

NATÁLIA SILVEIRA CANÊDO

**PEQUI, FRUTO DA TERRA E DOS SABERES DOS POVOS DO
CERRADO: UM OLHAR SOBRE A PROTEÇÃO DOS
DIREITOS DO CONHECIMENTO**

Goiânia – GO

2014

TERMO DE CIÊNCIA E DE AUTORIZAÇÃO PARA DISPONIBILIZAR AS TESES E DISSERTAÇÕES ELETRÔNICAS (TEDE) NA BIBLIOTECA DIGITAL DA UFG

Na qualidade de titular dos direitos de autor, autorizo a Universidade Federal de Goiás (UFG) a disponibilizar, gratuitamente, por meio da Biblioteca Digital de Teses e Dissertações (BDTD/UFG), sem ressarcimento dos direitos autorais, de acordo com a Lei nº 9610/98, o documento conforme permissões assinaladas abaixo, para fins de leitura, impressão e/ou *download*, a título de divulgação da produção científica brasileira, a partir desta data.

1. Identificação do material bibliográfico: **Dissertação** **Tese**

2. Identificação da Tese ou Dissertação

| | | | | | |
|---|---|-----|--------|--------|------------------|
| Autor (a): | Natália Silveira Canêdo | | | | |
| E-mail: | Natalia_canedo@hotmail.com | | | | |
| Seu e-mail pode ser disponibilizado na página? <input checked="" type="checkbox"/> Sim <input type="checkbox"/> Não | | | | | |
| Vínculo empregatício do autor | Bolsista | | | | |
| Agência de fomento: | Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior | | | Sigla: | CAPES |
| País: | Brasil | UF: | D F | CNPJ: | 00889834/0001-08 |
| Título: | Pequi, fruto da terra e dos saberes dos povos do cerrado: um olhar sobre a proteção dos direitos do conhecimento | | | | |
| Palavras-chave: | Biodiversidade. Cerrado. Direitos do Conhecimento. Comunidades Locais. Indígenas. Pequi. Propriedade Intelectual. Patente. | | | | |
| Título em outra língua: | Pequi, fruit of the Earth and of the knowledge of the people of the savannah: a look at the protection of the rights of the knowledge | | | | |
| Palavras-chave em outra língua: | Biodiversity. Cerrado. Knowledge rights. Local communities. Indigenous. Pequi. Intellectual property. Patent. | | | | |
| Área de concentração: | Direito Agrário | | | | |
| Data defesa: (dd/mm/aaaa) | 25/06/2014 | | | | |
| Programa de Pós-Graduação: | Direito | | | | |
| Orientador (a): | Prof. Dr. Fernando Antônio de Carvalho Dantas | | | | |
| E-mail: | | | | | |
| Co-orientador (a):* | | | | | |
| E-mail: | | | | | |

3. Informações de acesso ao documento:

Concorda com a liberação total do documento SIM NÃO

Havendo concordância com a disponibilização eletrônica, torna-se imprescindível o envio do(s) arquivo(s) em formato digital PDF ou DOC da tese ou dissertação.

O sistema da Biblioteca Digital de Teses e Dissertações garante aos autores, que os arquivos contendo eletronicamente as teses e ou dissertações, antes de sua disponibilização, receberão procedimentos de segurança, criptografia (para não permitir cópia e extração de conteúdo, permitindo apenas impressão fraca) usando o padrão do Acrobat.

Assinatura do (a) autor (a)

Data: ____ / ____ / ____

NATÁLIA SILVEIRA CANÊDO

**PEQUI, FRUTO DA TERRA E DOS SABERES DOS POVOS DO
CERRADO: UM OLHAR SOBRE A PROTEÇÃO DOS
DIREITOS DO CONHECIMENTO**

Dissertação apresentada como exigência parcial para a obtenção do grau de Mestre em Direito junto à Faculdade de Direito da Universidade Federal de Goiás – UFG, sob a orientação do Prof. Dr. Fernando Antônio de Carvalho Dantas.

Goiânia – GO

2014

Canêdo, Natália Silveira.

Pequi, fruto da terra e dos saberes dos povos do cerrado: um olhar sobre a proteção dos direitos do conhecimento [manuscrito] / Natália Silveira Canêdo. - 2014.

177 f.; C221p.

Bibliografia.

Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de Goiás, Faculdade de Direito, 2014.

Orientador: Prof. Dr. Fernando Antônio de Carvalho Dantas.

1. Pequi – Propriedade intelectual 2. Biodiversidade 3. Diversidade biológica 4. Cerrado – Diversidade biológica I. Título.

CDU: 582.819:349.6

NATÁLIA SILVEIRA CANÊDO

**PEQUI, FRUTO DA TERRA E DOS SABERES DOS POVOS DO
CERRADO: UM OLHAR SOBRE A PROTEÇÃO DOS
DIREITOS DO CONHECIMENTO**

Dissertação defendida e avaliada em 24 de
junho de 2014 pela Banca Examinadora
constituída pelos seguintes membros:

_____ Avaliação: _____
Prof. Dr. Fernando Antônio de Carvalho Dantas
Presidente da Banca

_____ Avaliação: _____
Prof.^a Dra. Maria Cristina Vidotte Blanco Tárrega
Membro da Banca

_____ Avaliação: _____
Prof.^a Dra. Maurides Batista de Macêdo Filha
Membro da Banca

Avaliação Final: _____

Para meus pais.

Aos povos indígenas e comunidades locais do Cerrado: se hoje colhemos os frutos da cultura do pequi, foi porque vocês plantaram as primeiras sementes.

AGRADECIMENTOS

A Deus.

Aos meus pais.

Ao professor Dr. Fernando Antônio de Carvalho Dantas.

Somos filhos da multiplicação prodigiosa de uns poucos europeus e contados africanos sobre milhões de ventres de mulheres indígenas, sequestradas e sucessivamente estupradas. Filhos infiéis que, embora rechaçados pelos pais como mestiços impuros, jamais se identificaram com o gentio materno, ao contrário, se converteram em seus mais eficazes e odiosos opressores e castigadores. Tanto quanto com o drama da conquista, devemos nos indignar contra o drama, não menor, da dominação posterior que se prolongou por séculos e séculos e que ainda se exerce ferozmente. Através dela é que surge e cresce a sociedade latino-americana, tirando sua vida, seu sustento, sua prosperidade dos desgastes dos povos indígenas.

(Darcy Ribeiro)

RESUMO

É do conhecimento de grande parte da população mundial que o Brasil é um país megadiverso, ou seja, rico em diversidade biológica; para se ter um exemplo quatro dos principais biomas do Planeta estão no nosso país: Amazônia, Cerrado, Mata Atlântica e Pantanal. Entretanto essa biodiversidade e os conhecimentos tradicionais associadas a esta, vem sendo alvo constante da apropriação intelectual pelo mercado, principalmente a partir da segunda metade do século XX, com o maior desenvolvimento da engenharia genética, que permite recriar elementos desta biodiversidade em outros locais e conseqüentemente o registro de sua patente. Frente a esta situação, no ano de 1992 foi assinada por 161 países, com exceção dos Estados Unidos, a Convenção sobre Diversidade Biológica - CDB (regulamentada no Brasil pelo Decreto Legislativo n. 2/94), durante a Conferencia das Nações Unidas sobre Meio Ambiente, realizada no Rio de Janeiro, mais conhecida como ECO-92. Porém, no âmbito do Direito Internacional a pratica da biopirataria acaba sendo legitimada pelo Acordo Trips (Trade Related Intellectual Property Rights) – Acordo sobre os Direitos de Propriedade Intelectual Relacionados ao Comercio, que foi ratificado pelo Brasil. Neste a propriedade intelectual e tratada no sentido puramente comercial, como mais um fator para o desenvolvimento econômico (mais uma vez o poder da patente), provocando desta forma, grandes impasses internacionais entre países desenvolvidos e países em desenvolvimento. Diante desta breve exposição do tema, o presente projeto visa compreender como se dá a apropriação pelo mercado dos produtos, no caso do presente trabalho, o pequi e como isto demanda do Direito – no contexto democrático de reconhecimento e efetivação dos Direitos Humanos dos Povos – uma atitude complexa no âmbito da proteção desses Direitos (do conhecimento), para a superação do colonialismo que caracterizou historicamente à apropriação dos “bens da natureza”, como coisas nulas (res nullius) para um entendimento emancipatório da ideia de desenvolvimento dos povos baseados na utilização dos bens ambientais e das suas capacidades intelectuais de construir a realidade.

PALAVRAS-CHAVE: Biodiversidade. Cerrado. Direitos do Conhecimento. Comunidades locais. Indígenas. Pequi. Propriedade intelectual. Patente.

ABSTRACT

It is the knowledge of much of the world's population that Brazil is a megadiverse country, rich in biological diversity; to have a four of the major biomes of the planet are in our country example : Amazon , Cerrado , Atlantic Forest and Pantanal . However this biodiversity and associated traditional knowledge to this , has been a constant target of intellectual appropriation by the market , mainly from the second half of the twentieth century , with the further development of genetic engineering , which lets you recreate elements of biodiversity elsewhere and consequently the registration of its patent . Faced with this situation , in 1992 was signed by 161 countries , except the United States , the Convention on Biological Diversity - CBD (Regulated in Brazil by Legislative Decree 2/94) , during the United Nations Conference on Environment environment held in Rio de Janeiro , known as ECO -92 . However , under international law the practice of biopiracy ends up being legitimized by the TRIPS (Trade Related Intellectual Property Rights) - Agreement on Intellectual Property Rights Related to the Commerce , which was ratified by Brazil . In this intellectual and treated in a purely commercial sense , as another factor for economic development (again the power of the patent) , thereby causing , major international impasses between developed and developing countries property. Given this brief exposition of the topic , this project aims to understand how is the ownership of the products by the market , in the case of this work, and how this demand pequis the law - in the democratic context of recognition and enforcement of the Human Rights of People - a complex attitude under the protection of these (knowledge) rights to overcoming colonialism that historically characterized the appropriation of “real nature” as null things (res nullius) to an emancipatory understanding of the idea of development of people based on use of environmental goods and their intellectual capacities to construct reality.

KEYWORDS: Biodiversity. Cerrado. Direitos Knowledge. Local communities. Indigenous. Pequi. Intellectual property. Patent.

SUMÁRIO

| | |
|--|------------|
| INTRODUÇÃO | 12 |
| 1 A COLONIALIDADE DO SABER: O LEGADO EPISTEMOLÓGICO DO EUROCENTRISMO | 18 |
| 1.1 A CHEGADA DOS EUROPEUS NO “NOVO MUNDO”: O MASSACRE DOS POVOS ORIGINÁRIOS | 22 |
| 1.2 CIÊNCIA E CONHECIMENTO: O CONTEXTO HISTÓRICO-CULTURAL QUE LEVOU A CIÊNCIA MODERNA A DEFINIR O QUE É CONHECIMENTO VÁLIDO E A ATUAL CRISE DO PARADIGMA MODERNO | 28 |
| 1.2.1 O despontar da ciência formal: o discurso neutralizador das ciências sociais | 30 |
| 1.2.2 A origem histórica das ciências sociais | 33 |
| 1.2.3 A inferiorização dos conhecimentos/saberes dos povos colonizados e a construção da imagem do “Outro” | 35 |
| 1.3 A DICOTOMIA CULTURA/NATUREZA: O HOMEM CONVERTIDO EM SENHOR E POSSUIDOR DA NATUREZA | 42 |
| 2 OS MODOS DE SER, CRIAR, FAZER E VIVER: ASPECTOS DA LEGISLAÇÃO INDIGENISTA NO BRASIL – UMA QUESTÃO PARA ALÉM DOS DIREITOS HUMANOS | 50 |
| 2.1 PRINCIPAIS CARACTERÍSTICAS DA LEGISLAÇÃO INDIGENISTA NO PERÍODO COLONIAL: “ÍNDIOS AMIGOS” E “ÍNDIOS INIMIGOS” | 52 |
| 2.1.1 Índios amigos: a política de descimento e aldeamento..... | 55 |
| 2.1.2 Índios inimigos: guerra justa e escravidão | 60 |
| 2.1.3 O Diretório Pombalino | 62 |
| 2.1.4 A Legislação indigenista no Estado Nacional Brasileiro | 64 |
| 2.1.4.1 Constituição Federal de 1988: o renascer da organização social e cultural indígena para o Direito | 66 |
| 2.1.5 Os Direitos das “Comunidades Tradicionais” indígenas e não indígenas nas declarações e convenções internacionais..... | 68 |
| 2.1.5.1 Convenções e Declarações ratificadas pelo Estado brasileiro: o reconhecimento das diferenças..... | 73 |
| 2.2 POVOS INDÍGENAS: HUMANOS DE DIREITOS HUMANOS? O UNIVERSALISMO DOS DIREITOS HUMANOS | 76 |
| 3 PEQUI: FRUTO DA TERRA E DOS SABERES DOS POVOS DO CERRADO..... | 82 |
| 3.1 SOCIOBIODIVERSIDADE BRASILEIRA: O PEQUI, O CERRADO E OS SABERES TRADICIONAIS | 86 |
| 3.1.1 O Pequizeiro, árvore de destaque no cenário nacional..... | 95 |
| 3.1.2 A Festa Do Pequi No Alto-Xingu..... | 104 |
| 3.2 RAÍZES CULTURAIS DA COLONIZAÇÃO E MERCANTILIZAÇÃO DOS CONHECIMENTOS TRADICIONAIS | 113 |
| 3.3 BENS CULTURAIS E NATURAIS: MERCANTILIZAÇÃO DE TODAS AS PARCELAS DE VIDA | 117 |
| 4 O ENCONTRO DOS SABERES: CONTRIBUIÇÃO DO CONHECIMENTO TRADICIONAL ASSOCIADO AO PEQUI ÀS PESQUISAS FARMACOLÓGICAS..... | 122 |

| | | |
|-----|--|------------|
| 4.1 | CONVENÇÃO SOBRE A DIVERSIDADE BIOLÓGICA, PROPRIEDADE INTELLECTUAL E DIREITOS DE ACESSO AO PATRIMÔNIO GENÉTICO..... | 134 |
| 4.2 | DIREITOS HUMANOS E PATRIMÔNIO COMUM DA HUMANIDADE | 145 |
| | CONCLUSÃO..... | 155 |
| | BIBLIOGRAFIA | 160 |
| | TEXTOS CONSULTADOS | 160 |
| | TEXTOS TÉCNICOS E LEGISLATIVOS | 164 |
| | TEXTOS JORNALÍSTICOS | 166 |
| | ANEXO..... | 167 |

INTRODUÇÃO

O século XV europeu pode ser identificado com apenas uma palavra: dominação. Este foi o resultado da expansão marítimo-comercial iniciada por portugueses e espanhóis, nas terras que estes denominavam ser o Novo Mundo. “O encontro entre o Velho e o Novo Mundo, que a descoberta de Colombo tornou possível, é de um tipo particular: é uma guerra, uma conquista.”¹

Enquanto as Índias forneciam especiarias, a América espanhola abastecia os navios espanhóis de ouro e prata; não obstante a Terra de Santa Cruz, colonizada pelos portugueses, fornecia pau-brasil e posteriormente cana-de-açúcar, drogas do sertão e finalmente no fim do século XVII o tão desejado ouro. Fomos (e somos) uma grande fonte de matérias-primas.

