

[...]

(e) promoção, conforme o caso, da **expansão do uso dos cultivos locais e daqueles ali adaptados, das variedades e das espécies sub-utilizadas** (BRASIL, 2008, grifo do autor);

(f) apoio, conforme o caso, à utilização mais ampla da **diversidade de variedades e espécies dos cultivos manejados, conservados e utilizados sustentavelmente nas propriedades e criação de fortes ligações com o fitomelhoramento** e o desenvolvimento agrícola. (BRASIL, 2008, grifo do autor)

Embora tenha havido, no Brasil, apelos de cientistas em prol da importância da conservação *on farm* (CLEMENT et al., 2007), e o Ministério do Meio Ambiente (MMA) ter chamado a atenção, em 2003, para esse tema, parece haver ainda pouco interesse em se direcionar políticas públicas e programas de pesquisa e inovação para essa temática. Há,

no entanto, algumas iniciativas nessa direção, mas ainda desarticuladas e pouco valorizadas.

Um programa como o Community Biodiversity Development and Conservation and Biodiversity Use and Conservation in Asia Programme (CBDC-BUCAP) [Programa Comunitário de Uso e Conservação da Biodiversidade na Ásia], que trabalha com comunidades camponesas e instituições governamentais em cinco países produtores de arroz da Ásia (Butão, Laos, Filipinas, Tailândia e Vietnam), obteve resultados significativos: no Laos, por exemplo, 600 camponeses desenvolveram 114 novas variedades de arroz em 9 anos, um número muito superior ao que foi produzido em laboratórios científicos.

O antropólogo Stephen Brush, com seu estudo sobre a diversidade das batatas nos Andes, foi dos primeiros – senão o primeiro –, a chamar a atenção, a partir da década de 1980, para a diversidade genética cultivada por povos indígenas. Nas décadas seguintes e, sobretudo, desde 2000, ampliou-se entre especialistas da agricultura o interesse pela contribuição de povos indígenas e comunidades locais para a diversidade agrícola (ALMEKINDERS, 2001; GYAWALI et al., 2010; JARVIS et al., 2005; SMALE 1998; THIJSSEN et al., 2008). A partir de 2011, a Organização das Nações Unidas para Alimentação e Agricultura (FAO) e sua assessora científica, denominada Bioversity International⁸ multiplicaram recomendações e estudos sobre conservação *on farm* em colaboração com populações locais (BOEF et al., 2013; FAO, 2011; JARVIS et al., 2011; MAXTED et al., 2011; VERTNOOY, 2013). Proliferaram então iniciativas de semelhantes colaborações, com o Parque de las Papas em Lima, Peru, e seu convênio com o Consultative Group on International Agricultural Research (CGIAR) [Grupo Consultivo de Pesquisa Agrícola Internacional] é um dos exemplos mais conhecidos.

⁸ Bioversity International era anteriormente chamada International Plant Genetic Resources Institute (IPGRI) [Instituto Internacional de Recursos Genéticos de Plantas].

Tem-se notado entre as populações tradicionais no Brasil a valorização das coleções de variedades de cultivares. Os Krahô, no Estado do Tocantins, têm uma rica coleção de mais de 20 cultivares de batata-doce. As populações tradicionais do Rio Negro no Estado do Amazonas conservam e produzem, por meio de seu sistema de trocas e de manejo, além de vários outros cultivares, mais de uma centena de variedades de mandioca. Isso levou o Instituto de Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan) a reconhecer, em 5 de dezembro de 2010, o sistema agrícola do Rio Negro como patrimônio cultural imaterial do Brasil. É uma iniciativa inédita que assinala a importância dos sistemas agrícolas regionais. No entanto, é significativo que o reconhecimento tenha vindo de um órgão cultural e não de um órgão científico, como a Embrapa, ou um instituto do Ministério da Ciência, Tecnologia e Inovação (MCTI).

Em 2008, uma pesquisa em uma aldeia Mebêngôkre Kayapó no Pará mostrou que as mulheres conheciam e nomeavam 49 variedades de batata-doce (*Ipanoea batata* Lam.), 36 variedades de carás (*Dioscorea* spp.) e 26 variedades de bananas (*Musa paradisiaca*). No mesmo ano, eram cultivadas 28 variedades de batata-doce, 25 de cará e 18 de banana (ROBERT et al., 2012). Esses resultados eram consistentes com os que Warwick Kerr havia encontrado 22 anos antes (KERR, 1987). Embora haja grande número de espécies nas roças Kayapó, as variedades de cada espécie constituem 80% do número total de plantas (ROBERT et al., 2012).

Além de uma dimensão estética que já foi assinalada por Tsing (2005) na Indonésia, podemos afirmar que muitas populações tradicionais se comportam como colecionadores de variedades. Há que se distinguirem selecionadores de colecionadores: embora ambos se interessem por variedades novas, os colecionadores podem favorecer certas variedades sem, no entanto, descartar as outras. Assim no médio e alto Rio Negro, não se jogam fora as manivas que sobram no momento de plantar novos roçados. Tampouco se descuida das novas variedades

que surgem nas capoeiras novamente utilizadas. A queima de roçados de capoeiras faz germinar sementes de mandioca que são fruto de reprodução sexuada: essas variedades são protegidas e observadas durante pelo menos 2 a 3 anos pelas agricultoras⁹ e geram novas variedades. Pode-se dizer, portanto, que não há só conservação, mas também criação de agrobiodiversidade por essas populações (CUNHA, 2015¹⁰; EMPERAIRE et al., 2008).

Assim, essa agrobiodiversidade é fruto de práticas sociais e de sistemas de manejo complexos que só começaram a ser apreciados mais recentemente. Dessa forma, pôs-se em evidência a influência da dinâmica espaço-temporal da agricultura itinerante na diversidade agrícola (PERONI; MARTINS, 2000; DENEVAN, 2001). Em países da Bacia Amazônica, como Peru, Guiana e Brasil, destacou-se a importância do sistema sucessional e do manejo das capoeiras na formação de bancos de sementes e de diversidade de cultivares de mandioca (BALÉE, 1994; ELIAS et al. 2000; SALICK et al., 1997; TOLEDO 2001). A manutenção de conjuntos de roças em idades e espaços distintos e sua conexão com espaços florestais e agroflorestais mantêm a alta diversidade de plantas cultivadas (EMPERAIRE 2005; EMPERAIRE; PERONI, 2007).

A agrobiodiversidade, não só pelas variedades que conserva e que cria, mas também pela conservação que realiza de parentes silvestres de plantas cultivadas, é parte da biodiversidade como um todo. E situa-se, portanto, no campo do Protocolo de Nagoya que insiste sobre a repartição dos benefícios.

Consistentemente, tem sido preconizada na esfera internacional atenção especial à repartição de benefícios (HALEWOOD et al., 2013). Vários modos de incentivo estão sendo testados, e a literatura já é

⁹ As agricultoras sabem que, no primeiro ano de plantio de uma semente de maniva, o tubérculo se apresenta diferente daquele obtido nos anos ulteriores, por plantio de estacas. Decorre dessa característica a necessidade de uma observação sobre pelo menos 2 anos.

¹⁰ CUNHA, M. C. da. *Traditional people: a passion for diversity*. [S.l.:s.n.], 2015. No prelo.

imensa sobre o tema. Note-se, porém, que incentivos não constituem necessariamente uma repartição equitativa de benefícios. São, no entanto, um princípio de reconhecimento dos serviços gratuitamente prestados pelos sistemas tradicionais de agricultura. Desde o início da década de 2010, economistas da Bioversity International estão promovendo um projeto piloto de pagamentos por serviços de agrobiodiversidade (Pacs) (*payment for agrobiodiversity conservation services*) em três países: Peru, Bolívia e Índia. No Peru e na Bolívia, esse projeto se concentra na conservação da agrobiodiversidade da quinoa (NARLOCH et al., 2011). Os resultados estão sendo avaliados (NARLOCH et al., 2015; MIDLER et al., 2015). Esses projetos piloto são realizados com parceiros institucionais da Bioversity International. A Embrapa Recursos Genéticos e Biotecnologia consta na lista desses parceiros institucionais, no entanto, nenhum projeto análogo foi iniciado no Brasil ainda.

Potencial interesse industrial e comercial da agrobiodiversidade e dos conhecimentos tradicionais associados

Após o trabalho precursor de Robert Carneiro entre os Kuikuro do alto Xingu, na década de 1970, e de Darrell Posey e William Balée entre os Kayapó e os Ka'apor nos anos 1980, vários estudos vêm mostrando o refinamento dos conhecimentos tradicionais de índios e ribeirinhos amazônicos sobre processos ecológicos. Os Matsiguenga da Amazônia peruana reconhecem 69 habitats com os critérios de topografia, hidrologia, tipo de perturbação e tipo de solos (SHEPARD et al., 2001). Os índios Matsés no Peru, que são da mesma etnia que os chamados Mayoruna no Brasil, distinguem 47 tipos de vegetação (FLECK; HARDER, 2000) com critérios geomorfológicos e critérios ecológicos. Os Baniwa do alto Rio Negro nomeiam 53 tipos de habitat em função da composição florística (ANDRELLO, 1998); e comparando as correlações entre solos, vegetação e topografia no norte de Manaus, mostrou-se que os agricultores indí-

genas do rio Cuieiras reconhecem 12 unidades de paisagem, fazendo distinções mais finas do que ecólogos (CARDOSO, 2010).

Entre os ribeirinhos da Flona do Tapajós, foi registrado pela primeira vez um conhecimento detalhado dos processos de regeneração florestal; mostrou-se o conhecimento de história natural das plantas e o reconhecimento e nomeação de 439 morfotipos vegetais, dos quais a maioria é de mata de terra firme (COULY, 2009).

O conhecimento detalhado de recursos da floresta em pé pelas populações tradicionais está já amplamente comprovado. A primeira pesquisa importante de Etnobotânica quantitativa na América tropical foi liderada por Gillean Prance e publicada em 1987: assinalou entre os Kayapó do Pará o uso de 76 espécies florestais dentre as 99 espécies localmente recenseadas; entre os Tembé do Maranhão, assinalou o uso de 73 espécies florestais dentre as 119 recenseadas (PRANCE et al., 1987). Os ribeirinhos da Amazônia peruana usam 131 espécies florestais (PINEDO-VASQUEZ et al., 1990); e ribeirinhos na Floresta Nacional do Tapajós usam 120 espécies florestais (COULY, 2009).

Apesar de remeterem-se imediatamente a pesquisas etnofarmacológicas, muitos outros projetos têm resultados potenciais mais rápidos e maior chance de sucesso comercial. Além disso, a bioprospecção, longe de se limitar à indústria farmacêutica, envolve, há pelo menos uma década, uma grande variedade de indústrias (BEATTIE; EHRLICH, 2001).

O conhecimento local de características de animais, plantas, solos, bem como de substâncias de origem animal ou vegetal – tais como venenos e defensivos naturais – é de grande riqueza. Não se deve estimular a extração de recursos em escala maciça e não renovável, e sim encorajar a identificação dos princípios ativos que respondem pelas propriedades desejadas. O devido crédito e repartição de benefícios aos detentores dos conhecimentos que levaram a essa inovação devem ser atribuídos nos termos da CDB.

São exemplos de produtos de interesse industrial/comercial desenvolvidos a partir de produtos naturais com suas fontes em componentes da biodiversidade (POMPONI, 1999):

- Superfícies autolimpantes: espécies de plantas (Plantae).
- Dispositivos detectores de fogo: besouros (Coleoptera).
- Repelentes de insetos: vários insetos (Insecta).
- Fibras de alta resistência: aranhas e traças (Araneae e Lepidoptera, respectivamente).
- Processadores de lixo industrial: bactérias (Monera).
- Materiais de engenharia: caracóis marinhos (Mollusca).
- Pesticidas: várias espécies plantas (Plantae).
- Adesivos industriais: cracas e vermes (Crustacea e Onychophora, respectivamente).
- Tintas anti-incrustantes: musgos marinhos e algas (Bryozoa e Algae, respectivamente).
- Pigmentos industriais: algas de célula única (Algae).
- Plantas ornamentais: plantas (Plantae).

Fibras e madeiras (aproveitamento de restos de árvores mortas naturalmente ou de exploração madereira com outros fins) podem ser usadas em: movelearia; corantes para indústria têxtil e cosmética; e conservantes em inúmeros produtos (tal como o óleo de copaíba é usado desde a época dos naturalistas no Brasil que o enviavam em tonéis para a Europa).

Especificamente quanto à indústria de cosméticos, há um enorme interesse em produtos de origem vegetal, como ilustra a florescente indústria cosmética no Brasil e o sucesso de linhas de produtos baseadas

em produtos naturais. O valor de marketing dos produtos – alguns especificamente ligados ao conhecimento tradicional – está exatamente em sua origem natural, em contraste a produtos de origem sintética ou subprodutos do petróleo. Entre os produtos mais procurados, incluem-se: filtro solares, perfumes e óleos voláteis ou fixos com propriedades específicas e de interesse para esse setor de atividade industrial.

Especificamente sobre fármacos e fitoterápicos, a valorização da biodiversidade tem sido focada em três grandes áreas: a primeira é baseada no fato que a Organização Mundial da Saúde (OMS) estima que cerca de 80% da população mundial depende de plantas medicinais in natura como fonte primária de saúde (FARNSWORTH et al., 1985); a segunda é o bilionário mercado de fitoterápicos, cujas vendas atingem US\$ 21.700.000.000,00 por ano no mundo e US\$ 400.000.000,00 anuais no Brasil, com uma cadeia produtiva que movimenta no País estimados R\$ 1.000.000.000,00 por ano (ALVES et al., 2008; FEDERAÇÃO BRASILEIRA DA INDÚSTRIA FARMACÊUTICA, 2007); e a terceira é o valor dos produtos naturais enquanto fonte de moléculas com estrutura e mecanismo de ações inovadores, base de fármacos verdadeiramente novos (chamados de drogas protótipo, por definição as que modificam a prática médica numa determinada área terapêutica) (LI; VEDERAS, 2009; NEWMAN et al., 2002).

O valor do conhecimento tradicional na busca de qualquer um desses caminhos pode ser ilustrado pelo fato de que 74% das medicações com base em produtos naturais hoje no mercado alopático tem uso igual ou compatível com o uso nas medicinais tradicionais dos quais foram identificados (FARNSWORTH et al., 1985). Fora os exemplos clássicos de morfina, digitalis, quinina, d-tubocurarina e efedrina, pode-se citar alguns mais recentes, como artemisinina para malária, componentes de *marigolds* para psoríases e flavones para ansiedade (HARVEY, 2008).

O atalho potencial que o conhecimento tradicional traz à inovação farmacológica está longe de ser desprezível quando se considera a estimativa de que apenas 1 de 250.000 compostos estudados chega ao mercado, enquanto 4 de 10 compostos ativos prosseguem para fase de desenvolvimento e 50% é descartado pela toxicidade. Ainda que o uso tradicional não seja prova final de eficácia e segurança, pode e deve ser considerado como dado clínico indicativo de biodisponibilidade, segurança relativa que somadas às alegadas propriedades terapêuticas indicam o caminho de pesquisa (hipótese) a ser seguido.

Esse caminho de pesquisa é consistente com a Política Nacional de Plantas Medicinais e Fitoterápicos, Decreto nº 5.813/2006 (BRASIL, 2006). A ideia é induzir pesquisas com objetivos claros, quer seja para responder a demandas específicas das comunidades (plantas usadas para picada de cobra em comunidades seringueiras, malária, etc.), quer seja para levantar dados clínicos e pré-clínicos sobre as espécies de plantas medicinais elencadas pela Agência Nacional de Vigilância Sanitária (Anvisa) para uso no Sistema Único de Saúde (SUS).

São ainda de interesse na área de farmacologia como fontes de novas drogas os venenos (cobras, escorpiões, abelhas, formigas, batráquios, etc.). Em muitos casos, nas comunidades tradicionais sabem-se detalhes das reações a esses venenos que são indicativas de propriedades farmacológicas de interesse.

Considerações finais: fomento a sistemas tradicionais de conhecimento

Como dito anteriormente, o conhecimento tradicional é mais do que um repositório de conhecimentos transmitidos por gerações de antepassados: é também um modo específico de produção de novos conhecimentos.

Vários processos militam para a erosão desses modos de produzir conhecimento. Um deles é, paradoxalmente, a popularização da escola, que, no geral (com exceções de algumas experiências indígenas), tende a desvalorizar o conhecimento adquirido em casa e na prática das ocupações tradicionais. Mesmo em escolas diferenciadas, esquece-se, por vezes, que o modo tradicional de transmitir e de adquirir conhecimento é tão importante quanto o conteúdo que se quer conservar. Em suma, não é evidente nem simples se fomentar os sistemas tradicionais. Portanto, experiências em curso em várias etnias no Brasil devem ser estimuladas e analisadas e novas propostas, acolhidas.

Esses e outros processos de erosão estão levando a uma perda acelerada do conhecimento tradicional. Não se valorizam os detentores desse conhecimento, não se observam as regras de transmissão tradicionais (CUNHA; CESARINO, 2014).

Os programas de cotas nas universidades e de formação superior do magistério indígena não são pensados para cumprir o papel de fortalecimento dos sistemas tradicionais de conhecimento e troca de saberes. É necessário se gestar novos instrumentos e mecanismos nesse sentido.

Um desses mecanismos – mas há outros a serem pensados – é justamente a instauração de redes de pesquisa, em que os povos e comunidades tradicionais sejam parceiros tratados em pé de igualdade, e com, prioritariamente, temas de interesse mútuo. A difusão adequada das redes e de seus resultados deve ser valorizada tanto nas comunidades científicas, quanto nas comunidades tradicionais.

A Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais (PNPCT), de 2006, somada à necessidade de regulamentação da recém-aprovada e muito insatisfatória Lei da Biodiversidade (Lei nº 13.123/2015) (BRASIL, 2015) constitui uma oportunidade para os órgãos brasileiros de pesquisa governamental estabelecerem parcerias de pesquisa e seleção com comunidades locais. Importante

ressaltar que essas parcerias devem manter seus protocolos separados, reforçando-se uns aos outros pelos seus resultados e promovendo um novo ciclo de inovação no País.

Especificamente em relação à agrobiodiversidade provida pelos povos indígenas e comunidades locais no Brasil – lembremos não só o guaraná, a mandioca, o amendoim, o pequi, mas as muitas outras plantas cultivadas e a conservação de seus parentes silvestres –, é urgente se pensar e se implementar políticas que deem o devido valor a essa contribuição essencial. A Embrapa poderia dar o exemplo.

Referências

- ALMEKINDERS, C. **Management of crop genetic diversity at community level.** Eschborn: GTZ, 2001. 44 p.
- ALTIERI, M. The ecological role of biodiversity in agroeco systems. **Agriculture, Ecosystems and Environment**, v. 74, p. 19-31, 1999.
- ALVES, D. C.; SANTOS, T. C. dos; RODRIGUES, C. R.; CASTRO, H. C. Avaliação da adequação técnica de indústrias de medicamentos fitoterápicos e oficinais do Estado do Rio de Janeiro. **Ciência & Saúde Coletiva**, v. 13, p. 745-53, 2008. Suplemento.
- ANDRELLO, G. L. Como os Baniwa classificam os tipos de florestas. In: RICARDO, C. A.; CABALZAR, A. (Org.). **Povos indígenas do alto e médio Rio Negro**. São Paulo: Instituto socioambiental, 1998.
- BALÉE, W. **Footprints of the forest: Ka'apor ethnobotany, the historical ecology of plant utilization by an Amazonian People.** New York: Columbia University Press, 1994.
- BEATTIE, A.; EHRLICH, P. R. **Wild solutions:** how biodiversity is money in the bank. New Haven: Melbourne University Press, 2001. 239 p.
- BOEF, W. S. de; SUBEDI, A.; PERONI, N.; THIJSSEN, M.; O'KEEFFE, E. **Community biodiversity management:** promoting resilience and the conservation of plant genetic resources. Abingdon: Routledge, 2013.
- BRASIL. Constituição (1988). **Constituição da República Federativa do Brasil.** Brasília, DF: Senado, 1988.
- BRASIL. Decreto 2.519, de 16 de março de 1998. Promulga a Convenção sobre Diversidade Biológica, assinada no Rio de Janeiro, em 5 de junho de 1992. **Diário**

Oficial [da] República Federativa do Brasil. Brasília, DF, 17 mar. 1998. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/D2519.htm>. Acesso em: 2 mar. 1998.

BRASIL. Decreto nº 5.813, de 22 de junho de 2006. Aprova a Política Nacional de Plantas Medicinais e Fitoterápicos e dá outras providências. **Diário Oficial [da] República Federativa do Brasil.** Brasília, DF, 23 de jul. 2006.

BRASIL. Decreto nº 6.476 de 5 de junho de 2008. Promulga o Tratado Internacional sobre Recursos Fitogenéticos para a Alimentação e a Agricultura, aprovado em Roma, em 3 de novembro de 2001, e assinado pelo Brasil em 10 de junho de 2002. **Diário Oficial [da] República Federativa do Brasil.** Brasília, DF, 6 jun. 2008.

BRASIL. Lei nº 13.123 de 20 de maio de 2015. Regulamenta o inciso II do § 1º e o § 4º do art. 225 da Constituição Federal, o Artigo 1, a alínea j do Artigo 8, a alínea c do Artigo 10, o Artigo 15 e os §§ 3º e 4º do Artigo 16 da Convenção sobre Diversidade Biológica, promulgada pelo Decreto nº 2.519, de 16 de março de 1998; dispõe sobre o acesso ao patrimônio genético, sobre a proteção e o acesso ao conhecimento tradicional associado e sobre a repartição de benefícios para conservação e uso sustentável da biodiversidade; revoga a Medida Provisória nº 2.186-16, de 23 de agosto de 2001; e dá outras providências. **Diário Oficial [da] República Federativa do Brasil.** Brasília, DF, 22 maio 2015.

CARDOSO, T. M. **O saber biodiverso:** práticas e conhecimentos na agricultura indígena do baixo rio Negro. Manaus: Ed. da Universidade Estadual do Amazonas, 2010. 182 p.

CLEMENT, C. R.; ROCHA, S. F.; RIZZI, C.; DAVID, M.; VIVAN, J. L. Conservação on farm, in Nass. In: LUCIANO, L. (Org.). **Recursos genéticos vegetais.** Brasília, DF: Embrapa Recursos Genéticos e Biotecnologia, 2007. p. 513-544.

COULY, C. **Savoirs locaux, usages et gestion de la biodiversité agricole et forestière en Amazonie brésilienne:** cas des Ribeirinhos de la Forêt nationale du Tapajós (Pará). 2009. 387 f. Thèse (Doctorat en ethnobiologie) – Universidade de Brasília, Brasília, DF.

CUNHA, M. C. da. Relações e dissensões entre saberes tradicionais e saber científico. **Revista da USP**, n. 75, set./nov. 2007.

CUNHA, M. C. da; CESARINO, P. N. (Ed.). **Políticas culturais e povos indígenas.** São Paulo: Cultura Acadêmica, 2014. 517 p.

DENEVAN, W.M. **Cultivated landscapes of native Amazonia and the Andes.** Oxford: Oxford University Press, 2001. 396 p.

ELIAS, M.; RIVAL, L.; MC KEY, D. Perception and management of cassava diversity among Macushy Amerindians of Guyana. **Journal of Ethnobiology**, v. 20, n. 2, p. 239-265, 2000.

- ELISABETSKY, E. Traditional medicines and the new paradigm of psychotropic drug action. In: IWU, M. M.; Wootton, J. C. (Ed.). **Ethnomedicine and Drug Discovery**, Amsterdam: Elsevier, 2001. p. 131-142.
- EMPERAIRE, L. A biodiversidade agrícola na Amazônia brasileira: recurso e patrimônio. **Revista do IPHAN**, v. 32, p. 23-35, 2005.
- EMPERAIRE, L.; PERONI, N. Traditional management of agrobiodiversity in Brazil: a case study of manioc. **Human Ecology**, v. 35, p. 761-768, 2007.
- EMPERAIRE, L.; ROBERT, P.; SANTILLI, J.; ELOY, L.; KATZ, E.; LÓPEZ GARCES, C. L.; LAQUES, A. E.; CUNHA, M. C.; ALMEIDA, M. Diversité agricole et patrimoine dans le moyen Rio Negro. **Les Actes du BRG**, v. 7, p. 139-153, 2008.
- EPPERSON, J. E.; PACHICO D. H.; GUEVARA, C. L. A cost analysis of maintaining genetic resources for cassava. **Acta Horticulturae**, n. 429, p. 409-413, 1996.
- FAO. **Coping with climate change: the roles of genetic resources for food and agriculture**. Rome, 2015.
- FAO. **Second Global Plan of Action for Plant Genetic Resources for Food and Agriculture**. Rome, 2011.
- FARNSWORTH, N.R.; AKERELE, O.; BINGEL, A. S.; SOEJARTO, D. D.; GUO, Z. Medicinal plants in therapy. **World Health Organization**, v. 63, n. 6, p. 965-981, 1985.
- FEDERAÇÃO BRASILEIRA DA INDÚSTRIA FARMACÊUTICA FEBRAFARMA. 2007. Disponível em: <<http://www.febrafarma.org.br>>. Acesso em: 10 out. 2015.
- FLECK, D. W.; HARDER, J. D. Matses Indian rainforest habitat classification and mammalian diversity in Amazonian Peru. **Journal of Ethnobiology**, v. 20, n. 1, p. 1-36, 2000.
- GYAWALI S. S.; STHAPIT, B. R.; BHANDARI, B.; BAJRACHARYA, J.; SHRESTHA, P. K.; UPADHYAY, M. P.; JARVIS, D. Participatory crop improvement and formal release of Jethobudho rice landrace in Nepal. **Euphytica**, v. 176, p. 59-78, 2010. DOI: 10.1007/s10681-010-213-0.
- HALEWOOD, M.; ANDRIEUX, E.; CRISSON, L.; GAPUSI, J. R.; WASSWA MULUMBA, J.; KOFFI, E. K.; YANGZOME DORJI, T.; BHATTA, M. R.; BALMA, D. Implementing 'mutually supportive' access and benefit-sharing mechanisms under the plant treaty, Convention on Biological Diversity, and Nagoya Protocol. **Law, Environment and Development Journal**, v. 9/1, p. 68-97, 2013.
- HARVEY, A. L. Natural products and drug discovery. **Drug Discovery Today**, v. 13, p. 894-901, 2008.
- JARVIS, D.; HODGKIN, T.; STHAPIT, B.; FADDA, C.; LOPEZ-NORIEGA, I. An heuristic framework for identifying multiple ways of supporting the conservation and use of

traditional crop varieties within the agricultural production system. **Critical Reviews in Plant Sciences**, v. 30, n. 1-2, p. 125-176, 2011.

JARVIS, D.; SEVILLA-PANIZO, R.; CHAVEZ-SERVIA, J. L.; HODGKIN, T. (Ed.). Seed systems and crop genetic diversity on-farm. In: CONFERENCE AND WORKSHOP PAPERS, 16-20 September 2003, Peru. **Proceedings...** Peru: [s.n.], 2005. p. 154.

KERR, W. E. Sex determination in bees XXI: number of xo-heteroalleles in a natural population of *Melipona compressipes fasciculata* (Apidae). **Insectes Sociaux**, v. 34 , p. 274-279, 1987.

LI, J. W.; VEDERAS, J. C. Drug discovery and natural products: end of an era or an endless frontier? **Science**, v. 325, n. 325, p. 161-165, 2009.

MAXTED, N.; SHELagh, K.; BREHM, J. M. Options to promote food security: on-farm management and *in situ* conservation of plant genetic resources for food and agriculture. **Commission on genetic resources for food and agriculture**. Rome: FAO, 2011.

MIDLER, E.; PASCUAL, U.; DRUCKER, A.; NARLOCH, U.; SOTO, J. L. Unraveling the effects of payments for ecosystem services on motivations for collective action, **Ecological Economics**, v. 120, p. 394-405, Dec. 2015.

NARLOCH, U.; DRUCKER, A. G.; PASCUAL, U. Payments for agrobiodiversity conservation services (PACS) for sustained on-farm utilization of plant and animal genetic resources. **Ecological Economics**, v. 70, n. 11, p. 1837-1845, 2011.

NARLOCH, U.; DRUCKER, A. G.; PASCUAL, U. What role for cooperation in conservation tenders? Paying farmer groups in the High Andes. **Land use Policy**, 2015.

NEWMAN, D. J.; CRAGG, G. M.; SNADER, K. M. The influence of natural products upon drug discovery. **Natural products Reports**, v. 17, n. 3, p. 215-234, 2002.

PERONI, N.; MARTINS, P. S. Influência da dinâmica agrícola itinerante na geração de diversidade de etnovariedades cultivadas vegetativamente. **Interciência**, v. 25, n. 1, p. 22-29, 2000.

PINEDO-VASQUEZ, M.; ZARIN, M.; JIPP, D.; CHOTA-INUMA, J. Use values of tree species in a communal forest reserve in northeast Peru. **Conservation Biology**, v. 4, n. 4, p. 405-417, 1990.

POMPONI, S. A. The bioprocess-technological potential of the sea. **Journal of Biotechnology**, v. 70, p. 5-13, 1999.

PRANCE, G. T.; BALÉE, W.; BOOM B.; CARNEIRO, R. L. Quantitative ethnobotany and the case for conservation in the Amazon. **Conservation Biology**, v. 1, n. 4, p. 296-310, 1987.

ROBERT, P. de; LÓPEZ GARCÉS, C.; LAQUES, A. E; COELHO-FERREIRA, M. A beleza das roças: agrobiodiversidade Mebêngôkre-Kayapó em tempos de globalização. **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi Ciências Humanas**, v, 7, p. 339-369, 2012.

SALICK, J.; CELLINESE, N.; KNAPP, S. Indigenous diversity of cassava: generation, maintenance use and loss among the Amuesha, Peruvian Upper Amazon. **Economic Botany**, v. 51, n. 1, p. 6-19, 1997.

SHEPARD, G. H.; YU, D. M.; LIZARRALDE, M.; ITALIANO, M. Rainforest habitat classification among the Matsigenka of the peruvian amazon. **Journal of ethnobiology**, v. 21, n. 1, p. 1-38, 2001.

SMALE, M. (Ed.). **Farmers, Gene banks, and crop breeding: economic analyses of diversity in wheat, maize, and rice**. Boston: Kluwer Academic: Cimmyt, 1998.

TOLEDO, V. M. Indigenous peoples and biodiversity. In: LEVIN, S. (Ed.). **Encyclopedia of Biodiversity**. San Diego: Academic Press, 2001.

TSING, A. L. **Frictions: an ethnography of global connections**. Princeton: Princeton University, 2005.

THIJSSEN, M. H.; BISHAW, Z.; BESHIR, A.; W.S. DE BOEF, W. S. de. (Ed.). **Farmers, seeds and varieties: supporting informal seed supply in Ethiopia**. Wageningen: Wageningen International. 2008. 348 p.

VERNOOY, R. In the Hands of many: a review of Community Gene/Seed Banks Around the World. In: SHRESTHA, P.; VERNOOY, R.; CHAUDHARY, P. (Ed.). **Community seed banks in Nepal: past, present, future**. Rome: Biodiversity International, 2013. p. 3-15.



Parte 2

Marco legal



Biodiversidade, agrobiodiversidade e conhecimentos tradicionais associados

O novo regime jurídico de proteção

Juliana Santilli

Introdução

A Convenção da Diversidade Biológica (CDB) é o principal instrumento internacional destinado a promover a conservação da biodiversidade, a utilização sustentável de seus componentes e a repartição justa e equitativa dos benefícios derivados da utilização da biodiversidade. A CDB é também um dos instrumentos internacionais mais amplamente aceitos e ratificados em todo o mundo: 192 países e a União Europeia são parte da CDB. Todos os países membros da Organização das Nações Unidas (ONU) – com exceção dos EUA, Andorra e Sudão do Sul – são membros da CDB. A CDB foi assinada pelo Brasil em 1992, durante a *Conferência das Nações Unidas sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento*, no Rio de Janeiro, e aprovada pelo Congresso Nacional por meio do Decreto Legislativo nº 2, de 3 de fevereiro de 1994. Sua promulgação deu-se pelo Decreto Presidencial nº 2.519, de 16 de março de 1998. Portan-

to, trata-se de um instrumento internacional já incorporado ao ordenamento jurídico brasileiro, nos termos do art. 49, inciso 1 (BRASIL, 1988), da Constituição Federal.