O resultado destas conquistas é que há quinhentos anos se desenvolve junto as sociedades indígenas e populações locais das regiões de colônia, processos e mecanismos vários para legitimar a apropriação dos recursos e da mão-de-obra destes povos, isto é o que conhecemos como colonialismo, onde desde a época moderna sociedades consideradas “superiores” colonizam outras terras, outros povos e outras culturas. Este processo histórico, violento na Europa, o foi mais nas outras regiões do mundo colonizadas pelos europeus; os principais atores da efetiva ocupação, conquista e colonização de nossos povos (e de outros) são os representados pelo poder militar, sacerdotal (ou religioso), comercial e científico.

Para construir o mundo baseado no modelo do sistema-mundo moderno/colonial, mais precisamente sob uma ótica eurocêntrica de sociedade, reduzindo a compreensão do mundo à compreensão ocidental do mundo, foi necessário realizar uma ruptura com os modelos anteriores de sociedade e talvez a construção do conhecimento científico como uma forma válida de conhecimento tenha sido um dos fatores de maior eficácia na construção deste modelo de mundo.²

Declarar a irrelevância e a inferioridade dos diferentes modos de conhecimentos, trazidos no bojo das sociedades indígenas, locais e tribais, constituiu-se num dos aparelhos

¹ TODOROV, Tzvetan. A conquista da América: a questão do outro. São Paulo, Martins Fontes, 1996. p. 51.

² SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula G. de; NUNES, João Arriscado. Introdução: Para ampliar o cânone da ciência: a diversidade epistemológica do mundo. In: **SEMEAR OUTRAS SOLUÇÕES: OS CAMINHOS DA BIODIVERSIDADE E DOS CONHECIMENTOS RIVAIS**. (Reinventar a emancipação social: para novos manifestos; v.4). Boaventura de Sousa Santos (org.). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005. p. 22.

ideológicos que mais justificou a partir do século XVI, o acesso aos recursos das sociedades colonizadas. Sob o argumento de redução dos conhecimentos dos povos conquistados à condição de irracionalidade, de superstições ou ainda de saberes rudimentares, estes saberes só se justificariam se se subordinassem a única forma validade de conhecimento, qual seja, a ciência nos moldes eurocêntricos.

A produção da ciência pelo Ocidente como forma de conhecimento hegemônico exigiu a criação do “Outro” a generalização e a criação de estereótipos para fins de controle é uma das estratégias mais poderosas para diminuir a complexidade dos diferentes contextos sociais e, em seguida, justificar sua dominação. O “Outro” é constituído como um ser desqualificado, simples, primitivo, básico e, por isso, disponível para ser usado e apropriado.

O fim do colonialismo político não significou uma alteração nas relações políticas, sociais e econômicas entre Norte-Sul, trocaram as formas e se renovaram os contextos mas seguem presentes os mesmos pressupostos justificadores da apropriação dos recursos naturais dos povos colonizados e da inferiorização de seus conhecimentos. O colonialismo e o imperialismo não deixaram apenas um legado de desigualdade e injustiças sociais, deixou também um legado epistemológico de eurocentrismo, que nos impede de conhecer e compreender o mundo a partir do próprio mundo em que vivemos e de suas epistemes.

O Direito tem sido usado nos contextos do colonialismo e posteriormente do imperialismo para justificar, administrar e sancionar a conquista e a pilhagem ocidentais. Tanto no passado colonial como no período contemporâneo as potências econômicas se apropriam de recursos e ideias pertencentes a outros povos, muitas vezes usando a justificativa da civilização, do desenvolvimento, da modernização, da democracia e do Estado de Direito.

Percebemos que ao longo da história euro-americana, o Direito justificou o roubo dos recursos de outros povos, praticada por nações hegemônicas ou por agentes de grande poder no cenário internacional. O Direito como hoje o compreende a Organização Mundial do Comércio (OMC) e o Fundo Monetário Internacional (FMI) juntamente com as condições impostas pelo Banco Mundial, assim como o perfil etnocêntrico de inúmeros discursos jurídicos, têm camuflado a apropriação de terra, água, minerais, fauna, flora e minerais, como já aconteceu em inúmeros lugares onde vivem povos nativos sob regimes colonialistas.³

³ MATTEI, Hugo; NADER, Laura. **Pilhagem: quando o Estado de Direito é ilegal**. Tradução: Jefferson Luiz Camargo; revisão técnica de Marcio Manoel Maidame. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2013. p. 03.

Durante séculos tem-se menosprezado as formas de conhecimento e de ação sobre o meio ambiente dos povos colonizados pelo ocidente. Entretanto, hoje se considera um valioso recurso econômico a exploração da sociobiodiversidade que abrange os territórios dos chamados povos “atrasados”.

O Brasil é um dos maiores exemplos na questão da exploração econômica dos recursos ambientais, e suas comunidades indígenas e locais, umas das principais vítimas da apropriação de seus conhecimentos associados ao patrimônio genético. Nosso País é o maior detentor mundial de sociobiodiversidade; e um dos ecossistemas mais importantes do nosso território é o bioma Cerrado, nosso gigante desconhecido, muitas vezes esquecido, já que todos os holofotes estão voltados para a Floresta Amazônica. Entretanto, em um mundo cada vez mais uniformizado e monocultural, onde os produtos disponíveis no mercado estão cada vez mais padronizados, torna-se atrativo para as empresas transnacionais de biotecnologia recorrer as fontes da diversidade biológica para a obtenção e comercialização de novos produtos para o consumo, novas medicinas e também para a ampliação do mercado de processos industriais com a exportação de tecnologias e recursos para a produção de bens aos povos indígenas e comunidades locais, que secularmente tem sido autônomos que originariamente não tem necessitado da transferência de tecnologia para seu sustento.⁴

O Cerrado é considerado a maior savana do mundo em biodiversidade e é o segundo maior bioma brasileiro em recursos biológicos, ou seja, é um espaço de recursos biológicos e conhecimentos tradicionais associados ao patrimônio genético de grande interesse das empresas de biotecnologia que veem em seu extenso patrimônio natural um meio eficaz de obtenção de matéria-prima e informações passíveis de futuras patentes.

Dentro deste bioma, um fruto em especial, ganha destaque: o pequi. Fruto símbolo deste ecossistema, e conhecido como o ouro do cerrado, o pequi é carregado de significados e junto à ele foi construída uma verdadeira cultura do pequi. Tanto os povos indígenas como as comunidades locais, desenvolveram uma intrínseca relação com o fruto, até mesmo dando-lhe o status de sacralidade dependendo do ritual praticado em sua homenagem.

Todavia, a apropriação dos conhecimentos tradicionais associados a biodiversidade brasileira tem gerado grandes discussões tanto econômicas quanto jurídicas, no cenário

⁴SENENT FRUTOS, Juan Antonio. *Sociedad del conocimiento, biotecnología y biodiversidade*. Hiléia – Revista de Direito Ambiental da Amazônia, n.2, Manaus, janeiro-julho 2004. p. 115.

nacional e internacional. Isto, porque não existe um regime jurídico que ampare suficientemente os conhecimentos tradicionais em seus países de origem, ou quando estão discutindo e revisando as regras internacionais e multilaterais sobre os mesmos, estes se projetam na sombra de um padrão normativo que bebe das mesmas fontes culturais do “direito natural” descrito por Locke, que justificou a primeira colonização na era moderna e que hoje prossegue com novas formas na era pós-moderna, porém com pressupostos semelhantes, por meio especialmente do mecanismo de direito de patente como marco dos direitos de propriedade intelectual.⁵

Destarte, apresenta-se o trabalho em quatro capítulos.

O primeiro capítulo trará uma discussão sobre a colonialidade do saber e o legado epistemológico do eurocentrismo, mostrando que o colonialismo e o imperialismo na América significaram não apenas dominação física, mas também dominação epistemológica, principalmente a partir do momento em que estabeleceu-se um contraste entre os povos ocidentais/europeus, que se autodenominavam civilizados e a criação do “Outro”, ou seja, o colonizado. Apresentará ainda como se deu o distanciamento entre o conhecimento científico e o conhecimento tradicional, através da análise do contexto histórico-cultural que levou a ciência moderna a definir o que é conhecimento válido e também como consolidou-se a inferiorização dos conhecimentos/saberes dos povos colonizados por meio de uma das principais características das ciências modernas: suas tendências dualísticas. Talvez a mais marcante delas seja o dualismo entre cultura/natureza; dualismo este que não existe em sociedades que admitem a completa relação entre a cultura e a natureza.

O segundo capítulo se propõe a realizar uma breve exposição sobre os aspectos da legislação indigenista no Brasil, os modos de ser, criar, fazer e viver destes povos e das comunidades tradicionais não indígenas, afirmando que estas questões vão além dos Direitos Humanos. A Constituição Federal de 1988 receberá uma atenção especial, haja visto, seu caráter emancipador em relação as sociedades indígenas; esta Constituição rompeu paradigmas, diferentemente de todas as outras que a antecederam e reconheceu aos índios, sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições. Identificando como patrimônio cultural brasileiro as formas de expressão, os modos de criar, fazer e viver, além das criações científicas, artísticas e tecnológicas dos povos indígenas brasileiros, valorizando a identidade,

⁵ SENENT FRUTOS, Juan Antonio. *Sociedad del conocimiento, biotecnología y biodiversidade*. Hiléia – Revista de Direito Ambiental da Amazônia, n.2, Manaus, janeiro-julho 2004. p. 117.

à ação e à memória destes grupos. Indo mais além, este capítulo trará uma reflexão acerca dos Direitos das comunidades tradicionais indígenas e não indígenas nas declarações e convenções internacionais.

O terceiro capítulo é carregado pelo “cheiro do pequi”. Nele trabalhamos com o pequi e com os saberes dos povos do Cerrado, mostrando que este é muito mais do que símbolo da culinária sertaneja e dos tradicionais almoços de domingo, na casa de nossas avós. O pequi para os povos indígenas – que o domesticaram – e para as comunidades tradicionais do Cerrado este fruto é mais que alimento, o pequizeiro se apresenta como uma árvore de múltiplos valores: ecológico, cultural, gastronômico, medicinal, econômico e ritualístico. A terceira parte deste estudo faz uma relação direta com a primeira, isto porque, demonstra como as comunidades constroem sua realidade cultural e social a partir de uma relação intrínseca com a natureza – como exemplo, temos o pequi – e como os conhecimentos tradicionais associados à biodiversidade constituem um dos principais patrimônios culturais brasileiros; buscando o caso do pequi, defendemos que toda a tradição que envolve o fruto do pequi constitui patrimônio cultural brasileiro, sendo este, resguardado pelo artigo 216 da Constituição brasileira de 1988.

Foi dada uma atenção especial à sociobiodiversidade brasileira referente ao pequi, ao cerrado e aos saberes tradicionais, pois como já foi apresentado, o Brasil é um país megadiverso, possuindo cerca de trinta por cento das espécies de plantas e de animais conhecidos no mundo distribuídas em seus diferentes ecossistemas; dentre estes, nosso gigante desconhecido: o Cerrado, apresenta-se como a maior savana do mundo em biodiversidade. Também buscamos mostrar como este fruto é importante para as sociedades indígenas da região do Ato Xingu, descrevendo como ocorrem as festas do pequi nestas comunidades.

Não obstante, não poderíamos deixar de descrever de onde vieram as raízes culturais da colonização e da mercantilização dos conhecimentos tradicionais, isto fizemos porque acreditamos que a mesma ideologia jusnaturalistas implementada por Locke sobre a propriedade individual é a utilizada hoje para justificar a expropriação do conhecimento tradicional, pratica que atualmente é conhecida como biopirataria.

Para finalizar, o quarto capítulo ficou no encargo de analisar a importância da interação entre os diferentes saberes, seja ele científico ou tradicional. O encontro dos saberes: contribuição do conhecimento tradicional associado ao pequi às pesquisas farmacológicas é

um exemplo claro da interação entre os conhecimentos das comunidades indígenas e locais com o conhecimento produzido em centros acadêmicos, através de uma pesquisa realizada pela Universidade de Brasília, com o fruto do pequi. Com o devido reconhecimento dos saberes medicinais populares associados a este fruto do cerrado, muitos pesquisadores confirmaram a importância do fruto para a solução de diversos problemas de saúde. As pesquisas realizadas provaram o que indígenas e sertanejos já estão “cansados de saber”: o pequi traz mais benefícios para o corpo humano do que o simples prazer gastronômico.

Objetiva-se ainda trazer os estudos mais recentes sobre a Convenção sobre a Diversidade Biológica, os direitos de propriedade intelectual e os direitos de acesso ao patrimônio genético, mostrando as disparidades existentes entre os dois instrumentos internacionais mais relevantes sobre biodiversidade e direitos de propriedade intelectual, quais sejam, a Convenção sobre a Diversidade Biológica e o Acordo sobre os aspectos dos Direitos de Propriedade Intelectual Relacionados com o Comércio (TRIPS) e a consequente implicação negativa do TRIPS no âmbito dos Direitos Humanos e do Patrimônio Comum da Humanidade.

Apesar de extenso, este trabalho não objetiva por óbvio, esgotar tão vasto assunto. O presente estudo, visa portanto, analisar como o Direito protege (ou não) os Direitos do Conhecimento superando o colonialismo que caracterizou a apropriação dos “bens da natureza” e a negação do conhecimento “não científico”. Assim, poder-se-á identificar que é realmente necessário impor limites e requisitos ao acesso aos conhecimentos tradicionais associados ao patrimônio genético, como é o caso do fruto do pequi.