Entre os princípios consagrados pela CDB, está a soberania dos Estados sobre os seus recursos naturais, que incluem os recursos genéticos. A informação genética de plantas, animais, fungos, bactérias e vírus é a base da diversidade entre espécies e da diversidade entre indivíduos da mesma espécie e está contida no todo ou em parte de tais organismos. O conjunto de genes de uma planta, por exemplo, é fundamental para determinar características, como: resistência a doenças e insetos ou secas prolongadas, cor, sabor, valor nutritivo, capacidade de adaptação a novos ambientes e a mudanças climáticas. As características hereditárias são transmitidas de uma geração a outra pelos genes, e a diversidade genética – a variabilidade de genes entre as espécies e dentro delas – tem grande valor social, econômico e bioecológico.

O conceito de recursos genéticos, como qualquer material genético com valor real ou potencial, foi desenvolvido a partir dos anos 1960 e 1970, para enfatizar que os genes e as informações neles contidas têm valor estratégico, social e econômico e, por isso, devem ser tratados como recursos. Os recursos genéticos de um país megadiverso como o Brasil têm alto potencial de uso, como fontes de novos remédios, cosméticos, alimentos, fibras, pigmentos, pesticidas, óleos industriais e como matéria-prima para o desenvolvimento de novos produtos e processos agrícolas, químicos e industriais. Estima-se que o mercado mundial de produtos biotecnológicos gere entre 470 e 780 bilhões de dólares por ano.

Podem-se citar alguns produtos desenvolvidos recentemente com base na biodiversidade brasileira, como os cosméticos (creme para as mãos, hidratante corporal) desenvolvidos por uma empresa brasileira a partir da semente de ucuuba (*Virola sebifera*), uma árvore amazônica. A manteiga de ucuuba possui propriedades similares às das manteigas

de cacau e de karité. Outros exemplos são o desenvolvimento de medicamentos hipertensivos a partir do veneno de uma serpente brasileira (*Bothrops jararaca*) e de medicamento anti-inflamatório com base na erva baleeira (*Cordia verbenacea*), uma planta nativa da Mata Atlântica brasileira (VILLAS BOAS, 2013).

A CDB estabelece que a autoridade para determinar o acesso a recursos genéticos pertence aos governos nacionais e está sujeita à legislação dos países de origem dos recursos. Esse princípio prevaleceu ao conceito anterior à CDB de que tais recursos constituiriam patrimônio da humanidade, e poderiam ser livremente acessados por todos os países. Pelas normas da CDB, qualquer empresa, instituição científica ou pesquisador interessado em acessar recursos naturais existentes em um determinado território nacional deve pedir autorização prévia a esse país. Países industrializados, como os Estados Unidos, pleiteavam o livre acesso aos recursos, o que contrariava os interesses dos países da megadiversidade, como Brasil, México, China, Colômbia, Indonésia, Quênia, Peru, Venezuela, Equador, Índia, Costa Rica e África do Sul, que, juntos, representam 70% da diversidade biológica do mundo. A preocupação dos países megadiversos em assegurar sua soberania sobre os recursos genéticos aumentou principalmente na década de 1990, com o avanço das patentes e outros direitos de propriedade intelectual sobre produtos ou processos desenvolvidos com base no acesso a recursos genéticos. Se, por um lado, o acesso à biodiversidade era livre (por ser considerada patrimônio da humanidade), o acesso aos produtos e processos biotecnológicos pelos países em desenvolvimento se tornou cada vez mais restrito em virtude da concessão de patentes.

A biodiversidade está concentrada principalmente nos países em desenvolvimento, e, consequentemente, o potencial de exploração do patrimônio genético traz novas perspectivas para o desenvolvimento econômico e social. Já a biotecnologia – tecnologia que utiliza os sistemas biológicos, organismos vivos ou seus derivados para o desenvolvimento de novos produtos e processos – está concentrada principalmente

nos países desenvolvidos. Mais de 90% das patentes sobre produtos e processos biotecnológicos pertencem aos Estados Unidos, Japão e países europeus. No Brasil, um levantamento de patentes concedidas pelo Instituto Nacional de Propriedade Industrial (Inpi) revelou que 94,2% das patentes concedidas sobre fármacos, desenvolvidos a partir de 278 plantas nativas brasileiras, pertenciam a empresas e instituições de pesquisa estrangeiras. Apenas 5,98% de tais patentes eram detidas por empresas e universidades brasileiras (MOREIRA et al., 2006).

Assim, os países megadiversos (também chamados de provedores de recursos genéticos) reivindicam que o acesso a tais recursos por instituições de pesquisa e/ou desenvolvimento da área farmacêutica, cosmética, alimentícia, etc. seja precedido de sua autorização. Defendem ainda que os benefícios monetários e não monetários gerados pela utilização dos recursos genéticos acessados em seus territórios sejam repartidos, de forma justa e equitativa, com os países de origem dos recursos.

Segundo a CDB, o acesso aos recursos genéticos deve estar sujeito ao consentimento prévio e fundamentado do país de origem, e os benefícios derivados de sua utilização também devem ser repartidos de forma justa e equitativa com o país de origem. De acordo com a CDB, as condições para o acesso aos recursos genéticos devem ser estabelecidas por meio de termos mutuamente acordados entre os países provedores e usuários.

Outro aspecto importante da Convenção é o reconhecimento dos direitos de povos indígenas e comunidades tradicionais – seringueiros, ribeirinhos, quilombolas, etc. – sobre seus conhecimentos tradicionais associados à biodiversidade. Trata-se de uma proteção conferida aos conhecimentos, inovações e práticas dessas comunidades relevantes e úteis à conservação da diversidade biológica. Tais comunidades têm, ao longo de gerações, selecionado e manejado espécies com propriedades farmacêuticas, alimentícias e agrícolas, assim a CDB reconhece que elas também têm direitos à repartição justa e equitativa dos benefícios gerados pela utilização de seus conhecimentos tradicionais

associados à biodiversidade. Além disso, a CDB (CONVENTION ON BIOLOGICAL DIVERSITY, 2015, art. 8, alínea j)¹ reconhece que o acesso a tais conhecimentos depende do consentimento prévio e informado das comunidades detentoras.

Muitas pesquisas têm revelado o papel fundamental dos conhecimentos detidos por comunidades tradicionais para a conservação e o uso sustentável da biodiversidade. Um exemplo é a coletânea intitulada *Farmacopéia popular do Cerrado*, de autoria de 262 raizeiros, raizeiras e representantes de farmácias caseiras e/ou comunitárias. A *Farmacopéia* contém estudos sobre o uso tradicional e sustentável de nove plantas prioritárias para a medicina tradicional do bioma Cerrado (barbatimão, pacari, rufão, algodãozinho, pé-de-perdiz, batata-de-purga, ipê-roxo, buriti e velame). Os estudos abrangem a identificação das espécies medicinais, descrição de seus ambientes de ocorrência e relações ecológicas, caracterização da parte usada da planta, técnicas de manejo sustentável para a sua coleta, indicação de seu uso medicinal, formas de uso e toxicidade. A *Farmacopéia* buscou incentivar a prática da medicina tradicional e a salvaguarda dos saberes sobre o uso e manejo sustentável de plantas medicinais do Cerrado.

A rica biodiversidade do Cerrado oferece raízes, cascas, resinas, óleos, folhas, argilas, água e outros recursos naturais que são manejados por suas populações para a prática da medicina popular (FARMACOPÉIA..., 2010)². Outros exemplos interessantes são o livro realizado pelo povo indígena Huni Kuin (também conhecido como Kaxinawá), do Acre,

¹ Disponível em: <<https://www.cbd.int/convention/articles/default.shtml?a=cbd-08>>.

² O Ministério Públíco Federal instaurou, em 06/09/2013, um inquérito civil público destinado a acompanhar e apoiar o requerimento formulado pela Articulação Pacari junto ao Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan), objetivando o registro do ofício das raizeiras e raizeiros do Cerrado como patrimônio cultural imaterial. A Articulação Pacari é uma rede socioambiental formada por organizações comunitárias que praticam medicina tradicional pelo uso sustentável dos recursos naturais do bioma Cerrado. As organizações comunitárias participantes representam, principalmente, mulheres agricultoras, extrativistas, assentadas da reforma agrária, indígenas, quilombolas, agentes das pastorais da saúde e da criança.

sobre os seus conhecimentos tradicionais associados a plantas medicinais, intitulado *Una Isi Kayawa: livro da cura do povo Huni Kuin do Rio Jordão*, e o *Manual dos remédios tradicionais Yanomami, Hwërimamotima thë pë ã oni*, fruto da parceria entre a Hutukara Associação Yanomami (que congrega todos os povos indígenas da Terra Indígena Yanomami, em Roraima e no Amazonas) e o Instituto Socioambiental, organização da sociedade civil.

De igual importância são os conhecimentos tradicionais associados à agrobiodiversidade, que incluem as práticas e técnicas de cultivo, o controle biológico de pragas e doenças, a seleção, o desenvolvimento e o melhoramento de variedades localmente adaptadas, a manutenção da fertilidade do solo, a rotação de cultivos agrícolas, etc. As variedades locais, desenvolvidas por agricultores e populações tradicionais, incorporam saberes agronômicos associados. O recente registro pelo Iphan do sistema agrícola tradicional do Rio Negro, considerado patrimônio cultural imaterial, foi um importante reconhecimento da diversidade e riqueza dos saberes associados a plantas cultivadas, sistemas alimentares, roças e espaços agrícolas detidos por comunidades tradicionais que habitam a região noroeste do Amazonas (EMPERAIRE et al., 2008, 2015³) destacam que as formas de praticar a agricultura, de cuidar das plantas, de transformar os produtos da roça e de produzir seus alimentos constituem um referencial cultural compartilhado entre os povos do Médio e Alto Rio Negro. No Vale do Ribeira (ao sul de São Paulo e leste do Paraná), Pasinato et al. (2015)⁴ apontam que as comunidades quilombolas detêm os mais diversificados conhecimentos associados à agrobiodiversidade, como modos de fazer roça,

³ EMPERAIRE, L.; CARNEIRO, da C.; MANUELA da C.; TOZZI, D. Manivas e papas: três experiências de patrimonialização da agrobiodiversidade. In: BUSTAMANTE, P.; BARBIERI, R. L.; SANTILLI, J. (Org.). *Agrobiodiversidade*. Brasília, DF: Embrapa, 2015. (Coleção Transição Agroecológica). No prelo.

⁴ PASINATO, R.; ANDRADE, A. M. de C.; WIENS, I. Quilombos do ribeira e as roças da agrobiodiversidade. In: BUSTAMANTE, P.; BARBIERI, R. L.; SANTILLI, J. (Org.). *Agrobiodiversidade*. Brasília, DF: Embrapa, 2015. (Coleção Transição Agroecológica). No prelo.

processamento dos alimentos (arroz, milho, cana, mandioca), sistema de corte e queima (coivara) e rodízio das áreas de plantio. Portanto, os saberes desses povos são fundamentais para a segurança alimentar de suas comunidades e para a biodiversidade da Mata Atlântica.

No Brasil, a recém-aprovada Lei nº 13.123/2015 (BRASIL, 2015), estabelece as condições para o acesso aos recursos genéticos e aos conhecimentos tradicionais associados, e é atualmente o instrumento que regulamenta a aplicação da CDB e do Tratado Internacional sobre Recursos Fitogenéticos para a Alimentação e a Agricultura (Tirfaa) no Brasil. Essa lei entrará em vigor no prazo de 6 meses a partir de sua publicação. Ela revogou a Medida Provisória nº 2.186-16/2001, que permaneceu em vigor por mais de 14 anos.

Em 2010, durante a décima *Conferência das Partes da CDB*, foi aprovado o Protocolo de Nagoya (Japão) sobre acesso a recursos genéticos e repartição justa e equitativa dos benefícios decorrentes de sua utilização, que entrou em vigor internacionalmente em 12 de outubro de 2014, depois de ter sido ratificado por 51 países⁵. Apesar de ser um instrumento novo, trata-se de um protocolo vinculado à CDB. O Protocolo de Nagoya só será legalmente vinculante para os países que o ratificarem⁶. No Brasil, até junho de 2015, o Protocolo não havia sido ratificado pelo Congresso Nacional.

O Brasil teve um papel fundamental nas negociações internacionais do Protocolo de Nagoya, e, como país megadiverso, sua aprovação pelo Congresso Nacional é de seu interesse direto, para que seja incorporado ao ordenamento jurídico brasileiro. A entrada em vigor do Protocolo de Nagoya foi amplamente comemorada pelos países ricos em biodiversidade. Entre os que já ratificaram o Protocolo, figuram pa-

⁵ O texto do Protocolo de Nagoya e a lista de países que já assinaram e/ou ratificaram o Protocolo estão disponíveis em: <<https://www.cbd.int>>.

⁶ Os países que ratificaram a CDB podem optar por ratificar ou não o Protocolo. Já os países, como os EUA, que não ratificaram a CDB, não podem ratificar o Protocolo.

íses em desenvolvimento e ricos em biodiversidade como: Indonésia, Índia, México, África do Sul, Madagascar, Quênia, Egito, Síria, Guatemala e Peru. Entre os países desenvolvidos, a Noruega, a Dinamarca, a Espanha, e a Suíça já o ratificaram. O Parlamento da União Européia aprovou, em abril de 2014, o Regulamento nº 511, que autoriza a entrada em vigor do Protocolo nos países europeus, bem como estabelece normas para sua implementação. O Protocolo de Nagoya complementa e confere maior efetividade e concretude às normas da CDB que asseguram a repartição justa e equitativa dos benefícios derivados da utilização da biodiversidade.

O Brasil deve também implementar, no âmbito nacional, o Tratado Internacional sobre Recursos Fitogenéticos para a Alimentação e a Agricultura. O Congresso brasileiro aprovou o Tratado por meio do Decreto Legislativo nº 70, de 18 de abril de 2006, e o Decreto nº 6.476 (BRASIL, 2008) promulgou-o. O Tratado estabelece um sistema multilateral de acesso e repartição de benefícios para os recursos fitogenéticos incluídos em seu Anexo 1, mantidos em coleções ex situ (fora de seu habitat natural) e de domínio público, e desde que o seu uso se destine à alimentação e à agricultura.

Protocolo de Nagoya: visão geral

O Protocolo de Nagoya visa promover a implementação do terceiro objetivo da CDB: a repartição justa e equitativa dos benefícios derivados da utilização dos recursos genéticos e dos conhecimentos tradicionais associados. Ao mesmo tempo, ele deve contribuir para a conservação da diversidade biológica e para o uso sustentável de seus componentes, que são os dois outros objetivos da CDB. Assim, eventuais benefícios monetários e não monetários derivados da utilização dos recursos genéticos devem ser destinados à conservação da biodiversidade e ao uso sustentável de seus componentes.

Uma das principais razões para participação dos países megadiversos nas negociações do Protocolo de Nagoya foi a preocupação que a biopirataria e a apropriação indevida de recursos genéticos e conhecimentos tradicionais não fossem combatidos de forma eficaz, e que obrigações legais e vinculantes, tanto para países provedores como para países usuários de recursos genéticos e conhecimentos tradicionais, fossem estabelecidas. Portanto, não basta que os países provedores (ricos em biodiversidade) desenvolvam suas leis nacionais se não houver mecanismos de controle também nos países usuários. Depois que os recursos e conhecimentos tradicionais deixam o seu país de origem, é fundamental que haja controle e fiscalização de sua utilização nos países usuários (onde tais recursos serão utilizados para pesquisa e desenvolvimento). Assim, o Protocolo de Nagoya estabelece que não apenas países megadiversos (como Brasil, Índia, Malásia) devem adotar leis nacionais de acesso e repartição de benefícios, mas também os países usuários (como França, Alemanha, Japão) devem adotar medidas para assegurar que a pesquisa, o desenvolvimento e a utilização de recursos genéticos dentro de seus territórios respeitem as leis dos países de onde foram acessados. O Protocolo determina que os países devem estabelecer normas claras e transparentes em suas legislações nacionais, assim como providenciar a emissão de uma autorização de acesso (ou equivalente) como prova de que houve o consentimento prévio informado da parte provedora do acesso ao recurso genético e/ou conhecimento tradicional associado (CTA).

O Protocolo é, essencialmente, um acordo pelo qual os países (usuários e provedores de recursos genéticos e CTAs) se comprometem a garantir o respeito às legislações nacionais de acesso e repartição de benefícios. Dessa forma, para que o Protocolo tenha efetividade, é necessário que os países adotem as suas próprias legislações nacionais, pois essas é que deverão ser cumpridas pelos demais países membros do Protocolo. Se um determinado país, por exemplo, no exercício de sua soberania sobre os recursos naturais, aprovar uma lei nacional declarando que os recursos genéticos e conhecimentos tradicionais

existentes em seus territórios são de livre acesso a qualquer pessoa, e que não é necessária sua autorização para acessá-los, o Protocolo terá pouca utilidade prática para esse país.

O contrário ocorrerá com os países (como Brasil, Índia, Costa Rica, África do Sul, países da Comunidade Andina, etc.) que têm legislações nacionais que estabelecem que o acesso aos recursos genéticos e aos CTAs existentes em seus territórios dependem de seu consentimento prévio informado, assim como do consentimento de suas comunidades locais (detentoras de conhecimentos tradicionais) e da repartição justa e equitativa dos benefícios derivados da utilização desses recursos e conhecimentos.

De acordo com o Protocolo, a autorização de acesso a recursos genéticos e conhecimentos tradicionais associados, concedida pelas autoridades nacionais, deverá ser disponibilizada para uma Base International de Dados sobre Acesso e Repartição de Benefícios. A partir da qual, a autorização se transformará em um certificado internacionalmente reconhecido de cumprimento das normas de acesso e repartição de benefícios. Os países deverão, ainda, designar um ou mais pontos de controle em seus territórios, onde tal certificado internacionalmente reconhecido deverá ser apresentado, para comprovação da origem lícita dos recursos. As medidas estabelecidas pelo Protocolo de Nagoya se destinam, portanto, a combater a biopirataria⁷.

Protocolo de Nagoya e conhecimentos tradicionais associados

Uma das questões que o Protocolo aprofunda e avança (em relação à CDB) é sobre o acesso e repartição dos benefícios derivados da utiliza-

⁷ Embora não haja uma definição propriamente jurídica de biopirataria, o conceito bem aceito para o termo é: a atividade que envolve o acesso aos recursos genéticos de um determinado país ou aos conhecimentos tradicionais associados a tais recursos genéticos (ou a ambos) em desacordo com os princípios estabelecidos na Convenção da Diversidade Biológica (CDB) e nas legislações nacionais de acesso e repartição de benefícios (no caso do Brasil, a Lei nº 13.123/2015).

ção dos conhecimentos tradicionais associados e dos recursos genéticos de que são detentores comunidades indígenas ou locais. Antes do Protocolo, o art. 8, alínea j da CDB era o único dispositivo legal a estabelecer a obrigação dos países de “respeitar, preservar e manter o conhecimento, inovações e práticas das comunidades locais e populações indígenas com estilo de vida tradicionais relevantes à conservação e à utilização sustentável da diversidade biológica” (CONVENTION ON BIOLOGICAL DIVERSITY..., 2015, tradução nossa).

O Protocolo de Nagoya reconhece a diversidade de circunstâncias em que o conhecimento tradicional associado a recursos genéticos é detido por comunidades indígenas ou locais, assim como o “direito das comunidades indígenas e locais à identificação dos detentores de conhecimento tradicional associado a recursos genéticos, no âmbito de suas comunidades” (THE NAGOYA..., 2015, tradução nossa). O Protocolo reconhece também as “circunstâncias únicas em que o conhecimento tradicional associado a recursos genéticos é detido nos países, podendo ser oral ou documentado por outras formas, refletindo uma herança cultural relevante para a conservação e uso sustentável da biodiversidade” (THE NAGOYA..., 2015, tradução nossa), e faz referência à Declaração da ONU sobre Direitos dos Povos Indígenas.⁸

O Protocolo estabelece expressamente a necessidade do consentimento prévio informado das comunidades indígenas e locais para o acesso a conhecimentos tradicionais associados a recursos genéticos de que sejam detentoras, assim como a obrigação de repartir os benefícios derivados da utilização de tais conhecimentos com as referidas comunidades. Em relação aos recursos genéticos detidos por comunidades

⁸ Segundo o art. 31 da Declaração: “Os povos indígenas têm o direito de manter, controlar, proteger e desenvolver seu patrimônio cultural, seus conhecimentos tradicionais, suas expressões culturais tradicionais e as manifestações de suas ciências, tecnologias e culturas, compreendidos os recursos humanos e genéticos, as sementes, os medicamentos, o conhecimento das propriedades da fauna e da flora. Também têm o direito de manter, controlar, proteger e desenvolver sua propriedade intelectual sobre o mencionado patrimônio cultural, seus conhecimentos tradicionais e suas expressões culturais tradicionais” (DECLARAÇÃO..., 2008).

indígenas e locais, estabelece a obrigação de repartição justa e equitativa dos benefícios derivados da utilização de tais recursos com as comunidades envolvidas. Entretanto, afirma que tal obrigação só se aplica nos países em que as leis nacionais reconhecem esse direito. O Protocolo estabelece, ainda, que os países não devem restringir o uso e o intercâmbio de recursos genéticos e conhecimento tradicional entre comunidades indígenas e locais.

Tratado Internacional sobre Recursos Fitogenéticos para a Alimentação e a Agricultura: visão geral

O Tratado Internacional sobre Recursos Fitogenéticos para a Alimentação e a Agricultura (Tirfa) foi aprovado em 2001 e entrou em vigor internacionalmente em 2004. O Brasil já assinou e ratificou o tratado, que é o primeiro instrumento internacional vinculante que trata exclusivamente dos recursos fitogenéticos utilizados para alimentação e agricultura. Os objetivos do tratado são:

[...] a conservação e o uso sustentável dos recursos fitogenéticos para a alimentação e a agricultura e a repartição justa e equitativa dos benefícios derivados de sua utilização para uma agricultura sustentável e a segurança alimentar, em harmonia com a Convenção sobre Diversidade Biológica (BRASIL, 2008).

Segundo o preâmbulo do tratado, as partes contratantes estão “convencidas da natureza especial dos recursos fitogenéticos para a alimentação e a agricultura, e das suas distintas características e seus problemas, que requerem soluções específicas” (BRASIL, 2008). Em virtude de tais características especiais dos recursos fitogenéticos usados para alimentação e agricultura, o Protocolo de Nagoya expressamente exclui do âmbito de sua aplicação os recursos fitogenéticos para alimentação e agricultura incluídos no sistema multilateral de acesso e repartição de benefícios estabelecido pelo Tirfa.

A natureza especial dos recursos fitogenéticos para a alimentação e agricultura é destacada em diversos trabalhos dedicados ao tema

(ANDERSEN, 2008; HALEWOOD; NNADOZIE, 2008; MOORE; TYMOWSKI, 2005; STANNARD et al., 2004) para justificar a necessidade de um regime jurídico diferenciado para tais recursos, distinto do regime jurídico estabelecido pela CDB e pelo Protocolo de Nagoya para os recursos genéticos silvestres, utilizados para fins químicos, farmacêuticos e industriais. Algumas características dos recursos fitogenéticos são:

1) Os inúmeros intercâmbios realizados entre os diferentes países e entre os agricultores propiciaram o desenvolvimento de variedades de plantas com base em combinações de materiais genéticos de origens diversas. Com isso, torna-se difícil, em muitos casos, identificar a origem da nova variedade agrícola desenvolvida, ou mesmo identificar as diversas regiões de origem dos materiais utilizados no desenvolvimento e/ou melhoramento da variedade agrícola. Em geral, muitas variedades agrícolas são utilizadas nos processos de seleção e cruzamento que permitem desenvolver novas variedades.

Avaliar a importância de cada variedade utilizada no processo de melhoramento, atribuindo-lhe um valor específico, é uma tarefa complexa. Após longo processo de seleção, cruzamento e retrocruzamento de diversas variedades, como estabelecer qual o componente genético determinante para aquela característica específica, presente na variedade agrícola final? Provavelmente, os altos custos e o tempo despendidos em tal identificação ultrapassariam os benefícios econômicos resultantes. Para que se tenha uma ideia, a variedade de trigo conhecida como Veery foi desenvolvida pelo International Maize and Wheat Improvement Center (Cimmyt) [Centro Internacional de Melhoramento de Milho e Trigo] a partir de 51 variedades parentais, originárias de pelo menos 26 países. Já a variedade de arroz IR 36 foi desenvolvida a partir de 15 variedades locais e de uma espécie silvestre (MOORE; TYMOWSKI, 2005).

2) Em virtude das migrações e intercâmbios ocorridos ao longo da história, todos os países se tornaram dependentes, para sua alimentação, em maior ou menor escala, de recursos fitogenéticos com origem

gem em outras partes do mundo. Não há, atualmente, nenhum país que seja autossuficiente em recursos fitogenéticos – todos são interdependentes. Essa interdependência entre os países é maior em relação aos recursos fitogenéticos para alimentação e agricultura do que em relação aos recursos genéticos silvestres. Portanto, os países precisam acessar e utilizar frequentemente os recursos fitogenéticos originários de outros países, tanto para pesquisas científicas e para o melhoramento genético vegetal como também para uso direto nos seus sistemas agrícolas. Manter o fluxo e o intercâmbio dos recursos fitogenéticos é fundamental para o desenvolvimento agrícola e para a segurança alimentar.

O Brasil, apesar de possuir entre 50.000 e 55.000 espécies de plantas superiores, e de ser o país de maior biodiversidade do mundo, é altamente dependente de recursos fitogenéticos originários de outros países para sua alimentação. Grande parte dos componentes da dieta básica dos brasileiros é proveniente de outros países, como: arroz, feijão, milho e trigo. Muitas espécies nativas têm, entretanto, importância local, como: mandioca, abacaxi, caju, cupuaçu, maracujá, castanha, guaraná, jabuticaba, amendoim e algumas espécies de palmeiras. A situação do Brasil é curiosa: é provedor de recursos genéticos silvestres, utilizados com finalidades químicas, farmacêuticas, industriais e, ao mesmo tempo, grande usuário de recursos exóticos para alimentação e agricultura.

O sistema multilateral de acesso e repartição de benefícios estabelecido pelo Tratado só se aplica aos recursos fitogenéticos que integram o Anexo 1 do Tratado, como: arroz, feijão, batata, milho, batata-doce, mandioca, cará, cenoura, beterraba, aveia, cevada, lentilha⁹, que estejam sob a gestão e o controle dos países signatários e sejam de domínio público. São 35 gêneros de cultivos alimentares e 29 de forrageiras. As forrageiras foram incluídas, porque se destinam principalmente à

⁹ Para consultar a lista completa dos cultivos incluídos no Anexo 1 do Tratado, acessar: www.planttreaty.org.

alimentação dos animais que são usados na alimentação humana. Entre os cultivos listados no Anexo 1 e incluídos no sistema multilateral do Tratado, o único cultivo agrícola de origem brasileira é a mandioca (*Manihot esculenta*), com exceção de seus parentes silvestres.

Além disso, o sistema multilateral só se aplica aos recursos fitogenéticos conservados ex situ em bancos de germopasma, coleções, etc. Ele não se aplica aos recursos fitogenéticos em condições in situ (em seus ambientes naturais), on farm (conservados localmente pelos agricultores), e nem às coleções privadas ou mantidas por organizações não governamentais (ONGs) e agricultores. Estes podem, entretanto, incluir as suas coleções no sistema multilateral (de forma voluntária, pois não estão vinculados pelo tratado).

O acesso aos recursos fitogenéticos incluídos no Anexo 1 do tratado, por meio do sistema multilateral, é concedido exclusivamente para conservação e utilização em pesquisa, melhoramento e capacitação na área de alimentação e agricultura. Se o acesso visar a usos químicos, farmacêuticos e/ou a outros usos industriais, o sistema multilateral não será aplicável, e o interessado deverá seguir as normas da CDB e do Protocolo de Nagoya, submetendo-se ao regime bilateral de acesso e repartição de benefícios, em que os acessos são negociados por contratos bilaterais entre provedores e usuários.

A inclusão dos cultivos agrícolas no Anexo 1 do Tratado atendeu, em tese, aos critérios de interdependência e de segurança alimentar, no entanto, os critérios políticos também foram decisivos. A extensa lista de cultivos apresentada inicialmente acabou sendo substancialmente reduzida, e cultivos importantes foram excluídos, como: soja (excluída pela China, que é o seu centro de origem e diversidade), café (origário da Etiópia), cana-de-açúcar, chá, cacau, tomate, muitos parentes silvestres de plantas cultivadas, cebola, alho e forrageiras tropicais. A inclusão de um novo cultivo no Anexo 1 depende do consenso de todos os países signatários do tratado.

No sistema multilateral estabelecido pelo tratado, a soberania sobre recursos fitogenéticos dos países de origem não é exercida para se estabelecer, caso a caso, as condições para o acesso, mas para se criar um sistema que permita o acesso de todos, em condições iguais, a todos os recursos disponibilizados pelos países. Independentemente do número de recursos fitogenéticos que cada país disponibiliza para o sistema multilateral, todos os países têm acesso a todos os recursos disponibilizados.

Os intercâmbios de recursos genéticos que integram o sistema multilateral são regidos por um termo de transferência de material (TTM) padrão, que é um contrato entre o provedor e o recipiente de um recurso fitogenético, em que são estabelecidos os termos e as condições para a transferência do material e pelo qual o recipiente se compromete a respeitá-los. As partes contratantes do tratado são os países, mas as partes do TTM padrão são as pessoas físicas ou jurídicas que recebem os recursos pelo sistema multilateral. A partir do momento em que o país ratifica o tratado, passa a ser obrigatória a adoção do TTM padrão para os cultivos agrícolas do Anexo 1. Outros modelos de TTM só poderão ser usados para a transferência de recursos não incluídos no sistema multilateral.

As pessoas físicas ou jurídicas que recebem os recursos fitogenéticos disponibilizados pelo sistema multilateral não podem requerer direitos de propriedade intelectual ou outros direitos que limitem o acesso facilitado a esses recursos, ou às suas partes ou componentes genéticos, na forma recebida do sistema multilateral. Essa norma resultou a partir de tensas negociações entre os países desenvolvidos – liderados pelos EUA, que se opunham a qualquer limitação aos direitos de propriedade intelectual – e os países em desenvolvimento, que pretendiam impedir que os direitos de propriedade intelectual pudessem ser concedidos sobre materiais acessados por meio do sistema multilateral.

Há também importantes distinções entre as formas de repartição de benefícios estabelecidas no sistema bilateral da CDB e do Protocolo de

Nagoya e no sistema multilateral do Tratado. Em relação aos cultivos agrícolas acessados por meio do sistema multilateral do tratado, os benefícios econômicos (oriundos da repartição dos benefícios derivados da comercialização) não retornam ao país de origem dos recursos ou à instituição que os proveu, mas são depositados em um fundo internacional de repartição de benefícios. Tais benefícios econômicos devem reverter prioritariamente aos agricultores, especialmente dos países em desenvolvimento e com economia em transição, que conservam e utilizam, de forma sustentável, os recursos fitogenéticos. Dessa forma, todos os países em desenvolvimento signatários do tratado concorrem aos recursos depositados no Fundo Internacional de Repartição de Benefícios, por meio de editais que são lançados periodicamente pelo tratado, e que se destinam a apoiar projetos voltados para a utilização sustentável de recursos fitogenéticos. Até 2015, este fundo já havia lançado três editais, e o último foi responsável pela destinação total de 10 milhões de dólares a 22 projetos de agricultores em países em desenvolvimento¹⁰.