Sob esta ótica, acreditamos que a utilização pelo mercado de produtos da terra (como o pequi) está intimamente associada com os processos de conhecimento (saberes), sejam os conhecimentos “tradicionais” ou os científicos, demandam do Direito – no contexto democrático de reconhecimento e efetivação dos Direitos Humanos dos Povos – uma atitude complexa no âmbito da proteção desses Direitos (do conhecimento), para a superação do colonialismo que caracterizou historicamente a apropriação dos “bens da natureza”, como coisas nulas (*res nullius*) para um entendimento emancipatório da ideia de desenvolvimento dos povos baseados na utilização dos bens ambientais e das suas capacidades intelectuais de construir a realidade.

1 A COLONIALIDADE DO SABER: O LEGADO EPISTEMOLÓGICO DO EUROCENTRISMO

E a melhor dominação, sabemos, é aquela que naturalizada, não aparece como tal.

Carlos Walter Porto-Gonçalves

Com a expansão marítima europeia, mais precisamente iniciada por Portugal e Espanha, um novo conceito de mundo passou a ser construído para justificar a superioridade do colonizador sobre os povos colonizados. A hegemonia ibérica inaugurou o primeiro período da era moderna no século XV, haja vista que a expansão do comércio devido à navegação do Atlântico foi de fundamental importância para a estruturação do capitalismo e a construção do dualismo modernidade/colonialidade.

O colonialismo e o imperialismo na América significaram não apenas dominação física, mas também dominação epistemológica⁶. Com a chegada dos europeus à América, estes passaram a se colocar no centro do mundo e justificaram assim a visão de mundo eurocêntrica tendo como protagonista o pensamento europeu.

A colonização ibérica da América alterou o rumo da História não só europeia, mas de praticamente todos os povos do mundo, pois como afirma Edgardo Lander, a “conquista ibérica do continente americano é o momento inaugural dos dois processos que articuladamente conformam a história posterior: a modernidade e a organização colonial do mundo”⁷.

Colonizar a América significou mais que estabelecer a organização colonial do mundo, significou estabelecer um contraste entre os povos ocidentais/europeus e a criação do “Outro”, ou seja, o colonizado. Colonizou-se não somente as terras, mas os saberes, as linguagens, a memória e o imaginário⁸. “Dá-se início ao longo processo que culminará nos séculos XVIII e XIX e no qual, pela primeira vez, se organiza a totalidade do espaço e do

⁶ É importante ressaltarmos que existem diferentes modos de dominação e podemos definir em quatro os principais atores de dominação, quais sejam: o militar, o sacerdotal (religioso), o comercial (econômico) e o científico. Assim, concluímos que a colonização não se revela e não se configura apenas pelo viés epistemológico, ou seja, pela hierarquização do conhecimento mas também por estes outros atores.

⁷ LANDER, Edgardo. Ciências sociais: saberes coloniais e eurocentrismo. In: livro **A Colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas**. Edgardo Lander (org). Colección Sur Sur, CLASCSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina. Setembro 2005. p. 10.

⁸ Neste sentido, ver Walter Mignolo e Aníbal Quijano.

tempo – todas as culturas, povos e territórios do planeta, presentes e passados – numa grande narrativa universal”⁹.

É importante ressaltar que nesta grande narrativa universal a Europa é o centro, e como centro se acha no direito de estabelecer padrões, de determinar o que é certo e errado, o que é cultura, conhecimento, o que são padrões de beleza e até mesmo qual deus é superior. “Normal” é o que a sociedade colonizadora estabelece e “estranho” são as outras formas de organizações da sociedade, como descreve Edgardo Lander, conceituando esta prática como uma construção eurocêntrica:

Esta é uma construção eurocêntrica, que pensa e organiza a totalidade do tempo e do espaço para toda a humanidade do ponto de vista de sua própria experiência, colocando sua especificidade histórico-cultural como padrão de referência superior e universal. Mas é mais do que isso. Este metarrelato da modernidade é um dispositivo de conhecimento colonial e imperial em que se articula essa totalidade de povos, tempo e espaço como parte da organização colonial/imperial do mundo. Uma forma de organização e de ser da sociedade transforma-se mediante este dispositivo colonizador do conhecimento na forma “normal” do ser humano e da sociedade. As outras formas de ser, as outras formas de organização da sociedade, as outras formas de conhecimento, são transformadas não só em diferentes, mas em carentes, arcaicas, primitivas, tradicionais, pré-modernas.

A Colonialidade do Saber¹⁰ é um conceito utilizado para mostrar como o colonialismo e o imperialismo nos deixou um legado não somente de desigualdades e injustiças sociais, mas também um legado epistemológico do eurocentrismo¹¹, ou seja, alteramos nossa capacidade de compreender o mundo. O mundo somente é explicável a partir da ciência formal institucionalizada pelos filósofos europeus, principalmente a partir do movimento que ficou conhecido como Iluminismo. Castro-Gomez, reproduzindo o pensamento de Robert Meek, afirma que:

⁹ LANDER, Edgardo. op. cit., p. 10.

¹⁰ A Colonialidade do Saber é um conceito que vem sendo amplamente utilizada nos debates teóricos sobre as consequências do colonialismo e do eurocentrismo na América Latina e outras partes do mundo. Ver autores como Carlos Walter Porto-Gonçalves, Edgardo Lander, Enrique Dussel, Boaventura de Sousa Santos, Vandana Shiva entre outros.

¹¹ PORTO-GONÇALVES. Carlos Walter. Apresentação da edição em português do livro **A Colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas**. Edgardo Lander (org). Colección Sur Sur, CLASCSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina. Setembro 2005.p.03

O “(...) a maioria dos teóricos sociais dos séculos XVII e XVIII (Hobbes, Bousset, Turgot, Condorcet) coincidiam na opinião de que a ‘espécie humana’ sai pouco à pouco da ignorância e vai atravessando diferentes ‘estágios’ de aperfeiçoamento até, finalmente obter a ‘maioridade’ a que chegaram as sociedades modernas europeias. O referencial empírico utilizado por este modelo heurístico para definir qual é o primeiro ‘estágio’, o mais baixo na escala de desenvolvimento humano, é o das sociedades indígenas americanas tal como estas eram descritas por viajantes, cronistas e navegantes europeus. (...) A Europa demarcou o caminho civilizatório pelo qual deverão transitar todas as nações do planeta.”¹²

A consequência desta “maioridade” é a negação dos conhecimentos que não estão imbricados na lógica do pensamento europeu-colonizador e que por isto mesmo vem sendo há séculos colocados à margem das ciências sociais por não ser considerado conhecimento, “já que em muitas culturas não modernas, o universo inteiro é concebido como um ser vivo no qual não há separação estrita entre humanos e natureza, indivíduo e comunidade, comunidade e deuses”¹³. Nas sociedades constituídas pelos povos originários brasileiros nunca existiu a separação entre o sagrado, a natureza e o humano.

Na tradição oral indígena os animais têm poderes místicos e esta crença é fator determinante no modo de pensar e viver das sociedades indígenas. A antropóloga Berta Ribeiro¹⁴, em seus estudos sobre os povos indígenas brasileiros, sustenta que estas crenças e mitos determinam o comportamento e a ação social de seus cultores e que a maioria destas crenças tem relação com a conservação da natureza. Câmara Cascudo citado por Berta Ribeiro define os guardiões da caça do campo, da mata, dos peixes e das árvores:

A caça do campo pertence a Anhangá, veado branco com os olhos de fogo. A caça do mato é do Caapora, homenzarrão coberto de pêlos negros por todo o corpo (...), montando um porco do mato de proporções exageradas e dando de vez em quando, um grito para impelir a vara dos caititus. A sorte dos peixes é patrimônio de *Uaiuará*, que aparece transformado em boto (Delfinida), tornando-se homem nas noites de festa, indo namorar as moças das ribanceiras que o apontam como sendo o pai do primeiro filho.

¹² CASTRO-GOMEZ, Santiago. Ciências sociais, violência epistêmica e o problema da “invenção do outro”. In: **A Colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas**. Edgardo Lander (org). Colección Sur Sur, CLASCSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina. Setembro 2005. p. 84.

¹³ ESCOBAR. Arturo. O lugar da natureza e a natureza do lugar: globalização ou pós-desenvolvimento? **A Colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas**. Edgardo Lander (org). Colección Sur Sur, CLASCSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina. Setembro 2005. p. 63.

¹⁴ RIBEIRO. Berta G. **O índio na cultura brasileira**. Rio de Janeiro: Editora Revan 1987.

O boitatá protegia os campos contra os incêndios propositais. Era uma serpente de fogo ou um grosso madeiro em brasa, o *méuam*, fazendo morrer o incendiário criminoso.

Curupira era um pequeno *Tapuio* de pés voltados para trás e sem os orifícios para as excreções, protetor das florestas.¹⁵

Aos olhos dos colonizadores europeus estas crenças nada mais eram do que heresias praticadas por povos pagãos. Era e é inadmissível para o pensamento centrado na razão compreender outras formas de se relacionar com o mundo e aceitar as cosmovisões das culturas divergentes da europeia. Para o pensamento Ocidental/Europeu que emergiu a partir do século XVI era necessário criar a binariedade cultura/natureza, porque “é o próprio homem que servindo-se da razão, é capaz de decifrar as leis inerentes à natureza para colocá-las a seu serviço.”¹⁶ Esta binariedade foi estabelecida porque foi necessário criar um “projeto de modernidade”¹⁷ no qual a vida inteira ficasse submetida ao controle absoluto do conhecimento científico-técnico. Utilizando a máxima de Protágoras era necessário, que o homem se torna-se a medida de todas as coisas, senhor absoluto de si e que deveria portanto, beber da fonte da razão. Para consolidar estes objetivos era necessário que o homem dominasse a natureza através da ciência e da técnica.

Dentro deste “projeto” da modernidade outro fator de extrema importância é o Estado, que pode ser definido como a instância central a partir da qual são dispensados e coordenadas as estruturas de controle do mundo natural e social. O Estado moderno é formado então, para garantir a “organização racional” da vida humana, ou seja, organizar a sociedade sob a égide da racionalização e da ação diretiva do Estado¹⁸.

“O Estado moderno não somente adquire o monopólio da violência, mas se usa dela para ‘dirigir’ racionalmente as atividades dos cidadãos, de acordo com critérios estabelecidos cientificamente de antemão”¹⁹.

Para sustentar este modelo de Estado moderno foi necessário reduzir suas Constituições ao universalismo, encerrando todas as lacunas possíveis dentro das relações

¹⁵ RIBEIRO. Berta G. op. cit., p. 143-144.

¹⁶ CASTRO-GOMEZ, Santiago. op. cit., p. 80.

¹⁷ “Projeto da modernidade” é um conceito designado por Jurgen Habermas, em sua obra *Die Moderne – Ein Unvollendetes Projekt*. Santiago Castro-Gomez usa amplamente esta expressão quando refere-se à “tentativa faústica de submeter a vida inteira ao controle absoluto do homem sob a direção segura do conhecimento.” (CASTRO-GOMEZ, 2005. p. 80).

¹⁸ CASTRO-GOMEZ, Santiago. op. cit., p. 80-81.

¹⁹ CASTRO-GOMEZ, Santiago. op. cit., p. 81.

jurídicas. O Estado é único e como tal deve ser regido por uma única fonte de Direito, originado da Constituição, ou seja, este modelo não aceita nenhuma abertura às diferenças e aos modos de vida distintos da sociedade moderna.²⁰

Este modelo de Estado por não dialogar com os diferentes costumes, não consegue compreender, por exemplo, os ritos de passagem dos povos indígenas, as relações matrimoniais que permitem a poligamia (como os povos Xavantes) os mitos e crenças destes povos.

Faz-se necessário, portanto, analisar como foram formadas as bases do pensamento eurocêntrico que se consolidou na “colonialidade do saber” e na “colonialidade do poder”²¹.

1.1 A CHEGADA DOS EUROPEUS NO “NOVO MUNDO”: O MASSACRE DOS POVOS ORIGINÁRIOS

No alvorecer do séc. XV, a história portuguesa muda de rumo. Integrado nas fronteiras geográficas naturais que seriam definitivamente as suas, constituído territorialmente o Reino, Portugal vai se transformar num país marítimo; desliga-se do continente e volta-se para o Oceano que se abria para o outro lado; não tardará, com suas empresas e conquistas no ultramar, em se tornar uma grande potência colonial.²²

A chegada dos portugueses e espanhóis à América²³ no século XV resultou no encontro de civilizações²⁴ divergentes entre si, de um lado os habitantes recém-descobertos do

²⁰ SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés de. **O renascer dos povos indígenas para o Direito**. Curitiba: Editora Juruá, 2009. p. 83.

²¹ Conceito designado pelo sociólogo peruano Aníbal Quijano, para mostrar que o Estado moderno está estruturado sob as dicotomias colonizado/colonizador, centro/periferia, ao mesmo tempo que prega o discurso do desenvolvimento e do progresso, para tornar assim, o colonizado cada vez mais ocidentalizado. Na opinião de Quijano, a espoliação colonial é legitimada por um imaginário que estabelece diferenças incomensuráveis entre o colonizador e o colonizado. As noções de “raça” e de “cultura” operam aqui como um dispositivo taxonômico que gera identidades opostas. O colonizado aparece assim como o “outro da razão”, o que justifica o exercício de um poder disciplinador por parte do colonizador. A maldade, barbárie e a incontinência são marcas “identitárias” do colonizado, enquanto que a bondade, a civilização e a racionalidade são próprias do colonizador. (CASTRO-GÓMEZ, 2005).

²² PRADO JÚNIOR, Caio. **Formação do Brasil Contemporâneo: Colônia**. São Paulo: Brasiliense; Publifolha, 2000.

²³ O nome América foi designado em homenagem a Américo Vespúcio, navegador e cartógrafo italiano, pois ele concluiu através de seus estudos cartográficos e após viagem ao “Novo Mundo” que estas terras tratavam-se de um novo continente e não de uma prolongação da Índia como imaginava Colombo.

²⁴ Segundo Manuela Carneiro da Cunha, povos e povos indígenas desapareceram da face da terra como consequência do que hoje se chama, num eufemismo envergonhado, “o encontro” de sociedades do Antigo e do Novo Mundo. (CUNHA, 2012).

“Novo Mundo” e do outro lado a sociedade europeia daquele período que não tinham noção que esta parte do globo era habitada; para alguns filósofos como Aristóteles não haviam seres humanos no hemisfério Sul. A tradição judaico-cristã nunca se referiu em seus textos bíblicos sobre esta parte do mundo e os povos que aqui habitavam, portanto, como eles aqui vieram parar? Como poderiam existir seres humanos nesta região se após o Dilúvio todos descendiam de Noé?