O tratado estabelece dois modelos de repartição de benefícios: a) o modelo que consiste em troca de informações, acesso e transferência de tecnologia e capacitação e não está vinculado a nenhum acesso ou transferência de material específico, pois compreende mecanismos gerais que independem de transações específicas; e b) o modelo de repartição de benefícios que está vinculado à comercialização e a transações específicas da seguinte forma: aqueles que acessarem os recursos fitogenéticos por meio do sistema multilateral e optarem por impedir terceiros de utilizar os produtos desenvolvidos com base em tais recursos para fins de pesquisa ou melhoramento devem pagar parte dos resultados obtidos com a comercialização dos produtos para o sistema multilateral. Se os beneficiários (aqueles que acessarem recursos mantidos pelo sistema multilateral) comercializarem um pro-

¹⁰ Para informações mais detalhadas sobre os três editais lançados pelo Fundo e os projetos contemplados com os recursos, acessar: <<http://www.planttreaty.org/news/22-projects-receive-usd-10-million-benefit-sharing-fund>>.

duto final (que é também um recurso fitogenético) e impedirem que outras pessoas utilizem tal produto para pesquisa ou melhoramento, são obrigados a efetuar um pagamento, a título de repartição de benefícios, para o fundo de repartição de benefícios, destinado à implementação do tratado.

Como os direitos de melhorista, concedidos de acordo com o sistema International Union for the Protection of New Varieties of Plants (Upov) [União Internacional de Proteção das Obtenções Vegetais] não limitam o acesso de terceiros aos recursos fitogenéticos (para fins de pesquisa e melhoramento), não há repartição de benefícios quando os produtos são protegidos por direitos de melhorista, mas apenas quando são concedidas patentes. No caso de repartição obrigatória de benefícios, o beneficiário pode optar por uma das duas formas de pagamento: a) 1,1% das vendas brutas do produto menos 30%, o que representa 0,77%; ou b) 0,5% de todas as vendas dos produtos resultantes do mesmo cultivo agrícola, que devem ser pagos independentemente de os novos produtos estarem disponíveis ou não. Essa opção pode ser feita por um período de 10 anos, que pode ser renovado, e o exercício dessa opção deve ser notificado ao órgão gestor. Se o produto desenvolvido for disponibilizado para a utilização, por terceiros, para pesquisa ou melhoramento, o pagamento deixa de ser obrigatório e se torna voluntário.

Tratado Internacional sobre Recursos Fitogenéticos para a Alimentação e a Agricultura e direitos dos agricultores

A proteção ao conhecimento tradicional associado à biodiversidade já é estabelecida no art. 8º, alínea j (BRASIL, 2008) da CDB e no Protocolo de Nagoya, conforme mencionado anteriormente. No tratado, tal proteção se refere especificamente às inovações, práticas e saberes relativos às sementes e aos sistemas agrícolas.

O tratado reconhece em seu preâmbulo que

[...] as contribuições passadas, presentes e futuras dos agricultores em todas as regiões do mundo – particularmente nos centros de origem e de diversidade de cultivos – para a conservação, melhoramento e na disponibilidade desses recursos constituem a base dos Direitos do Agricultor (BRASIL, 2008)

Os direitos dos agricultores são reconhecidos pelo tratado no art. 9º (BRASIL, 2008), e em outras normas que tratam da conservação e do uso sustentável dos recursos fitogenéticos para alimentação e agricultura. A responsabilidade pela implementação dos direitos dos agricultores compete aos países, por meio da aprovação de leis nacionais.

No Brasil, a Lei 13.123/2015 se destina a implementar não só a CDB, mas também o tratado. Entre seus objetivos, está a “implementação dos tratados internacionais sobre o patrimônio genético ou o conhecimento tradicional associado aprovados pelo Congresso Nacional e promulgados” (BRASIL, 2015, art. 1º, inciso 7). Entretanto, as obrigações assumidas pelo Brasil no tratado em relação à conservação *on farm* e *in situ* são mencionadas pela lei de forma bastante superficial. A lei deixou muito a desejar em relação ao reconhecimento e proteção dos direitos de agricultores e de seus conhecimentos tradicionais associados à agrobiodiversidade. Perdeu-se, assim, uma excelente oportunidade de estabelecer novos mecanismos legais de valorização e fortalecimento dos conhecimentos, práticas e inovações agrícolas, desenvolvidos e compartilhados por agricultores tradicionais, que são um componente-chave da agrobiodiversidade. Felizmente, como o tratado já foi incorporado ao ordenamento jurídico brasileiro, suas normas e diretrizes devem ser integralmente implementadas pelo Brasil, independentemente da Lei nº 13.123/2015.

Os direitos dos agricultores incluem a proteção de seus conhecimentos tradicionais associados à agrobiodiversidade, mas vão além. Segundo o Decreto nº 6.476, (BRASIL, 2008, art. 9º) do tratado:

9.1. As partes contratantes reconhecem a enorme contribuição que as comunidades locais e indígenas e os agricultores de todas as regiões do mundo, particularmente dos centros de origem e de diversidade de cultivos, têm realizado e continuarão a realizar para a conservação e para o desenvolvimento dos recursos fitogenéticos, que constituem a base da produção alimentar e agrícola em todo o mundo.

9.2. As partes contratantes concordam que a responsabilidade de implementar os direitos dos agricultores em relação aos recursos fitogenéticos para a alimentação e a agricultura é dos governos nacionais. De acordo com suas necessidades e prioridades, cada parte contratante deverá, conforme o caso e sujeito a sua legislação nacional, adotar medidas para proteger e promover os direitos dos agricultores, inclusive:

- (a) proteção do conhecimento tradicional relevante aos recursos fitogenéticos para a alimentação e a agricultura;
- (b) o direito à repartição equitativa dos benefícios derivados da utilização dos recursos fitogenéticos para a alimentação e a agricultura; e
- (c) o direito de participar na tomada de decisões, em nível nacional, sobre assuntos relacionados à conservação e ao uso sustentável dos recursos fitogenéticos para a alimentação e a agricultura.

9.3. Nada no presente Artigo será interpretado no sentido de limitar qualquer direito que os agricultores tenham de guardar, usar, trocar e vender sementes ou material de propagação conservado *on farm*, conforme o caso e sujeito às leis nacionais.

Além do art. 9º, especificamente dedicado aos direitos dos agricultores, os arts. 5º e 6º (BRASIL, 2008) do tratado estabelecem os princípios e diretrizes que devem orientar as políticas e as ações voltadas para a conservação e utilização sustentável dos recursos fitogenéticos, prevendo a participação dos agricultores no manejo e conservação *in situ* e *on farm* dos recursos fitogenéticos. É a primeira vez que um tratado internacional vinculante reconhece o papel dos agricultores e das comunidades locais na conservação da agrobiodiversidade, obrigando os países a adotar ações, políticas e programas de apoio à conservação *on farm*.

O tratado estabelece a obrigação dos países de promover a conservação *in situ* dos parentes tanto de plantas silvestres, como de plantas cultivadas para a produção de alimentos, inclusive em áreas pro-

tegidas, e de apoiar os esforços das comunidades indígenas e locais. Obriga, ainda, os países signatários a elaborar e manter políticas e medidas legais destinadas a promover o uso sustentável dos recursos fitogenéticos, tais como:

- Adoção de políticas agrícolas justas que promovam o desenvolvimento e a manutenção dos diversos sistemas de cultivo que favoreçam o uso sustentável da agrobiodiversidade e de outros recursos naturais.
- Fortalecimento da pesquisa que promova e conserve a diversidade biológica, maximizando a variação intraespecífica e interespecífica em benefício dos agricultores, especialmente daqueles que geram e utilizam suas próprias variedades e aplicam os princípios ecológicos para a manutenção da fertilidade do solo e para o combate a doenças, ervas daninhas e pragas.
- Promoção do fitomelhoramento, com a participação dos agricultores, particularmente nos países em desenvolvimento, a fim de fortalecer o desenvolvimento de variedades especialmente adaptadas às condições sociais, econômicas e ecológicas, até mesmo nas áreas marginais.
- Ampliação da base genética dos cultivos, aumentando a gama de diversidade genética à disposição dos agricultores.
- Incentivo à expansão do uso dos cultivos locais e daqueles ali adaptados, e das variedades e das espécies subutilizadas.
- Apoio à utilização mais ampla da diversidade de variedades e espécies dos cultivos manejados, conservados e utilizados sustentavelmente *on farm* e o fortalecimento das ligações com o fitomelhoramento e com o desenvolvimento agrícola, a fim de reduzir a vulnerabilidade dos cultivos e a erosão genética, assim como a promoção do aumento da produção mundial de alimentos compatível com o desenvolvimento sustentável.

- Revisão e adequação das estratégias de melhoramento genético e da regulamentação relativa ao lançamento de novas variedades e à distribuição de sementes.

Tais medidas devem ser adotadas por todos os países signatários do tratado, como o Brasil. Elas traduzem o reconhecimento, mais uma vez, de que a agrobiodiversidade é fruto do manejo complexo e dinâmico dos cultivos agrícolas realizado pelos agricultores e de que as políticas públicas devem promover uma abordagem integrada da agrobiodiversidade.

Nova Lei nº 13.123/2015 e conceitos de patrimônio genético, derivados, material reprodutivo, conhecimento tradicional associado e comunidade tradicional

No Brasil, a presidente sancionou a Lei nº 13.123, com cinco vetos. Essa lei implementa a CDB e dispõe sobre o acesso ao patrimônio genético, a proteção e o acesso ao conhecimento tradicional associado e a repartição de benefícios para conservação e uso sustentável da biodiversidade. Ela revogou a Medida Provisória nº 2.186-16/2001 e trouxe diversas inovações discorridas a seguir.

Entre as principais definições estabelecidas na Lei 13.123/2015 (BRASIL, 2015), estão:

- Patrimônio genético – informação de origem genética de espécies vegetais, animais, microbianas ou espécies de outra natureza, incluindo substâncias oriundas do metabolismo desses seres vivos.
- Material reprodutivo – material de propagação vegetal ou de reprodução animal de qualquer gênero, espécie ou cultivo proveniente de reprodução sexuada ou assexuada e conhecimento tradicional associado.

- Informação ou prática de população indígena, comunidade tradicional ou agricultor tradicional sobre as propriedades ou usos diretos ou indiretos associada ao patrimônio genético.
- Acesso ao patrimônio genético – “pesquisa ou desenvolvimento tecnológico realizado sobre amostra de patrimônio genético”.

O conceito de bioprospecção, como uma atividade exploratória com potencial de uso comercial, que constava da Medida Provisória nº 2.186-16/2001, foi excluído da nova lei, que passou a fazer apenas uma distinção entre a pesquisa (como uma atividade experimental ou teórica com o objetivo de produzir novos conhecimentos) e o desenvolvimento tecnológico, que tem como objetivo desenvolver novos materiais, produtos ou dispositivos, aperfeiçoar ou desenvolver novos processos para exploração econômica. A distinção se baseia, portanto, nas finalidades da atividade de acesso ao patrimônio genético, que podem ser econômicas.

A definição de patrimônio genético da nova lei não solucionou uma das principais controvérsias suscitadas durante a aplicação da Medida Provisória nº 2.186-16/2001: a inclusão (ou não) dos derivados de recursos genéticos, para fins de aplicação das normas de acesso e repartição de benefícios. Em uma das versões iniciais do projeto de lei, havia uma referência expressa aos derivados. Entretanto, ela foi posteriormente excluída, e a nova lei não contém uma definição explícita de derivados. Ela mantém, entretanto, na definição de patrimônio genético, a inclusão das substâncias oriundas do metabolismo de plantas e animais, o que pode gerar diferentes interpretações.

Durante as negociações internacionais do Protocolo de Nagoya, a aplicação das normas de acesso e repartição de benefícios aos derivados de recursos genéticos foi muito debatida. Muitos países em desenvolvimento defendiam a necessidade de que a pesquisa e o desenvolvimento baseados em compostos bioquímicos de ocorrência natural – como an-

ticorpos, vitaminas, enzimas, compostos ativos e metabólitos – também deveriam estar sujeitos às normas de acesso e repartição de benefícios (e não apenas os recursos genéticos stricto sensu, que contêm unidades funcionais de hereditariedade). Afinal, os compostos bioquímicos são a base de muitos produtos, desde medicamentos e alimentos até cosméticos. Os flavonoides¹¹, por exemplo, são compostos bioquímicos com propriedades únicas no tratamento da pele, e são usados em muitas formulações cosméticas. Já os alcaloides¹² são encontrados, por exemplo, nas sementes de café e guaraná, e são também amplamente utilizados em alimentos e bebidas funcionais. O texto final do Protocolo contém a seguinte definição de derivado: composto bioquímico que ocorre naturalmente, resultante de expressão genética ou metabolismo de recursos biológicos ou genéticos, mesmo que não contenha unidades funcionais de hereditariedade. Tal definição não foi incorporada à lei brasileira.

Em relação à definição de conhecimento tradicional, a principal inovação da nova lei é a sua subdivisão em duas categorias, para fins de acesso e repartição de benefícios: o CTA de origem identificável e o CTA de origem não identificável. A segunda categoria foi definida como o CTA em que não há a possibilidade de vincular a sua origem a, pelo menos, uma população indígena, comunidade tradicional ou agricultor tradicional. A *contrario sensu*, o CTA de origem identificável é aquele em que é possível fazer tal vinculação.

¹¹ Um dos benefícios do consumo de frutas e outros vegetais é geralmente atribuído aos flavonoides, uma vez que a essa classe de substâncias são atribuídos diversos efeitos biológicos que incluem, entre outros: ação anti-inflamatória, hormonal, anti-hemorrágica, antialérgica e anticâncer. Tanto a indústria como pesquisadores e consumidores têm demonstrado grande interesse nos compostos flavonoides pelo seu potencial na prevenção do câncer e doenças cardiovasculares devido a suas propriedades antioxidantes. Diversas plantas medicinais possuem flavonoides dentre seus constituintes químicos, sendo exemplos importantes o ginkgo e o maracujá.

¹² Alcaloide é uma substância derivada principalmente de plantas (mas não somente, podendo ser também derivada de fungos, bactérias e até mesmo de animais). Seus nomes comuns e que estamos mais habituados a ver, geralmente terminam com o sufixo -ina: cafeína (do café), cocaína (da coca), pilocarpina (do jaborandi), etc. São os principais terapêuticos naturais com ação anestésica, analgésica, psicoestimulante, neurodepressor, entre outras.

Ao fazer tal distinção, a nova lei busca solucionar as complexas situações de compartilhamento de conhecimentos tradicionais por diversas comunidades indígenas e/ou tradicionais, que são muito comuns¹³. Ocorrem, também com frequência, as situações em que o acesso ao patrimônio genético e/ou CTA se dá em locais como feiras e mercados. Em tais situações, pode ser muito difícil para o usuário de tais conhecimentos (amplamente compartilhados ou difusos) identificar todos seus titulares de direitos, obter seu consentimento prévio e repartir os benefícios derivados de sua utilização com todos eles. A nova lei adotou a seguinte solução: exige o consentimento prévio informado das comunidades detentoras apenas em relação ao CTA de origem identificável, e o dispensa quando se trata de CTA de origem não identificável.

Entretanto, nem sempre é fácil a distinção entre as duas situações, ou seja, quando CTA é ou não de origem identificável. Vejamos o exemplo do acesso aos conhecimentos tradicionais detidos por vendedoras de ervas medicinais e aromáticas do Mercado Ver-o-Peso, de Belém, PA: seria muito difícil identificar todas as detentoras de tais conhecimentos, tão enraizados no cotidiano de inúmeras comunidades amazônicas, mas não se pode dizer que são conhecimentos de origem não identificável. Certamente será possível vincular a sua origem a, pelo menos, uma população indígena, comunidade tradicional ou agricultor tradicional, mas do que isto, será possível vincular as origens de tais conhecimentos a diversas comunidades amazônicas. São, na verdade, conhecimentos amplamente compartilhados ou difusos, e a sua vinculação a determinadas comunidades tradicionais é possível, mas extremamente difícil e onerosa. A exigência legal de obtenção do con-

¹³ Há também situações em que o mesmo conhecimento tradicional associado a recursos genéticos é compartilhado por uma ou mais comunidades indígenas e tradicionais baseadas em diferentes países, ou que os mesmos recursos genéticos são encontrados no território de mais de um país. No Brasil, há 43 povos indígenas que têm parte de sua população vivendo em outros países, e nas Américas o compartilhamento de recursos genéticos é muito comum entre países situados em uma mesma ecorregião (Amazônia, Andes, Mesoamérica, etc.).

sentimento prévio informado de todas as comunidades detentoras de tais conhecimentos tradicionais compartilhados desencorajaria qualquer pesquisa. Essas comunidades devem, entretanto, usufruir coletivamente da repartição dos benefícios derivados da utilização de seus conhecimentos tradicionais, pois são os titulares de direitos coletivos, e tais direitos foram resguardados pela nova lei.

Outro exemplo se refere aos conhecimentos tradicionais associados à erva-baleeira (*Cordia verbenacea*), também conhecida como maria-milagrosa, uma planta nativa da Mata-Atlântica brasileira, a partir da qual foi desenvolvido um novo medicamento anti-inflamatório, o Acheflan. Como solicitar o consentimento prévio de todas as comunidades litorâneas que utilizam tradicionalmente a erva-baleeira para fins medicinais? Em virtude das dificuldades em tais casos, a lei dispensou o consentimento prévio informado das comunidades detentoras de tais conhecimentos tradicionais, que são considerados de origem não identificável. Na verdade, a identificação das origens de tais conhecimentos é possível, mas extremamente complexa e onerosa, tendo em vista a sua natureza amplamente difusa e compartilhada.

Se o consentimento prévio das comunidades detentoras de conhecimentos tradicionais de origem não identificável é dispensado pela lei, o mesmo não ocorre em relação à repartição dos benefícios derivados de sua utilização econômica. A repartição de benefícios, em tais casos, será feita por meio do depósito, no Fundo Nacional de Repartição de Benefícios (FNRB), do valor correspondente a 1% da receita líquida anual obtida com a exploração econômica, que deverá apoiar atividades destinadas a valorizar o patrimônio genético e os conhecimentos tradicionais associados, e promover o desenvolvimento social, cultural e econômico de comunidades tradicionais. Trata-se de um percentual fixo, que será irrisório em muitas situações de utilização de conhecimentos tradicionais para fins econômicos.

Diversa é a situação em que o conhecimento tradicional é de origem identificável, em que o acesso está condicionado à obtenção do con-

sentimento prévio informado das comunidades detentoras. Podemos citar como exemplo os conhecimentos tradicionais detidos pelo povo indígena Katukina (do Acre) sobre o uso do veneno do sapo kampo (*Phyllomedusa bicolor*) como estimulante e revigorante para os caçadores e para “tirar panema” (azar na caça) e para outros males. Os Katukina fazem o que chamam de “injeções de sapo”: depois de fazerem pequenas feridas sobre a pele, com queimaduras, esfrega-se a substância do dorso do sapo nas feridas (CUNHA; ALMEIDA, 2002). A secreção do sapo tem cerca de 200 moléculas com potencial de uso comercial, especialmente para o desenvolvimento de fármacos. Apesar dos Katukina serem os principais detentores de tais conhecimentos, eles são compartilhados por outros povos indígenas que vivem no Acre, como os Yawanawá e Kaxinawá. Trata-se, portanto, de conhecimentos compartilhados por vários povos indígenas, mas cuja origem é identificável, ou seja, não se pode dizer que sua origem é tão difusa que dificilmente poderá ser identificada.

Em relação ao CTA de origem identificável, a nova lei estabelece que em qualquer caso, presume-se, de modo absoluto, a existência de demais detentores do mesmo conhecimento tradicional associado. Em outras palavras, a lei estabelece uma presunção absoluta de que todo e qualquer conhecimento tradicional é sempre compartilhado por duas ou mais comunidades, e que os codetentores terão sempre direito de receber (pelo FNRB) a metade do percentual da receita líquida anual devida pelo usuário a título de repartição de benefícios. No caso, por exemplo, de uma empresa pretender acessar os conhecimentos tradicionais associados ao referido veneno do sapo kampo, ela deverá celebrar um acordo de repartição de benefícios com os Katukina. Além disto, a empresa deverá depositar no referido fundo o valor correspondente à metade de 1% de sua receita líquida anual, ou seja, 0,5%, destinado à repartição dos benefícios com os demais povos indígenas detentores de tais conhecimentos. Trata-se de um valor fixo, que independe da quantidade de codetentores.

Outra inovação da lei é ampliar as formas de comprovação do consentimento prévio informado, que passam a incluir não só a assinatura do termo de consentimento prévio como também o registro audiovisual do conhecimento e o parecer do órgão oficial competente (que não poderá, em qualquer hipótese, substituir a manifestação de vontade da comunidade, mas apenas atestar que a comunidade deu o seu consentimento prévio para o acesso ao CTA).

A lei estabelece, ainda, que o intercâmbio e a difusão de patrimônio genético e de conhecimento tradicional associado praticados entre si por populações indígenas, comunidade ou agricultor tradicional para seu próprio benefício e baseados em seus usos, costumes e tradições são isentos das obrigações da lei (de solicitar o consentimento prévio e repartir benefícios), o que é coerente com a manutenção das redes sociais de compartilhamento de recursos e saberes, tão essenciais para a conservação da biodiversidade.

A nova lei acrescenta que o conhecimento tradicional associado ao patrimônio genético integra o patrimônio cultural brasileiro e poderá ser depositado em bancos de dados. Estabelece, ainda, que são formas de reconhecimento dos conhecimentos tradicionais associados, entre outras: publicações científicas, registros em cadastros ou bancos de dados ou inventários culturais (como os que têm sido realizados pelo Iphan, por meio de registros de bens culturais imateriais em livros de registro de saberes, celebrações, formas de expressão e lugares¹⁴).

A nova lei adota a definição de comunidade tradicional já prevista no Decreto nº 6.040/2007, que institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável de Povos e Comunidades Tradicionais:

[...] grupo culturalmente diferenciado e que se reconhece como tal, que possui forma própria de organização social, e ocupa e usa territórios e recursos natu-

¹⁴ Para mais informações, consultar: SANTILLI, J.; BUSTAMANTE, P.; BARBIERI, R. L. Agrobiodiversidade e manifestações culturais tradicionais. In: PATRICIA, B.; ROSA, L. B.; JULIANA, S. **Agrobiodiversidade**. Brasília, DF: Embrapa, 2015. (Coleção Transição Agroecológica). No prelo.

rais como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, utilizando conhecimentos, inovações e práticas gerados e transmitidos pela tradição (BRASIL, 2007, art. 3, inciso 1).

Tal conceito inclui não só povos indígenas e quilombolas, como também seringueiros, caiçaras, pescadores artesanais, quebradeiras de coco babaçu, castanheiros, etc.

Apesar da adoção de tal definição de comunidade tradicional, mais abrangente e inclusiva do que a definição anterior de comunidade local da Medida Provisória nº 2.186-16/2001, a nova lei não utilizou o conceito de povo, o que representa um retrocesso. Afinal, a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), em vigor no Brasil desde 2003¹⁵, já consagra o conceito de povos, adotando a autoidentificação (a consciência de sua identidade indígena ou tribal) como critério fundamental para determinar os grupos aos quais se aplicam as suas normas. A Convenção 169 deixa claro que o uso do termo “povos” não deverá ser interpretado como tendo qualquer implicação no que se refere aos direitos que possam ser atribuídos no direito internacional (ou seja, a possibilidade de constituirem Estados independentes). Portanto, a resistência dos deputados e senadores em adotar o conceito de povos na nova lei não tem qualquer fundamento jurídico.

A Convenção 169 assegura aos povos indígenas e tribais o direito de consulta prévia sobre medidas legislativas e administrativas que possam afetar os seus direitos de decidirem suas próprias prioridades de desenvolvimento e de participar da formulação, implementação e avaliação de planos e programas de desenvolvimento nacional e regional que os afetem diretamente. Os povos e comunidades tradicionais, assim como os indígenas e quilombolas, têm os seus direitos reconhecidos pela Convenção 169.

¹⁵ A Convenção 169 da OIT foi aprovada pelo Congresso Nacional por meio do Decreto Legislativo nº 143, de 20/06/2002, e entrou em vigor 1 ano após a sua aprovação, ou seja, em junho de 2003, promulgada pelo Decreto nº 5.051/2004.

Pesquisa científica e desenvolvimento tecnológico: acesso e repartição de benefícios

A nova lei desonera e facilita a pesquisa científica envolvendo acesso ao patrimônio genético, ao substituir a autorização de acesso ao patrimônio genético, que era concedida pelo Conselho de Gestão do Patrimônio Genético (CGEN), por um simples cadastro. Nos termos da nova lei, estarão sujeitas a cadastro (instrumento de natureza autodeclaratória): a) o acesso a patrimônio genético ou conhecimento tradicional associado (CTA) dentro do País, por pessoa natural ou jurídica nacional, pública ou privada; b) o acesso a patrimônio genético ou CTA por pessoa jurídica sediada no exterior associada a instituição nacional de pesquisa (pública ou privada); e c) o acesso a patrimônio genético ou CTA realizado no exterior, por pessoa natural ou jurídica nacional, pública ou privada. A nova lei não permite o acesso a patrimônio genético ou CTA por pessoa natural estrangeira ou por pessoa jurídica sediada no exterior que não esteja associada à instituição nacional.

Ao instituir o simples cadastro para tais atividades, a nova lei atende aos pesquisadores e às instituições de pesquisa científica, que sempre consideraram o processo de obtenção da autorização do CGEN extremamente complexo e demorado, dificultando as pesquisas e o desenvolvimento tecnológico com componentes da biodiversidade brasileira. Nesse ponto, está em sintonia com o Protocolo de Nagoya, que estabelece que os países devem:

[...] criar condições para promover ou encorajar pesquisa que contribua para a conservação e uso sustentável da diversidade biológica, particularmente nos países em desenvolvimento, *incluindo por meio de medidas simplificadas de acesso para finalidades de pesquisa não-comercial*, levando em consideração a necessidade de mudança de intenção para essa pesquisa (THE NAGOYA..., 2015, tradução nossa).

A Medida Provisória nº 2.186-16/2001 não estabelecia distinções entre as condições de acesso para fins de pesquisa e comercial, mas o CGEN criou normas diferenciadas para o acesso ao patrimônio genético e ao

conhecimento tradicional associado com potencial ou perspectiva de uso comercial e para finalidade de pesquisa científica. Tal distinção é necessária, pois muitas pesquisas envolvendo a biodiversidade brasileira não têm quaisquer finalidades comerciais, ainda que sejam muito importantes para gerar novos conhecimentos. Entretanto, como destaca o próprio Protocolo de Nagoya, pesquisas que originariamente não tinham finalidades comerciais podem vir a tê-las, e nesse caso, passará a ser obrigatória a repartição dos benefícios econômicos.

Durante a tramitação na Câmara dos Deputados do Projeto de Lei nº 7.735/2014 (que deu origem à Lei nº 13.123/2015), a Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência (SBPC), que representa cerca de 130 sociedades científicas das áreas biológicas, exatas, humanas e tecnológicas, defendeu a posição de que toda pessoa jurídica estrangeira que quisesse acessar componente do patrimônio genético ou conhecimento tradicional associado deveria se associar a uma instituição nacional, posicionamento este que acabou prevalecendo. Trata-se de uma forma de assegurar que os resultados das pesquisas revertam em benefícios para o País, monetários e não monetários (transferência de tecnologia, capacitação, participação no desenvolvimento de produtos biotecnológicos, etc.).

De qualquer forma, o cadastro deve ser realizado previamente à remessa, ao requerimento de qualquer direito de propriedade intelectual, à comercialização de produtos ou à divulgação de resultados, finais ou parciais, em meios científicos ou de comunicação.

Uma inovação significativa introduzida pela nova lei diz respeito à repartição de benefícios, pois a Medida Provisória nº 2.186-16/2001 exigia que, antes do desenvolvimento de qualquer produto ou processo comercial novo (com a utilização do patrimônio genético ou CTA acessado), fosse celebrado o contrato de repartição de benefícios entre provedores e usuários de recursos genéticos e conhecimentos tradicionais associados. A nova lei altera substancialmente tal exigência, ao estabelecer que, para a exploração econômica de produto ou ma-

terial reprodutivo oriundo de acesso ao patrimônio genético ou CTA de origem não identificável, será necessária apenas a notificação do produto acabado ou do material reprodutivo ao CGEN. Após tal notificação, o usuário terá o prazo de 365 dias para apresentar o acordo de repartição de benefícios ao CGEN.

No caso de acesso a patrimônio genético, compete ao usuário escolher a forma (monetária ou não monetária) de repartição dos benefícios¹⁶ derivados da utilização econômica do patrimônio genético. No caso de CTA de origem não identificável, o usuário escolhe se realiza o acordo de repartição de benefícios com a União ou se deposita diretamente no FNRB o valor correspondente a 1% da receita líquida anual obtida com a exploração econômica.

A possibilidade de que o usuário escolha unilateralmente como repartir os benefícios viola frontalmente os princípios da CDB e do Protocolo de Nagoya, que estabelecem que as condições para o acesso aos recursos genéticos devem ser estabelecidas por meio de termos mutuamente acordados entre os provedores e usuários de tais recursos. Isso evidentemente não ocorre quando a lei permite que o usuário defina sozinho quais benefícios irá repartir com a União em virtude do acesso aos recursos genéticos.

A nova lei permite ainda que um usuário de patrimônio genético ou CTA de origem não identificável faça simplesmente uma notificação unilateral ao CGEN para que possa dar início à exploração econômi-

¹⁶ A presidente Dilma vetou o § 4º do art. 19 da Lei 13.123/2015 (BRASIL, 2015), que estabelecia que: “no caso de repartição de benefícios na modalidade não monetária decorrente da exploração econômica de produto acabado ou material reprodutivo oriundo de acesso ao patrimônio genético, o usuário indicará o beneficiário da repartição de benefícios”. Segundo a Mensagem nº 147, de 20/05/2015, em que a presidente Dilma comunica os vetos ao Congresso, o referido dispositivo foi vetado a pedido dos Ministérios do Meio Ambiente, Desenvolvimento Agrário, Justiça, Cultura e Secretaria de Promoção da Igualdade Racial da Presidência da República. Cento e cinquenta organizações, movimentos sociais, representantes de agricultores, povos e comunidades tradicionais também enviaram à presidente uma carta pedindo o veto de diversos dispositivos do Projeto de Lei 7735/2014 (que deu origem à Lei 13.123/2015).

ca de um novo produto. Como a lei estabelece que o usuário terá 365 dias para apresentar o acordo de repartição de benefícios ao CGEN, ele poderá dar início à exploração econômica do novo produto antes mesmo de definir como será feita a repartição de benefícios. Tal possibilidade afronta princípio basilar da CDB e do Protocolo de Nagoya: a repartição justa e equitativa dos benefícios derivados da utilização dos recursos genéticos e dos conhecimentos tradicionais associados. Se o usuário poderá, por 365 dias, explorar comercialmente o novo produto sem ter sequer definido como repartir os benefícios, a violação do referido princípio é evidente.

Apesar de a lei definir o patrimônio genético como bem de uso comum do povo, as normas estabelecidas para a sua utilização econômica revelam uma clara prevalência do interesse privado sobre o público. Exemplos claros dessa tendência são as diversas limitações que a nova lei impõe à repartição dos benefícios derivados de produtos desenvolvidos com base no acesso a patrimônio genético ou CTA, que favorecem principalmente os interesses econômicos de usuários, como: indústria de fármacos, cosméticos e agronegócio (indústria semementeira), e não o interesse público na conservação e uso sustentável da biodiversidade e na repartição dos benefícios sociais e econômicos gerados pela biodiversidade.

Exemplo disso é que a nova lei restringe a repartição de benefícios aos produtos incluídos em uma lista a ser estabelecida por decreto do Executivo. O texto final da lei não deixa claro se tal lista identificará os produtos isentos da obrigação de repartir benefícios ou se definirá quais os produtos sujeitos à repartição de benefícios, ou seja, se será uma lista positiva ou negativa. Em qualquer hipótese, tal previsão legal abre a possibilidade de que o Executivo, por decreto, renuncie à repartição dos benefícios gerados pela exploração econômica de produtos desenvolvidos pelos setores usuários que tenham mais influência política sobre o governo.