Estas inúmeras indagações assombraram o imaginário europeu e serviram de inspiração para formular diversas teorias sobre a desumanização dos povos originários e a América passou a ser satanizada, porque apenas Satã poderia servir aos selvagens do “Novo Mundo”. A América passou a ser uma terra de monstros, homens sem cabeça, gigantes, canibais e amazonas: vários seres fantásticos foram transplantados para esta terra considerada “selvagem”. Como nos narra Klaas Woortmann:

Vespúcio, Cortés e até mesmo Pietro Martire, um dos mais sensatos autores de relatos sobre a América, encontraram ‘evidências’ da existência de gigantes fundindo a teratologia europeia com as lendas dos próprios nativos. (...) os lugares de excelência de gigantes acabaram sendo a Patagônia e a Terra do Fogo, representadas nos mapas de Diogo Homem como *Regio gigantum*. (...) Em 1500, o homem sem cabeça é retratado no mapa mundi de Juan de la Cosa. É o primeiro mapa onde aparece o continente americano, construído segundo o conhecimento geográfico da época. Onde deveriam estar as ilhas encontradas por Colombo, estava o reino de Gog e Magog, este último descrito como sem cabeças, canibal e num significado retrato do homem selvagem medieval. O mapa de Piri Reis, de 1513, localiza o homem sem cabeça na América, além de povoar o Brasil com cinocéfalos e unicórnios. (...) em 1615, um mapa do Brasil retrata Magog transformado em índio armado com arco e flechas.²⁵

Para tentar resolver a questão dos habitantes no “Novo Mundo”, o jesuíta José de Acosta buscou dentro da humanidade destes povos as possíveis respostas. Inquiriu durante anos os indígenas do Peru, tentando encontrar semelhanças entre as crenças destes com as Escrituras e assim chegar a uma solução para este impasse. Como resultado de sua investigação Acosta publicou em 1590 seu livro intitulado *História natural y moral de las Indias*. O livro foi impactante para a época porque concluiu que talvez o Dilúvio não tenha sido global e apenas local, ou seja, não muito cristão para a época. O próprio autor se mostra admirado mas reluta em concordar que o Dilúvio tenha atingido a América, talvez os indígenas fossem anteriores ao Dilúvio e até mesmo a Adão. Por fim “concluiu então que o povoamento

²⁵ WOORTMANN, Klaas. **O selvagem e o Novo Mundo: ameríndios, humanismos e escatologia**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2004. p. 74 e 77.

humano e animal, se deu por terra e que em algum ponto o novo continente se ligava ao velho, uma hipótese, como se pode ver, bastante moderna.²⁶

Outra hipótese, bem aceita por sinal, foi a de que os povos originários eram descendentes de Cam, filho de Noé. Talvez essa hipótese tenha sido bem mais aceita porque se assim fosse, esta era uma descendência amaldiçoada. “Enormes dúvidas foram criadas, pois o encontro com o ameríndio tornava inevitável e necessário rever as interpretações bíblicas ou, em outras palavras, rever a história da humanidade.”²⁷

Para reescrever a história da humanidade, foi preciso portanto reescrever os discursos de dominação. Era preciso justificar o porquê da inferioridade do ameríndio e porque ele deveria ser colonizado e transformado em cidadão europeu dotado de razão. Este discurso foi sendo formulado ao longo da história da humanidade após a colonização da América, África e Ásia.

Os costumes dos povos encontrados aqui na América causaram bastante estranheza aos olhos do recém-chegados colonizadores, ao ponto de reduzi-los a animais selvagens e considerá-los usurpadores das terras que ocupavam devido por não serem considerados seres humanos. Este discurso colonial só serviu para justificar a dominação dos ameríndios. Todo que não estive conforme os padrões de humanidade pré-estabelecidos pelos europeus/ocidentais/cristãos era considerado não-humano ou subumano. “Excluía-se da humanidade plena, pois, todos os povos primitivos-selvagens aos quais faltavam os atributos, também ausente nos animais, como tecnologia, linguagem articulada e religião cristã.”²⁸

O homem selvagem então representa o oposto da civilização, como afirma Klaas Woortmann:

Se o homem selvagem marca o oposto da civilização e, naquele contexto, o contraste entre a cristandade à imagem de Deus e o demoníaco, o selvagem que tem olhos no tórax e a boca no estômago marca a alteridade absoluta sem qualquer possibilidade de mediação. Portanto, sendo a cabeça o lugar da razão, enquanto o corpo é o lugar da paixão, dos instintos e da animalidade, o selvagem acéfalo é a negação da razão. Ele tanto é alegoria da América selvagem ‘natural’, de um mundo selvagem cuja separação entre natureza e cultura ainda não ocorreu, um mundo onde havia natureza, mas não história, como da América satânica, e, num caso como noutro, justificativa da empresa civilizadora.²⁹

²⁶ *ibidem*, p. 65.

²⁷ *ibidem*, p. 66.

²⁸ *ibidem*, p. 68.

²⁹ *ibidem*, p. 84.

Esse discurso de supremacia, que não soube reconhecer povos e culturas diferentes, serviu para justificar as violentas práticas de exploração e colonização do novo território europeu.

Os europeus afirmavam ser os donos e proprietários das terras recém-descobertas e como se julgavam donos não mediram esforços para garantir a posse desse novo território, os europeus promoveram grandes massacres por onde passaram, sempre motivados pelo desejo de enriquecer rápido com o ouro e a prata encontrados em abundância no continente.

Podemos afirmar que a chegada dos Europeus à América não configurou em descobrimento e sim em conquista e invasão, pois destruíram o modo de vida e exterminaram os povos que já habitavam essa região. A opinião do historiador Tzvetan Todorov, sobre o reforça essa compreensão: “o encontro entre o Velho e o Novo Mundo, que a descoberta de Colombo tornou possível, é de um tipo particular: é uma guerra, uma conquista”³⁰.

O homem europeu que abordou nestas terras julgava-se o legítimo dono delas, não julgaram em nenhum momento os assassinatos que cometeram como uma prática não cristã, não lembraram em nenhum momento do mandamento cristão de amar o próximo como a si mesmo, muito pelo contrário, o homem impregnado da mentalidade renascentista do início da Idade Moderna, quando descobriu outras culturas hierarquizou-as, como relata Janice Theodoro Silva:

Ao descobrir outras culturas o homem do Renascimento hierarquizou-as: da civilização à barbárie. Nesse sentido o humanista constitui-se a partir de uma vontade de domínio e poder sobre todos os povos do mundo.

Desenhar um mapa, construir o império, destruir outras culturas, impor a fé cristã, assinar obras de arte eram atitudes renascentistas.

A América – destruída e construída a partir do padrão europeu – transformava-se em lugar de comprovação da superioridade da cultura europeia. Era necessário construir uma igreja em cima de uma pirâmide indígena. Não podia ser ao lado. (...)

Os descobridores, ao realizarem sua obra de colonização construindo igrejas e outras edificações necessárias à conquista, e os artistas, pintando ou esculpindo na Europa, consideravam a existência de um único padrão de beleza, uma única religião verdadeira, uma cultura superior a todas as outras. Descobridores e artistas olhavam o mundo de um único ponto e a partir dele destruíam e construíam. (...)

Aqui, nesse Novo Mundo, grande parte da população foi morta por aqueles que necessitavam esculpir a sua cultura sobre as populações pré-colombianas. Não foram anos fáceis para a América. (...)³¹

³⁰ TODOROV, Tzvetan. **A conquista da América: a questão do outro**. São Paulo, Martins Fontes, 1996. p. 51.

³¹ SILVA, Janice Theodoro da. **Descobrimientos e Renascimento**. São Paulo, Contexto. 1991. p. 56-58, 63-64.

O texto acima mostra-se condizente com a realidade daquele momento histórico, quando lemos as afirmações de contemporâneos europeus do período colonial, muitos pensadores, como o jurista Sepulvera, afirmavam que os povos que aqui viviam eram bárbaros e desumanos e que eles deveriam viver sob o domínio das nações mais cultas e humanas e se recusassem o império europeu este deveria ser imposto por meio da guerra:

Tais são as nações barbaras e desumanas, estranhas à vida civil e aos costumes pacíficos. E será sempre justo e conforme o direito natural que essas pessoas estejam submetidas ao império de príncipes e de nações mais cultas e humanas, de que modo que, graças à virtude destas e à prudência de suas leis, elas abandonem a barbárie e se conformem a uma vida mais humana e ao culto da virtude. E se eles recusarem esse império, pode-se impô-lo pelo meio das armas e essa guerra será justa ³².

Alguns como o eclesiástico e historiador espanhol Gómara, fizeram considerações mais absurdas, afirmando categoricamente que os índios deveriam agradecer aos espanhóis por estes terem lhes mostrado o verdadeiro deus e o verdadeiro conhecimento:

(...) Assim, não pense ninguém que foram tirados o poder, os bens e a liberdade (dos indígenas): e sim que Deus lhes concedeu a graça de pertencerem aos espanhóis, que os tornaram cristãos e que os tratava e os consideravam exatamente como digo. (...) Ensinaram-lhes o uso do ferro e da candeia (...) Deram-lhes moedas para que saibam o que compram e o que vendem, o que devem e possuem. Ensinaram-lhes latim e ciências, que valem mais que toda a prata e todo o ouro que lhes tomaram. Porque, com conhecimentos, são verdadeiramente homens, e da prata nem todos tiravam muito proveito. (...) ³³

No Brasil também não foi diferente, os portugueses massacraram diversas etnias indígenas, além de aculturá-los através da catequização, Padre Antônio Vieira em seus sermões afirma que Portugal tem responsabilidades com os gentios do novo território conquistado devendo catequizar os gentios, buscando assim a conversão e salvação destes:

³² Sepulvera. In: François Laplantine. **Aprender antropologia**. 4. ed. São Paulo: Brasiliense, 1991.p. 39.

³³ GÓMARA, Francisco López de. **História General de las Indias**. Coletânea de Documentos para a História da América. São Paulo: CENP, 1978.

O Reino de Portugal, enquanto reino e enquanto monarquia está obrigado, não só de caridade, mas de justiça, a procurar efetivamente a conversão e salvação dos gentios...tem esta obrigação Portugal enquanto reino, porque este foi o fim particular para que Cristo fundou e instituiu, como consta da mesma instituição. E tem esta obrigação enquanto monarquia, porque este foi o intento e contrato com que os Sumos Pontífices lhe concederam o direito das conquistas, como consta de tantas bulas apostólicas³⁴.

Analisando as perspectivas do europeu conquistador, podemos compreender como a criação do selvagem foi essencial para se construir o estereótipo de inferioridade e a ordem de uma autoridade superior (neste caso a ordem vinda das colônias europeias) que era movida pelo progresso científico e tecnológico para alcançar o desenvolvimento, a civilização ocidental. Gómara deixa claro que o povos indígenas só tiveram acesso ao conhecimento a partir do momento que tiveram contato com a ciência europeia, ou seja, tudo que os astecas, maias e incas construíram por exemplo não era considerado saber, um povo com uma riqueza infinita de saberes passou a ser considerado o “outro” carente de cultura e saber e que o europeu tinha a responsabilidade crista de transportar para um mundo longe das trevas, um mundo dominado pelo cientificismo que propicia uma ideia de saber superior ao dogma anterior.

Além da violação cultural, as sociedades que viviam no “Novo Mundo” tiveram que presenciar uma verdadeira pilhagem dos recursos da biodiversidade nas regiões que viviam. No Brasil a árvore do Pau-Brasil foi o primeiro recurso a ser explorado em massa, nas regiões dominadas pelo governo espanhol, ouro e prata foram os primeiros a ser retirados e enviados para a Europa. Essas práticas mercantilistas e a consolidação do sistema de exploração colonial favoreceram a estruturação de diversos impérios coloniais, como aconteceu com Portugal, Espanha, França, Inglaterra e Holanda.

O colonialismo foi então o salto maior para a concretização da Colonialidade do Saber. Inventou-se o selvagem, inferiorizou-se o conhecimento dos povos não europeus e reduziu-se o colonizado a objeto, separando a sociedade entre “civilizados” – o branco europeu e “selvagens” – indígenas e negros.

³⁴ Antônio Vieira. **Sermões V e VII.**

1.2 CIÊNCIA E CONHECIMENTO: O CONTEXTO HISTÓRICO-CULTURAL QUE LEVOU A CIÊNCIA MODERNA A DEFINIR O QUE É CONHECIMENTO VÁLIDO E A ATUAL CRISE DO PARADIGMA MODERNO

Dr. Boticário³⁵

Antigamente qualquer farmacêutico, no ramo terapêutico
Era um bom doutor.
E veja agora, como era tão simples
O receituário do velho Boticário.

Catuaba e vassourinha de botão,
Raiz de fedegoso e semente de jerimum,
Depois misture e tome tudo em jejum.

Mas hoje em dia tudo é diferente,
Quando a gente está doente é o doutor quem avalia.
Ainda ontem fui ao senhor doutor,
Pedir pra ele arranjar remédio pra minha dor.
Ele depois de ver meus sofrimentos,
Pegou nos instrumentos e assim me receitou:

Pra garganta, tome penicilina,
Se as costas lhe doem, tome estreptomicina,
Pra intestino preso, tome terramicina,
Eu me afobei, tomei uma cachaçolina.

Jackson do Pandeiro

A música acima, cantada pelo brasileiro Jackson do Pandeiro ilustra muito bem como um conhecimento – neste caso o conhecimento da medicina popular brasileira – pode ser substituído pelo conhecimento chamado de científico. É notório na cultura brasileira, principalmente na cultura interiorana a importância da medicina regional – que utiliza, principalmente, como matéria prima a vasta diversidade botânica brasileira - propagada por raizeiros, curandeiros, povos indígenas, sitiantes, caçaras, sertanejos e tantas outras sociedades tradicionais que foram construídas ao longo da história da formação do povo brasileiro.

Dr. Boticário é uma música icônica: retrata de forma bem humorada o distanciamento entre o conhecimento difundido pela modernidade - leia-se conhecimento científico produzido

³⁵ GOMES FILHO, José; LIMA, Nivaldo. **Dr. Boticário** in: PANDEIRO, Jackson do. Rio de Janeiro: Philips, 1961. LP. Faixa 04.

em universidades e centros tecnológicos, ou seja, conhecimento institucionalizado³⁶ – e o conhecimento/saberes³⁷ das sociedades tradicionais. Esse afastamento se concretizou devido o “papel que a ciência assumiu na modernidade, com destaque para a intrínseca relação entre ciência-tecnologia-produção- acumulação de capital”³⁸.

Esta ruptura entre ciência e saberes tradicionais³⁹ quebrou uma relação de séculos entre Homem e Natureza, vez que homem manuseia a natureza para curar suas doenças a mais de 40.000 mil anos antes de Cristo. Egípcios, gregos, romanos, assírios, todas essas civilizações fizeram amplo uso de plantas consideradas medicinais⁴⁰.