Da mesma forma, a lei prevê a possibilidade de que o Executivo celebre um acordo com os setores usuários de patrimônio genético ou CTA de origem não identificável para reduzir o valor da repartição monetária de benefícios – fixado em 1% da receita líquida anual obtida com a exploração econômica – para até 0,1%, a fim de “garantir a competitividade do setor contemplado”. Mais uma vez, a lei abre brecha para que determinados setores usuários façam uma repartição irrisória dos benefícios derivados da utilização econômica dos produtos da biodiversidade.

A nova lei estabelece ainda que a repartição de benefícios só é obrigatoriedade em relação aos produtos acabados¹⁷, isentando os produtos intermediários. Acrescenta que a obrigação de repartir benefícios só existe quando o componente do patrimônio genético ou do CTA é um dos elementos principais de agregação de valor ao novo produto desenvolvido. Tais elementos são definidos como aqueles cuja presença no produto acabado é determinante para a existência das características funcionais ou para a formação do apelo mercadológico. A excessiva restrição das situações que geram a obrigação legal de repartir benefícios reduz significativamente os recursos destinados à conservação e ao uso sustentável da biodiversidade. Na verdade, a lei transforma a obrigação de repartir benefícios em uma exceção, quando deveria ser regra.

No entanto, é uma inovação positiva incluir, entre os elementos principais de agregação de valor a novos produtos, a sua contribuição para a formação do apelo mercadológico. Isso significa que, independentemente

¹⁷ Segundo o art. 2º, XVI, da Lei 13.123 (BRASIL, 2015), produto acabado é o “produto cuja natureza não requer nenhum tipo de processo produtivo adicional, oriundo de acesso ao patrimônio genético e ao CTA no qual o componente do patrimônio genético ou do CTA seja um dos elementos principais de agregação de valor ao produto, estando apto à utilização pelo consumidor final, seja este pessoa natural ou jurídica”. Já o produto intermediário é definido como “produto cuja natureza é a utilização em cadeia produtiva, que o agregará em seu processo produtivo, na condição de insumo, excipiente e matéria-prima, para o desenvolvimento de outro produto intermediário ou de produto acabado”.

mente da importância do patrimônio genético ou CTA para a determinação das características funcionais do novo produto, sua associação à sociobiodiversidade brasileira para fins de marketing obriga o usuário a repartir os benefícios derivados de sua exploração econômica. Assim, muitas empresas de cosméticos e fármacos que desenvolvem propagandas e estratégias de marketing buscando relacionar os seus produtos à sociobiodiversidade brasileira estarão obrigadas a repartir os benefícios gerados por sua exploração econômica, contribuindo para a conservação e uso sustentável da biodiversidade.

Quando o produto for oriundo de acesso a CTA de origem identificável, as comunidades detentoras dos CTAs (provedoras) terão direito a receber benefícios mediante acordo, que definirá, em cada caso concreto, as formas de repartição de benefícios. Tal acordo deverá indicar as condições, obrigações, tipos e duração dos benefícios de curto, médio e longo prazo. Os benefícios podem ser monetários ou não, e, na segunda hipótese, incluem: projetos para conservação ou uso sustentável de biodiversidade ou para proteção e manutenção de conhecimentos, inovações ou práticas de populações indígenas, de comunidades tradicionais ou de agricultores tradicionais, preferencialmente no local de ocorrência da espécie em condição *in situ* ou de obtenção da amostra quando não se puder especificar o local original; transferência de tecnologias; disponibilização em domínio público de produto ou processo, sem proteção por direito de propriedade intelectual ou restrição tecnológica; licenciamento de produtos livres de ônus; capacitação de recursos humanos e distribuição gratuita de produtos em programas de interesse social.

O Protocolo de Nagoya também elenca, de forma não exaustiva, algumas modalidades de repartição de benefícios monetários e não monetários. Entre os benefícios monetários, pode-se citar: taxas de acesso e por amostra coletada ou adquirida, pagamento de royalties, taxas de licenciamento em caso de comercialização, taxas especiais destinadas a fundos para apoio à conservação e uso sustentável da biodiversidade.

Entre os benefícios não monetários, são elencados: compartilhamento de resultados de pesquisa, colaboração, cooperação e contribuição em pesquisa científica e programas de desenvolvimento, particularmente em atividades de pesquisa biotecnológica, fortalecimento de capacidades para transferência de tecnologia, pesquisa voltada para necessidades prioritárias tais como saúde e segurança alimentar, levando em consideração usos domésticos dos recursos genéticos na parte provedora desses recursos, etc. Portanto, a nova lei segue orientação bastante próxima ao Protocolo.

Direitos de propriedade intelectual

Durante as negociações internacionais do Protocolo de Nagoya, uma das questões mais controvertidas foi a sua relação com os direitos de propriedade intelectual. Os países em desenvolvimento (ricos em biodiversidade) defenderam fortemente que o Protocolo deveria incluir a obrigação de que toda vez que fossem requeridos patentes ou outros direitos de propriedade intelectual sobre processos ou produtos desenvolvidos a partir do acesso a recurso genéticos e/ou conhecimentos tradicionais associados, o órgão patentário deveria exigir do requerente a comprovação da origem lícita de tais recursos e/ou conhecimentos, ou seja, que tais recursos foram acessados de acordo com as leis de seus países de origem. Entretanto, tal obrigação ficou fora do texto final do Protocolo de Nagoya, por falta de consenso.

Os países megadiversos haviam proposto também que um ponto de controle e monitoramento obrigatório deveria ser o órgão patentário. No entanto, o texto final do Protocolo não inclui uma lista de pontos de controle obrigatórios, então os países podem estabelecê-los em qualquer fase da pesquisa, desenvolvimento, inovação ou comercialização, ou seja, tais pontos de controle poderão ou não incluir os órgãos patentários. Outros possíveis pontos de controle são as agências públicas de financiamento de pesquisas, que condicionariam o apoio financeiro à pesquisa e à comprovação da origem lícita dos recursos

genéticos a serem utilizados na pesquisa e/ou desenvolvimento, ou os órgãos responsáveis por conceder autorizações e/ou registros para a comercialização de produtos derivados do uso da biodiversidade. Desse forma, cabe aos países decidir sobre quais pontos de controle estabelecerão em seus territórios.

A demanda dos países da Ásia, África, América Latina e Caribe de que a comprovação da origem do recurso genético e/ou conhecimento tradicional associado fosse exigida pelo órgão patentário já havia sido formulada por esses países perante o Conselho do Trips (sigla em inglês do Acordo sobre Aspectos dos Direitos de Propriedade Intelectual Relacionados ao Comércio, da Organização Mundial do Comércio), mas não foi aprovada. Essa questão é discutida também no âmbito da Organização Mundial de Propriedade Intelectual (OMPI), que criou, em 2000, o Comitê Intergovernamental sobre Propriedade Intelectual, Recursos Genéticos, Conhecimento Tradicional e Folclore. O referido Comitê atualmente discute a elaboração de um instrumento internacional destinado a proteger os recursos genéticos, conhecimentos tradicionais e as expressões culturais tradicionais.

Diversos países megadiversos, como Índia, Costa Rica, Panamá, África do Sul e os países da Comunidade Andina também fazem tal exigência em suas leis nacionais de acesso e repartição de benefícios. Trata-se de uma exigência fundamental para evitar que patentes e outros direitos de propriedade intelectual sejam concedidos sobre produtos ou processos desenvolvidos a partir de acesso a recursos genéticos e conhecimentos tradicionais realizado de forma ilegal, ou seja, sem cumprir as exigências de consentimento prévio informado e repartição de benefícios com o país de origem e suas comunidades tradicionais.

A utilização de direitos de propriedade intelectual para apropriação indevida de recursos e conhecimentos acessados de forma ilegal é a forma mais nefasta de biopirataria. Alguns exemplos de plantas nativas do Brasil usadas para o desenvolvimento de produtos posteriormente patenteados são a muirapuama (*Ptychopelatum spp*), tida como

afrodisíaca e patenteada pela empresa japonesa Taisho Pharmaceutical Co., e a erva-pombinha (*Phyllanthus niruri Linn*), que contêm substâncias úteis ao tratamento da hepatite B, e foi patenteada pela empresa norte-americana Fox Chase Cancer Center (HATHAWAY, 2002).

Enquanto for legalmente possível que uma empresa europeia ou japonesa (países onde estão concentradas as multinacionais da área biotecnológica) acesse um recurso genético em um país megadiverso como o Brasil, leve-o para o exterior, identifique um princípio ativo, sintetize-o e obtenha uma patente sobre um produto ou processo resultante, sem a imposição de qualquer sanção ou penalidade pelo sistema internacional, pouca eficácia concreta terão a CDB e o Protocolo de Nagoya. Foi por essa razão que os países ricos em biodiversidade insistiram tanto na necessidade de inclusão dos órgãos patentários entre os pontos de controle e monitoramento obrigatório.

No Brasil, a Medida Provisória nº 2.186-16/2001 estabelecia que a concessão de direitos de propriedade industrial sobre processo ou produto obtido a partir de amostra de componente do patrimônio genético estava condicionada à observância dos requisitos de anuência prévia e repartição dos benefícios, devendo o requerente informar a origem do material genético e do conhecimento tradicional associado. Dessa forma, pelo menos as patentes concedidas no Brasil estavam sujeitas a tal exigência.

Entretanto, a Lei 13.123/2015 (BRASIL, 2015) alterou substancialmente tal exigência, e esse é, provavelmente, um dos mais graves retrocessos da nova lei. Ela estabelece que a concessão de direito de propriedade intelectual sobre produto acabado ou sobre material reprodutivo obtido a partir de acesso a patrimônio genético ou a CTA fica condicionada ao cadastramento ou autorização. A autorização é exigida apenas em situações excepcionais, como o acesso em área indispensável à segurança nacional ou em águas jurisdicionais brasileiras, na plataforma continental e na zona econômica exclusiva. Nos demais casos, o cadastro é suficiente para o acesso ao patrimônio genético.

ou CTA. Assim, o cadastro, instrumento de natureza autodeclaratória realizado pelo próprio usuário de recurso genético ou conhecimento tradicional, passa a ser suficiente para obtenção de direito de propriedade intelectual sobre um novo produto desenvolvido com base no recurso e/ou conhecimento acessado.

O cadastro não oferece nenhuma garantia de que o usuário obteve o consentimento prévio da comunidade detentora (exigido no caso de CTA de origem identificável) ou de que o usuário fez a repartição dos benefícios, em qualquer das modalidades previstas na própria lei.

A lei não poderia permitir a concessão de patentes sobre novos produtos antes da comprovação de que houve o consentimento prévio (quando necessário) e a repartição de benefícios. Afinal, a concessão de uma patente assegura a seu titular o direito de exploração exclusiva de um produto ou processo por um determinado período de tempo. O titular da patente tem o direito de impedir terceiro, sem o seu consentimento, de produzir, usar, colocar à venda, vender ou importar produto objeto de patente, processo ou produto obtido diretamente por processo patenteado. Para que o usuário possa se apropriar de tal forma do novo produto desenvolvido com base no acesso a CTA ou patrimônio genético, é essencial que ele tenha comprovado que cumpriu todos os requisitos legais, ou seja, que solicitou o consentimento prévio da comunidade detentora de conhecimento tradicional e de que repartiu benefícios.

Lei nº 13.123/2015 e agrobiodiversidade

A lei regulamenta não só o acesso ao patrimônio genético e ao CTA para fins farmacêuticos, cosméticos e industriais, como também para atividades agrícolas. As normas legais se aplicam a todo patrimônio genético (excetuado o patrimônio genético humano), incluindo as espécies domesticadas e populações espontâneas. Portanto, a obrigação de repartir benefícios se aplica a toda exploração econômica de pro-

duto acabado ou material reprodutivo oriundo de acesso ao patrimônio genético ou ao conhecimento tradicional.

Uma inovação positiva da lei, que merece ser destacada, é a afirmação expressa que:

O patrimônio genético mantido em coleções *ex situ* em instituições nacionais geridas com recursos públicos e as informações a ele associadas poderão ser acessados pelas populações indígenas, pelas comunidades tradicionais e pelos agricultores tradicionais (BRASIL, 2015, art. 10, § 2º).

Assim, a lei deixa claro que as instituições públicas (ou mantidas com recursos públicos) que mantêm recursos genéticos conservados em condições *ex situ* não poderão criar empecilhos para que os agricultores e comunidades tradicionais e suas organizações possam acessá-los, e as informações a ele associadas, o que representa um avanço.

A lei inova ao incluir os agricultores tradicionais como detentores de conhecimentos tradicionais associados à biodiversidade (BRASIL, 2015, art. 2º, II, III e V). Entretanto, estabelece uma definição de agricultor tradicional muito restritiva. Segundo a definição legal, agricultor tradicional é a “pessoa natural que utiliza variedades tradicionais locais ou crioulas ou raças localmente adaptadas ou crioulas e mantém e conserva a diversidade genética, incluído o agricultor familiar” (BRASIL, 2015, art. 1º, inciso 31). Apesar da importância das variedades iradicionais ou crioulas, a contribuição dos agricultores para a conservação da agrobiodiversidade é muito mais ampla, e a lei deveria reconhecer e valorizar todo o rico universo de práticas e conhecimentos detidos pelos agricultores. Os sistemas agrícolas locais e tradicionais compreendem um rico conjunto de conhecimentos, inovações, práticas de manejo, cultivo e seleção de espécies agrícolas, desenvolvidas pelos agricultores, que geram a enorme diversidade de plantas cultivadas e de agroecossistemas no País. Esses conhecimentos, práticas e inovações não poderiam ser vistos e interpretados de forma tão restritiva pela lei que regula o acesso e o uso da agrobiodiversidade brasileira.

A definição de variedade tradicional, crioula ou local inova muito pouco em relação à definição já constante da Lei de Sementes, Lei nº 70.711/2003 (BRASIL, 2003). Segundo a nova lei, tal variedade é:

[...] proveniente de espécie que ocorre em condição *in situ* ou mantida em condição *ex situ*, composta por grupo de plantas dentro de um táxon no nível mais baixo conhecido, com diversidade genética desenvolvida ou adaptada por população indígena, comunidade tradicional ou agricultor tradicional, incluindo seleção natural combinada com seleção humana no ambiente local, que não seja substancialmente semelhante a cultivares comerciais.

A Lei de Sementes exige a consideração dos descritores socioculturais e ambientais, e não só dos descritores agronômicos e botânicos, justamente para que sejam considerados, na definição e caracterização das variedades locais, os contextos socioculturais e ambientais em que essas variedades se desenvolveram, por seleção natural e pelo manejo dos agricultores.

Outra restrição legal é a previsão (BRASIL, 2003, art. 9º, §3º), de que:

[...] o acesso ao patrimônio genético de variedade tradicional, local ou crioula ou à raça localmente adaptada ou crioula para atividades agrícolas compreende o acesso ao conhecimento tradicional associado não identificável que deu origem à variedade ou à raça e que não depende do consentimento prévio da população indígena, da comunidade tradicional ou do agricultor tradicional que cria, desenvolve, detém ou conserva a variedade ou raça.

Ou seja, a lei nega que as variedades tradicionais, locais ou crioulas contêm, em si mesmas, conhecimentos tradicionais.

Evidentemente, o estabelecimento de um regime bilateral criaria enormes dificuldades para a repartição de benefícios gerados pela exploração econômica de variedades locais por terceiros. Seria extremamente complexo, em muitas situações, identificar os agricultores tradicionais detentores de determinadas variedades locais, amplamente compartilhadas e intercambiadas entre as comunidades. Afinal, a quem pertencem as variedades locais e os saberes agrícolas que incorporam? Quem poderia autorizar o acesso e deveria receber os

eventuais benefícios gerados pela utilização das variedades locais? Acostumados a compartilhar e a promover o intercâmbio de suas variedades agrícolas, como definiriam os agricultores tradicionais a quem pertencem esses recursos?

Não faria sentido, portanto, a lei exigir que, para cada acesso a uma determinada variedade ou raça local, fosse exigido o consentimento de um agricultor tradicional, pois os direitos dos agricultores sobre os seus conhecimentos tradicionais são coletivos, como reconhece a própria lei (BRASIL, 2003, art. 10, § 1º). Entretanto, a lei poderia ter estabelecido mecanismos coletivos de repartição de benefícios entre os agricultores tradicionais, tais como a criação de bancos de sementes locais/comunitários, a realização de feiras de sementes e de programas de melhoramento participativo (realizados em parceria por melhoristas de instituições de pesquisa e agricultores), com o consequente fortalecimento da capacidade dos agricultores de desenvolver variedades adaptadas às suas condições socioculturais, econômicas e ecológicas. Além disso, um sistema de remuneração dos serviços ambientais prestados pelos agricultores tradicionais pode (e deve) ser estabelecido, bem como instrumentos para garantir o acesso, em condições facilitadas, dos produtos da agrobiodiversidade ao mercado.

A lei se limita, entretanto, a estabelecer que os benefícios resultantes da exploração econômica de produtos desenvolvidos a partir do acesso ao patrimônio genético ou conhecimento associado, para atividades agrícolas, serão repartidos sobre a comercialização do material reprodutivo. Portanto, a única forma de repartição dos benefícios derivados do acesso aos recursos da agrobiodiversidade e aos conhecimentos tradicionais associados será o depósito no FNRB do valor correspondente a 1% da receita líquida anual obtida com a exploração econômica, que poderá ser reduzido para 0,1%, caso seja celebrado acordo do governo com o setor agropecuário.

A participação dos agricultores tradicionais na gestão do referido fundo é assegurada pela lei. Ela também faz referência às atividades que

poderão ser desenvolvidas com recursos do Fundo, por meio da implementação do Programa Nacional de Repartição de Benefícios. São atividades como apoio aos esforços das populações indígenas, comunidades e agricultores tradicionais no manejo sustentável e na conservação do patrimônio genético, desenvolvimento e manutenção dos diversos sistemas de cultivo agrícola, etc. Algumas dessas atividades estão previstas no tratado (mais especificamente em seus arts. 5º e 6º, que estabelecem os princípios e diretrizes que devem orientar as políticas e as ações voltadas para a conservação e a utilização sustentável dos recursos fitogenéticos para alimentação e agricultura). Entretanto, a lei fica aquém do tratado, e perde uma grande oportunidade de criar novos estímulos para as experiências locais de uso e conservação dos recursos genéticos vegetais e animais, desenvolvidas principalmente por agricultores e suas organizações.

A lei beneficia principalmente os usuários de recursos fitogenéticos para fins econômicos, especialmente a indústria sementeira. Isso se expressa, por exemplo, na definição de atividades agrícolas, muito mais ampla do que a estabelecida pelo sistema multilateral do tratado, que o Brasil se obrigou a implementar. Segundo a lei, atividades agrícolas são atividades de produção, processamento e comercialização de alimentos, bebidas, fibras, energia e florestas plantadas, ou seja, a definição da lei inclui não só gêneros destinados à alimentação e à agricultura, como também outras categorias de interesse do agro-negócio. De acordo com a lei, os benefícios resultantes da exploração econômica de novos produtos para atividades agrícolas (em geral, e não apenas para atividades destinadas à alimentação e agricultura, como define o tratado) serão repartidos apenas sobre a comercialização do material reprodutivo. Mais um benefício concedido aos usuários dos recursos da agrobiodiversidade, mesmo que para finalidades distintas da segurança alimentar.

Curiosamente, apesar de o Brasil não ter ainda ratificado o Protocolo de Nagoya, a lei afirma, em suas disposições finais que: “A repartição

de benefícios prevista no Protocolo de Nagoya não se aplica à exploração econômica, para fins de atividade agrícola, de material reprodutivo de espécies introduzidas no país pela ação humana até a entrada em vigor desse tratado" (THE NAGOYA..., 2012, tradução nossa), ou seja, a lei isenta da repartição dos benefícios a exploração econômica de material reprodutivo oriundo do acesso ao patrimônio genético de espécies introduzidas no território nacional pela ação humana, ainda que domesticadas, tais como soja, cana-de-açúcar e café, que têm origem exótica, mas foram introduzidas no País pela ação humana há muito tempo.

Tais disposições refletem a preocupação de alguns setores ligados ao agronegócio de que a exclusão da soja do sistema multilateral (de acesso facilitado) do tratado criaria dificuldades para que as instituições brasileiras acessassem recursos genéticos da soja, originária da China, para fins de pesquisa e melhoramento genético. Além disso, tais setores argumentavam que o Protocolo de Nagoya acarretaria a obrigação do Brasil de repartir benefícios com a China em virtude das variedades de soja já desenvolvidas no Brasil.

Evidentemente, tais argumentos não procedem, porque o Protocolo de Nagoya só produzirá efeitos após a sua entrada em vigor, e as condições para o acesso aos recursos genéticos da soja em condições *in situ* serão determinadas pela legislação chinesa, e não pelo Protocolo de Nagoya.

Espera-se, entretanto, que com a aprovação da nova lei e com a inclusão das disposições mencionadas anteriormente, o agronegócio deixe de atuar para impedir a aprovação do Protocolo de Nagoya pelo Congresso Nacional, e o Brasil possa ser coerente com as suas posições internacionais – pois trabalhou ativamente pela aprovação do Protocolo no âmbito internacional – e aproveitar as oportunidades importantes de auferir benefícios monetários e não monetários pela exploração do seu rico e diversificado patrimônio genético.

Fundo Nacional de Repartição de Benefícios e Conselho de Gestão do Patrimônio Genético

A lei cria o Fundo Nacional de Repartição de Benefícios (FNRB), em que serão depositados os valores provenientes da repartição de benefícios, quando esta ocorrer na modalidade monetária. Tal fundo será utilizado para a implementação do Programa Nacional de Repartição de Benefícios, que deverá promover a conservação da biodiversidade, a recuperação, criação e manutenção de coleções ex situ de recursos genéticos, a proteção, promoção do uso e valorização dos conhecimentos tradicionais associados, o apoio aos esforços das comunidades e agricultores tradicionais no manejo sustentável e na conservação do patrimônio genético, a elaboração e execução dos Planos de Desenvolvimento Sustentável de Comunidades Tradicionais, entre outros objetivos.

Trata-se de um avanço em relação à Medida Provisória nº 2.186-16/2001, que estabelecia que se o contrato de repartição de benefícios fosse celebrado com o proprietário de uma área privada (onde está o recurso genético a ser acessado), os benefícios reverteriam a favor desse proprietário. A Medida Provisória nº 2.186-16/2001 não previa nenhuma garantia de que os benefícios reverteriam em favor da conservação e do uso sustentável da biodiversidade.

Inovou positivamente a nova lei ao definir o patrimônio genético como “bem de uso comum do povo” e estabelecer um fundo destinado a apoiar iniciativas voltadas para a valorização do patrimônio genético e dos conhecimentos tradicionais associados. O Protocolo de Nagoya exige expressamente que os benefícios derivados da utilização de recursos genéticos sejam utilizados na conservação da diversidade biológica e no uso sustentável de seus componentes. Portanto, os recursos depositados em fundos de repartição de benefícios devem sempre apoiar a conservação e uso sustentável da sociobiodiversidade, e não destinados a proprietários de áreas privadas.

A lei afirma ainda que a gestão de recursos monetários depositados no Fundo destinados a populações indígenas, comunidades e agricultores tradicionais será feita com a sua participação, e que os recursos monetários depositados no Fundo decorrentes da exploração econômica de produto acabado ou de material reprodutivo oriundo de acesso a conhecimento tradicional associado serão destinados exclusivamente aos detentores de conhecimentos tradicionais associados. Estabelece, entretanto, que a composição, a organização e o funcionamento do Comitê Gestor do Fundo serão definidos em regulamento a ser editado pelo Poder Executivo. É fundamental, portanto, que a elaboração de tal decreto conte com a participação de representantes das comunidades tradicionais.

Uma mudança positiva da lei ocorreu em relação à composição do CGEN. Do Conselho participavam representantes de órgãos governamentais, mas outros setores interessados, como as empresas de biotecnologia, as instituições científicas e as comunidades tradicionais não eram membros. O CGEN podia convidar especialistas para participar de suas reuniões e subsidiar as suas decisões. Entretanto, tais especialistas não tinham direito a voto. A nova lei prevê que os representantes governamentais terão participação máxima de 60%, e que no mínimo 40% dos membros do CGEN serão representantes da sociedade civil, assegurada a paridade entre o setor empresarial, o setor acadêmico e as populações indígenas, comunidades e agricultores tradicionais.

A participação de representantes de todos os atores sociais no conselho, com direito não apenas a voz, mas também a voto, é fundamental para que o conselho possa atuar como instância de mediação de interesses potencialmente conflitantes, para que haja efetivo controle social sobre a sua atuação e para que as políticas de gestão do patrimônio genético se democratizem. Trata-se, portanto, de um avanço democrático da nova lei.

Competências para fiscalização

A lei estabelece as sanções administrativas a serem aplicadas a quem viola, por ação ou omissão, as normas de acesso e repartição de benefícios. Tais sanções incluem multas, apreensão de produtos derivados de acesso ilegal ao patrimônio genético ou ao conhecimento tradicional associado, embargo de atividades e interdição parcial ou total do estabelecimento, atividade ou empreendimentos, entre outras. Atualmente, só é possível a aplicação de sanções administrativas e cíveis a quem viola as normas relativas ao acesso ao patrimônio genético e/ou CTA, pois a biopirataria, enquanto tal, ainda não é punida criminalmente no Brasil. Quando a Lei de Crimes Ambientais (Lei nº 9.605/1998) (BRASIL, 1988) foi aprovada, o então presidente Fernando Henrique Cardoso vetou o seu art. 47, que previa o crime de biopirataria. Na forma como tal dispositivo estava redigido era excessivamente abrangente. O art. 47 (BRASIL, 1998) definia como biopirataria o ato de “exportar espécie vegetal, germoplasma ou qualquer produto ou subproduto de origem vegetal, sem licença da autoridade competente”, ou seja, ele permitia a interpretação de que qualquer exportação de espécie vegetal sem a licença ou autorização administrativa caracterizaria a biopirataria. Na verdade, a biopirataria ocorre apenas quando a exportação visa ao acesso ao patrimônio genético e/ou conhecimento tradicional associado ao produto exportado. As normas da CDB não se aplicam às commodities (milho, soja, café, cana-de-açúcar, algodão) que são comercializadas globalmente, mas não com objetivo de acesso aos recursos genéticos e/ou a sua composição bioquímica para fins de pesquisa e desenvolvimento. Elas são comercializadas para o uso direto como commodities, e não são consideradas recursos genéticos ou derivados, ainda que sejam recursos biológicos. Tramitam, entretanto, diversos projetos de lei no Congresso que têm como objetivo estabelecer sanções criminais para a biopirataria.

A presidente vetou o art. 29 do Projeto de Lei nº 7.735/2014 (que deu origem à Lei nº 13.123/2015). Esse artigo definia as competências do

Ibama, Funai, Ministério da Agricultura, Comando da Marinha e Ministério da Defesa para fiscalizar as infrações administrativas contra o patrimônio genético e contra o CTA. O artigo foi vetado porque a atribuição de competências internas ao Poder Executivo é matéria de iniciativa privada do presidente da República, e não pode ser alterada por iniciativa do Legislativo.

Isenção da obrigação de repartir benefícios

Um dos vetos da presidente ao Projeto de Lei nº 7.735/2014 (que deu origem à Lei nº 13.123/2015) ocorreu em relação ao art. 17, §10, que estabelecia que a:

[...] exploração econômica de produto acabado ou de material reprodutivo realizada a partir da vigência desta lei, **resultado de acesso ao patrimônio genético realizado antes de 29 de junho de 2000**, fica isenta da obrigação de repartição de benefícios, mediante comprovação do usuário, na forma do regulamento (BRASIL, 2015, grifo do autor)

A expressão destacada foi o principal motivo do veto que a presidente acertadamente fez a esse dispositivo. Ao vincular a repartição de benefícios à data do acesso e não da exploração econômica, o dispositivo abria grave brecha para fraudes à regra geral de repartição de benefícios. Afinal, sob o argumento de que o acesso ocorreu antes de 29 de junho de 2000 (data da entrada em vigor da primeira edição da medida provisória que regulamentou o acesso e repartição de benefícios no Brasil), muitos usuários poderiam tentar se furtar à obrigação de repartir benefícios gerados pela exploração econômica realizada posteriormente a essa data. De qualquer forma, a comprovação da data em que o acesso ocorreu seria extremamente complexa, e dificultaria a fiscalização do efetivo cumprimento da obrigação de repartição de benefícios, um dos pilares de toda a legislação.

Considerações finais

O Brasil teve um papel fundamental nas negociações internacionais do Protocolo de Nagoya, e como o país mais rico em biodiversidade do mundo, é de seu interesse direto que esse instrumento seja incorporado ao ordenamento jurídico brasileiro.

Alguns dispositivos da nova Lei de Acesso e Repartição de Benefícios (Lei nº 13.123/2015) estão em sintonia com a CDB e com o Protocolo de Nagoya, mas outros não. Por um lado, a lei inova positivamente ao facilitar o acesso ao patrimônio genético e ao CTA para fins de pesquisa científica, pois a produção de conhecimentos sobre a sociobiodiversidade brasileira é extremamente bem-vinda e necessária. Afinal, a sociobiodiversidade brasileira (a biodiversidade e os conhecimentos tradicionais associados à biodiversidade, detidos por comunidades locais) ainda é muito pouco conhecida e é subexplorada comercialmente.

A nova lei avança também ao buscar soluções para as situações em que os conhecimentos tradicionais são compartilhados por diversas comunidades ou são de natureza difusa, e de origem dificilmente identificável. Mantém ainda a exigência do consentimento prévio informado de comunidades detentoras de conhecimentos tradicionais de origem identificável, buscando, assim (pelo menos em tese) promover os princípios de lealdade e transparência nas relações entre pesquisadores e empresas e comunidades tradicionais.

Além disto, a lei cria um fundo nacional de repartição de benefícios derivados do uso da sociobiodiversidade, e prevê a destinação de seus recursos a iniciativas que promovam a conservação e o uso sustentável da biodiversidade e beneficiem populações tradicionais que conservam tais recursos, o que também é positivo e está em sintonia (neste ponto) com a CDB e com a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos Tradicionais.

Entretanto, a nova lei traz também retrocessos e incongruências inaceitáveis, o que reflete a pouca participação de representantes de povos e agricultores tradicionais e de organizações da sociedade civil na sua elaboração e discussão. Entre os retrocessos mais graves, estão as sérias restrições à repartição de benefícios, que favorecem principalmente os interesses econômicos de usuários – indústria de fármacos, cosméticos e agronegócio (indústria sementeira) –, e não o interesse público na conservação e uso sustentável da sociobiodiversidade. São restrições que contrariam o espírito e a letra da CDB e do Protocolo de Nagoya.

Além disso, a lei brasileira fica muito aquém do Tratado sobre Recursos Fitogenéticos para Alimentação e Agricultura, especialmente em relação à implementação dos direitos dos agricultores, previstos em seu art. 9º (BRASIL, 2008), e dos princípios e diretrizes que devem orientar as políticas e as ações voltadas para a conservação e utilização sustentável dos recursos fitogenéticos para alimentação e agricultura, estabelecidos em seus arts. 5º e 6º (BRASIL, 2008).

A lei perdeu uma excelente oportunidade de estabelecer novos mecanismos legais de valorização e fortalecimento dos conhecimentos, práticas e inovações agrícolas, desenvolvidos e compartilhados por agricultores tradicionais, que são um componente-chave da agrobiodiversidade e têm importância fundamental para a sustentabilidade socioambiental da agricultura, o enfrentamento das mudanças climáticas e para nossa segurança alimentar.

Referências

- ANDERSEN, R. **Governing agrobiodiversity**: plant genetics and developing countries. Aldershot: Ashgate, 2008.
- BRASIL. Constituição (1988). **Constituição da República Federativa do Brasil**. Brasília, DF: Senado Federal, 1988. 292 p.
- BRASIL. Decreto nº 6.476, de 5 de junho de 2008. Promulga o Tratado Internacional sobre Recursos Fitogenéticos para a Alimentação e Agricultura, aprovado em Roma,

em 3 de novembro de 2001 e assinado pelo Brasil em 10 de junho de 2002. **Diário Oficial [da] República Federativa do Brasil**, Brasília, DF, 6 jun. 2008.

BRASIL. Decreto nº 6.040, de 7 de fevereiro de 2007. Institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais. **Diário Oficial [da] República Federativa do Brasil**, Brasília, DF, 8 fev. 2007.

BRASIL. Lei nº 9.605, 12 de fevereiro de 1998. Dispõe sobre as sanções penais e administrativas derivadas de condutas e atividades lesivas ao meio ambiente, e dá outras providências. **Diário Oficial [da] República Federativa do Brasil**, Brasília, DF, 13 fev. 1998.

BRASIL. Lei nº 10.711 de 5 de agosto de 2003. Dispõe sobre o Sistema Nacional de Sementes e Mudas e dá outras providências. **Diário Oficial [da] República Federativa do Brasil**, Brasília, DF, 6 ago. 2003.

BRASIL. Lei nº 13.123 de 20 de maio de 2015. Regulamenta o inciso II do § 1º e o § 4º do art. 225 da Constituição Federal, o Artigo 1, a alínea j do Artigo 8, a alínea c do Artigo 10, o Artigo 15 e os §§ 3º e 4º do Artigo 16 da Convenção sobre Diversidade Biológica, promulgada pelo Decreto nº 2.519, de 16 de março de 1998; dispõe sobre o acesso ao patrimônio genético, sobre a proteção e o acesso ao conhecimento tradicional associado e sobre a repartição de benefícios para conservação e uso sustentável da biodiversidade; revoga a Medida Provisória nº 2.186-16, de 23 de agosto de 2001; e dá outras providências. **Diário Oficial [da] República Federativa do Brasil**, Brasília, DF, 20 maio 2015.

CONVENTION ON BIOLOGICAL DIVERSITY. Article 8. In-situ Conservation. 2015. Disponível em: <<https://www.cbd.int/convention/articles/default.shtml?a=cbd-08>>. Acesso em: 15 out. 2015.

CUNHA, M. C. da.; ALMEIDA, M. B. de. (Coord.). **Enciclopédia da floresta: o alto Juruá: práticas e conhecimentos das populações**. São Paulo: Companhia das Letras, 2002. 735 p.

DECLARAÇÃO das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas. Rio de Janeiro: Nações Unidas, 2008. Disponível em: <http://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/DRIPS_pt.pdf>. Acesso em: 15 out. 2015.

EMPERAIRE, L.; VELTHEM, L.; OLIVEIRA, A. G. de. **Patrimônio cultural imaterial e sistema agrícola: o manejo da diversidade agrícola no médio Rio Negro (AM)**. In: REUNIÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA, 26., 2008. Porto Seguro. **[Anais...]**, Porto Seguro: [s.n.], 2008.

FARMACOPÉIA Popular do Cerrado. Goiás: Pacari, 2010. 352 p. Disponível em: <www.pacari.org.br>. Acesso em: 15 out. 2015.

HALEWOOD, M.; NNADOZIE, K. Giving priority to the commons: the International Treaty on Plant Genetic Resources for Food and Agriculture. In: TANSEY, G.; RAJOTTE, T. (Ed.). **The future control of food: a guide to international negotiations and rules**

on intellectual property, biodiversity and food security. London: Earthscan, 2008. p. 115-140.

HATHAWAY, D. A biopirataria no Brasil. In: BENSUSAN, N. (Org.). **Seria melhor mandar ladrilhar?** Biodiversidade: como, para que, por quê. Brasília, DF: Instituto Socioambiental, 2002. p. 95-101.

MOORE, G.; TYMOWSKI, W. **Explanatory guide to the International treaty on plant genetic resources for food and agriculture.** Gland: IUCN, 2005. (IUCN Environmental Policy and Law Paper, 57).

MOREIRA, A.; MULLER, A. C.; PEREIRA JUNIOR, N. A. A. Pharmaceutical patents on plant derived materials in Brazil: policy, law and statistics, **World Patent Information**, v. 28, n. 1, March 2006, p. 34-42.

STANNARD, C.; GRAAF, N. van der; RANDEL, A.; LALLAS, P.; KEMMORE, P. Agricultural biological diversity for food security: shaping international initiatives to help agriculture and the environment, **Howard Law Journal**, v. 48, n. 1, p. 397-430, 2004.

THE NAGOYA Protocol on Access and Benefit-Sharing. 2015. Disponível em: <<https://wwwcbd.int/abs>>. Acesso em: 15 out. 2015.

VILLAS BOAS, G. de K. **Inovação em medicamentos da biodiversidade: uma adaptação necessária (ou útil) nas políticas públicas.** 2013. 174 f. Tese (Doutorado em Ciências na área da Saúde Pública) – Fundação Oswaldo Cruz, Escola Nacional de Saúde Pública Sérgio Aroucha, Rio de Janeiro.

Literatura recomendada

AUBERTIN, C.; FILOCHE, G. The Nagoya Protocol on the use of Genetic Resources: one embodiment of an endless discussion. **Revista Sustentabilidade em Debate**, n. 1, v. 2, p. 51-54, jan./jun. 2011.

BAVIKATTE, K.; ROBINSON, D. Towards a people's history of the law: biocultural jurisprudence and the nagoya protocol on access and benefit sharing. **Law: Environment and Development Journal**, v. 7, n. 1, p. 35-51, 2011.

BENSUSAN, N. Tristeza não tem fim, biodiversidade sim. **Correio Braziliense**, Brasília, DF, 11 maio 2015. Caderno Opinião, p. 11.

CURCI, J. **The protection of biodiversity and traditional knowledge in international law of intellectual property.** Cambridge: University Press, 2010.

DIAS, J. E.; LAUREANO, L. C. (Coord.). **Farmacopéia popular do cerrado.** Goiás: Articulação Pacari, 2009.

DIEGUES, A. C.; ANDRELLO, G.; NUNES, M. Populações tradicionais e biodiversidade na Amazônia: levantamento bibliográfico georreferenciado. In: CAPOBIANCO, J. P. R.; VERÍSSIMO, A.; MOREIRA, A.; SAWER, D.; IKEDA, S.; PINTO, L. P. (Org.). **Biodiversidade na Amazônia brasileira: avaliação e ações prioritárias para a conservação, uso sustentável e repartição de benefícios**. São Paulo: Estação Liberdade: Instituto Socioambiental, 2001. p. 205-24.

FERREIRA, S. N.; CLEMENTINO, A. N. **Legislação de acesso a recursos genéticos e conhecimentos tradicionais associados e repartição de benefícios**. Brasília, DF: Embrapa, 2010. 334 p.

GLOWKA, L.; NORMAND, V. The Nagoya Protocol on Access and Benefit-Sharing: innovations in International Law. In: MORGERA, E.; BUCK, M.; TSIOUNANI, E. (Ed.). **The 2010 Nagoya Protocol on Access and Benefit-Sharing in Perspective**. Leiden: Martinus Nijhoff, 2013. p. 21-51.

GREIBER, T.; MORENO, S. P.; AHRER, M.; CARRASCO, J. N.; HAMAU, E. C.; MEDAGLIA, J. C.; OLIVA, M. J.; PERRON-WELCH, F. **An explanatory guide to the Nagoya Protocol on Access and Benefit-sharing**. Gland: IUCN, 2012.

HALEWOOD, M.; LÓPEZ-NORIEGA, I.; LOUAFI, S. (Ed.). **Crop genetic resources as a global commons**. London: Earthscan, 2013.

INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL. **Recomendações de veto ao Projeto de Lei nº 7.735/2014**. 2015. Nota Técnica. Disponível em: <http://www.socioambiental.org/sites/blog.socioambiental.org/files/nsa/arquivos/recomendacoes_de_veto_ao_pl_7.735-2014_-_versao_final_-_isa_.pdf.pdf>. Acesso em: 10 out. 2015.

INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL. **Organizações e movimentos sociais enviam carta à presidente Dilma pedindo veto a projeto de lei da biopirataria**. 2015. Disponível em: <<http://www.socioambiental.org/pt-br/noticias-socioambientais/organizacoes-e-movimentos-sociais-enviam-carta-a-dilma-pedindo-veto-a-projeto-de-lei-da-biopirataria>>. Acesso em: 10 out. 2015.

INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL. **Senado aprova texto principal de projeto sobre biodiversidade, incluindo alguns avanços**. 2015. Disponível em: <<http://www.socioambiental.org/pt-br/noticias-socioambientais/senado-aprova-texto-principal-de-projeto-sobre-biodiversidade-incluindo-alguns-avancos>>. Acesso em: 10 out. 2015.

KAMAU, E. C.; WINTER, G. **Genetic resources, traditional knowledge & the law**. London: Earthscan, 2009.

KOUTOUKI, K. **The Nagoya Protocol: status of indigenous and local communities**. Montreal: Centre for International Sustainable Development Law, 2011.

MEDAGLIA, J. C.; PERRON-WELCH, F.; RUKUNDO, O. **Overview of national and regional measures on access to Genetic Resources and Benefit-Sharing: challenges**

and opportunities in implementing the Nagoya protocol. 2nd ed. Montreal: Centre for International Sustainable Development Law, 2012.

MURU, A. M. M. I; QUINET, A. (Org.). **Una Isi Kayawa**: livro da cura do povo Huni Kuin do Rio Jordão. Rio de Janeiro: Dantes, 2014.

ROBINSON, D. **Confronting biopiracy**: challenges, cases and international debates. London: Earthscan, 2010.

SANTILLI, J. **Agrobiodiversidade e direitos dos agricultores**. São Paulo: Peirópolis, 2009. 519 p.

SANTILLI, J. **Agrobiodiversity and the law**: regulating genetic resources, food security and Cultural diversity. New York: Earthscan, 2012.

SANTILLI, J. **Socioambientalismo e novos direitos**: proteção Jurídica à diversidade biológica e cultural. São Paulo: Peirópolis, 2005.

VARELLA, M.; PLATIAU, A. F. (Org.). **Diversidade biológica e conhecimentos tradicionais**. Belo Horizonte: Del Rey, 2004.

Juliana Santilli: a lucidez socioambiental

Por Laure Emperaire¹

A atuação de Juliana Santilli, promotora de justiça do Ministério Público do Distrito Federal e Territórios, marcou três grandes temas, os direitos coletivos e a biodiversidade, a agrobiodiversidade e os sistemas agrícolas e a questão do direito à alimentação, seu projeto inacabado.

Conheci Juliana Santilli em 1998 quando cheguei a Brasília para realizar uma pesquisa junto com o Instituto Socioambiental sobre o manejo das mandiocas e outras espécies de tubérculos alimentícios na Amazônia. Era um período de intensos debates sobre o acesso à biodiversidade e aos conhecimentos tradicionais associados. A questão, ainda hoje, está longe de ser resolvida para as populações detentoras, como Juliana mesmo o demonstra no artigo publicado neste livro.

Em 1988 – há quase 30 anos –, foi publicada a Declaração de Belém (DECLARAÇÃO..., 2011) que chamava a atenção para a proteção do conhecimento indígena. Em 3 de fevereiro de 1994, o Brasil ratificou a Convenção sobre a Diversidade Biológica (CDB) (BRASIL, 1998). O relatório, de 1997, da deputada Socorro Gomes sobre biopirataria, denunciava vários casos. O Brasil liderava o grupo dos países megadiversos, defendia uma posição vinculante sobre o instrumento ligado ao Acesso e Repartição de Benefícios e tinha que implementar sua legislação. Esse contexto, além de elementos conjunturais, deu origem à Medida Provisória 2.186/2001 (BRASIL, 2001). Foi um período de interlocução entre a pesquisa e o movimento socioambiental, cada um contribuindo com casos concretos, conceitos e definições oriundos do seu próprio campo de conhecimento.

Perguntas bem concretas, mas de difíceis – e controvertidas – respostas eram colocadas: O que está em jogo? Uma informação, um conhecimento, um saber, uma matéria-prima, uma planta no seu ambiente ecológico e cultural? Como abordar o conhecimento compartilhado entre vários grupos? Como não reduzir um saber tradicional a uma mera informação e assegurar

¹ Laure Emperaire é pesquisadora do Institut de Recherche pour le Développement (IRD) e pesquisadora colaboradora do Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília (UnB), na área de agrobiodiversidade e conhecimentos tradicionais associados.

a continuidade de produção desses saberes? De quais processos resultam as plantas cultivadas? Seleção natural, para uns protagonistas, seleção humana, para outros, que defendiam que as plantas cultivadas são a própria expressão ou materialização de conhecimentos tradicionais específicos nelas embutidos.

Para Juliana Santilli, a produção de objetos biológicos ou ecológicos como paisagens, biodiversidade e agrobiodiversidade agregava uma dimensão cultural, ainda pouco debatida no Brasil, e resultava de saberes e conhecimentos tradicionais.

A principal frente de trabalho de Juliana estava no reconhecimento de direitos coletivos frente a outros instrumentos, como as patentes. Ela apontava que:

Entretanto, ainda não existe, no nosso ordenamento jurídico, um sistema de proteção legal que eficazmente proteja os direitos de comunidades tradicionais – índios, seringueiros, ribeirinhos, agricultores etc. – que, ao longo de várias gerações, descobriram, selecionaram e manejaram espécies com propriedades farmacêuticas, alimentícias e agrícolas (SANTILLI, 2002, p. 59).

Juliana idealizou um regime *sui generis* – possibilidade aberta pelo Acordo sobre Aspectos dos Direitos de Propriedade Intelectual Relacionados ao Comércio (ADPIC) – de proteção a direitos intelectuais coletivos de comunidades tradicionais (SANTILLI, 2002, p. 57). Sua proposta contemplava:

- 1) Previsão expressa de que são nulas de pleno direito, e não produzem efeitos jurídicos, as patentes ou quaisquer outros direitos de propriedade intelectual (marcas comerciais, etc.) concedidos sobre processos ou produtos direta ou indiretamente resultantes da utilização de conhecimentos de comunidades indígenas ou tradicionais, como forma de impedir o monopólio exclusivo sobre os mesmos;
- 2) Previsão da inversão do ônus da prova em favor das comunidades tradicionais, em ações judiciais visando anular patentes concedidas sobre processos ou produtos resultantes de seus conhecimentos, de forma que competiria à pessoa ou empresa demandada provar o contrário;

- 3) Previsão da não patenteabilidade dos conhecimentos tradicionais permitiria o livre intercâmbio de informações entre as várias comunidades, essencial à própria geração dos mesmos;
- 4) Obrigatoriedade legal do consentimento prévio das comunidades tradicionais para o acesso a quaisquer recursos genéticos situados em suas terras, com expresso poder de negar, bem como para a utilização ou divulgação de seus conhecimentos tradicionais para quaisquer finalidades, e, em caso de finalidades comerciais, previsão de formas de participação nos lucros gerados por processos ou produtos resultantes dos mesmos, através de contratos assinados diretamente com as comunidades indígenas, que poderão contar com a assessoria (facultativa) do órgão indigenista, de organizações não-governamentais e do Ministério Público Federal, devendo ser proibida a concessão de direitos exclusivos para determinada pessoa ou empresa;
- 5) Criação de um sistema nacional de registro de conhecimentos tradicionais associados à biodiversidade, como forma de garantia de direitos relativos aos mesmos. Tal registro deverá ser gratuito, facultativo e meramente declaratório, não se constituindo condição para o exercício de quaisquer direitos, mas apenas um meio de prova;
- 6) Tal sistema nacional de registro deve ter a sua administração supervisionada por um conselho com representação paritária de órgãos governamentais, não-governamentais e associações indígenas representativas, bem como um quadro de consultores ad hoc que possam emitir pareceres técnicos, quando for necessário.

Suas reflexões contribuíram imensamente para estruturar o campo das novas relações entre biodiversidade, conhecimentos tradicionais, povos indígenas, quilombolas e tradicionais e políticas públicas, pois criaram ou refinaram os paradigmas do socioambientalismo, ainda que alguns desses conceitos ou propostas tenham sido rediscutidos depois.

Na sua dissertação de mestrado (SANTILLI, 2005), Juliana analisou a trajetória histórica do socioambientalismo no Brasil e seus efeitos sobre o ordenamento jurídico do País no campo ambiental e do multiculturalismo. A meu ver, a questão central que ela abordou foi a do pluralismo de perspectivas, como escreveu em um artigo de 2005 publicado na *Revista do Patrimônio* em um número dedicado ao tema “Patrimônio e biodiversidade”:

A criação de um regime jurídico verdadeiramente *sui generis* e apropriado para a proteção dos conhecimentos tradicionais associados deve basear-se nas concepções do pluralismo jurídico e no reconhecimento da diversidade jurídica existente nas sociedades tradicionais, expressão da sua diversidade cultural. É necessário socorrer-se dos conhecimentos produzidos por outras áreas e saberes científicos para construir, juridicamente, um regime de proteção que atenda às peculiaridades e especificidades dos conhecimentos tradicionais (SANTILLI, 2005, p. 68).

A partir dos anos 2004-2005, o foco de trabalho de Juliana se deslocou da questão da biodiversidade enquanto conjunto de espécies/variedades para um foco mais sistêmico em torno das noções de agrobiodiversidade e de sistema agrícola. Sua tese de doutorado, defendida em 2009, com o título *Agrobiodiversidade e direitos dos agricultores* (SANTILLI, 2009a), constituiu seu segundo grande tema de pesquisa. Da tese, decorreram dois livros, um publicado em português (SANTILLI, 2009b) e outro em inglês (SANTILLI, 2011). Neles, ela fez uma análise crítica da história política da aparelhagem jurídica e de seu próprio funcionamento, que incidem sobre o principal condicionante de existência das agriculturas, as sementes, considerando seus diversos campos de uso, industrial e comercial, tradicional, de uso próprio, etc. No campo da agrobiodiversidade, Juliana mostrou como a Lei de Proteção de Cultivares do Brasil (Lei nº 9456/1997) (BRASIL, 1997), mesmo encaixada em instrumentos internacionais, é balizada por um modelo fixista, marcado por direitos individuais outorgados por um prazo determinado e não se aplica à diversidade de plantas produzidas e conservadas pelas populações tradicionais. A última parte da obra é mais visionária, pois coloca em debate temas como o melhoramento participativo e o envolvimento político dos agricultores e dos movimentos de resistência, identifica possíveis alianças com outros campos de produção de conhecimentos livres (como os softwares livres e os *commons* no campo editorial), apontando sintonia com outros movimentos como Semences Paysannes, Kokopelli, Via Campesina e outros.

Em uma das suas últimas conferências, intitulada *O direito à alimentação e suas dimensões socioculturais e ambientais* e proferida em junho de 2015 na Universidade de Brasília (UnB), Juliana traçou um panorama histórico e crítico da legislação referente à alimentação e da necessidade de uma alimentação adequada nos planos biológico e cultural. Destacou as lutas da sociedade civil a favor de uma produção e de um consumo saudáveis. Entre outros temas, debateu sobre possíveis zonas especiais de segurança alimen-

tar e nutricional para uma nova agricultura urbana. Nessa conferência, estava o arcabouço da sua próxima luta e do seu próximo livro, que ela não teve tempo de escrever.

Com sua energia radiante, Juliana saiu de duas visões hegemônicas, a da propriedade individual como referencial e a da sustentabilidade como injunção, para integrar sua reflexão sobre a multiculturalidade e aplicá-la ao tema da agrobiodiversidade, uma fração da diversidade biológica voluntariamente construída pela ação e os saberes humanos. Juliana Santilli inovou por construir uma mestiçagem entre o direito, a interdisciplinaridade e a escuta de vários segmentos da população.

Referências

BRASIL. Decreto 2.519 de março de 1998. Promulga a Convenção sobre Diversidade Biológica, assinada no Rio de Janeiro, em 05 de junho de 1992. **Diário Oficial [da] República Federativa do Brasil**, Brasília, DF, 17 mar. 1998.

BRASIL. Lei nº 9.456 de 25 de abril de 1997. Institui a Lei de Proteção de Cultivares e dá outras providências. **Diário Oficial [da] República Federativa do Brasil**, Brasília, DF, 26 abr. 1997.

BRASIL. Medida provisória nº 2.186-16 de 23 de agosto de 2001. Regulamenta o inciso II do § 1º e o § 4º do art. 225 da Constituição, os arts. 1º, 8º, alínea “j”, 10, alínea “c”, 15 e 16, alíneas 3 e 4 da Convenção sobre Diversidade Biológica, dispõe sobre o acesso ao patrimônio genético, a proteção e o acesso ao conhecimento tradicional associado, a repartição de benefícios e o acesso à tecnologia e transferência de tecnologia para sua conservação e utilização, e dá outras providências. **Diário Oficial [da] República Federativa do Brasil**, Brasília, DF, 24 ago. 2001.

DECLARAÇÃO de Belém. Disponível em: <http://www.atricon.org.br/wp-content/uploads/2013/10/Declaracao_de_Belem.pdf>. Belém, 23 nov. 2011.

SANTILLI, J. **Agrobiodiversidade e direitos dos agricultores**. 2009a. 76 f. Tese (Doutorado em Direito) – Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Curitiba.

SANTILLI, J. **Agrobiodiversidade e direitos dos agricultores**. São Paulo: Peirópolis, 2009b. 519 p.

SANTILLI, J. **Agrobiodiversity and the Law: regulating genetic resources, food security and cultural diversity**. New York: Earthscan, 2011.

SANTILLI, J. Biodiversidade e conhecimentos tradicionais: novos avanços e impasses na criação de regimes legais de proteção. **Revista da Fundação Escola Superior do Ministério Público do Distrito Federal e Territórios**, v. 10, n. 20, p. 50-74, 2002.

SANTILLI, J. Patrimônio imaterial e direitos intelectuais coletivos. **Revista do Patrimônio**, v. 32, p. 62-79, 2005.



encontro - Jovens
Adolescentes Indígenas



FIDA
Coordenação de
Administração Indígena
de Aracaju

Primeiro processo de anuênciâ prévia informada do Brasil

Povo indígena Krahô¹

Terezinha Aparecida Borges Dias

Ynaia Masse Bueno

Lucimar Moreira Ribeiro Rodrigues

Fernando Schiavini

Introdução

Um período de 8 anos transcorreu entre a assinatura da Convenção da Diversidade Biológica (CDB) – Decreto nº 2.519/1998 (BRASIL, 1998) e a primeira normativa nacional, medida provisória (MP) – MP 2.052/2000 – substituída pela MP 2.186/2001 (BRASIL, 2001). Nesse período, se intensificou o debate nacional, regional e local em inúmeros fóruns sobre acesso aos recursos genéticos, aos conhecimentos tradicionais associados e à repartição justa e equitativa de benefícios. Foram então apresentadas várias iniciativas de projetos com contribuições significativas a partir das experiências da Empresa Brasileira de Pesquisa Agropecuária (Embrapa).

¹ Agrademos a todos que participaram do histórico aqui relatado: ao povo indígena Krahô, em especial às lideranças das organizações locais; aos funcionários e gestores da Fundação Nacional do Índio (Funai); e aos empregados e gestores da Embrapa.

No ano de 1994, a Embrapa Recursos Genéticos e Biotecnologia foi procurada por lideranças indígenas Krahô, acompanhadas por um técnico indigenista da Fundação Nacional do Índio (Funai). Os Krahô informaram que haviam perdido sementes de variedades importantes de milhos tradicionais que faziam parte de sua tradição alimentar e mítica. Localizaram essas variedades na Coleção de Base de Germoplasma (Colbase) – uma câmara central de conservação a longo prazo, na qual as sementes são conservadas em baixa temperatura e umidade. Levaram poucas sementes para suas aldeias, as multiplicaram em seus roçados e retornaram à Embrapa Recursos Genéticos e Biotecnologia para doá-las à Colbase no ano de 1995. Na ocasião, informaram que gostariam que a Embrapa os apoiasse no desenvolvimento de um projeto de conservação de suas sementes tradicionais e de promoção da segurança alimentar.

A partir de então, a Embrapa, a Funai e a União das Aldeias Krahô (Kapéy) iniciaram uma série de reuniões, tanto em Brasília quanto no território indígena Krahô, que culminaram na assinatura de um Convênio de Cooperação Geral entre a Embrapa e a Funai no ano de 1997 e em um Contrato de Cooperação Técnica entre a Embrapa e a Kapéy em março de 2000.

No início das discussões para estruturação desse contrato e cumprimento das normativas relacionadas à MP 2.052/2000 (BRASIL, 2000), pesquisadores da Embrapa foram convidados por técnicos do Conselho Gestor do Patrimônio Genético (CGEN) a apresentarem o histórico dos diálogos com as lideranças indígenas para a estruturação do contrato da Embrapa com a Kapéy e elencar os principais desafios para o desenvolvimento do projeto relacionado. A experiência relatada pela Embrapa serviu de base para estabelecimento de normativas relacionadas à MP nº 2.186-16/2001 (BRASIL, 2001), em especial aquelas relacionadas à anuência livre, prévia e informada.

Este capítulo apresenta o histórico do contato da Embrapa com o povo Krahô, em especial dos diálogos envolvendo a anuência para o desen-

volvimento do projeto Etnobiologia, Conservação de Recursos Genéticos e Bem Estar Alimentar. O projeto previa acesso aos componentes do patrimônio genético e ao conhecimento tradicional associado, para fins de pesquisa científica sem potencial ou perspectiva de uso comercial. Essa anuênciia, primeira concedida no Brasil, bem como o desenvolvimento do projeto relacionado consistiram, em sua totalidade, em um rico processo de aprendizagem, com ações que foram replicadas em outros territórios indígenas e influenciaram políticas públicas.

Povo indígena Krahô

É um povo da família Timbira do tronco linguístico Macro-Jê, com população de mais de 2.500 pessoas distribuídas atualmente em 28 aldeias. Seu território no Estado do Tocantins tem cerca de 302.000 ha e é composto de paisagens preservadas típicas do bioma Cerrado. Essa área foi demarcada em 1944 e homologada em 1990 pelo Decreto nº 99.062/1990 (BRASIL, 1990). Os primeiros registros de contato dos Krahô com as frentes colonizadoras aconteceram no início do século 19, no Maranhão. Como povo de natureza seminômada, foram sendo pressionados pelo avanço dos posseiros e dos conflitos de terra, migrando em direção à região do médio Tocantins (Pedro Afonso, TO) e finalmente vieram habitar um território no nordeste desse estado, nos municípios de Goiatins e Itacajá, entre os rios Manoel Alves Grande, Manoel Alves Pequeno e Vermelho (MELATTI 1972, 1976). Após a demarcação, os Krahô ficaram sob o julgo da tutela governamental, com a implantação local de uma inspetoria do Serviço de Proteção ao Índio (SPI), que posteriormente se transformou em um Posto Indígena da Funai (SCHIAVINI, 2000).

As aldeias Krahô têm no dualismo (divisão entre pares de metades opostas e complementares) seu marco orientador. As corridas de toras são frequentes e estão relacionadas aos ritos descritos por Melatti (1976). Dentre os ritos, destacam-se aqueles associados aos ciclos da

natureza, que ocorrem em épocas bem definidas e são denominados ritos do ciclo anual, distinguindo as estações seca (*Wakmeye*) e chuvosa (*Katameye*), ou acompanhando o plantio e colheita de determinados vegetais, como a batata-doce (*Ipomoea batatas*) e o milho (*Zea mays*).

Na organização social Krahô podem-se distinguir: a) a família elementar composta do marido, da mulher e dos filhos; b) o grupo doméstico (uxorilocal) composto por duas ou mais famílias elementares cujas mulheres são parentadas entre si e moram na mesma casa; e c) o segmento residencial composto pelo grupo familiar expandido, que mantém a origem comum de suas mulheres, ocupa casas contíguas e é exogâmico (seus membros casam com pessoas de fora do grupo). A denominação confere ao Krahô sua inclusão em uma das metades sazonais *Wakmeye* ou *Katameye*. Vários outros pares de metades opositas orientam a vida social, econômica e ritual e conferem ao indivíduo sua inserção na sociedade Krahô.

No campo político, a facção é composta de um líder, seguido por um grupo de pessoas parentadas ou não. A unidade política mais importante é a aldeia (*Kri*) que possui um chefe (*pahi*), dois prefeitos e um diretor de ritos (*padré*), que são responsáveis pelas relações políticas internas e externas à aldeia. Devido à necessidade de compor diálogos com a sociedade envolvente, desde a década de 1990, a etnia Krahô vem buscando, pelo processo de associativismo, se organizar formalmente junto à sociedade nacional. Existem atualmente diversas organizações formais de aldeias, mas uma das associações mais antigas e de maior representatividade é a Associação União das Aldeias Krahô (*Kapéy*). Os presidentes das associações também ocupam nicho político importante e sobre eles recai grande expectativa dos demais quanto à habilidade de liderança, no contexto de uni-los em torno de um objetivo em comum e de trazer para a comunidade indígena novas parcerias e projetos.

De forma geral, para um povo de natureza nômade, a fixação em um território e a consequente mudança de suas características básicas de

subsistência geraram graves problemas de adaptabilidade a um novo sistema de vida com características sedentárias, baseado na ampliação da prática da agricultura. Nesse contexto, a política indigenista do SPI e da Funai para fomentar a produção agrícola era a organização do trabalho indígena de forma grupal (por meio de mutirão) na implantação de grandes roças comunitárias, em detrimento das roças familiares (SCHIAVINI, 2015). Estimularam também a substituição de espécies e variedades alimentares tradicionais agrícolas, por materiais exóticos (SCHIAVINI, 2000). Essa perda de agrobiodiversidade no caso dos Krahô culminou com a desestabilização de seu sistema alimentar acompanhado de forte perda cultural, visto que muitos ritos e mitos indígenas são associados aos produtos da agrobiodiversidade. O tamanho das roças Krahô tornou-se insuficiente para sustentar a família durante todo o ano, e o novo plantio se dava no período em que as roças do ano anterior já tinham se esgotado, o que agrava as carências nutricionais e tirava o ânimo para implantar novas roças. O povo Krahô foi relacionado no levantamento Mapa da Fome entre os povos indígenas do Brasil como etnia com problemas de fome sazonal (INSTITUTO DE ESTUDOS SOCIOECONÔMICOS, 1994). Passaram a receber, nos últimos anos, benefícios sociais governamentais, como apósentadoria rural, bolsa família e auxílio maternidade, que chegam, no máximo, a um salário mínimo. Segundo Schiavini (2015), o poder de compra de tais benefícios diminui consideravelmente, pois o custo do transporte e estadia para buscar produtos na cidade é normalmente alto. Além disso, tais benefícios tendem a acelerar as mudanças alimentares pela intensificação de compra de produtos industrializados.

História da formalização da parceria Krahô com a Embrapa

A parceria dos Krahô com a Embrapa iniciou-se em 1994, quando uma comitiva Krahô representando a Kapéy, acompanhada por um técnico indigenista da Funai, procurou a Embrapa Recursos Genéti-

cos e Biotecnologia em busca de suas sementes tradicionais de milho (Figura 1). Essas variedades tradicionais de milho, chamadas pelos Krahô de *pohympey*, são relacionadas à origem da agricultura desse povo – segundo essa mítica, as sementes lhes foram entregues por uma estrela Catxêkwy. Essas variedades estão também relacionadas aos sistemas de jejuns alimentares.

Foto: Cláudio Melo



Figura 1. Em 1994, liderança Krahô localiza milho tradicional na Coleção de Base de Germoplasma (Colbase).

A chegada do grupo de indígenas, bem como sua demanda específica de reaver suas variedades agrícolas tradicionais foi um fato inédito para o Sistema Nacional de Conservação de Recursos Genéticos, composto da coleção de base da Embrapa Recursos Genéticos e Biotecnologia e inúmeras coleções de plantas a campo em outras Unidades da Embrapa (DIAS et al., 2013). No caso do milho, originário do México,

além da coleção internacional com réplica na Embrapa Recursos Genéticos e Biotecnologia, cabe destacar a coleta e a pesquisa que ocorreram desde a década de 1970 em todo o território nacional (UDRY; DUARTE, 1997).