No Brasil não foi diferente, os povos originários por viverem em uma relação de total simbiose com a biodiversidade local, domesticaram incontáveis elementos da fauna e flora para tratar suas enfermidades, desenvolveram técnicas agrícolas, além de possuírem um vasto conhecimento em etnobotânica e etnozologia, o que permitiu a sobrevivência destes povos por milhares de anos nos diversos biomas brasileiros⁴¹. Especificamente os povos do cerrado brasileiro, domesticaram o fruto do pequi (*Caryocar brasiliense*) - que é o objeto de estudo de todo este trabalho – e descobriram propriedades terapêuticas e nutricionais deste que atualmente vem sendo estudada por cientistas⁴² de várias regiões do Brasil e do mundo.

É preciso, portanto, saber como se deu o desenvolvimento da ciência formal para assim podermos compreender as consequências desta ruptura e porque foi ela tão importante

³⁶ Para conhecimento institucionalizado, organizado em compartimentos disciplinares, reproduzidos em escolas, validado por critérios formalmente estabelecidos, produzido geralmente de forma voluntária e induzida, com crescente vinculação à razão econômica, empregaremos o conceito de ciência. Isto não quer dizer que a ciência não envolva também saber, nem que a tradição não envolva inteligência. (Sayago e Bursztyn, 2006).

³⁷ Para efeito deste trabalho, a definição de saberes tradicionais será uma mescla das definições de Doris Sayago e Marcel Bursztyn e de Antônio Carlos Diegues et. al, qual seja: saber tradicional é aquele que faz referência ao conhecimento local, que está associado à cultura e às práticas sociais que se desenvolvem e reproduzem sem que para isso tenha havido um esforço deliberado de produção de tais conhecimentos (Sayago e Bursztyn, 2006), ou ainda, é o conjunto de saberes e saber-fazer a respeito do mundo natural, sobrenatural, transmitido oralmente de geração em geração. Para muitas destas sociedades, sobretudo para as indígenas, existe uma interligação orgânica entre o mundo natural, o sobrenatural e a organização social (Diegues et al., 1999).

³⁸ SAYAGO, Doris; BURSZTYN, Marcel. A Tradição da ciência e a ciência da tradição: relações entre valor, conhecimento e ambiente. In: **As Dimensões Humanas da Biodiversidade. O desafio de novas relações sociedade-natureza no século XIX.** Irene Gray e Beta K. Becker (org). Petrópolis: Editora Vozes, 2006. p. 89.

³⁹ É necessário enfatizar que os saberes tradicionais brasileiros sofreram sobretudo a influência dos povos indígenas. Com a introdução do europeu e do negro no Brasil, as tradições destes três povos juntaram-se num verdadeiro sincretismo de conhecimento. Acentua Berta Ribeiro, que para os folcloristas, a medicina rústica brasileira seria a sobrevivência das artes de curar indígena, negra e ibérica, que teriam se mesclado sincreticamente, cabendo ao pesquisador encontrar as origens de cada uma, ou seja, dos respectivos traços culturais. (Ribeiro, 2000. p.136).

⁴⁰ ORTENCIO, Waldomiro Bariani. **Medicina popular do Centro-Oeste.** 3 ed. Brasília: Thesaurus, 2012.

⁴¹ Este vasto conhecimento permitiu que vários povos indígenas adentrassem ainda mais o interior do país fugindo do domínio e do extermínio por parte dos europeus.

⁴² Para citar alguns exemplos deste interesse por parte de pesquisadores, foi apresentado na 63ª Reunião Anual da Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência (SBPC), no ano de 2011 em Goiânia (GO), os resultados de uma pesquisa – realizada pelo professor biólogo da UnB Cesar Koppe Grisolia - sobre o pequi. O tema da palestra foi “A Importância da Exploração Sustentável do Cerrado: agregando valor sem destruir”. A pesquisa realizada pelo professor Grisolia despertou o interesse de pesquisadores de Frankfurt que vieram a cidade de Japonvar (MG) conhecer e levar amostras do fruto para pesquisas, acerca de suas propriedades medicinais.

dentro do projeto de modernidade inaugurado com a conquista ibérica do continente americano.

1.2.1 O despontar da ciência formal: o discurso neutralizador das ciências sociais

O fato de os gregos terem inventado o pensamento filosófico, não quer dizer que tenha inventado O Pensamento.

Walter Mignolo

A transformação da ciência em única forma de conhecimento válido, não foi um processo rápido nem tampouco simples, ao contrário, foi um “processo longo e controverso e que para o seu desfecho contribuíram não só razões epistemológicas, mas também fatores econômicos e políticos”⁴³.

Dominar a terra e os recursos que esta poderia fornecer aos colonizadores não era suficiente, foi necessário aculturar a sociedade encontrada nas regiões colonizadas, destruir suas culturas, seus deuses e colocar seus conhecimentos num lugar de subalternidade. Era necessário colocar a ciência como única forma de conhecimento válido, era preciso alterar as estruturas e os métodos de validade do conhecimento.

Como já dissemos, o homem desde sua origem buscou compreender a natureza: descobrimos como manusear o fogo, domesticamos animais e elementos da flora, desenvolvemos a agricultura, a pesca, atividades extrativistas e artesanatos, além de interpretarmos natureza de maneira sobrenatural; essa compreensão do Mundo, que se faz intrínseca na relação Homem – Natureza, permanece viva e atual é a base de sociedades tradicionais indígenas e não-indígenas, porque nestas não existe a dicotomia mundo natural/sobrenatural/organização social.

Na aldeia indígena *Waurá*⁴⁴, por exemplo, entre os animais, alguns tem maior poder simbólico que outros, porque são “os donos” de determinados elementos. Os *Waurás*

⁴³ SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula G. de; NUNES, João Arriscado. Introdução: Para ampliar o cânone da ciência: a diversidade epistemológica do mundo. In: **SEMEAR OUTRAS SOLUÇÕES: OS CAMINHOS DA BIODIVERSIDADE E DOS CONHECIMENTOS RIVAIS**. (Reinventar a emancipação social: para novos manifestos; v.4). Boaventura de Sousa Santos (org.). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.p.21

⁴⁴ Os índios Waurá, são brasileiros e estão atualmente localizados no Alto Xingu, em uma aldeia chamada Piulaga. Sua população é de cerca de 100 pessoas. O pequi é um dos alimentos de maior importância na alimentação e na economia dos povos Waurá, tanto que estes ficaram conhecidos pelas festas do pequi.

acreditam que o pequi tem diversos donos (*akain-wekehe*): o zunidor, o morcego, a raposa, o tatu, o grilo, a minhoca, o órgão genital feminino, a baitaca e o beija-flor. Os animais que são” donos” do pequi caracterizam os meses chuvosos, ou seja, são relacionados com a sujeira, a desordem e o escuro⁴⁵ (estudaremos com mais profundidade as lendas e mitologias relacionadas ao fruto do pequi em momento oportuno).

A pequena transcrição acima, ilustra uma das incontáveis peças que formam o colorido quebra-cabeça das mitologias indígenas, que para muitos não passa de algo irracional. Afinal, como pode a Raposa ter poderes místicos sobre o fruto de pequi? Ou qual é a racionalidade em acreditar nos aspectos mágicos e religiosos da medicina popular, que tanto faz usos de rezas e mezinhas? Aos olhos da ciência moderna, nenhuma dessas práticas são razoáveis e racionais, o curandeiro e o rezador muitas vezes são considerados gente atrasada, sem conhecimentos e que reluta contra a ciência oficial, verdadeiros “charlatões”.

Fomos gerados em uma sociedade que não só herdou o “ranço” da episteme do eurocentrismo como continua a perpetuá-lo. O legado epistemológico do eurocentrismo nos “impede de compreender o mundo a partir do próprio mundo em que vivemos e das epistemes que lhe são próprias”⁴⁶, desta forma não compreendemos e não aceitamos as diversidades de saberes de diferentes povos e suas culturas e ignoramos uma “diversidade epistêmica que comporta todo o patrimônio da humanidade acerca da vida, das águas, da terra, do fogo, do ar, dos homens”⁴⁷.

Analisar o papel desempenhado pelo conhecimento científico e, especialmente pelo conhecimento proporcionado pelas ciências sociais se faz necessário quando almejamos compreender o chamado “projeto da modernidade”, buscando assim, mostrar a gênese da formação dos estados nacionais e a consolidação do colonialismo, dois fenômenos sociais que estão intrinsicamente relacionados⁴⁸.

Esse modelo de ciência, que busca acima de tudo a racionalidade, nasceu mais precisamente na revolução científica do século XVI e foi aprimorando-se a partir de então, teve como principais precursores Copérnico, Kepler, Descartes, Bacon e Newton. Sua área de

⁴⁵ COELHO, Vera Penteadó. **A festa do pequi e o zunidor entre os índios Waurá**. Bulletin de la Soc. Suisse des Américanistes, Genebra : Soc. Suisse des Américanistes, n. 55/56, p. 37-56, 1991/1992.

⁴⁶ PORTO-GONÇALVES. Carlos Walter. Apresentação da edição em português do livro **A Colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas**. Edgardo Lander (org). Colección Sur Sur, CLASCSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina. Setembro 2005.p.03

⁴⁷ idem.

⁴⁸ CASTRO-GOMEZ, Santiago. op. cit., p. 80.

abrangência começou principalmente no domínio das ciências naturais e tão somente no século XIX realmente atingiu as ciências sociais emergentes.

Destes filósofos, Bacon (1561-1626) e Descartes (1596-1650) são icônicos quando falamos sobre a ciência como entendida atualmente,. Bacon foi o primeiro a discutir a noção de método científico, defendendo que o homem deve servir-se da razão para que assim, possa ser capaz de decifrar as leis inerentes à natureza e coloca-las a seu serviço; Bacon foi o profeta da ideia do domínio sobre a natureza através da ciência e da técnica⁴⁹. Descartes por sua vez, já no século XVII, publicou o seu *O Discurso sobre o Método* e mostrou os caminhos que o conhecimento deve percorrer para se legitimar como ciência, baseado na observação, interpretação e validação experimental dos fenômenos da natureza⁵⁰.

Imbuída com extremo rigor epistemológico a ciência moderna que é pautada pela racionalidade e pelo rigor matemático newtoniano, tornou-se um modelo global e totalitário, negando o caráter racional a todas as outras formas de conhecimento que não se pautam pelo padrão descrito acima e essa é sua característica fundamental. A ciência moderna se distancia da ciência aristotélica a partir do momento que “desconfia sistematicamente das evidências da nossa experiência imediata. Tais evidências, que estão na base do conhecimento vulgar, são ilusórias⁵¹”.

Se falamos na modernidade como um “projeto” devemos atentar-nos na existência de uma “instância central” que tem a legitimidade para controlar o mundo natural e social e garantir a organização racional da vida humana. Esta instância central é o que conhecemos como Estado e este segundo Castro-Gómez pode ser definido:

(...) como a esfera em que todos os interesses encontrados na sociedade podem chegar a uma “síntese”, isto é, como o *locus* capaz de formular metas coletivas, válidas para todos. Para isso se exige a aplicação estrita de “critérios racionais” que permitam ao Estado canalizar os desejos, os interesses e as emoções dos cidadãos em direção às metas definidas por ele mesmo. Isto significa que o Estado moderno não somente adquire o monopólio da violência, mas que se usa dela para “dirigir” racionalmente as

⁴⁹ idem.

⁵⁰ SAYAGO, Doris; BURSZTYN, Marcel. op. cit., p. 90.

⁵¹ SANTOS, Boaventura de Sousa. op. cit., p. 13.

atividades dos cidadãos, de acordo com critérios estabelecidos cientificamente de antemão.⁵²

O Estado como instância central precisa valer-se de mecanismos para assegurar a execução do projeto de organização e controle da vida humana e um destes mecanismos foi seguramente a gênese das ciências sociais e nos ateremos por um momento a esta questão.

1.2.2 A origem histórica das ciências sociais

O fim do período feudal europeu e o fervor dos movimentos intelectuais renascentistas e iluministas mais precisamente no século XVII, mas com início desde o século XV, provocou uma grande mudança no modo de pensar da sociedade europeia daquele momento. Os pensadores iluministas defendiam fervorosamente que o único meio de se obter certeza científica era por meio da razão, conseqüentemente a razão humana passou a ser a base para todos os estudos sobre o mundo natural e humano e não mais as doutrinas teológicas e metafísicas.

Consolidar o modelo de Estado defensor das relações capitalistas e do modo de vida liberal até que estas adquirissem o caráter de formas naturais de vida social, não seria possível sem o caráter colonial/imperial de conquista e/ou submissão de outros continentes e territórios por parte das potências europeias, e uma furiosa luta civilizatória no interior do território europeu, o que resultou na imposição e hegemonização do projeto liberal. Se antes as lutas sociais tinham como eixo o modelo civilizatório e a resistência a sua imposição, agora passam a definir-se no centro da sociedade liberal. Segundo o sociólogo Edgardo Lander, esses tempos não foram fáceis para a população que sentiu “na pele” os efeitos deste processo – camponeses e trabalhadores dos séculos XVIII e XIX⁵³:

Para as gerações de camponeses e trabalhadores que durante o século XVIII e XIX viveram na própria carne as extraordinárias e traumáticas transformações (expulsão da terras e do acesso aos recursos naturais), a

⁵² CASTRO-GOMEZ, Santiago. Ciências sociais, violência epistêmica e o problema da “invenção do outro”. In: **A Colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas**. Edgardo Lander (org). Colección Sur Sur, CLASCSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina. Setembro 2005. p. 81.