A Unidade forneceu inicialmente pequenas quantidades de sementes de seis variedades de milho pré-colombiano, coletadas pela Empresa em aldeias Xavante, na década de 1970, no Estado do Mato Grosso. Elas foram distribuídas pela Kapéy entre as lideranças e plantadas nas aldeias Krahô. O resgate desse milho causou naquele território indígena um forte impacto positivo e contribuiu para que histórias, mitos e rituais relacionados que estavam sendo esquecidos voltassem à tona.

No ano seguinte, os Krahô levaram de volta à Embrapa Recursos Genéticos e Biotecnologia pequena quantidade dessas variedades de milho, resultante da primeira colheita, para ser guardada novamente nas câmaras frias, buscando assegurar que não mais iriam perdê-las. Essa situação inédita causou forte impressão no corpo técnico da Embrapa. Na ocasião, aconteceram também reuniões envolvendo as lideranças indígenas, gestores, pesquisadores e técnicos da Embrapa e da Funai (Figura 2).

A Embrapa e a Funai iniciaram entendimentos a fim de formalizar um convênio de cooperação geral que fornecesse as diretrizes gerais básicas para os trabalhos da Embrapa com comunidades indígenas. As negociações para a assinatura desse convênio transcorreram entre junho de 1996 e setembro de 1997, quando foi assinado pela presidência dos dois órgãos. O convênio evidenciava a necessidade da assinatura de contratos específicos com associações indígenas locais. Concomitantemente, técnicos da Embrapa e da Funai realizaram cinco viagens à terra indígena Krahô com a finalidade de conhecer melhor a realidade local e estabelecer diálogos para a definição das diretrizes do trabalho conjunto. Ao longo do processo de contato com os Krahô e, particularmente, em 1998 e em 1999, estruturou-se na Embrapa um

Foto: Claudio Melo



Figura 2. Em 1995, líderes Krahô retornam com sementes para serem conservadas nas câmaras frias e para fazem reuniões com Embrapa e Funai.

grupo de Etnobiologia, composto por pesquisadores e técnicos com o objetivo de desenvolver atividades relacionadas à nova parceria.

Entusiasmados com o impacto do retorno das sementes de milho e buscando promover a valorização das sementes tradicionais, a Kapéy organizou, a partir de 1997, feiras de sementes tradicionais. Em continuidade à parceria, a Embrapa forneceu outros materiais genéticos oriundos de outras de suas Unidades (Cerrados, Hortaliças, Agroindústria Tropical, Arroz e Feijão, Milho e Sorgo, etc.).

Em 1998, a Kapéy contou a história do resgate das sementes tradicionais e concorreu, com outros 600 projetos de todo o País, ao prêmio Gestão Pública e Cidadania da Fundação Getúlio Vargas (FGV), e obteve o primeiro lugar (Figura 3).



Foto: Cláudio Melo

Figura 3. Premiação Gestão Pública e Cidadania da Fundação Getúlio Vargas (FGV) em 1998.

Desde o início da negociação do convênio da Embrapa com a Funai, ficou acordado que o trabalho com os Krahô seria a ação pioneira dessa parceria e, para isso, seria necessário efetivar um contrato entre a Embrapa e a Kapéy – entidade que, na ocasião, representava estatutariamente todas as aldeias Krahô. O corpo técnico da Embrapa elaborou um plano de trabalho/projeto para subsidiar a elaboração do futuro contrato da Embrapa com a Kapéy. Esse projeto foi fiel ao que fora discutido ao longo de um período de 5 anos (1994 a 1999) com as lideranças Krahô e com a Funai nas diversas reuniões em Brasília e no território indígena.

O projeto da Embrapa com os Krahô foi estruturado contemplando as demandas dos líderes Krahô em relação à Embrapa, além de abranger

as oportunidades de pesquisa que a Embrapa poderia realizar no território indígena para promover o avanço do conhecimento científico e aprimorar a segurança alimentar desse povo. As demandas indígenas estavam relacionadas a estudos do sistema agrícola tradicional, busca de soluções para a baixa fertilidade do solo e fornecimento de mudas frutíferas para os quintais, além da introdução do gado Curraleiro. Essas demandas refletiam os problemas que enfrentavam pelo processo de sedentarização das aldeias: roças cada vez mais distantes, exaustão dos solos agrícolas, necessidade de enriquecimento dos quintais com fruteiras para ampliar a oferta alimentar e a deficiência de proteína de origem animal, ocasionada pela diminuição da caça.

Com todas as diretrizes do contrato prontas e o projeto também, a Embrapa convidou a Kapéy e a Funai para apresentarem em conjunto o histórico da construção do projeto e das bases do contrato da Embrapa com o povo Krahô no *II Simpósio de Recursos Genéticos para a América Latina e o Caribe* (II Sirgealc) (Figura 4).

A busca de sementes tradicionais na Embrapa pelos Krahô conta a interessante história da sobrevivência desse povo. A sua identidade étnica passa por picos antagônicos: ora buscando tornarem-se “brancos”, como nos fatos narrados por Melatti (1972) durante o movimento messiânico da década de 1950, ora reivindicando a volta da machadinha de pedra com lâmina semilunar (*kayré*), em 1986, guardada por muitos anos no Museu Paulista. Iniciativas opostas confrontando as vantagens tecnológicas de se tornarem “brancos” ou “civilizados” com as incertezas de permanecerem com a sua identidade *mehin* (como se autodesignam) e suas características culturais. O retorno da machadinha em 1986 e das sementes em 1994 significou um marco importante para os Krahô: o resgate de parte da sua cultura e das suas histórias perdidas no processo de contato, o que fica evidenciado nesses momentos alternados de negação e de afirmação étnica.

Em decorrência do contato com o povo indígena Krahô, entre 1998 e 1999, formou-se na Embrapa uma equipe de pesquisadores e téc-

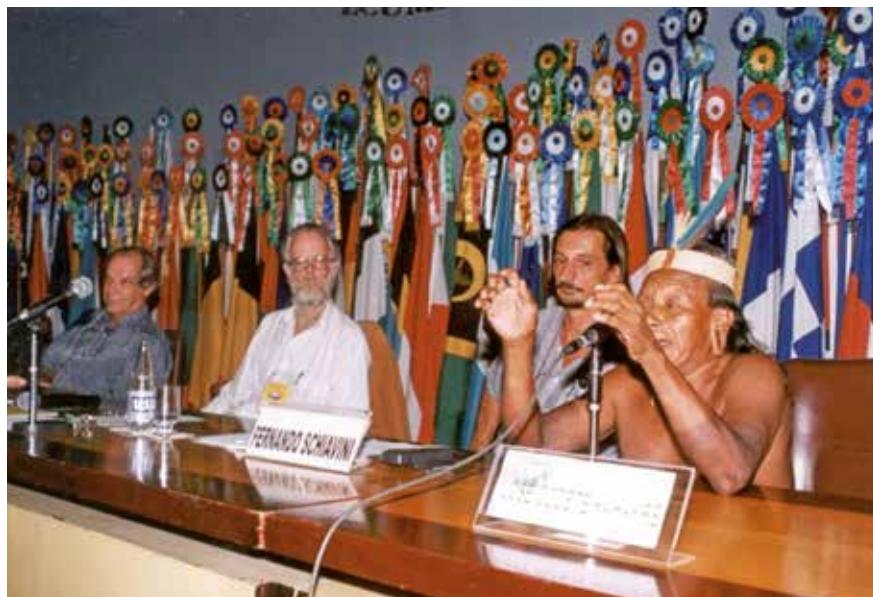


Foto: Claudio Melo

Figura 4. Apresentação e discussão de contrato e projeto da Embrapa com o povo Krahô no II Simpósio de Recursos Genéticos para a América Latina e o Caribe (II Sirgealc).

nicos para desenvolver trabalhos de Etnobiologia e conservação *in situ/on farm* de recursos genéticos. A devolução de materiais genéticos de amendoim (*Arachis hypogaea*), abóbora (*Cucurbita pepo*), batata-doce (*Ipomoea batatas*), inhame (*Dioscorea spp*) e algodão (*Gossypium hirsutum*) inaugurou uma nova etapa nas pesquisas etnobiológicas no Brasil (SCHIAVINI, 2000), unindo uma empresa estatal, com larga experiência em pesquisa e desenvolvimento, e uma etnia com problemas de subsistência física e cultural, rica em conhecimentos sobre o Cerrado do Planalto Central do Brasil.

Em março de 2000, a Embrapa em conjunto com a Kapéy e com a interveniência da Funai, assinaram um Acordo de Cooperação Técnica, visando desenvolver estratégias, métodos e ferramentas que pudessem estabelecer a inter-relação entre a conservação de recursos genéticos

e o bem-estar alimentar da comunidade indígena Krahô. Esse acordo tinha duração de 4 anos, e seu projeto relacionado Etnobiologia, Conservação de Recursos Genéticos e Segurança Alimentar: Povo Indígena Krahô foi aprovado pela Embrapa, em março do ano 2000.

Anuênciâa prévia informada

A partir de junho do ano 2000, com a edição da primeira medida provisória relacionada ao tema (MP 2.052/2000), apesar de a Embrapa manter o Acordo de Cooperação Técnica com a Associação Kapéy, tornou-se necessário se adequar-se à nova legislação. Na ocasião, o CGEN desenvolveu a normatização relacionada à obtenção da anuênciâa prévia da comunidade para acesso ao patrimônio genético e ao conhecimento tradicional associado. O processo de anuênciâa prévia para a realização do projeto de Etnobiologia foi construído em duas etapas: a) uma viagem da equipe de pesquisa ao território Krahô, em agosto de 2003; e b) uma viagem dos líderes das associações Krahô a Brasília, em outubro de 2003.

A primeira etapa teve objetivo de ampliar a discussão do projeto junto às lideranças locais nas aldeias Krahô. Participaram dessas reuniões as lideranças das aldeias visitadas e outras de aldeias vizinhas que não puderam ser visitadas. As reuniões foram divulgadas previamente. Foram realizadas reuniões nas aldeias: Santa Cruz, Cachoeira, Água Branca, Pedra Branca, Serra Grande, Lagoinha, Nova, Rio Vermelho, Bacuri, Manoel Alves. Houve reunião também na sede da Kapéy. Em cada aldeia visitada, quando a equipe chegava, era organizada pelos indígenas uma primeira reunião com as lideranças, na qual inicialmente o cacique (*pahi*) solicitava a cada pessoa da equipe que se apresentasse e falasse para a comunidade o porquê de estar ali. Durante a reunião inicial em cada uma das aldeias, era perguntado ao *pahi* se a comunidade tinha uma pessoa que pudesse traduzir a explicação do português para a língua Krahô. Em todas as reuniões, foi dito que os técnicos podiam ser compreendidos e que todas as pessoas que estavam par-

ticipando da reunião entendiam bem a língua portuguesa. Posteriormente, ouviram dos técnicos o histórico da construção conjunta da proposta, seus objetivos, métodos e resultados esperados, considerando as demandas dos próprios Krahô. Foi esclarecido que a contrapartida da Embrapa poderia ser: a) a reintrodução de espécies ou variedades agrícolas escassas ou desaparecidas dos roçados Krahô; b) as atividades de conservação e caracterização de variedades coletadas localmente; c) a implantação de sistema agrícola autossustentável (implantação no território indígena de dois módulos piloto de sistemas agroflorestais e/ou biodiversos); d) o enriquecimento dos quintais indígenas com fruteiras e cursos relacionados para a implantação desses cultivos; e) a caracterização ambiental do território indígena (estudo da fertilidade da terra, confecção de mapas dos rios, mapa de localização das aldeias); e f) produção pela Embrapa de material gráfico (cartilhas, livros, folhetos etc.). Após ouvirem os técnicos, as lideranças informaram que os Krahô iriam se reunir para que as propostas fossem discutidas entre eles, e que posteriormente avisariam o que havia sido resolvido. Em algumas aldeias, as lideranças indígenas só chamavam os técnicos na manhã do dia seguinte para comunicar o que eles pensavam a respeito do projeto, ponderando suas avaliações e perspectivas. As Figuras 5 e 6 mostram reuniões em duas dessas aldeias.

Na segunda etapa, lideranças indígenas de todas as cinco associações (Kapéy, Mankraré, Awerere, Intxecati e Wokrâ) existentes na terra Krahô estiveram em Brasília. Na oportunidade, aconteceram reuniões e visitas técnicas nas seguintes Unidades da Embrapa: Recursos Genéticos e Biotecnologia, Cerrados e Sede. Nesses locais, visitaram: a Colbase; os laboratórios de: cultivo *in vitro*, ecologia de sementes e solos; os bancos ativos de germoplasma; e o sistema agroflorestal (na Vitrine Tecnológica da Embrapa Sede). Houve então uma reunião na Embrapa com a mediação da Funai, na qual o documento de anuênciia foi projetado e lido detalhadamente, com ênfase nos direitos e obrigações da Embrapa e do povo indígena Krahô. Ao final da reunião, após o esclarecimento das dúvidas quanto à natureza e ao desenvolvimento

Foto: Thiago Ávila



Figura 5. Reunião de anuênci na aldeia Santa Cruz.

Foto: Terezinha Dias



Figura 6. Reunião de anuênci na aldeia Cachoeira.

do projeto, cada um dos líderes das associações manifestou interesse em que a Embrapa continuasse as pesquisas, enfatizando que compreenderam o que estava proposto e que estavam de acordo com o termo de anuênciia.

Posteriormente, todo o grupo se dirigiu à sede da Funai, onde advogados daquele órgão providenciaram a impressão do Documento de Anuênciia, que foi assinado por todos os líderes das associações Krahô. Para cada reunião, uma ata foi assinada por todos e anexada ao processo de anuênciia. O processo foi encaminhado ao CGEN, aprovado e cadastrado naquele conselho como autorização ASPc-PG/CTA 001/2004 (FUNAI, 2004).

Em 2006, reunidos pela Kapéy, caciques Krahô (*pahis*) de 15 aldeias, pesquisadores e técnicos da Embrapa e da Funai analisaram as ações realizadas no projeto e dialogaram sobre o futuro da parceria. Informações detalhadas das atividades até então desenvolvidas e o cronograma de atividades programadas no âmbito do projeto foram então apresentados pelos pesquisadores. Após diversas discussões, as 15 lideranças manifestaram interesse na continuidade das atividades da Embrapa em suas aldeias. Dessa forma, assinaram os seguintes documentos: a) declaração que discutiram e que concordaram com a proposta de continuidade das pesquisas, e reconheceram a Associação Kapéy como espaço para discussão da autorização para trabalhos com a Embrapa; b) ata da reunião do processo de construção do termo de anuênciia prévia para a continuidade de atividades de acesso a componente do patrimônio genético e ao conhecimento tradicional associado; e c) termo de anuênciia para continuidade do acesso a componente do patrimônio genético e ao conhecimento tradicional associado ao patrimônio genético para fins de pesquisa científica sem potencial ou perspectiva de uso comercial. Essa consulta, relacionada à renovação da anuênciia de pesquisa, foi encaminhada ao CGEN e aprovada.

Etnobiologia, conservação de recursos genéticos e segurança alimentar

Os objetivos do projeto construído com os Krahô se relacionavam a:

- Realizar levantamento florístico, pela coleta de exsiccatas das espécies vegetais que ocorrem no território Krahô.
- Identificar, coletar e encaminhar para a conservação as espécies da alimentação e agricultura tradicionalmente cultivadas pela comunidade indígena Krahô e suas variedades silvestres, visando assegurar a conservação ex situ.
- Realizar levantamentos etnobiológicos das espécies destinadas à alimentação e à agricultura, envolvendo a relação dessas plantas no contexto social, cultural e simbólico.
- Desenvolver, em conjunto com as associações Krahô, pesquisas e estratégias que promovam a conservação das diferentes espécies e/ou raças locais destinadas à alimentação e à agricultura nas aldeias e roças Krahô (conservação in situ) e, também, preservar o conhecimento tradicional sobre essas espécies.
- Identificar variedades de plantas em locais como bancos de germoplasma, roças antigas, entre outros, que a comunidade Krahô tenha perdido e que deseje resgatar para ações de reintrodução.
- Avaliar, indicar e fornecer mudas e/ou sementes de fruteiras para o enriquecimento de quintais, bem como criar estratégias para acompanhar sua adaptação, sua multiplicação e seu manejo. Essa introdução envolverá estudos para avaliar o processo de adoção de tecnologias na comunidade Krahô, o que envolve treinamento de membros da comunidade Krahô em técnicas de cultivo de fruteiras para os quintais.

- Desenvolver estudos e ações, com vistas a adequar procedimentos de manejo de solo (formas de cultivo diferenciadas), buscando a melhoria do sistema de produção. Essa ação será conduzida por meio de planejamento, implantação e manutenção participativa de módulos de sistemas biodiversos e agroflorestais. A viabilidade desses sistemas será experimentada com a comunidade Krahô.
- Criar uma base de dados audiovisual do projeto.
- Socializar, de forma acessível com os Krahô, os resultados obtidos no projeto, por meio de material visual (vídeos) e material gráfico (cartilhas).

O desenvolvimento do primeiro projeto de Etnobiologia da Embrapa exigiu capacitações da equipe de pesquisadores e técnicos, as quais foram: curso de diagnóstico rural participativo no ano 2000; curso de Etnoecologia no ano 2000; curso de idioma Krahô em 2001; e de áreas etnográficas brasileiras em 2001. Entretanto, o amplo aprendizado das ações de pesquisa, intercâmbio e construção do conhecimento foi realizado no “aprender fazendo” coletivo entre indígenas, indigenistas, pesquisadores e técnicos de diversas instituições parceiras. As ações desenvolvidas respeitavam e baseavam-se no conhecimento sobre o funcionamento dos sistemas político, social e cultural locais. As atividades buscaram fortalecer a política tradicional, as redes tradicionais de circulação de sementes e valorizar as habilidades individuais locais, como: agricultores, guardiões de sementes e pesquisadores locais. Essas questões foram colocadas claramente pelas lideranças indígenas Krahô no início das discussões sobre como deveria ser o projeto, que assim foi desenvolvido. Todos os multiplicadores locais que participaram de capacitações da Embrapa foram escolhidos pelas lideranças indígenas. A Embrapa realizou com os Krahô diversas capacitações com apoio da Funai (Figura 7). Posteriormente, lideranças de outros povos indígenas também demandaram tais cursos no formato de diálogos agroecológicos.

Foto: Terezinha Dias



Figura 7. Curso de capacitação *Diálogos Agroecológicos e Conservação da Agrobiodiversidade: Povo Krahô.*

Segundo Dias et al. (2007) e Dias (2008), o projeto tem sido referência para diversas outras ações de conservação *in situ/on farm* no Brasil, pois associa métodos participativos, pesquisas etnobiológicas e ações de desenvolvimento local, como: enriquecimento dos quintais (cerca de 20 mil mudas); promoção das feiras de sementes tradicionais (nove edições com cerca de 2 mil indígenas participantes); construção de calendário sazonal agrícola; e pesquisas de fauna e flora nativas. Em especial, é importante ressaltar o papel das feiras de sementes tradicionais, que motivaram os Krahô a tornarem-se independentes da Funai quanto ao fornecimento de sementes (DIAS et al., 2014). Tais feiras inspiraram lideranças indígenas de outras etnias a realizarem feiras de sementes em suas terras, contribuindo para a conservação e promoção da agrobiodiversidade local. A abordagem, baseada em princípios da Etnobiologia e da Agroecologia, e a utilização métodos

participativos – diagnóstico participativo, caminhadas transversais, mochila do educador agroflorestal, desenvolvida pelo Projeto Arboreto, Universidade Federal do Acre –, possibilitaram uma aprendizagem na construção coletiva do conhecimento e no desenvolvimento intra e interpessoal pela valorização dos recursos e conhecimentos compartilhados em estratégias de conservação local e segurança alimentar.

A ampla divulgação do projeto em vários veículos da mídia nacional fez com que as lideranças do povo Xavante buscassem também os bancos de germoplasma da Embrapa, no ano de 2003, visando obter suas próprias variedades tradicionais de milho (as mesmas que foram coletadas em suas terras na década de 1970 e mantidas conservadas ex situ até serem entregues aos Krahô em 1994). Na ocasião, a Embrapa Milho e Sorgo realizou a multiplicação e disponibilização de variedades tradicionais de milho xavante para todas aldeias daquela etnia (Figura 8).



Foto: Clenio Araújo

Figura 8. Reintrodução de variedades de milho em aldeia Xavante.

Considerações finais

O processo de construção da primeira anuênciia prévia brasileira evi-
dencia um esforço da Embrapa em cumprir a regulamentação vigente
no contexto do respeito aos povos indígenas. Entretanto, a Empresa,
atenta às discussões em curso relacionadas à CDB, e, antes mesmo de
existir um arcabouço jurídico nacional relacionado, já havia se pron-
ticado a construir um instrumento no formato de contrato que pu-
desse resguardar direitos, tendo a Funai como interveniente.

Para além das questões legais, a anuênciia dos Krahô e o projeto de-
senvolvido permitiram um avanço na internalização da Etnociênciia
na pesquisa agropecuária na Embrapa, pela composição do primeiro
quadro de funcionários que atua com essa temática na Empresa.

Algumas ações desenvolvidas – as feiras de sementes e, particular-
mente, o acesso de agricultores indígenas às sementes conservadas na
Embrapa – influenciaram políticas, como: a Política Nacional de Agro-
ecologia e Produção Orgânica (Pnapo) em 2012 e do Plano Nacional de
Agroecologia e Produção Orgânica (Planapo) em 2013.

Referências

BRASIL. Decreto nº 2.519 de 16 de março de 1998. Promulga a Convenção sobre
Diversidade Biológica, assinada no Rio de Janeiro, em 05 de junho de 1992. **Diário
Oficial [da] República Federativa do Brasil**, Brasília, DF, 17 mar. 1998.

BRASIL. Decreto nº 99.062 de 7 de março de 1990. Homologa a demarcação da área
indígena Kraolandia, Estado do Tocantins. **Diário oficial [da] República Federativa
do Brasil**, Brasília, DF, 8 mar. 1990.

BRASIL. Medida Provisória nº 2.052 de 29 de junho de 2000. Regulamenta o inciso II
do § 1º e o § 4º do art. 225 da Constituição os arts. 1º, 8º, alínea “j”, 10, alínea “c”, 15 e
16, alíneas 3 e 4 da Convenção sobre Diversidade Biológica, dispõem sobre o acesso ao
patrimônio genético, a proteção e o acesso ao conhecimento tradicional associado, a
repartição de benefícios e o acesso à tecnologia e à transferência de tecnologia para
sua conservação e utilização, e dá outras providências. **Diário Oficial [da] República
Federativa do Brasil**, Brasília, DF, 30 jun. 2000.

BRASIL. Medida provisória nº 2.186-16 de 23 de agosto de 2001. Regulamenta o inciso II do § 1º e o § 4º do art. 225 da Constituição, os arts. 1º, 8º, alínea “j”, 10, alínea “c”, 15 e 16, alíneas 3 e 4 da Convenção sobre Diversidade Biológica, dispõe sobre o acesso ao patrimônio genético, a proteção e o acesso ao conhecimento tradicional associado, a repartição de benefícios e o acesso à tecnologia e transferência de tecnologia para sua conservação e utilização, e dá outras providências. **Diário Oficial [da] República Federativa do Brasil**, Brasília, DF, 24 ago. 2001a.

DIAS, T. A. B.; FONSECA, M. A. J.; BARBIERE, R. L.; TEIXEIRA, F. F.; AZEVEDO, S. G. Gene banks that promote on farm management through the reintroduction of local varieties in Brazil. In: BOEFF, W. S.; SUBEDI, A.; PERONI, N.; THIJSSEN, M.; O'KEEFFE, E. **Community biodiversity management promoting resilience and the conservation of plant genetic resources**. New York: Routledge, 2013. p. 91-94.

DIAS, T. A. B.; PIOVEZAN, U.; SANTOS, N. R.; ARATANHA, V.; SILVA, E. O. Sementes tradicionais Krahô: história, estrela, dinâmicas e conservação. **Revista Agriculturas: experiências em agroecologia**, v. 11, n. 1, p. 9-14, 2014.

DIAS, T. A. B.; ZARUR, S. B. B.; ALVES, R. B. N.; COSTA, I. R. S.; BUSTAMANTE, P. G. Etnobiologia e conservação de recursos genéticos, o caso do povo Craô, Brasil. In: NASS, L. L. (Ed.). **Recursos genéticos vegetais**. Brasília, DF: Embrapa Recursos Genéticos e Biotecnologia, 2007. p. 651-681.

DIAS, T. Conservação in situ on farm em áreas indígenas. In: SIMPÓSIO BRASILEIRO DE RECURSOS GENÉTICOS, 2., 2008, Brasília, DF. **Anais...** 2008. Brasília, DF: Embrapa Recursos Genéticos e Biotecnologia, 2008. p. 51.

FUNAI. **Deliberação nº 76, de 26 de agosto de 2004**. 2004. Disponível em: <<http://www.jusbrasil.com.br/diarios/782665/pg-54-secao-1-diario-oficial-da-uniao-dou-de-13-09->>>. Acesso em: 15 fev. 2016.

INSTITUTO DE ESTUDOS SOCIECONÔMICOS. **Mapa da fome entre os povos indígenas do Brasil**. Brasília, DF: Inesc, 1994.

MELATTI, J. C. **O messianismo Krahó**. São Paulo: Herder, 1972. 140 p.

MELATTI, J. C. **Ritos de uma tribo Timbira**. São Paulo: Ática, 1976. 346 p. (Coleção ensaio, 53).

SCHIAVINI, F. Estudos etnobiológicos com o povo Krahô. In: CAVALCANTI, T. B.; WALTER, B. M. T. (Coord.). **Tópicos atuais em botânica**. Brasília, DF: Embrapa Recursos Genéticos e Biotecnologia: Sociedade Botânica do Brasil, 2000. p. 278-284.

SCHIAVINI, F. **Os desafios do indigenismo**. Goiânia: Kelps, 2015. 70 p.

UDRY, C. W.; DUARTE, D. **Uma história brasileira do milho: o valor dos recursos genéticos**. Viçosa: Ed. da Universidade Federal de Viçosa, 1997.



Parte 3

Experiência da Embrapa



Foto: Sayonara Silva Oliveira

Capítulo 1

Povos indígenas e comunidades tradicionais

Uma agenda de pesquisa em construção na Embrapa

Consolacion Udry

Jane Simoni Eidt

Terezinha Aparecida Borges Dias

Patrícia Goulart Bustamante

Introdução

A agricultura mundial passa por grandes desafios, em especial aqueles ligados aos efeitos das mudanças climáticas – que podem comprometer a soberania da segurança alimentar de povos e nações. Além disso, nos últimos 50 anos, os impactos das ações humanas sobre a biodiversidade foram mais velozes do que em qualquer outra época da história da humanidade. A perda da agrobiodiversidade e do conhecimento tradicional a ela associado tem comprometido significativamente a sustentabilidade de todos os sistemas agrícolas, e não apenas se restringindo à agricultura tradicional e familiar (SANTILLI, 2009). As consequências desses fatos já se fazem sentir na agricultura (FAO, 2009), como demonstra o primeiro relatório encomendado em regime de urgência ao Intergovernmental Science-Policy Platform on Biodiversity and Ecosystem

Services (IPBES) [Plataforma Intergovernamental de Biodiversidade e Serviços Ecossistêmicos]¹.

O Tratado Internacional sobre Recursos Fitogenéticos para a Alimentação e a Agricultura (Tirfaa) (BRASIL, 2008), acordo multilateral adotado na 31^a Reunião da Conferência das Nações Unidas para Alimentação e a Agricultura em 2001 e ratificado pelo Brasil em 2006 (FAO, 2009), reconhece o papel histórico atual dos agricultores tradicionais na geração e inovação em agricultura, por meio da domesticação dos cultivos e da adaptação deles às inúmeras condições climáticas e ambientais. No seu artigo 5º (BRASIL, 2008), os países signatários, de acordo com legislação nacional, deverão promover a conservação *in situ* dos parentes silvestres para a produção de alimentos (inclusive em áreas protegidas), apoiando, entre outros, os esforços das comunidades indígenas e locais. Já no seu artigo 9º (BRASIL, 2008), os países reconhecem a enorme contribuição que as comunidades locais e indígenas e os agricultores de todo o mundo têm dado para a conservação e desenvolvimento dos recursos fitogenéticos (base da produção agrícola e alimentar no mundo). Então, no parágrafo 9.2, os governos nacionais se comprometem a implementar os direitos dos agricultores, incluindo a proteção do conhecimento tradicional relevante aos recursos fitogenéticos para alimentação e agricultura.

Um avanço significativo em termos de reconhecimento integral dos sistemas agrícolas tradicionais é o Globally Important Agricultural Heritage Systems (GIAHS) [Sistemas Importantes do Patrimônio Agrícola Mundial]. Trata-se de um programa da Organização das Nações Unidas para a Alimentação e a Agricultura (FAO), criado com base nos objetivos da Cúpula Mundial para o Desenvolvimento Sustentável de 2002 e em resposta às evoluções globais que comprometem as bases da agricultura familiar e dos sistemas agrícolas tradicionais. Esse programa visa identificar e salvaguardar esses sistemas e as paisa-

¹ Disponível em: <www.ipbes.net>.

gens que lhe são associadas (cerca de 5.000.000 ha no mundo), assim como a biodiversidade agrícola e seus sistemas de saberes, uma vez que asseguram à humanidade um conjunto vital de serviços sociais, culturais, ecológicos e econômicos. São sistemas agrícolas vivos e em constante evolução e inovação, que permitem uma associação estreita entre comunidades humanas e seus territórios, suas paisagens culturais e agrícolas assim como seu ambiente biofísico e social em sentido amplo.

O papel dos povos e comunidades tradicionais (PCTs) e seus sistemas de manejo e produção para mitigação constam nas discussões sobre mudanças climáticas. Esse papel foi reconhecido no quinto relatório do Intergovernmental Panel on Climate Change (IPCC) [Painel Intergovernamental de Mudanças Climáticas], intitulado *Mudanças climáticas 2014: impactos, adaptação e vulnerabilidade*, que analisa os impactos atuais, os riscos futuros das mudanças climáticas e as oportunidades para uma ação eficaz para reduzir os riscos. No quinto relatório, consta, pela primeira vez, a necessidade da contribuição dos conhecimentos tradicionais para enfrentar os riscos climáticos, e procura-se estabelecer canais de diálogo com conhecimento do circuito acadêmico (INTERGOVERNMENTAL PANEL ON CLIMATE CHANGE, 2013). O IPCC é um organismo científico criado em 1988, no âmbito da United Nations Framework Convention on Climate Change (UNFCCC) [Convenção-Quadro das Nações Unidas sobre Mudança do Clima], comumente chamada de Convenção do Clima da Organização das Nações Unidas (ONU) para avaliar e propor alternativas para sanar as mudanças climáticas derivadas das atividades humanas.

No enfrentamento desses desafios, o Brasil encontra-se em uma posição privilegiada, considerando sua grande diversidade social, cultural e biológica (cerca de um quinto das espécies de seres vivos do planeta habitam o País). Do ponto de vista da diversidade social e cultural, o Brasil possui hoje mais de 230 povos indígenas, que falam cerca de 180 línguas diferentes entre si. Esse elemento possibilita a diferen-

ciação entre as coletividades e a perpetuação dos saberes de geração em geração, das quais 110 línguas têm menos de 400 falantes. Desses 230 povos, mais de 210 habitam a Amazônia brasileira, o que corresponde a quase metade dos 446 povos indígenas reconhecidos na totalidade da Bacia Amazônica pelos diversos países que a compõem (RED AMAZÓNICA DE INFORMACIÓN SOCIOAMBIENTAL GEOREFERENCIADA, 2009). Além dos povos indígenas, o País conta ainda com 20 comunidades e povos tradicionais reconhecidos e distribuídos em todo o território. Assim, se pode afirmar que o território nacional é ocupado por inúmeros povos e comunidades tradicionais que formam um mosaico da sócio e agrobiodiversidade, constituindo diferentes sistemas agrícolas e paisagens. Nos últimos anos, os PCTs ganharam identidade e voz por meio de suas organizações, e continuam demandando cada vez mais reconhecimento dos seus espaços territoriais e das suas formas de organização: valorizam seus saberes e se apropriam dos recursos naturais e dos conhecimentos associados ao seu meio ambiente e à sua cultura. Tais demandas têm contribuído para a formulação e implementação de leis e políticas que lhes assegurem direitos, protejam conhecimentos e garantam benefícios.