⁵³ LANDER, Edgardo. op. cit., p. 12.

ruptura com os modos anteriores de vida e de sustento – condição necessária para a criação da força de trabalho “livre” – e a imposição da disciplina do trabalho fabril, este processo foi tudo, exceto natural.⁵⁴

As ciências sociais foram construídas encima do fundamento do modelo liberal, que para se justificar alterou drasticamente as antigas formas de organização do trabalho, da propriedade e do tempo; este modelo liberal passa a ser imposto ideologicamente para convencer a todos que a sociedade que emergia neste período histórico era a única forma de vida possível, construindo assim uma verdade eterna. Em seus estudos sobre ciências sociais, colonialismo e eurocentrismo, Edgardo Lander afirma que o contexto histórico-cultural acima descrito é o contexto histórico-cultural do imaginário que impregna o ambiente intelectual no qual se dá a constituição das disciplinas das ciências sociais, vejamos:

É este o contexto histórico-cultural do imaginário que impregna o ambiente intelectual no qual se dá a constituição das disciplinas das ciências sociais. Esta é a visão de mundo que fornece os pressupostos fundacionais de todo o edifício dos conhecimentos sociais modernos. **Esta cosmovisão tem como eixo articulador central a ideia de modernidade, noção que captura complexamente quatro dimensões básicas: 1) a visão universal da história associada a visão de progresso (a partir da qual se constrói a classificação e hierarquização de todos os povos, continentes e experiências históricas); 2) a “naturalização” tanto das relações sociais como da “natureza humana” da sociedade liberal-capitalista; 3) a naturalização ou ontologização das múltiplas separações próprias desta sociedade; e 4) a necessária superioridade dos conhecimentos que essa sociedade produz (“ciência”) em relação a todos os outros conhecimentos.** (Grifo nosso).⁵⁵

Dentro do “projeto da modernidade” as ciências sociais foram estrategicamente desenvolvidas para tornar-se peça essencial de organização e controle da vida humana. As ciências sociais deveriam assim, legitimar as práticas do Estado moderno, ora se era necessário governar o mundo social, nada mais razoável para os idealizadores deste “projeto” do que construir uma nova mentalidade acerca do mundo, haja visto que um dos pressupostos fundacionais dos conhecimentos sociais modernos é afirmar sua superioridade como ciência para justificar seu uso indiscriminado para solucionar todos os “problemas de ordem maior”,

⁵⁴ idem.

⁵⁵ ibidem, p. 13.

que logicamente deveriam ficar a cargo de conhecimentos designados como ciência. Desta forma o filósofo Castro-Gómez, baseando-se nos estudos do filósofo social Immanuel Wallerstein, afirma que:

Era necessário gerar uma plataforma de observação científica sobre o mundo que se queria governar. Sem o concurso das ciências sócias, o Estado moderno não teria capacidade de exercer controle sobre a vida das pessoas, definir metas coletivas de largo e de curto prazos, nem de construir e atribuir aos cidadãos uma “identidade” cultural. (...) As taxonomias elaboradas pelas ciências sociais não se limitavam, assim, à elaboração de um sistema abstrato de regras chamado “ciência” – como ideologicamente pensavam os pais fundadores da sociologia – mas tinham consequências práticas na medida em que eram capazes de legitimar as políticas reguladoras do Estado. (...) Todas as políticas e as instituições estatais (a escola, as constituições, o direito, os hospitais, as prisões, etc.) serão definidas pelo imperativo jurídico da “modernização” (...). **As ciências sociais ensinam quais são as “leis” que governam a economia, a sociedade, a política e a história. O Estado, por sua vez, define suas políticas governamentais a partir desta normatividade cientificamente legitimada.**⁵⁶ (Grifo nosso).

Na perspectiva acima exemplificada muitos filósofos e cientistas defendiam que somente o método racional poderia explicar e desvendar com transparência e lisura os dogmas científicos. Podemos afirmar assim que a ciência moderna avança pela especialização, tornando-se limitada e inflexível sobre o objeto que incide e é nisto que consiste, atualmente, o dilema básico da ciência moderna: “o seu rigor aumenta na proporção direta da arbitrariedade com que espartilha o real”.⁵⁷

1.2.3 A inferiorização dos conhecimentos/saberes dos povos colonizados e a construção da imagem do “Outro”

O conhecimento dos povos conquistados foi reduzido ao status de irracionalidade, superstição, ou também ao status de conhecimento prático e local, cuja significância só seria possível se estivesse subordinado à ciência que é a exclusiva fonte de conhecimento. O europeu colonizador definiu o cristianismo como única religião e as outras crenças e cosmologias como primitivas e esta caracterização “encontra seu paralelo na definição da

⁵⁶ CASTRO-GOMEZ. Santiago. op. cit., p. 81.

⁵⁷ SANTOS, Boaventura de Sousa. **Um discurso sobre as ciências**. Porto: Afrontamento, 1997. p. 46.

ciência ocidental mercantilizada como única ciência, e todos os outros sistemas de conhecimento como primitivos”⁵⁸.

Esta redução da compreensão de mundo não ficou só no campo do conhecimento, Sousa Santos, Ana Paula Menezes e João Arriscado Nunes afirmam que ela foi além e penetrou em todas as estruturas sociais dos povos originários:

(...) a subordinação dos seus usos e costumes ao direito do Estado moderno e das suas práticas econômicas à economia capitalista; a redução da diversidade da organização social que os caracterizava à dicotomia Estado – sociedade civil; e ainda a conversão da diversidade das suas culturas e cosmologias em superstições sujeitas a processos de evangelização ou aculturação. Esta redução, nas suas diferentes facetas, por muito arbitrária que fosse na sua origem, acabou por se tornar uma ortodoxia conceitual, e foi responsável pela subordinação e pela própria inviabilidade do Sul. A negação da diversidade é inerente ao colonialismo.⁵⁹

Negar a diversidade dos países do Sul e inviabilizá-los foi “a grande sacada” da episteme do eurocentrismo, que teve como substrato a formação das ciências sociais, pois é “evidente que, para além das dimensões econômicas e políticas, o colonialismo teve uma forte dimensão epistemológica, e que, em parte por isso, não terminou com o fim dos impérios coloniais”⁶⁰, ao contrário, o fim do colonialismo não significou o fim da colonialidade.

A transformação das regiões colonizadas em espaços idênticos aos da Europa significou a exportação do modo de vida europeu para as colônias, modo de vida caracterizado como “civilizado” em contraposição aos povos originários que aqui já viviam. O modelo de cidadão civilizado, por mais contraditório que seja, foi o modelo que rejeitou e humilhou os modelos de vida locais, nomeando-os preconceituosamente de bárbaros, pagãos e não civilizados.

No século XIX concretizou-se essa transformação epistemológica, transformação esta que caracterizou o exclusivismo da ciência moderna, um exclusivismo que destruiu conhecimentos locais em favor do progresso europeu⁶¹. “A morte de conhecimentos

⁵⁸ SHIVA, Vandana. **Biopirataria: a pilhagem da natureza e do conhecimento**. Petrópolis: Vozes, 2001. p.27.

⁵⁹ SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula G. de; NUNES, João Arriscado. op. cit., p. 26.

⁶⁰ ibidem, p.27.

⁶¹ Falamos neste primeiro momento em progresso europeu mas não podemos esquecer que a partir do século XIX começa a emergir um novo gigante nas relações de poder mundial: Os Estados Unidos da América. No decorrer deste trabalho o termo eurocêntrico será substituído por euro-americano em decorrência deste novo personagem imperialista.

alternativos acarretou a liquidação ou a subalternização dos grupos sociais cujas práticas assentavam em tais conhecimentos”⁶², ou como ainda descrevem Sayago e Bursztyń:

A história da ciência comprova que sempre houve uma vocação para criar verdades que parecem eternas e ingenuamente neutras. O certo é que o conhecimento europeu sempre fez do “outro” um ser distante, folclórico, quando não apenas um resignado, subordinado, subserviente. São ingredientes que tornam tais sociedades presas fáceis de capturar. Tal modelo descarta a possibilidade de que cada povo possua um sistema particular de organização econômica, social e política, sem que por isso sejam inferiores.⁶³

Este epistemicídio⁶⁴, que passou por diversos períodos históricos, no século XV se justificava pelo cristianismo, no século XIX, já caracterizada por ser sua fase de preponderância política, veio a legitimar-se defendendo uma capacidade superior, que é adequada a conhecer e compreender o mundo acima de outros conhecimentos, pois está sob a égide da ciência.

Por conseguinte a ciência, e principalmente, as ciências sociais abraçaram a “condição de ideologia legitimadora da subordinação dos países da periferia e da semiperiferia do sistema mundial, o que se veio chamar Terceiro Mundo”⁶⁵.

As sociedades que sobreviveram ao genocídio dos colonizadores tiveram então que “petrificar-se”, a tornar-se “tradicionais” para legitimar a sua existência histórica. Seus saberes foram condicionados a práticas locais e considerados restrito, denominado de “conhecimento tradicional”, entretanto, tanto a interpretação de conhecimento “local” quanto de “conhecimento tradicional” é mais uma vez para justificar seu lugar de inferioridade e subalternidade frente ao conhecimento moderno.

Enquanto a ciência moderna é “construída como uma entidade coerente, homogênea e global, dotada de uma história extraordinariamente dinâmica e pontuada de revoluções progressistas”, o conhecimento tradicional refere-se a “um sistema homogêneo de pensamento, encobrindo o fato de que os grupos sociais renovam seus conhecimentos

⁶² SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula G. de; NUNES, João Arriscado. op. cit., p. 22.

⁶³ SAYAGO, Doris; BURSZTYN, Marcel. op. cit., p. 92.

⁶⁴ Boaventura de Sousa Santos utiliza o termo epistemicídio para designar a morte de um conhecimento local perpetrada por uma ciência alienígena.

⁶⁵ SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula G. de; NUNES, João Arriscado. op. cit., p. 22.

constantemente em função de novas experiências e de novos desafios postos por circunstâncias históricas novas”⁶⁶.

Essa construção da ciência moderna como dinâmica e pronta a superar os desafios históricos criou uma barreira quase que intransponível para os outros saberes, dado sua espessura cognitiva e cultural que transformou o “Outro” num ser primitivo, selvagem e bárbaro o que impediu o diálogo entre os saberes e incentivou os cientistas a se enclausurarem em laboratórios, fechando-se dentro de suas “armaduras científicas, renegando saberes que lhe são familiares, próximos, mas a que estas armaduras não permitem acesso”⁶⁷.

Foi inventado não só a noção do “Outro”, como também do profissional/técnico e do ignorante/laico, ascendendo mais uma vez o caráter excludente dos modos de validade da ciência, separando o especialista do leigo, validando a opinião do profissional (especialista) “na tomada de decisões sobre assunto considerados de especialidade, ao mesmo tempo que remeteu o cidadão para um espaço de silêncio, ao atribuir-lhe o estatuto de mero observador e consumidor da ciência”⁶⁸.

Por esta perspectiva podemos entender os processos que reconheceram a hierarquização do saber e do poder entre o pensamento local-tradicional e o pensamento global científico. E como o pensamento científico que tem sido determinado como o padrão de conhecimento, e o único epistemologicamente apropriado, como a elaboração do saber local efetivou-se como não-saber, ou como um saber submisso⁶⁹.

No século XX, já após as independências das colônias, nas regiões africanas, asiáticas e da América Latina, emergiram movimentos nacionalista que debateram fortemente o papel da ciência moderna e suas influências epistemológicas e apoiavam o direito ao reconhecimento das diferentes formas de se construir a realidade, retirando-as do lugar de subalternidade e inferioridade em relação a ciência formal: protegida e adotada pelas administrações locais.

Entretanto, com a independência, as novas nações buscaram equiparar-se a seus antigos colonizadores, e espelharam-se em seus modelos de desenvolvimento, importando o conhecimento científico do Norte e aplicando-os em suas realidades locais, ou seja,

⁶⁶ ibidem, p. 33.

⁶⁷ ibidem, p. 35.

⁶⁸ ibidem, p. 55.

⁶⁹ ibidem, p. 34.

continuaram a perpetuar o epistemicídio, só que desta vez pela própria vontade dos governantes locais. Infelizmente a sociedade que nasceu durante o período de colonização, nasceu para absorver a cultura e a mentalidade do europeu e foi esta sociedade que passou a comandar política, econômica e culturalmente seus Estados após a independência destes. Neste sentido, Aníbal Quijano afirma que a estrutura de nossa sociedade ainda continua sendo construída a partir dos preceitos do eurocentrismo:

O processo de independência dos Estados da América Latina sem a descolonização da sociedade não pôde ser, não foi, um processo em direção ao desenvolvimento dos Estados-nação modernos, mas uma rearticulação da colonialidade do poder sobre novas bases institucionais. Desde então, durante quase 200 anos, estivemos ocupados na tentativa de avançar no caminho da nacionalização de nossas sociedades e nossos Estados. (...) Não obstante, a estrutura de poder foi e ainda segue estando organizada sobre e ao redor do eixo colonial. A construção da nação e sobretudo do Estado-nação foram conceitualizadas e trabalhadas contra a maioria da população, neste caso, representada pelos índios, negros e mestiços. A colonialidade do poder exerce ainda seu domínio, na maior parte da América Latina, contra a democracia, a cidadania, a nação e o Estado-nação moderno.⁷⁰

A consequência da importação dos resultados científicos do Norte foi a consolidação da supremacia dos países do Norte sobre o Sul, a transferência de tecnologia tornou-se uma das novas formas de colonialismo, pois esta está fundamentada em três palavras chave: a invenção, a inovação e a difusão. A invenção define-se como o local de experimentação do cientista, a inovação no universo da técnica e a difusão seria a representação da democracia já que expandiria os conhecimentos que foram utilizados por outros povos para obter um modelo de desenvolvimento e progresso satisfatório. “Nesse período, a ciência passou de um questionar permanente sobre o seu papel social à etapa da popularização, à ciência como objeto de consumo, à ciência como mercadoria”⁷¹.

O Sul tornou-se apenas um importador de conhecimento, não sendo capaz de reconhecer a diversidade epistemológica de seu próprio povo e reforçando o conceito de subdesenvolvimento difundido pelos países do Norte.

⁷⁰ QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: **A Colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas**. Edgardo Lander (org). Colección Sur Sur, CLASCSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina. Setembro 2005. p. 124.

⁷¹ SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula G. de; NUNES, João Arriscado. op. cit., p. 31.

Esta capacidade de reproduzir *ad aeternum* o Outro através da dicotomia cultural e epistêmica, entre o saber científico e os saberes alternativos, rivais, tem sido o garante da perpetuação da noção de subdesenvolvimento até os dias atuais. Desprovido de experiência, o Sul apenas a pode adquirir a partir do manancial acumulado no Norte, exportando sob a forma de “transmissão de saber científico”⁷².

Contudo não é mais possível continuarmos a ignorar os saberes dos povos originários em favor de uma ciência reducionista e especializada, não há mais como perpetuar a ideia de que os modos de conhecimento não científicos ao modelo europeu não são tidos como válidos, ora, como pode o conhecimento e as experiências vividas pela maior parte da população mundial ser colocado numa posição de inferioridade. “O retorno a uma atitude de questionamento e debate permanente e aberto sobre o sentido e a aplicação dos diferentes saberes é hoje uma necessidade urgente”⁷³.