A Constituição Federal de 1988 reconhece os direitos territoriais especiais dos quilombolas e índios. Os povos indígenas têm direitos à posse permanente e ao usufruto exclusivo das riquezas naturais existentes em seus territórios (BRASIL, 1988, art. 231, § 2º), e são reconhecidos seus costumes, sua organização, suas línguas, suas crenças e suas tradições (BRASIL, 1988, art. 231). Os territórios indígenas são bens da União, inalienáveis e indisponíveis. Os territórios tradicionais de comunidades quilombolas são reconhecidos pelo art. 68 (BRASIL, 1988) do Ato 4 das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT).

A Presidência da República, por meio do Decreto 6.040 (BRASIL, 2007a), instituiu a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais (PNPCT), seguindo diretrizes e princípios estabelecidos na Constituição Federal de 1988 – considerada

um marco para políticas públicas de promoção da igualdade racial no Brasil. Além disso, essa política também está fundamentada na Convenção sobre Proteção e Promoção de Diversidade das Expressões Culturais, Decreto 6.177 (BRASIL, 2007b) e no Estatuto da Igualdade Racial, Lei 12.288 (BRASIL, 2010).

A PNPCT define povos e comunidades tradicionais como:

[...] grupos culturalmente diferenciados e que se reconhecem como tais, que possuem formas próprias de organização social, que ocupam e usam territórios e recursos naturais como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, utilizando conhecimentos, inovações e práticas gerados e transmitidos pela tradição (BRASIL, 2007a, art. 3º).

A Comissão Nacional de Desenvolvimento Sustentável de Povos e Comunidades Tradicionais (CNPCT) coordena a implementação da PNPCT.

No momento da publicação do decreto, os PCTs eram constituídos pelos povos: faxinalenses, de cultura cigana, indígenas, quilombolas e de terreiro; além das quebradeiras de coco-de-babaçu, das comunidades tradicionais pantaneiras, de pescadores artesanais, de caiçaras, de extrativistas, de pomeranos, de geraizeiros e das comunidades de fundo de pasto. Existe, entretanto, a possibilidade de inclusão de novos PCTs após o referido decreto, desde que reconhecidos como tal e mediante solicitação, como aconteceu com as comunidades: das cataroras de mangaba, dos retireiros do Araguaia, dos vazanteiros, dos piaçabeiros e dos catingueiros. Atualmente são reconhecidas 20 comunidades tradicionais.

Além da PNPCT, outras políticas públicas, seus planos e programas setoriais incluem direta ou indiretamente PCTs. Podemos mencionar o Programa Nacional de Fortalecimento da Agricultura Familiar (Pronaf), Programa de Garantia de Preços da Agricultura Familiar (PGPAF), Programa de Aquisição de Alimentos (PAA), Política Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional (PNSAN), Política de Preços

Mínimos para Produtos da Sociobiodiversidade (PGPM-Bio), Programa Nacional de Alimentação Escolar (Pnae), Programa Federal de Manejo Florestal Comunitário e Familiar (PMCF), Plano Nacional de Promoção das Cadeias de Produtos da Sociobiodiversidade (PNPSB), Política Nacional de Assistência Técnica e Extensão Rural (Pronater), Política Nacional de Agroecologia e Produção Orgânica (Pnapo), Política Nacional de Gestão Territorial e Ambiental de Terras Indígenas (PNGATI), Programa Brasil Quilombola (PBQ), Plano Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana, Programa Nacional de Direitos Humanos (PNDH), Programa Brasil Sem Miséria (PBSM), dentre outros. Surgiram assim de demandas: a) da sociedade civil, dos movimentos sociais e das próprias populações tradicionais quanto ao respeito aos direitos humanos, à diversidade cultural e à garantia à segurança alimentar e nutricional; b) geradas a partir da homologação e reconhecimento de territórios indígenas e quilombolas; e c) de órgãos e instituições governamentais. Foram assim criadas no contexto de atender demandas históricas do campe- sinato nacional e em especial pelo reconhecimento pelo governo da diversidade cultural do espaço rural brasileiro.

O Decreto nº 6.040/2007 (BRASIL, 2007a) é um divisor de águas no de- senvolvimento de políticas para os PCTs. Desde 2008, o governo fede- ral vem criando estruturas administrativas específicas em diversos ministérios, o que confere uma nova institucionalidade aos PCTs, tais como: Coordenação Geral de Apoio a Povos e Comunidades Tradicio- nais da Secretaria de Segurança Alimentar e Nutricional (Sesan) no Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome (MDS); Co- ordenação Geral de Políticas para Povos e Comunidade Tradicionais no Ministério do Desenvolvimento Agrário (MDA); Secretaria de Ex- trativismo e Desenvolvimento Rural Sustentável no Ministério do Meio Ambiente (MMA); 6^a Câmara de Coordenação e Revisão Povos Indígenas e Comunidades Tradicionais (6^a CCR) do Ministério Público Federal (MPF); Secretaria Especial de Saúde Indígena no Ministério da Saúde (MS); e Secretaria de Políticas para Comunidades Tradicionais

na Secretaria Geral da Presidência da República. O ano de 2011 foi um dos mais representativos para a estruturação e institucionalização da PNPCT, pois a Lei nº 11.326/2006 (BRASIL, 2006a) – que estabelece as diretrizes para a formulação da política nacional da agricultura familiar e empreendimentos familiares rurais, em seu artigo 3º – foi alterada pela Lei 12.512/2011 (BRASIL, 2011), que passou a considerar os PCTs inseridos nos requisitos da agricultura familiar e, portanto, como parte de seu público beneficiário. (CERQUEIRA et al., 2015).

Essas políticas, planos e programas orientam que as instituições públicas devem apoiar o desenvolvimento sustentável dos PCTs por meio do fomento a atividades produtivas embasadas em pesquisas para promoção e geração de tecnologias localmente desenvolvidas e/ou adaptadas. No contexto, definem que a geração do conhecimento deve respeitar os sistemas locais de organização social e política, além de reconhecer e valorizar práticas, saberes e tecnologias tradicionais.

A Empresa Brasileira de Pesquisa Agropecuária (Embrapa) é a principal empresa pública presente em todo o território nacional no contexto de produção de conhecimento para o espaço rural brasileiro, que inclui a grande diversidade sociocultural e ambiental do País. Este capítulo apresenta um histórico do envolvimento da Empresa com PCTs, com destaque para pesquisa realizada no ano de 2013. Discute a importância do Etnoconhecimento para a pesquisa agropecuária de desenvolvimento sustentável desses povos e das mudanças climáticas, indicando os principais desafios institucionais para fortalecimento da temática.

As pesquisas da Embrapa junto a povos e comunidades tradicionais

Desde sua constituição, a Embrapa apresentou algum nível de envolvimento com PCTs, em razão de seu mandato (descrito em seus estatutos) em relação: ao levantamento, à identificação e à conservação dos recursos genéticos para alimentação e agricultura. Entretanto, a partir

da década de 1990, suas ações ganharam destaque, em especial com projetos pioneiros junto a povos indígenas. A instituição firmou o primeiro Convênio de Cooperação Geral com a Fundação Nacional do Índio (Funai) no ano de 1997, e com a organização indígena União das Aldeias Krahô (Kapéy) no ano 2000, com foco em Etnobiologia, conservação de recursos genéticos e segurança alimentar. A partir de então, pesquisadores e técnicos da instituição passaram a ser convidados a participar de espaços de discussão de temas relacionados à segurança alimentar e nutricional, visando à formulação de políticas públicas para o desenvolvimento sustentável desses povos. Em 2007, foi firmado novo Convênio de Cooperação Técnica Embrapa-Funai, renovado em 2012. O convênio refletia o interesse da Embrapa e da Funai em unir esforços com os povos indígenas, com vistas a promover a segurança alimentar e nutricional e a conservação e o uso sustentável da agrobiodiversidade (DIAS et al., 2007, 2013). Tal instrumento estabeleceu normas e procedimentos que devem ser aplicados às ações de pesquisa, desenvolvimento e socialização do conhecimento em prol dos povos indígenas. Além de interações em projetos específicos, técnicos da Embrapa e Funai vêm, desde então, organizando capacitações no formato de diálogos agroecológicos com povos indígenas (DIAS et al., 2013).

A contribuição da Embrapa junto às comunidades de matriz africana – além dos projetos indicados na pesquisa de 2013, a seguir especificados – consistiu no apoio à construção de políticas, projetos e planos. Em especial, destacam-se os projetos: Semente Crioula, Resistência Quilombola: Construindo a Soberania Alimentar na Caatinga, em parceria com a Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (Seppir)², a Agência Canadense de Cooperação, o Centro de Cultura

² A Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial da Presidência da República (Seppir) foi criada para coordenar e formular políticas para promoção da igualdade racial com ênfase na população negra. Essa secretaria firmou um acordo de cooperação geral com a Embrapa, com vistas a definir, planejar, coordenar e executar conjuntamente estudos, levantamentos, pesquisas planos e programas destinados ao aprofundamento do conhecimento técnico-científico, no âmbito da sustentabilidade da agricultura de comunidades remanescentes de quilombos.

Luiz Freire e cinco associações de comunidades quilombolas de Pernambuco; e Quilombos das Américas: Articulação de Comunidades Afrorrurais (INSTITUTO DE PESQUISA ECONÔMICA APLICADA, 2012), que aproximou realidades de comunidades afrorrurais do Equador, Brasil e Panamá, e passou a nortear os demais projetos que visavam estruturar uma rede de cooperação interinstitucional voltada, principalmente, à segurança alimentar dessas comunidades. Destaca-se ainda o I Plano de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana, relacionado às PNPCTs, sob a coordenação da Seppir com vigência de 2013 a 2015, elaborado por grupo de trabalho interministerial formado por dez instituições federais também responsáveis pela gestão e monitoramento do plano: MDS, MMA, Ministério da Cultura (MinC), Ministério do Planejamento, Orçamento e Gestão (MPOG), Ministério da Educação (MEC), MS, Secretaria de Direitos Humanos (SDH), Embrapa e Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan). À Embrapa coube a iniciativa de promover a segurança alimentar e nutricional e incentivar a inclusão produtiva sustentável nas comunidades tradicionais de matriz africana. Essa iniciativa prevê a promoção de pesquisas e projetos pautados na agroecologia e troca de saberes, com o MDS e a própria Seppir como parceiros diretos. Assim, foi elaborado o projeto Sustentabilidade em Casas Tradicionais de Matriz Africana do DF e Entorno: Segurança Alimentar e Nutricional, Agroecologia e Conservação dos Recursos Naturais no período de 2014/2015, em conjunto com representantes de terreiros localizados no Distrito Federal e Entorno, para promover segurança alimentar e nutricional, além de conservação dos recursos naturais com foco em sistemas de produção agroecológicos. O projeto norteia ações continuadas de médio e longo prazo.

Em função da sua missão institucional, e especialmente no contexto das novas políticas sociais, a Embrapa vem sendo convidada por diversos órgãos públicos a estabelecer parcerias para fortalecer sua atuação com PCTs – em especial nas agendas de segurança alimentar e nutricional e conservação e uso da sociobiodiversidade. Em articulação

com essas estruturas governamentais de gestão pública, a Empresa tem atuado na construção de inúmeras políticas, planos e programas com representação em diversos conselhos e comitês, que direta ou indiretamente atuam junto a esse segmento social, tais como: Comissão de Desenvolvimento Sustentável de Povos e Comunidades Tradicionais (Condraf), Comissão Permanente de Povos Indígenas (CP 6) do Conselho Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional (Consea), Conselho de Gestão do Patrimônio Genético (CGEN), Comissão Nacional de Agroecologia e Produção Orgânica (CNAPO) e Comitê Gestor do Plano Nacional de Desenvolvimento Sustentável de Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana. Nesses conselhos e comissões, a Embrapa vem sendo reconhecida como fundamental no desenvolvimento de pesquisas junto às PCTs ao contribuir no fortalecimento da soberania e da segurança alimentar, na promoção da conservação in situ, no manejo sustentável dos produtos da sociobiodiversidade e no fortalecimento de sistemas agrícolas tradicionais.

Em 2003, a Embrapa, em conjunto com outras instituições do governo federal, participou da organização e implementação do Pronaf pelo MDA. Ainda naquele ano, – coordenado pela Comissão Intersetorial de Saúde Indígena (Cisi/MS) e envolvendo diversos ministérios – a Embrapa participou ativamente de um amplo processo de consulta às comunidades indígenas: 18 oficinas regionais e o *Fórum Nacional de Etnodesenvolvimento Indígena* (BRASIL, 2006b). O objetivo foi levantar as demandas desses povos em Etnodesenvolvimento para subsidiar a formulação de políticas públicas. A Cisi publicou um documento relatando esse processo e as principais demandas elencadas. Como resultado, foi criada a Carteira de Projetos Fome Zero e Desenvolvimento Sustentável em Comunidades Indígenas, conhecida como Carteira Indígena (CI). A Embrapa teve ativa participação na implementação da CI, pois envolveu Unidades de Pesquisa, onde os projetos da CI vieram a ser realizados em âmbito regional (DIAS, 2007).

Em 2004, realizou-se em Brasília o *I Encontro dos Técnicos da Embrapa que Trabalham com Povos Indígenas*. Nesse evento, ficou evidente: a) a importância de fomentar a multidisciplinaridade em projetos, por meio da atuação transversal, unindo campos temáticos, metodologias participativas e Etnoconhecimento; b) a necessidade da Embrapa se organizar para atender às exigências legais decorrentes do acesso aos recursos genéticos e ao conhecimento tradicional associado; e c) a necessidade de aprofundar aspectos metodológicos no processo de pesquisa, desenvolvimento, inovação e transferência de tecnologia na interação com PCTs. Como resposta, duas pesquisas foram realizadas. Em 2005, identificaram-se as ações da Empresa com povos indígenas em, pelo menos, 20 territórios indígenas. Em 2006, foi realizado um levantamento amplo por meio de questionários, o que indicou o envolvimento de equipes das Unidades em projetos com PCTs – 24 projetos com ribeirinhos, 23 com indígenas e 45 com outras comunidades. Por mais que a análise desses projetos tenha evidenciado uma forte preocupação social, poucos utilizavam metodologias participativas e etnoecológicas, o que demonstrou carecer de fortalecimento da base conceitual e metodológica entre os pesquisadores.

Para ampliar a base metodológica e promover o diálogo entre os saberes científico e tradicional, ainda em 2006 e em Brasília, foi realizado o *I Encontro Etnociência na Pesquisa Agropecuária*. Esse encontro contou com a participação de técnicos da Embrapa, de integrantes da CNPCT, das comunidades indígenas e tradicionais com as quais a Embrapa desenvolve trabalhos, além de representantes dos setores público, privado e não governamental (DIAS et al., 2007). Os principais pontos apontados foram: a) promover ampla discussão sobre inovação em transferência de tecnologias, adequando modelos às populações tradicionais; b) criar um núcleo permanente para organizar ações relacionadas às Etnociências; c) promover e estimular a capacitação em Etnociências; d) melhorar a relação e/ou discussão com os Macro-

programas³; e) estreitar parcerias estratégicas no âmbito do governo federal; entre outros. (DIAS et al., 2007).

Em 2007, aconteceu o *Encontro de Etnociênci a e Pesquisa Agropecuária e Florestal da Amazônia*, realizado pela Embrapa Acre em Rio Branco (ENCONTRO..., 2008). O evento foi um desdobramento do encontro de 2006, e discutiu as questões legais e metodológicas e as ações de intercâmbio dos projetos, em diferentes áreas de atuação dos pesquisadores da Embrapa, das instituições parceiras e das comunidades indígenas e tradicionais.

Ainda em 2007, foi criado um Grupo de Trabalho de Etnoconhecimento. As conclusões do grupo de trabalho constaram de um documento intitulado Etnoconhecimento: Organização das Ações de Pesquisa, Desenvolvimento e Inovação e Transferência de Tecnologia da Embrapa relacionada aos Povos e Comunidades Tradicionais. Entre os principais objetivos, estava criar um marco de referência em Etnoconhecimento na Embrapa. (EMBRAPA, 2007)

Em 2010, foi realizado o encontro *Pesquisando com os Krahô: 10 Anos de Experiência*, no qual pesquisadores, técnicos da Funai, indígenas Krahô e lideranças Guarani e Xavante avaliaram ações desenvolvidas na terra Krahô com intuito de fortalecer sua institucionalização, expandindo o projeto piloto para etnias Xavante e Guarani (FUNAI, 2011). O evento teve como focos gerais a segurança alimentar, a capacitação indígena e de servidores, apoio às pesquisas e a articulação com instituições parceiras. Em especial, indicou a necessidade de ampliar esse tipo de ação de pesquisa colaborativa e de fortalecer as parcerias interinsti-

³ Os Macroprogramas são mecanismos de organização e indução da carteira de projetos por temas, visando garantir a qualidade técnico-científica e o mérito estratégico da programação. São seis Macroprogramas: 1) Grandes Desafios Nacionais 2) Competitividade e Sustentabilidade; 3) Desenvolvimento Tecnológico Incremental; 4) Transferência de Tecnologia e Comunicação Empresarial; 5) Desenvolvimento Institucional; e 6) Apoio ao Desenvolvimento da Agricultura Familiar e à Sustentabilidade do Meio Rural. Disponível em: <<https://www.embrapa.br/pesquisa-e-desenvolvimento/macroprogramas>>.

tucionais. Dessa forma, é fundamental dar continuidade à parceria da Embrapa com a Funai.

Em 2014, foi aprovado o projeto de cooperação Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento (PNUD)/Fundo Global para o Meio Ambiente (GEF)/Embrapa. Esse projeto em rede, denominado Bem Diverso, envolve 14 Unidades da Embrapa, diversos ministérios, organizações da sociedade civil e PCTs. Visa promover e organizar o uso sustentável da biodiversidade em áreas de alto valor para conservação em seis territórios (dois na Amazônia, dois na Caatinga, e dois no Cerrado).

As pesquisas da Embrapa com Povos e Comunidades Tradicionais, 2013/2014

Em 2013, foram retomadas, para efeito de atualização, as pesquisas sobre o envolvimento da Embrapa com PCTs, visando subsidiar a construção de um marco referencial de Etnoconhecimento na Empresa, a partir de documento interno de trabalho sobre o tema (EMBRAPA, 2007), construído com dados de pesquisas na área realizadas pela Empresa até então.

Nas 47 Unidades da Embrapa, 18 Unidades responderam a 28 questionários. A Figura 1 apresenta o número de projetos por cada Unidade que respondeu ao questionário em 2013.

As perguntas buscaram identificar: os projetos/atividades (objetivos, metodologias, resultados, entre outros); os grupos sociais envolvidos; e os principais gargalos e desafios. As Tabelas 1 a 4 apresentam os projetos agrupados por regiões, bem como uma síntese dos objetivos e resultados das pesquisas e atividades desenvolvidas por cada projeto.

Em uma perspectiva regional, nove desses projetos envolvem PCTs no Centro-Oeste, sete no Norte, quatro no Nordeste e sete na região Sul. É importante destacar que um dos questionários respondidos refere-se a

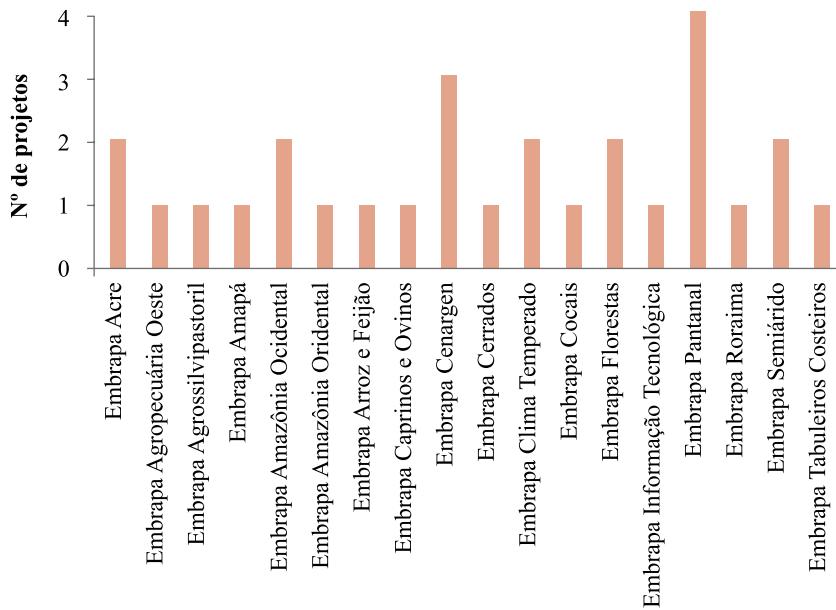


Figura 1. Número de projetos com comunidades e povos tradicionais por Unidade da Embrapa em 2013.

uma pesquisa em negociação entre as demandas da comunidade tradicional e a proposta do pesquisador de realizar o melhoramento genético de uma espécie oleaginosa. A população de extrativistas envolvida necessitava de plano de manejo. Assim, se estabeleceu um diálogo entre o pesquisador e a população tradicional para definir um novo projeto de pesquisa que utilizasse metodologias participativas. O segundo volume desta Coleção, a ser publicado, refere-se ao detalhamento de metodologias e resultados de algumas dessas pesquisas citadas nos questionários e de novas em andamento, totalizando mais de 40.

Nas categorias de grupos sociais, constam dos questionários: 15 projetos com comunidades tradicionais de gerazeiros, extrativistas, ribeirinhos, faxinalenses, quebradeiras de coco, etc.; seis com povos indígenas; e cinco com quilombolas. Três projetos trabalham com PCTs

Tabela 1. Projetos da Embrapa de Etnoconhecimento na região Norte do Brasil.

Projeto ou atividade	Categoría social/Localização	Descrição
Etnoconhecimento e agrobiodiversidade entre os Kaxinawá de Nova Olinda	Povo Indígena Kaxinawá (Huni Kuin)/Alto Rio Envira, Município de Feijó, AC	Valorizar os conhecimentos tradicionais por meio de ações de intercâmbio e troca de saberes; estudar a agrobiodiversidade e desenvolver ações de melhoria; e diversificar a produção, aliando conhecimento tradicional e técnico-científico
Valorização da Agricultura Indígena (VAI)	Povo indígena Macuxi, Comunidade Campo Alegre e Tachi LL, povo indígena Wapixana, Comunidade Aratána e Tabalascada/Boa Vista, Pacaraima Canta e Normandia, RR	Promover o aprendizado prático em tecnologias sustentáveis para agricultura indígena, garantindo a segurança alimentar. Duas unidades demonstrativas com 2 ha plantados; duas unidades com 7 ha das culturas iniciais; promover o processo de despesa da piscicultura; capacitar indígenas (ações realizadas nas unidades RR)
Fixação de Carbono e Emissões Evitadas com Base na Reconversão Produtiva de Áreas (Warana)	Povo Indígena Sataré Mawé/AM	Promover a conservação dos recursos naturais, produzir alimentos e gerar renda por meio da implantação de atividades produtivas sustentáveis para recuperação de áreas degradadas em comunidades indígenas do Estado do Amazonas
Documentação, uso e manipulação de plantas medicinais por comunidades quilombolas e ribeirinhos	Quilombolas Macapazinho, Boa Vista do Itá e Saracura/ Santarém; Ribeirinhos amazônicos (mulheres de miriti e Comunidade da Ilha de Combu)/Cametá, e Barcarena, PA	Consever, usar e documentar gernoplasma de andirobeiras nativas e de espécies de plantas medicinais e aromáticas instaladas em hortos medicinais comunitários; capacitar agentes multiplicadores nas comunidades; elaborar cartilhas e livro sobre o manejo, uso e processamento de plantas medicinais; realizar contrato entre a comunidade quilombola e comunidade de periferia urbana para comercialização de produtos cosméticos; instalar hortos medicinais comunitários em cada comunidade; instalar uma sala de processamento de produtos medicinais; e divulgar os trabalhos realizados

Continua...

Tabela 1. Continuação.

Projeto ou atividade	Categoria social/Localização	Descrição
Manejo e utilização da taboca gigante (<i>Guadua</i> sp.) como alternativa de ecodesenvolvimento na reserva extrativista Chico Mendes	Seringueiros e ribeirinhos de Seringal Erelve, Colocação Águia Boa/AC	Promover a construção do conhecimento em conjunto com a comunidade por meio de pesquisa-ação para adaptar e gerar tecnologias e inovações para o uso sustentável das florestas com bambu; diversificar as atividades produtivas na reserva extrativista Chico Mendes com a inserção do bambu nos sistemas de produção das unidades produtivas, visando elevação na renda das famílias; apoiar o processo de comercialização, iniciado em 2011, com anuência do Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade (ICMBio) e da associação de moradores da reserva extrativista
Ecologia e Manejo Florestal para Uso Múltiplo das Várzeas do Estuário Amazônico (Florestam)	Ribeirinhos/área de proteção ambiental da fazendinha, Macapá, AP	Estudar o potencial social e econômico, por meio da percepção da população da área de proteção ambiental da fazendinha em floresta de várzeas, com práticas de manejo ambientalmente sustentáveis, da produção do óleo de andiroba (<i>Carapa guianensis</i>); mapear o perfil social e econômico; identificar o conhecimento tradicional associado à andirobeira e à extração do óleo; levantar informações relacionadas à ocorrência de andirobeiras na área de proteção ambiental e predadores; identificar os principais predadores da semente (pela comunidade); mapear a percepção da comunidade sobre o óleo da andiroba (usos e manejo); identificar as etapas de extração do óleo; identificar desafios relacionados à continuidade da atividade de extração do óleo da andiroba e conhecimento tradicional por jovens; identificar as formas de embalagem e circulação comercial do óleo na região
Sistematização de experiências e formação de profissionais para apoiar as catadoras e o extrativismo sustentável de mangaba no Norte e Nordeste do Brasil	Extrativistas (catadoras ou apanhadoras de mangaba)/ Indiaroba e Pontal, SE, e Maracanã, PA	Formar profissionais para atuar com e para as catadoras de mangaba no exercício da atividade extrativista; formar uma rede de extrativistas do Norte e Nordeste; formar de uma rede de técnicos, estudantes de pós-graduação, professores e pesquisadores; repassar experiência de comercialização sistematizada; prestar assessoria às catadoras para renegociação do preço da mangaba no Programa de Aquisição de Alimentos; prestar assessoria às catadoras de mangaba no processo de negociação para a implantação da reserva extrativista Litoral Sul, SE, que asseguraria o acesso aos recursos naturais

Tabela 2. Projetos da Embrapa de Etnoconhecimento na região Centro-Oeste do Brasil.

Projeto ou atividade	Categoria social/Localização	Detalhamento
Conservação on farm da agrobiodiversidade, estudos etnobiológicos e segurança alimentar do povo indígena Krahô	Povo indígena Krahô/Município de Itacajá e Goiatins, TO	Promover o uso e a conservação local da agrobiodiversidade; reintroduzir recursos genéticos escassos ou desaparecidos; implementar estratégias de valorização dos guardiões da agrobiodiversidade; dar apoio técnico a realização das feiras de sementes, estudos etnobiológicos para subsidiar estratégias locais de conservação e ampliação da oferta alimentar; etnomapear e fazer levantamento de fauna e flora; capacitar multiplicadores; enriquecer quintais; produzir em conjunto cartilhas e vídeos
Conservação in situ e on farm de recursos genéticos em comunidades tradicionais e indígenas	Povos indígenas/Parque Indígena do Xingu, MT	Apoiar a conservação local de espécies e variedades tradicionais in situ e ex situ; resgatar e reintroduzir espécies perdidas; estudar redes de troca de sementes e formas de manejo e seu impacto na conservação, evolução e geração de diversidade; identificar e apoiar os guardiões de diversidade e capacitar em conservação e sustentabilidade
Etnosustentabilidade de Comunidades Indígenas Terena: Manejo Agroecológico e Segurança Alimentar	Povo indígena, Etnia Terena/Municípios de Miranda e Nioaque, MS	Contribuir para geração coletiva e socialização de tecnologias de base ecológica e conhecimentos tradicionais; estudar a biodiversidade local, incrementar a produtividade agrícola de forma sustentável, otimizar os recursos naturais e reduzir o impacto ambiental; caracterizar socioeconômicamente as aldeias Taíboquinha e Babacu; implementar um banco de rizóbiós e iniciar o programa de seleção de rizóbiós nativos de solos de comunidades indígenas Terena para inoculação em caupi (<i>Vigna unguiculata</i>); avaliar quanto ao rendimento de sistemas consorciados de milho
Minibibliotecas	Comunidades quilombolas; de Formoso no Território Piamonte/BA; do Território Cocalis/MA; e do Território Conceição das Crioulas/PE	Promover a segurança alimentar por meio do hábito de leitura com materiais relacionados à produção e ao manejo de produtos alimentares e artesanais que compõem a as minibibliotecas; melhorar as dinâmicas de capacitação e práticas de leitura da comunidade

Continua...

Tabela 2. Continuação.

Projeto ou atividade	Categoría social/Localização	Detalhamento
Dinâmica cultural e socioeconômica de comunidades tradicionais da Baixada Cuiabana, MT, com enfoque no uso e conservação da agrobiodiversidade da mandioca	Comunidade Rios dos Couros/Cuiabá; Comunidade Remanescente Quilombo São Benedito/Poconé; Comunidade Mutum/Jangada; Comunidade Vaquejador/Jangada; Comunidade Ribeirão Pedras Acima/Jangada; Comunidade Quilombo/Jangada, MT	Contribuir com o desenvolvimento rural nas comunidades tradicionais da Baixada Cuiabana, com enfoque no uso e conservação da agrobiodiversidade da mandioca (<i>Manihot esculenta</i>) e no resgate da fabricação da farinha, nos aspectos etnobotânico, sociocultural e econômico; diagnosticar o uso e conservação da mandioca nas comunidades; delinear estratégias para a retomada da produção e comercialização da farinha em três comunidades; promover dinâmicas do acervo de germoplasma de mandioca; acessar mandioca caracterizada para três comunidades; conservar em bancos de germoplasma
Uso de sistemas agroflorestais para a recuperação de áreas degradadas, produção de alimentos e desenvolvimento rural sustentável	Projeto de Assentamento Cachoeira Bonita/Cataponia, GO	Utilizar sistemas agroflorestais para recuperar áreas degradadas; produzir alimentos; promover desenvolvimento rural da comunidade; melhorar a renda, inclusão social, acesso às políticas públicas (Programa de Aquisição de Alimentos e Programa Nacional de Alimentação Escolar)
Construção participativa de estratégia para a sustentabilidade ambiental, sociocultural e econômica das famílias ribeirinhas de pescadores de iscas no Pantanal do Mato Grosso do Sul	Pescadores artesanais e ribeirinhos/ Bacia do Alto Paraguai, MS	Apoiar os catadores de iscas do Pantanal do Mato Grosso do Sul na construção participativa de estratégias de conservação das tuívas (<i>Gymnotus carapo</i>), para o fortalecimento da sustentabilidade ambiental, socioeconômica e cultural; identificar e descrever as espécies de tuívas utilizadas como iscas vivas; fazer levantamento da percepção dos pescadores artesanais quanto ao impacto ambiental da sua atividade e dos fatores limitantes ao desenvolvimento econômico

Continua...

Tabela 2. Continuação.

Projeto ou atividade	Categoria social/Localização	Detalhamento
Desenvolvimento tecnológico do sistema produtivo sustentável da macaúba (<i>Acrocomia aculeata</i>) no Pantanal de Mato Grosso do Sul	Pantaneiros da Comunidade de Antônio Maria Coelho/Corumbá, MS	Desenvolver tecnologias e processos que contribuam para o aproveitamento sustentável da macaúba (<i>Acrocomia aculeata</i>) no Pantanal de Mato Grosso do Sul; realizar testes para a quebra de dormência; fazer levantamento da densidade da bocaiuva em duas áreas antrópizadas utilizadas de forma extrativista pelas mulheres da comunidade de Antônio Maria Coelho; ajustar alguns protocolos para testes com macaúba da região do Cerrado e outras fibras vegetais
Produção de artefatos em couro ecológico	Quilombolas Kalungas/Cavalcante, GO	Promover a produção familiar de artefatos em couro ecológico como vetor do desenvolvimento local sustentável; realizar curso e elaborar cartilha e DVD

Tabela 3. Projetos da Embrapa de Etnoconhecimento nas regiões Sul e Sudeste do Brasil.