Devemos admitir que estamos vivendo num momento de “crise do paradigma dominante”⁷⁴ ou “crise epistemológica da ciência moderna”⁷⁵. O modelo de racionalidade científica enfrenta uma profunda crise e este vem propiciando uma considerável reflexão epistemológica sobre o conhecimento científico, ressaltando que existe conhecimento para além do conhecimento científico. Esta crise resulta da reflexão dos próprios cientistas, na própria dinâmica da ciência, esses cientistas “adquiriram uma competência e um interesse filosóficos para problematizar a sua prática científica”⁷⁶, os cientistas estão tornando-se cientistas filósofos após a positivismo que marcou à aversão a reflexão século XIX, instigou no final do século XX os cientistas a buscar outras formas de conhecimento e a questionar os padrões de certeza da ciência moderna. Como alude Giddens:

Mesmos os filósofos que mais ferrenhamente defendem as reivindicações da ciência à certeza, tais como Karl Popper, reconhecem que, como ele o exprime, “toda ciência repousa sobre areia movediça”. Em ciência, nada é certo, e nada pode ser provado, ainda que o empenho científico nos forneça a mais parte da informação digna de confiança sobre o mundo a que podemos aspirar. (...) nenhum conhecimento sob as condições da modernidade é

⁷² *ibidem*, p. 31-32.

⁷³ *ibidem*, p. 25.

⁷⁴ SANTOS, Boaventura de Sousa. *op. cit.*, p. 23.

⁷⁵ SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula G. de; NUNES, João Arriscado. *op. cit.*, p. 23.

⁷⁶ SANTOS, Boaventura de Sousa. *op. cit.*, p. 30.

conhecimento no sentido “antigo”, em que “conhecer” é estar certo. Isto se aplica igualmente às ciências naturais e sociais⁷⁷.

Os modelos fundados teoricamente que preveem através da “dominação” da natureza e do mundo social nas pesquisas empíricas conduzidas em ambientes confinados e inspecionado de laboratórios vem sendo questionados pela dificuldade em lidar com os processos caracterizados pela complexidade e porque nem sempre é possível identificar e controlar todas as variáveis com influência sobre esses processos.⁷⁸

Outra perspectiva que vem sendo colocada com a reflexão do atual modelo de ciência é que ela envolve questões que antes eram deixadas aos sociólogos, análises das condições sócias, dos contextos culturais, dos modelos organizacionais da investigação científica antes isolado e separado no campo da sociologia da ciência, passou a ocupar papel de importância na reflexão epistemológica.⁷⁹

O conteúdo da ciência moderna foi colocado em xeque, pois é carregado de rigor científico, desqualificando a natureza e fechando-se a outros saberes sobre o mundo, porque é um conhecimento mínimo que exclui a uma constelação de outros saberes, o conhecimento científico moderno torna-se então desencantada, “sem graça” e triste que modela a natureza num autômato, ou, num interlocutor estúpido. Essa desvalorização da natureza acaba por desvalorizar o próprio cientista na medida que reduz o suposto dialogo experimental ao exercício de uma arrogância sobre a natureza. Como o rigor científico é moldado no rigor matemático, é um rigor que quantifica e que, ao quantificar, desqualifica, uma intolerância que ao objetificar os fenômenos, os objetualiza e os degrada, caricaturizando os fenômenos. É um rigor que ao afirmar personalidade do cientista, extermina a personalidade da natureza.⁸⁰

Responder a crise epistemológica passa por debates dentro da ciência e na abertura de um diálogo entre formas de conhecimento e de saber que permita “a emergência de ecologias de saberes e que a ciência possa dialogar e articular-se com outras formas de saber evitando a desqualificação mutua e procurando novas configurações de conhecimento.”⁸¹

Com certeza nada mais justo que ampliar as normas da ciência e abrir um diálogo para os outros saberes, validando também o saber não científico, retirando os da classificação

⁷⁷ GIDDENS, Anthony. **As consequências da modernidade**. Tradução de Raul Fiker. São Paulo. Unesp, 1991. p. 40.

⁷⁸ SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula G. de; NUNES, João Arriscado. op. cit., p. 24.

⁷⁹ SANTOS, Boaventura de Sousa. op. cit., p. 30.

⁸⁰ ibidem, p. 32.

⁸¹ SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula G. de; NUNES, João Arriscado. op. cit., p. 24.

de senso comum. O conhecimento indígena é uma prova de que existe conhecimento extremamente rico sobre a biodiversidade dos trópicos, conhecimento que permitiu a perpetuação destes povos nas florestas tropicais.

Levi-Strauss, faz uma análise muito interessante sobre os conhecimentos indígenas, afirmando que há elaboração de técnicas muitas vezes complicadas, que permitem transformar grãos em raízes tóxicas. Strauss afirma que nessas sociedades existe uma atitude científica, um interesse em conhecer simplesmente pelo prazer de conhecer, pois somente algumas observações poderiam realmente fornecer algo útil para esses grupos humanos. O antropólogo afirma “que existem dois modos diferentes de pensamento científico não em função de estágios de desenvolvimento do espírito humano, mas dois níveis estratégicos em que a natureza se deixa abordar pelo conhecimento científico.”⁸²

Devemos procurar democratizar a ciência, buscando um diálogo cada vez mais amplo entre cientistas e cidadãos, entre ciência e cidadania, reconhecendo a diversidade/pluralidade de saberes e de percepção sobre o mundo a nossa volta, buscando assim o multiculturalismo emancipatório que nos afastará da condição eterna de colonos de grandes potências econômicas e bélicas. Devemos construir um engajamento permanente, combinando “as estruturas do saber moderno/científico/ocidental às formações nativas/locais/tradicionais de conhecimento”⁸³.

Essa atitude configura-se na fragmentação com o antigo paradigma dominante, ou seja, a exclusividade da ciência moderna, e o resultado se concretizará com o fim das monoculturas da mente e o reconhecimento de um universo de saberes, admitindo que o “futuro encontra-se, na encruzilhada dos saberes e das tecnologias”⁸⁴.

1.3 A DICOTOMIA CULTURA/NATUREZA: O HOMEM CONVERTIDO EM SENHOR E POSSUIDOR DA NATUREZA

Los seres humanos se consideran, pues, a sí mismos como la diferencia específica con respecto a los procesos naturales: somos humanos, entonces, no somos naturaleza!

Joaquim Herrera Flores

⁸² DIEGUES et al. **Biodiversidade e Comunidades Tradicionais no Brasil**. Ministério do Meio Ambiente USP, São Paulo 2000. p. 31.

⁸³ SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula G. de; NUNES, João Arriscado. op. cit., p. 54.

⁸⁴ idem.

Joaquim Herrera Flores, na citação supra, expressou em poucas palavras uma das principais características das ciências modernas: suas tendências dualísticas e talvez a mais marcante delas seja o dualismo cultura/natureza; dualismo este que não existe em sociedades que admitem a completa relação ou interdependência entre a cultura e a natureza. O conhecimento indígena por exemplo, não faz tal distinção: o mundo natural, simbólico e social é absolutamente imbricado. Como nos relata o antropólogo Darrel Posey:

O conhecimento indígena não se enquadra em categorias e subdivisões precisamente definidas como as que a biologia tenta, artificialmente, organizar. Ao invés disso, o conhecimento biológico de *folk* vem a ser uma amalgama de plantas, animais, caçadas, horticultura, espíritos, mitos, cerimônias, ritos, reuniões, energias, cantos e danças. Assim sendo, os ciclos cerimoniais – que incluem ritos específicos, em que determinados animais e plantas são representados nos cantos e danças, a fim de propiciar energia espiritual tendente a obter boas colheitas e caçadas profícuas – podem segundo sequências mitológicas.⁸⁵

Necessitamos neste momento compreender porque tal dualismo foi e é tal prejudicial para a conservação e construção do “imaginário ambiental bio(sócio)diverso” O conflito entre o cultural e o natural tem alimentado a desconfiança e a inimizade de grande parte do pensamento filosófico e científico originado no espaço cultural ocidental.⁸⁶

A definição de cultura não está pronta e acabada, ao contrário, este termo ainda causa grandes debates, mas é fato que na maioria de suas definições cultura e natureza não se relacionam. No século XVIII, a significação de cultura estava intrinsecamente ligada a uma condição etnocêntrica, uma sociedade culturalmente superior frente a outra ainda não “avançada culturalmente”. Consecutivamente, no século XIX, o termo cultura passou a ser utilizado para distinguir o que é referente aos seres humanos e o que é referente aos outros animais. A dicotomia cultura/natureza estava então consolidada (achava-se).

Positivistas, funcionalistas e os estruturalistas intentaram definir cultura em oposição à ideia de natureza - cada corrente de pensamento ao seu modo. Vejamos:

⁸⁵ POSEY, Darrell. Etnobiologia: teoria e prática. In: RIBEIRO, Berta. (ed.) **Suma Etnológica. Brasileira.** Etnobiologia. Petrópolis: Vozes/FINEP, 1986.p.15.

⁸⁶ HERRERA FLORES, Joaquín. **Cultura y naturaleza: la construcción del imaginario ambiental bio (socio) diverso.** In: El processo cultural: materiales para la creatividad humana. Sevilla: Aconcagua Libros, 2005.p.38

Positivistas e funcionalistas intentaram definir cultura desde uma oposição à natureza, bem como desde sua exploração utilitária e predatória, chegando Humboldt a dizer que cultura é o controle científico da natureza; ou como pretendia Barth, que a ciência controla a natureza, e a cultura se revela no controle que o homem exerce sobre si mesmo. Os funcionalistas, todavia, desde o ponto de vista da antropologia, aproximam à ideia de cultura àquela de progresso, ou, ainda como um circuito de desenvolvimento social entre os povos. (...) O estruturalismo e os estruturalistas passam a definir cultura em oposição à ideia de natureza. Para eles, natureza expressa o universal, aquilo que é inato ou espontâneo; ao contrário, cultura vai corresponder a um conjunto de regras; (daí a medida) o relativo ou particular.⁸⁷

A Revolução Científica, que é a base da ciência moderna, também tratou de interferir na concepção de cultura como resultado das interações entre homem e natureza e criou um novo paradigma científico, no qual a natureza é transformada em objeto, em máquina ou como compara Descartes, a engrenagem de um relógio. “Um mundo novo abre-se assim, ao Ocidente racionalista, o qual logo se imaginará ser, em muitos aspectos, superior ao mundo natural”⁸⁸.

É fato que desde o surgimento do homem na terra que este transforma a natureza, entretanto houve uma ruptura drástica entre as práticas do homem primitivo e do homem moderno. Enquanto o primeiro “não se arriscava a perturbar a ordem do mundo senão mediante infinitas precauções”⁸⁹ o segundo embriagado de razão e “liberto de todas as amarras cosmológicas transforma descomedidamente o mundo natural com sua tecnologia”⁹⁰. O homem primitivo considerava tanto a natureza como o indivíduo pertencente a um universo cósmico, “no seio do qual natureza e sociedade, grupo e indivíduo, coisa e pessoa, praticamente não se distinguem”⁹¹.

A relação entre o ser humano e a natureza é tão imbricada nas sociedades indígenas e tradicionais que a cultura destas sociedades é construída tendo como base esta relação. O fruto do pequi (Caryocar brasiliense), por exemplo, não é só “o fruto predileto das populações

⁸⁷ MOLINARO, Carlos Alberto; DANTAS, Fernando Antônio de Carvalho. Comentário aos artigos 215 e 216. In: CANOTILHO, J.J. Gomes; MENDES, Gilmar F.; SARLET, Ingo W.; STRECK, Lenio L. (Coords). **Comentários à Constituição do Brasil**. São Paulo: Saraiva/ Almeida, 2013. p. 1979.

⁸⁸ Ost, François. **A Natureza à Margem da Lei: a ecologia à prova do Direito**. Instituto Piaget. Lisboa.1995. p. 27.

⁸⁹ ibidem, p. 31.

⁹⁰ idem.

⁹¹ idem.

indígenas do cerrado, do Brasil central, dos tabuleiros e chapadas do nordeste⁹² é fruto considerado sagrado na cultura cerimonial dos povos indígenas da região do Alto Xingu, a castanha extraída do pequi é alimento cerimonial na festa do Kwarup, festa em homenagem aos mortos, de extrema importância para os povos indígenas alto-xinguanos⁹³.

A etnia Kuikuro realiza uma grande festa anualmente em comemoração à colheita do pequi e conseqüentemente para o beija-flor, que como já vimos, é considerado o dono do pequi, além de ter poderes sobrenaturais. O pequi é tão prestigiado por esta comunidade indígena que cada criança ao nascer recebe de presente um pomar de pequi. Além da etnia Kuikuro o pequi também é motivo de festa para a etnia Mehinako, que comemora a festa do Mapulawache (festa do pequi), que mostra a relação humana entre o pequi e ocorre no mês de outubro também no período das colheitas do fruto. Tanto o ritual Kuikuro como dos Mehinako tem como principal objetivo homenagear, amansar e alimentar os espíritos que são donos do pequi, para que assim a próxima colheita seja abundante.

Para as populações tradicionais não indígenas⁹⁴ da região do Brasil central, entre as quais destacamos os sertanejos/vaqueiros e os caipiras, o pequi tornou-se importante componente da dieta alimentar, sendo considerado o fruto que melhor representa o Estado de Goiás⁹⁵, o pequi além de alimento símbolo é também utilizado na fabricação de licores, extração de óleo, sabões e remédios. Na medicina tradicional do Centro-Oeste o pequi é amplamente utilizado para tratar doenças como bronquite, coqueluche, gripe, impotência sexual, inchaço, machucaduras, queimaduras e tuberculose. A cidade mineira de Montes Claros e a cidade goiana de Crixás são conhecidas por realizarem anualmente as Festas do Pequi tamanha a importância deste fruto para a economia local.

Tanto o ritual do Kwarup, as cerimônias festivas do pequi dos Kuikuros e dos Mehinako, como as Festas do Pequi das cidades de Montes Claros (MG) e Crixás (GO) mostram como diversos tipos de sociedades se relacionam com o mesmo fruto, criando uma

⁹² RIBEIRO. Berta G. op. cit., p. 132.

⁹³ Entre os povos alto-xinguanos que participam do *Kwarup*, podemos citar os *Mehinako*, *Waurá*, *Kuikuro* e *Kamaiurá*.

⁹⁴ As populações tradicionais não indígenas terão sua devida atenção no segundo capítulo deste trabalho.