Projeto ou atividade	Categoria social/ Localização	Detalhamento
As sementes crioulas como instrumento tecnológico e cultural e integração do agricultor familiar no contexto socioeconômico	Povos indígenas Kaingangue e Guarani/ Miragnai, Redentora, Terra Guarita, Erval Seco e Tenente Portela, RS	Identificar cultivares crioulas de espécies alimentícias de amendoim (<i>Arachis hypogaea</i>), abóbora (<i>Cucurbita</i> spp), batata-doce (<i>Ipomoea batatas</i>) e especialmente de feijão (<i>Phaseolus vulgaris</i>) e milho (<i>Zea mays</i>), caracterizá-las e redistribuí-las aos agricultores; identificar as interrelações entre pós de rochas e produtos derivados de plantas e suas interações com as cultivares crioulas, bem como entender o significado das sementes crioulas aos agricultores familiares
Quintais Orgânicos de Frutas	Quilombolas, comunidades indígenas e agricultores familiares/RS	Introduzir e validar, em áreas rurais/urbanas, tecnologias que propiciem a implantação de quintais orgânicos, com propriedades nutricionais e medicinais, de forma a contribuir com a diminuição da fome e melhorar a qualidade de vida. Foram implantados 1.503 quintais em 135 municípios do Sul do Brasil e do Uruguai, com 291.300 plantas, com 47.423 beneficiários diretos, sendo: 2.913 agricultores assentados, 4.274 agricultores familiares, 28.875 alunos, 2.632 indígenas, 737 quilombolas e 7.992 de instituições assistencialistas. O projeto recebeu diversos prêmios de Certificação de Tecnologia Social, entre eles da Fundação Banco do Brasil (FBB)
Rede para Conservação da Biodiversidade e Valorização dos Produtos da Floresta com Araucária (Conservabio II e Rede Conservabio)	Faxinalenses Faxinal de Taquari dos Ribeiros/Município de Rio Azul, PR	Construir conhecimentos, integrando o saber tradicional e científico, para a valorização, conservação e uso sustentável dos recursos da biodiversidade; trazer benefícios para os agricultores familiares, para a inclusão desses nos processos produtivos que envolvem os produtos da biodiversidade e que, ao mesmo tempo, promovam a conservação dos serviços ambientais e ecossistemas; disponibilizar mudas e orientação para implantação de sistemas agroflorestais; realizar oficina de retorno dos resultados obtidos do etnobotânico junto com a Rede Faxinal Pesquisa; realizar oficina sobre espécies para recomposição da mata ciliar em nascentes e sobre apicultura; estudar o valor nutricional e funcional do pinhão (<i>Araucaria angustifolia</i>), guabiroba (<i>Campomanesia xanthocarpa</i>), araçá (<i>Psidium cattleyanum</i>) e pitanga (<i>Eugenia uniflora</i>); desenvolver processo agroindustrial de frutas nativas, em especial da guabiroba

Continua...

Tabela 3. Continuação.

Projeto ou atividade	Categoría social/ Localização	Detalhamento
Conservação da Biodiversidade e Valorização dos Produtos da Floresta de Araucária	Faxinalenses Faxinal Rio do Couro/ Irati, PR	Construir conhecimentos para a valorização, conservação e uso da biodiversidade, integrando conhecimento local e científico, para desenvolver sistemas de produção sustentáveis e métodos de transformação adaptados, visando ao apoio à inserção dos grupos de mulheres faxinalenses no mercado de produtos da floresta e na promoção do consumo das frutas nativas; fortalecer a segurança alimentar pela promoção de informações sobre o valor nutricional das frutas nativas e de receitas relacionadas e melhoria da qualidade dos processos de transformação das frutas nativas, utilizando as normas de boas práticas; implantar sistemas agroflorestais e agroecológicos, envolvendo fruteiras e outras espécies nativas
Manejo de Plantas do Cerrado: Subsídios Técnicos as Políticas Públicas de Uso Sustentável e Conservação da Biodiversidade	Geraizeiros/MG e GO	Desenvolver conhecimentos para o manejo de espécies exploradas do Cerrado, visando fortalecer e aprimorar as políticas públicas de uso sustentável e conservação do Cerrado; observar os padrões temporais e espaciais de produtividade das espécies de árvores exploradas em populações de quatro espécies de plantas em áreas distintas ao longo de 1 a 4 anos; conhecer o impacto do uso da terra para duas espécies alvo das árvores exploradas; desenvolver boas práticas de manejo para três espécies de árvores exploradas
Conservação de recursos genéticos junto a povos tradicionais do Semiárido mineiro	Geraizeiros, catingueiros, vazanteiros, indígenas, coletores de sempre-vivas/ MG	Conservar a agrobiodiversidade no Semiárido mineiro e informar sobre os direitos dos agricultores; promover a legislação estatal de apoio às casas de sementes locais, inventário dos materiais conservados pelos agricultores, troca de saberes entre pesquisadores e agricultores sobre conservação de germoplasma
Ações de Uso e Manejo da Sociobiodiversidade de Sistemas Agrícolas e Extrativistas Visando à Segurança Alimentar e Geração de Renda de Agricultores Familiares do Território do Alto Rio Pardo (Projeto Rio Pardo)	Geraizeiros, agricultores familiares e extrativistas/ Rio Pardo de Minas, MG	Manejar, de forma sustentável, sistemas agrícolas e extrativistas para agricultores familiares do Território da Cidadania Alto Rio Pardo, visando à segurança alimentar, geração de renda e empoderamento dessas comunidades

Continua...

Tabela 4. Projetos da Embrapa de Etnodesenvolvimento na região Nordeste do Brasil.

Projeto ou atividade	Categoria social/ Localização	Detalhamento
Novas variedades de mandioca (<i>Manihot esculenta</i>) destinadas à alimentação humana, animal e processamento em comunidades do Semiárido nordestino	Sertanejos/Petrolina e Orocó, PE	<p>Introduzir novas variedades de mandioca para consumo humano, animal e processamento em comunidades no Semiárido nordestino. A validação dos resultados obtidos em todos os anos foi alcançada. Algumas variedades apresentaram produtividades e características culinárias aceitáveis para alimentação humana, animal e processamento, tendo em vista as características avaliadas até o momento e a participação dos produtores, considerada fundamental. A mandioca <i>chip</i> revelou as variedades Mineiro e Gema de Ovo como importantes para esta finalidade, podendo ser plantadas caso haja interesse nessa transformação, que configura uma forma de agregação de valor para os agricultores familiares de áreas irrigadas e dependentes de chuva</p>
Avaliação de Plantas Aromáticas do Semiárido Brasileiro para Utilização em Indústrias de Aromas e Fragâncias; Caracterização e Conservação de Espécies Vegetais Aromáticas dos Estados do Ceará, Pernambuco, Bahia e Piauí	Sertanejos e vaqueiros/ Afárião, PE; Petrolina, PE; Lago Grande, PE; Santa Maria da Boa Vista, PE; Curaçá, BA; Uauá, BA; Casa Nova, BA	<p>Identificar, caracterizar e propagar espécies nativas da Caatinga de potencial aromático; diagnosticar áreas de ocorrência das espécies aromáticas no Sertão do São Francisco, PE; coletar e identificar espécies botânicas aromáticas nos Territórios do Sertão do São Francisco no Estado de Pernambuco; herborizarizados materiais botânicos de 20 espécies; caracterizar de forma morfoagronômica acessos de espécies com potencial de uso aromático; pré-avaliar agronomicamente espécies aromáticas potenciais; avaliar técnicas de propagação para produção de mudas; realizar estudos fitoquímicos e produzir óleos essenciais e absolutos</p>

Continua...

Tabela 4. Continuação.

Projeto ou atividade	Categoria social/ Localização	Detalhamento
Estratégias para o desenvolvimento rural sustentável e solidário utilizando a caprinocultura leiteira em comunidades rurais	Comunidades de Pé de Serra Cedro, São Francisco e Sítio Areias/Território Sobral, CE	Promover o desenvolvimento rural sustentável e solidário em comunidades rurais do Território de Sobral por meio de metodologias com enfoque participativo, utilizando como estratégia a caprinocultura leiteira; desenhar agroecossistemas; implantar casas de sementes; realizar construção social de mercados; desenvolver indicadores de sustentabilidade dos agroecossistemas, com a avaliação participativa de agricultores familiares; fortalecer espaços sociotécnicos nas comunidades; formar agricultores experimentadores
Conservação in situ dos recursos genéticos da mangabeira (<i>Hancornia speciosa</i>) por populações tradicionais de catadoras no Nordeste do Brasil	Extrativistas (catadoras ou apanhadoras de mangaba)/ Indiaroba e Pontal, SE	Prospectar e mapear áreas de ocorrência natural de mangabeira no Nordeste e estabelecer estratégias para conservação in situ dos recursos genéticos por populações tradicionais de catadoras; realizar levantamento de dados e informações sobre o histórico da atividade, perfil e tipologia dos extrativistas, ameaças ao extrativismo, áreas naturais de ocorrência da mangabeira, conflitos, formas de acesso e gestão das áreas, saberes e tradições ameaçadas, organização das comunidades, modos de venda e consumo da mangaba. Foram mapeadas 184 áreas naturais e 160 comunidades; realizar dois encontros de catadoras de mangaba em Sergipe (as catadoras de mangaba participaram na 6ª Reunião Ordinária da Comissão Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos Tradicionais em Salvador); facilitar o acesso das catadoras de mangaba ao Programa de Aquisição de Alimentos; aumentar a renda em 500% para 20 famílias de catadoras de mangaba estudadas. A Lei nº 7.082 estadual foi aprovada, reconhecendo as catadoras como grupo diferenciado

e agricultores familiares. Os números extrapolam o número total de questionários por existirem projetos que mencionaram trabalhar com mais de um grupo social, por exemplo: povo indígena e quilombola, ou comunidade tradicional e agricultura familiar. A Figura 2 apresenta os seguimentos sociais citados nos questionários.

As principais espécies de plantas cultivadas e coletadas pelas comunidades envolvidas nas pesquisas da Embrapa são: milho (*Zea mays*), feijão (*Phaseolus vulgaris*), mandioca (*Manihot esculenta*), macaúba (*Acrocomia aculeata*), taboca gigante (*Guadua weberbaueri*), andiroba (*Carapa guaianensis*), babaçu (*Attalea speciosa*), mangaba (*Hancornia speciosa*), guariroba (*Campomanesia spp.*), araçá (*Psidium cattleianum*), pitanga (*Eugenia uniflora*), jabuticaba (*Plinia cauliflora*), pinhão (*Araucaria angustifolia*), umbu (*Spondias tuberosa*), cajá (*Spondias mombin*), cajarana (*Spondias dulcis*), seriguela (*Spondias purpurea*), maracujá-do-mato (*Passiflora spp.*), plantas aromáticas e medicinais diversas da Caatinga e frutíferas diversas. Alguns projetos envolvem também animais de

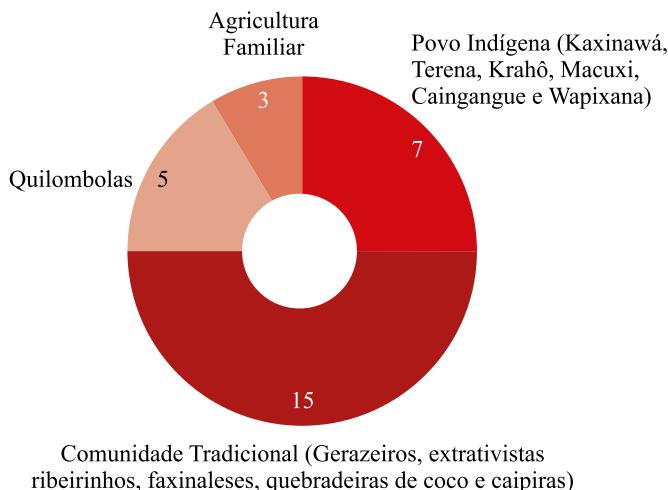


Figura 2. Categorias sociais envolvidas na pesquisa de projetos da Embrapa com povos e comunidades tradicionais.

criação ou pesca, como a caprinocultura leiteira e pesquisa com peixe tuvira (*Gymnotus carapo*). Os pesquisadores (coordenadores dos projetos) têm formações diversas, com destaque para biólogos e agrônomos.

A Figura 3 apresenta as principais dificuldades apontadas pelos pesquisadores no desenvolvimento de seus projetos e atividades de pesquisa. Dentre outras, os pesquisadores relataram: morosidade no processo de obtenção de autorização do CGEN; difícil logística de acesso físico à comunidade; dificuldades com diálogo e aproximação da comunidade; falta de recursos financeiros e humanos; e morosidade de ações e excessiva burocracia em processos inerentes à pesquisa social.

Para superar as dificuldades enfrentadas, os pesquisadores da Embrapa envolvidos com PCTs indicam e recomendam principalmente: ampliar o número de projetos (tanto em termos de abrangência territorial, quanto de diversidade étnica); avaliar as metodologias adotadas; ampliar as categorias de grupos sociais envolvidas; ampliar os núme-

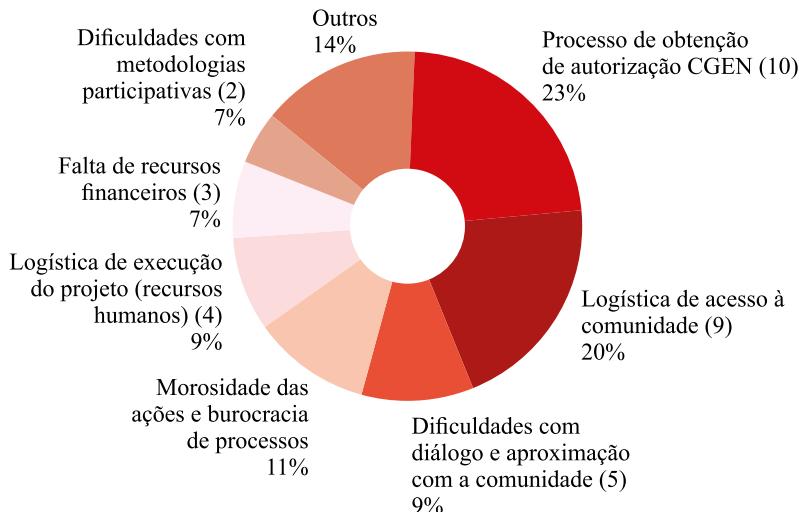


Figura 3. Principais dificuldades dos pesquisadores mencionadas nos questionários da pesquisa de projetos da Embrapa com povos e comunidades tradicionais.

ros relativos às famílias envolvidas; rever os objetivos e escopos das diferentes áreas de conhecimento que a temática envolve, bem como o trabalho com as cadeias produtivas da sociobiodiversidade.

Em relação às metodologias participativas, apenas 5% dos questionários respondidos indicaram ter dificuldade no uso do método. A pesquisa realizada em 2006, no entanto, indicava forte demanda de capacitação do quadro interno em metodologias participativas. Dessa forma, é importante mencionar que houve, ao longo dos últimos 10 anos, inúmeros eventos de capacitação interna e externa que certamente contribuíram para melhorar a atuação das equipes. Já os desafios apontados na pesquisa de 2013 estão relacionados ao desenvolvimento de metodologias de gestão e construção do conhecimento e de tecnologias sociais. Portanto, as pesquisas com PCTs demandam projetos de longo prazo com estratégias participativas de monitoramento e avaliação.

O levantamento 2013/2014 indicou a necessidade de ampliar as pesquisas sobre os trabalhos que vêm sendo desenvolvidos dentro da Embrapa com PCTs frente à demanda e ao contexto político institucional do País – com políticas públicas consolidadas direcionadas a esse público. Assim, foi também realizado, no início de 2015, em complementação a essa pesquisa, um levantamento junto ao Sistema de Gestão de Programação da Embrapa (Sistema Ideare⁴). Foram identificados mais de 100 pesquisadores ligados à temática de pesquisa com agricultores familiares, povos indígenas e/ou comunidades tradicionais.

Considerações finais

Dada a importância cultural e territorial dos PCTs e a diversidade de sistemas agrícolas presentes no País, há, atualmente, uma lacuna de

⁴ Ideare é o sistema de gestão da programação da Embrapa. Ele é disponibilizado diretamente na web e tem como características permitir a gestão da carteira de projetos da Empresa com flexibilidade e agilidade.

pesquisas e ações de desenvolvimento junto aos PCTs, pois o número de projetos destinados esse segmento social na Embrapa é muito pequeno em relação ao montante da carteira da Empresa. Dessa forma, a pesquisa de 2013 é representativa, porque indica que o número de espécies trabalhadas nesses projetos, os territórios abrangidos, e os resultados de manejo sustentável pouco refletem a sociobiodiversidade dos PCTs. A pesquisa ainda mostrou que, no cenário interno, as dificuldades acenam para a necessidade de uma adequação institucional às especificidades dos projetos com PCTs: prioridade das agendas de pesquisa, maior aporte de recursos humanos e financeiros, desburocratização dos procedimentos na interação institucional com outros segmentos de pesquisa junto aos PCTs e suas organizações, entre outros entraves.

Ademais, o arcabouço legal complexo relacionado à pesquisa junto a esses povos e a inexistência de protocolos de pesquisa construídos conjuntamente dificultam sobremaneira o desenvolvimento de pesquisas junto aos PCTs e seus territórios. Entretanto, um novo arcabouço legal está vigente desde o final de 2015 (capítulo “Biodiversidade, agrobiodiversidade e conhecimentos tradicionais associados: o novo regime jurídico de proteção”) e espera-se, portanto, que a construção dos procedimentos, a ele relacionados, possa beneficiar tanto pesquisadores – no contexto de incentivá-los a desenvolver pesquisas com PCTs –, quanto, especialmente, as próprias comunidades – na ampliação das garantias de direitos relacionados ao acesso ao conhecimento tradicional associado. Persiste ainda uma agenda de pesquisa em aberto, de um lado as dificuldades inerentes à operação da gestão pública e, de outro, uma desconfiança crescente e reinante entre os detentores do conhecimento tradicional e os pesquisadores – num ambiente de PD&I perpassado pela dificuldade de assegurar os direitos e deveres de cada um dos sistemas de conhecimento e suas respectivas regulações: a Lei de Propriedade Intelectual – Lei nº 9.279/1996 – (BRASIL, 1996) e a Lei da Biodiversidade – Lei nº 13.123/2015 – (BRASIL, 2015).

Um novo olhar pode orientar as diretrizes da pesquisa agropecuária para reconhecer e valorizar a importância do conhecimento tradicional associado frente aos grandes desafios impostos pelas mudanças climáticas e outros fatores. Essa percepção, já captada no contexto de grandes fóruns regionais e nacionais (em especial conferências nacionais, como *IV e V Conferência Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional e I e II Conferência dos Povos e Comunidades Tradicionais*), vem evidenciando a necessidade de a Embrapa se envolver mais com a temática de pesquisa e desenvolvimento de PCTs. As diretrizes emanadas das conferências indicam a necessidade de a Empresa estruturar um espaço institucional específico para dialogar com esses povos com vistas à geração de conhecimento. De forma geral, temas apontados nesses espaços tem demandado pesquisas e ações participativas para:

- Recuperação e conservação da agrobiodiversidade e dos demais recursos naturais essenciais à segurança alimentar e nutricional, com vistas a valorizar e resgatar as sementes e cultivos tradicionais pela criação de bancos locais de germoplasma e fomento às feiras de sementes tradicionais.
- Etnomapeamento e diagnósticos etnoambientais de terras indígenas e tradicionais para subsidiar planos de gestão territorial.
- Identificação de espécies nativas de importância sociocultural em terras indígenas e priorização de seu uso em sistemas agroflorestais e na recuperação de paisagens em áreas degradadas.
- Agregação de valor com o aprimoramento de técnicas de beneficiamento e transformação para o melhor aproveitamento dos produtos da sociobiodiversidade.
- Promoção da sustentabilidade ambiental das iniciativas locais de criação de animais de médio e grande porte.

- Promoção das ações para a recuperação de áreas degradadas e a restauração das condições ambientais das terras indígenas e tradicionais, em especial as de prevenção e combate à desertificação.
- Manejo e conservação do solo e dos recursos hídricos.
- Uso de tecnologias adaptadas à produção orgânica e à diversificação agrícola tradicional.
- Implantação e manejo de pomares e hortas.
- Desenvolvimento de técnicas de convivência com o Semiárido.
- Fortalecimento e promoção das iniciativas produtivas locais, com o apoio à utilização e ao desenvolvimento de novas tecnologias sustentáveis.
- Apoio e valorização das iniciativas locais de desenvolvimento de pesquisa, criação e produção etnocientífica e tecnológica, para possibilitar inovação e fortalecimento de base econômica, social e ambiental.

Se a temática de desenvolvimento sustentável de PCTs com as principais demandas apontadas for estimulada e fortalecida na agenda de pesquisa da Embrapa, em especial pela criação de espaços de inovação conjunta, certamente a Empresa irá propiciar uma contribuição fundamental para promoção da segurança alimentar e nutricional, não apenas dos PCTs, mas da sociedade como um todo. Ampliará também os mercados de produtos agroecológicos culturalmente relacionados.

E, frente às considerações expostas neste capítulo, a título de síntese, vale enfatizar o papel central reconhecido internacionalmente dos sistemas de conhecimento dos PCTs: provedores de agrobiodiversidade e controle de riscos climáticos, em razão de sua diversidade de sistemas agrícolas. Esses, ao lado do sistema agrícola industrial de produção de commodities, constituem, para o espaço rural brasileiro, um

grande desafio de coexistência. Exigem uma abordagem interdisciplinar, multidisciplinar e transdisciplinar para a geração de ciência, tecnologia e inovação, pois é na manutenção da diversidade de sistemas agrícolas que consiste o desafio. As Etnociências, como a Etnoecologia, a Etnobiologia e a Etnopedologia são campos de estudo importantes para responder às necessidades e às demandas não apenas dos PCTs, mas de uma agenda de PD&I comprometida com a segurança alimentar e que se constitui, desde 2010, um direito humano fundamental: o direito humano à alimentação saudável.

Referências

BRASIL. Constituição (1988). **Constituição da República Federativa do Brasil**. Brasília, DF: Senado, 1988.

BRASIL. Decreto nº 6.040, de 7 de fevereiro de 2007a. Institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais. **Diário Oficial [da] República Federativa do Brasil**. Brasília DF, 8 de fevereiro de 2007a.

BRASIL. Decreto nº 6.177 de 1 de agosto de 2007b. Promulga a Convenção sobre a Proteção e Promoção da Diversidade as Expressões Culturais, assinada em Paris, em 20 de outubro de 2005. **Diário Oficial [da] República Federativa do Brasil**, Brasília, DF, 2 ago. 2007b.

BRASIL. Decreto nº 6.476 de 5 de junho de 2008. Promulga o Tratado Internacional sobre Recursos Fitogenéticos para a Alimentação e a Agricultura, aprovado em Roma, em 3 de novembro de 2001, e assinado pelo Brasil em 10 de junho de 2002. **Diário Oficial [da] República Federativa do Brasil**, Brasília, DF, 6 jun. 2008. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2007-2010/2008/Decreto/D6476.htm>. Acesso em: 15 fev. 2016.

BRASIL. Lei nº 12.288 de 10 de julho de 2010. Institui o Estatuto da Igualdade Racial; altera as Leis nºs 7.716, de 5 de janeiro de 1989, 9.029, de 13 de abril de 1995, 7.347, de 24 de julho de 1985 e 10.778, de 24 de novembro de 2003. **Diário Oficial [da] República Federativa do Brasil**, Brasília, DF, 11 jul. 2010.

BRASIL. Lei nº 11.326 de 24 de julho de 2006a. Estabelece as diretrizes para a formulação da Política Nacional da Agricultura Familiar e Empreendimentos Familiares Rurais. **Diário Oficial [da] República Federativa do Brasil**, Brasília, DF, 24 jul. 2006a.

BRASIL. Lei nº 12.512 de 14 de outubro de 2011. Institui o Programa de Apoio à Conservação Ambiental e o Programa de Fomento às Atividades Produtivas Rurais; altera as Leis nºs 10.696, de 2 de julho de 2003, 10.836, de 9 de janeiro de 2004, e 11.326, de 24 de julho de 2006. **Diário Oficial [da] República Federativa do Brasil**, Brasília, DF, 15 out. 2011.

BRASIL. Lei nº 13.2015 de 20 de maio de 2015. Regulamenta o inciso II do § 1º e o § 4º do art. 225 da Constituição Federal, o Artigo 1, a alínea *j* do Artigo 8, a alínea *c* do Artigo 10, o Artigo 15 e os §§ 3º e 4º do Artigo 16 da Convenção sobre Diversidade Biológica, promulgada pelo Decreto nº 2.519, de 16 de março de 1998; dispõe sobre o acesso ao patrimônio genético, sobre a proteção e o acesso ao conhecimento tradicional associado e sobre a repartição de benefícios para conservação e uso sustentável da biodiversidade; revoga a Medida Provisória nº 2.186-16, de 23 de agosto de 2001; e dá outras providências. **Diário Oficial [da] República Federativa do Brasil**, Brasília, DF, 21 maio 2015.

BRASIL. Lei nº 9.712 de 14 de maio de 1996. Regula direitos e obrigações relativos à propriedade industrial. **Diário Oficial [da] República Federativa do Brasil**, Brasília, DF, 15 maio 1996.

BRASIL. Ministério da Saúde. Conselho Nacional de Saúde. **Memória da Comissão Intersetorial da Saúde Indígena-Cisi/CNS 2000-2006**. Brasília, DF: Ed. da UnB, 2006b. 164 p.

CERQUEIRA, E.; SOUZA, L. F. M. de; MELO, P.; SANTOS, Q. C. dos; PIRES, T. L. (Ed.). **Povos e comunidades tradicionais e o ano internacional da agricultura familiar**. Brasília, DF: Ministério do Desenvolvimento Agrário, 2015. 205 p.

DIAS, T. A. B.; MADEIRA, N.; SCHIAVINI, F. Agrobiodiversidade indígena: ações e diálogos interculturais. In: CONGRESO INTERNACIONAL LOS PUEBLOS INDÍGENAS DE AMÉRICA LATINA, SIGLOS XIX-XXI, 2., de 28 a 31 out. 2013, Oaxaca. **Anais...** Oaxaca, 2013.

DIAS, T. A. B. **Carteira de Projetos indígenas e Embrapa**. Brasília, DF: Embrapa, 2007. 3 p. Nota Técnica

DIAS, T. A. B. **Embrapa e Funai**: história de construção de parceria para a promoção da segurança alimentar indígena. Brasília, DF: Embrapa Recursos Genéticos e Biotecnologia, 2013. 11 p.

DIAS, T.; ZARUR, S. B. C.; FREITAS, F. O.; BUSTAMANTE, P.; ALVES, R. B. N. **Etnociência na pesquisa agropecuária. Diálogo de saberes A interação entre a Embrapa, os povos indígenas e a Fundação Nacional do Índio - Funai**: histórico. Brasília, DF: Embrapa Recursos Genéticos e Biotecnologia. 2007. (Documentos, 226). Disponível em: <<https://www.embrapa.br/documents/1355163/2023605/doc226.pdf/758307ed-38ea-401d-ab4b-3278887a0b53>>. Acesso em: 13 nov. 2015.

EMBRAPA. **Etnoconhecimento:** organização das ações de pesquisa, desenvolvimento e inovação e transferência de tecnologia da Embrapa relacionadas aos povos e comunidades tradicionais. Brasília, DF: Embrapa, 2007. 45 p. Documento interno

ENCONTRO DE ETNOCIÊNCIA E PESQUISA AGROPECUÁRIA E FLORESTAL DA AMAZÔNIA, 2008, Rio Branco. **Anais...** Rio Branco: Embrapa Acre, 2008. 1 CD-ROM.

FAO. **Climate change and food security:** risks and responses. Roma, 2009. 110 p. Disponível em: Disponível em: <<http://www.fao.org/3/a-i5188e.pdf>>. Acesso em: 15 fev. 2016.

FUNAI. **Séminário avalia trabalho de 10 anos de pesquisa com os Krahô.** 2011. Disponível em: <<http://blogdafunai.blogspot.com.br/2011/05/seminario-avalia-trabalho-de-10-anos-de.html>>. Acesso em: 15 fev. 2016.

INSTITUTO DE PESQUISA ECONÔMICA APLICADA. **Quilombos das Américas:** articulação de comunidades afrorurais: documento síntese. Brasília, DF: Ipea, 2012. 79 p.

INTERGOVERNMENTAL PANEL ON CLIMATE CHANGE. **Climate Change 2013: The Physical Science Basis.** Contribution of Working Group I to the Fifth Assessment Report of the Intergovernmental Panel on Climate Change. Cambridge: Cambridge University Press, 2013. 1535 p.

RED AMAZÓNICA DE INFORMACIÓN SOCIOAMBIENTAL GEOREFERENCIADA. **Amazónica 2009 Áreas Protegidas e Territórios Indígenas.** 2009. Disponível em: <<http://www.raisg.socioambiental.org/amazonia-2009-areas-protegidas-e-territorios-indigenas>>. Acesso em: 15 fev. 2016.

SANTILLI, J. **Agrobiodiversidade e direitos dos agricultores.** São Paulo: Peirópolis, 2009. 519 p.



Na Livraria Embrapa, você encontra
livros e e-books sobre agricultura, pecuária,
negócio agrícola, etc.

Para fazer seu pedido, acesse:
www.embrapa.br/livraria

ou entre em contato conosco
Fone: (61) 3448-4236
livraria@embrapa.br

Você pode também nos encontrar nas redes sociais:

 facebook.com/livrariaembrapa

 twitter.com/livrariaembrapa

A arte que compõe a segunda e a terceira capa desta publicação é uma reprodução da réplica em tela a óleo, do mural do *Templo Rojo*, encontrado na Zona Arqueológica de Cacaxtla, no estado de Tlaxcala, México. O mural é uma representação pictórica da etapa pré-colombiana, que integra elementos de civilizações maias e as terras altas do México, em que destaca mais notavelmente a presença das águas, do milho e do cacau como símbolo de fecundidade e riqueza. Tal obra foi doação da embaixadora dos Estados Unidos Mexicanos, Beatriz Paredes Rangel, à Embrapa, como reconhecimento das boas relações existentes entre o México e o Brasil e das atividades realizadas pela Empresa para fomentar a segurança alimentar, a produção e a produtividade de bens alimentícios.

Impressão e acabamento
Embrapa Informação Tecnológica

O papel utilizado nesta publicação foi produzido conforme
a certificação do Bureau Veritas Quality International (BVQI) de Manejo Florestal



A diversidade cultural das populações locais com sistemas de produção diversos constitui e caracteriza o espaço rural brasileiro. Assim, o Brasil assumiu posição pioneira ao assegurar, de forma institucional, os direitos dos detentores do conhecimento tradicional como instrumento defensor da soberania nacional, pela implementação da Convenção sobre Diversidade Biológica (CDB).

A Coleção Povos e Comunidades Tradicionais é uma oportunidade para sistematizar experiências e apresentar uma base conceitual e metodológica, que contribua tanto para o debate nacional, quanto para o avanço da pesquisa intercultural. Esta coleção aborda temas variados, como conceitos, definições e evolução do conhecimento tradicional, legislação específica nacional e internacional, bem como a aplicabilidade e a interação com a ciência, a tecnologia e a inovação.

Este, que é o primeiro volume da coleção, trata de conceitos e metodologias, além das suas bases legais. Esta obra pretende contribuir para o debate nessa área do conhecimento entre pesquisadores, técnicos de Ater, comunidades tradicionais, professores e estudantes universitários, gestores e formuladores de políticas públicas e demais interessados.