⁹⁵ É importante ressaltar que o pequi não é de incidência exclusiva da região do Estado de Goiás, ele é fruto típico do bioma Cerrado, que tem sua incidência em Minas Gerais, Goiás, Tocantins, Bahia, Maranhão, Mato Grosso, Mato Grosso do Sul, Piauí e o Distrito Federal, entretanto o pequi também tem sua ocorrência nos Estados do Pará, Ceará, Rondônia e Paraná.

forte dependência cultural com o mesmo. Destes exemplos citados podemos chegar à conclusão que a construção da cultura e do que é cultural parte das ações que estão em torno das relações sociais, psíquicas e naturais em que vivemos; o cultural é o processo no qual os seres humanos interpretam e intervêm na realidade. Herrera Flores sensível estudioso sobre a relação entre cultura e natureza para a construção de um imaginário ambiental bio(sócio)diverso, define os conceitos cultura, realidade e imaginário da seguinte maneira:

(...) lo cultural podía definirse genéricamente como el proceso humano de construcción, intercambio y transformación de signos a partir de los cuales los individuos y los grupos orientan sus acciones en los entornos de relaciones sociales, psíquicas y naturales en los que viven. (...) la realidad se constituye a partir de las diferentes y plurales formas de relacionarnos con los otros (el imaginario social instituyente), con nosotros mismos (el imaginario radical) y con la naturaleza (el imaginario ambiental biodiverso). Entendiendo por “imaginario” el continuo proceso de construcción simbólica de “signos culturales” que relacionan los objetos con que convivimos con las acciones que los crean, los reproducen y transforman. Nuestra idea de proceso cultural tiene, pues, un carácter dinámico y potenciador de eso que hemos designado “la capacidad humana genérica de hacer e des-hacer mundo”, es decir, de asimilar creativa y transformadoramente los entornos de relaciones en que nos há tocado vivir.
96

A definição destes conceitos fica totalmente clara quando estudamos a cosmologia dos povos originários. Quando Herrera Flores define o cultural como o processo humano de construção, intercambio e transformação de sinais que orientam as suas ações dentro do universo das relações sociais, psíquicas e naturais em que vivem ele define claramente que quando o ser humano explica, interpreta e intervêm na realidade ele está formando a sua base cultural. A concepção de mundo dos povos originário é o que influencia a maneira como estes explicam, interpretam e interveem no ecossistema. Assim sendo, Darrel Posey esclarece:

Informações referentes aos complexos ecossistemas da Amazônia e os modos pelos quais podem ser explorados encontram-se direta ou indiretamente, expressos nos mitos e rituais dos grupos indígenas da região. Com efeito, sua concepção do mundo influencia – e é influenciada em graus diversos - pela maneira como o ecossistema é percebido. Por outro lado, o modo como os índios interagem com seu habitat oferece informações

⁹⁶ HERRERA FLORES, Joaquín. op. cit.

preciosas sobre as inter-relações ecológicas, todas elas cruciais para o funcionamento dos microecossistemas.⁹⁷

Contudo, essa estreita relação entre homem, cultura e natureza não foi compreendida pelos pensadores europeus do século XVII e ainda não é compreendida por muitos pensadores do século XXI. De Galileu a Newton, de Descartes a Bacon reforça-se o paradigma que desassocia a natureza da cultura e da sociedade, e subordina “a primeira a um guião determinístico em que a linguagem matemática assume um papel central”⁹⁸ e a natureza passa então a ser somente “extensão e movimento”⁹⁹ podendo ser desmontada e estudada na forma de leis “não tem qualquer outra qualidade ou dignidade que nos impeça de desvendar os seus mistérios”¹⁰⁰ visando somente conhecer a natureza para dominá-la e comandá-la. A natureza assim só se faz compreendida na linguagem matemática, pois os cientistas modernos a consideram tão indecifrável, como interlocutor “quanto o selvagem que habitava as paragens ocupadas e conquistadas pelos ocidentais, que não podia ser compreendida; podia apenas ser explicada, sendo essa explicação a tarefa da ciência moderna”¹⁰¹.

Para Shiva, a colonização das diversas terras e culturas foi também a colonização da natureza. Durante as revoluções científica e cultural a percepção do homem europeu sobre a natureza foi consideravelmente alterada, a natureza que antes era um sistema vivo auto-organizador passou a mera matéria-prima para o aproveitamento humano, necessitando de administração e controle, a natureza passou a ser também um súdito do europeu.

A autora afirma que com a industrialização e o colonialismo a palavra *resource* (recurso) teve seu significado alterado. *Resource* que originalmente significa vida, tem sua raiz etimológica no latim *resurgere* que significa “ressurgir”, ou em outras palavras auto-regeneração, contudo os recursos naturais passaram a ser considerados insumos para a produção industrial de mercadorias e para o comércio colonial – do mercantilismo às novas configurações do capitalismo e conseqüentemente do neoliberalismo econômico, a natureza continua a ser considerada somente e tão somente matéria-prima. A capacidade de crescer e

⁹⁷ POSEY, Darreel. Etnobiologia: teoria e prática. In: RIBEIRO, Berta. (ed.) **Suma Etnológica Brasileira**. Etnobiologia. Petrópolis: Vozes/ FINEP, 1986. p. 23.

⁹⁸ SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula G. de; NUNES, João Arriscado. op. cit., p. 26.

⁹⁹ SANTOS, Boaventura de Sousa. op. cit., p. 13.

¹⁰⁰ idem.

¹⁰¹ SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula G. de; NUNES, João Arriscado. op. cit., p. 26.

regenerar da natureza foi lhe negada e a mesma foi considerada morta e manipulável¹⁰². Shiva defende ainda que a violência contra a natureza, traduziu-se em violência na sociedade, pois tal como manipulava a natureza, o homem europeu quis manipular os povos não-ocidentais.

Tudo que não fosse totalmente administrado ou controlado pelos homens europeus era visto como ameaça. Isso incluía a natureza, as sociedades não-ocidentais e as mulheres. O que fosse auto-organizado era considerado selvagem, fora de controle e não-civilizado. Quando a auto-organização é percebida como caos, isso cria um contexto favorável à imposição de uma ordem coerciva e violenta visando o aperfeiçoamento do “outro”, cuja ordem intrínseca é então perturbada e destruída.¹⁰³

É importante ressaltarmos que este novo modelo de conhecimento não realizado só para contemplar a ciência moderna, ele foi um projeto científico-político traçado para projetar uma nova sociedade, como enfatiza François Ost, afirmando que um dos primeiros autores a delinear este projeto foi o inglês Frances Bacon (1561-1626). Bacon demonstra que o Estado moderno deve ser idealizado como uma república científica com o propósito de chegar a um domínio integral da natureza, com desígnio a aprimorar a sorte da humanidade¹⁰⁴.

Este programa delineado por Bacon nada mais é que o programa da tecnociência, ou seja, conhecimento e domínio do Universo, sem a possibilidade de distinção entre ciência e tecnologia, passando por algumas etapas; num primeiro momento a etapa de compreensão, adentrando o segredo das causas e dos princípios, para em seguida copiar a natureza, aperfeiçoá-la posteriormente, para depois transformá-la, criando-se por fim o artifício, o autómato, a supra natureza¹⁰⁵.

Este projeto de tecnociência defende que a natureza deve ser domada e subjugada, comportando-nos como senhores e donos da natureza, como afirmavam Bacon e Descartes:

Uma frase de Bacon lança, contudo, uma sombra bem negra sobre a sua cidade radiosa: a natureza, escreve ele, é uma mulher pública. Devemos domá-la, penetrar os seus segredos e subjugá-la à nossa vontade. Em termos

¹⁰² SHIVA, Vandana. op. cit., p. 131.

¹⁰³ idem.

¹⁰⁴ Ost, François. op. cit., p. 36.

¹⁰⁵ ibidem, p. 37.

menos duros, Descartes dirá a mesma coisa: comportarmo-nos como se fossemos donos e senhores da natureza¹⁰⁶.

As consequências desse modelo de pensamento levaram o selvagem para o lugar da inferioridade e a natureza para o lugar da exterioridade. Tanto a natureza quanto “os selvagens” são vítimas da violência civilizadora; enquanto os povos originários viu a destruição de seus conhecimentos nativos tradicionais e a imposição dos conhecimentos tidos como “verdadeiros”; a natureza é transformada em patrimônio infinitamente disponível. “Em ambos os casos, porém, as estratégias de conhecimento são basicamente estratégias de poder e dominação”¹⁰⁷.

Poder e dominação porque a ascensão da ciência reducionista está intrinsicamente unida a mercantilização da ciência, resultando na dominação das mulheres e dos povos não-ocidentais, estigmatizados como selvagens. Os conhecimentos dessas mulheres e povos foram ignorados e tratados como formas ilegítimas de saber, os europeus ignoraram que o a ciência é “uma expressão da criatividade humana, tanto a individual como a coletiva (...) englobando diferentes maneiras de conhecer”¹⁰⁸, não se restringindo apenas a ciência ocidental moderna.

Infelizmente “o selvagem e a natureza são, de fato, as duas facetas do mesmo desígnio: domesticar a natureza selvagem, convertendo-a num recurso natural”¹⁰⁹. Tanto a natureza como os povos não ocidentais passaram a ser considerados propriedades dos povos civilizados. A natureza como recurso passa então a ser explorada, como foi explorado o negro e os índios nas colônias. Quando separamos o homem da natureza não pensamos nas relações simbióticas entre ambos, como fazem os indígenas por exemplo, essa por sinal é uma das maiores diferenças entre a cultura dos povos originários e a cultura dos países do hemisfério Norte que propagam a ciência reducionista.

Uma cultura e uma episteme que propaga este dualismo não consegue compreender a importância dos conhecimentos tradicionais e porque estes devem ser juridicamente protegido.

¹⁰⁶ *ibidem*, p. 39.

¹⁰⁷ SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula G. de; NUNES, João Arriscado. *op. cit.*, p. 29.

¹⁰⁸ SHIVA, Vandana. *op. cit.*

¹⁰⁹ SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula G. de; NUNES, João Arriscado. *op. cit.*, p. 29.

2 OS MODOS DE SER, CRIAR, FAZER E VIVER: ASPECTOS DA LEGISLAÇÃO INDIGENISTA NO BRASIL – UMA QUESTÃO PARA ALÉM DOS DIREITOS HUMANOS

Com a intrusão europeia desorganiza-se entre os indígenas da América a vida social e econômica; desfaz-se o equilíbrio nas relações do homem com o meio físico.

(...) Ainda mais: procuraram destruir, ou pelo menos castrar, tudo o que fosse expressão viril de cultura artística ou religiosa em desacordo com a moral católica e com as convenções europeias. Separaram a arte da vida. Lançaram os fundamentos no Brasil para uma arte, não de expressão, de alongamento da vida e da experiência física e psíquica do indivíduo e do grupo social; mas de composição, de exercício, de caligrafia.

Gilberto Freyre

A Constituição da República Federativa do Brasil de 1988, consagrou em seu artigo 216 como patrimônio cultural brasileiro os bens de natureza material e imaterial, tomados individualmente ou em conjunto, portadores de referência à identidade, à ação e à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira a ainda inseriu em seu inciso II os modos de criar, fazer e viver destes diferentes grupos.

O artigo 231 e 232 que tratam especificamente dos povos indígenas brasileiros, reconhece aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, designando competência à União para demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens. Legitimando, suas comunidades e organizações como partes legítimas para ingressar em juízo em defesa de seus direitos e interesses.

Os três enunciados acima, especialmente o artigo 231, nos fornecem uma margem maior de interpretação quanto ao alcance de seus conteúdos, porque podemos extrair deles mais que uma simples interpretação ou uma única definição de sociedade e pessoa indígena, podemos extrair “uma complexidade tão grande e aberta quanto plural é a realidade dos povos indígenas brasileiros”¹¹⁰.

¹¹⁰ DANTAS, Fernando Antônio de Carvalho. **Direito e povos indígenas no Brasil**. In: AVRITZER, Leonardo, et al. Dimensões políticas da justiça. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. 2013. p. 391.

Contudo, o necessário e devido reconhecimento dos direitos dos diversos grupos que formaram e constituem a sociedade brasileira nem sempre foi protegido por Lei, menos ainda com um alcance tão amplo quanto o da Constituição brasileira de 1988. A história do Direito brasileiro nos mostra que durante séculos os nossos povos indígenas viveram à margem da Lei ou na total escuridão desta. O divisor de águas, podemos afirmar, foi a Constituição de 1988, o que nos leva a conclusão de que a relação entre os povos indígenas brasileiros, o Estado e o Direito passou por dois momentos determinantes: “o primeiro, caracterizado pela negação, estende-se do início do processo de colonização à promulgação da Constituição Federal de 1988, quando se inicia o período de reconhecimento, com o rompimento da antiga ordem.”¹¹¹

Como sabemos, o Estado nacional brasileiro, foi projetado sob os fundamentos da modernidade europeia. Tendo como principais marcos históricos os períodos que foi considerado território colonial, nos séculos XVI, XVII e XVIII e no século XIX quando se constituiu em estado nacional, adotando portanto, a garantia expressa dos direitos de propriedade, liberdade, igualdade e segurança. Durante o período colonial, o Estado português, manteve uma legislação indigenista voltada sempre à integração deste com a sociedade colonial que emergia no Brasil; transformando indígena em civilizado, seja pelo casamento com o/a português(a), seja pela catequese, seja pela integração como trabalhador livre¹¹².

Com o fim do período colonial e o nascimento de um Estado Nacional brasileiro “livre” da interferência política, econômica e ideológica de outro país, a política de integração torna-se ainda mais acentuada. O Estado brasileiro do século XIX que foi constituído à semelhança das Constituições europeias, elaborou um forte discurso de integração de todas as pessoas como cidadãos, ou seja, como pessoa no singular, cada pessoa, cada titular de direitos, cada sujeito, o que conseqüentemente exclui os coletivos, as comunidades, os grupos, os povos. Para os povos indígenas, mais uma vez, tornar-se cidadão passou a significar integrar-se à sociedade, deixando de ser índio e tornando-se cidadão¹¹³.

¹¹¹ DANTAS, Fernando Antônio de Carvalho. op. cit., p. 385.

¹¹² SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés de. Comentário aos artigos 231 e 232. In: CANOTILHO, J.J. Gomes; MENDES, Gilmar F.; SARLET, Ingo W.; STRECK, Lenio L. (Coords). **Comentários à Constituição do Brasil**. São Paulo: Saraiva/ Almeida, 2013. P. 2148.

¹¹³ idem.

É pertinente, portanto, fazer uma análise das principais características da legislação indigenista brasileira (ainda que breve) durante os dois marcos históricos brasileiros, ou seja, durante o período colonial e como Estado Nacional, para compreendermos como o índio era e é visto no cenário jurídico nacional e também internacional. Atualmente vários direitos são reconhecidos as comunidades tradicionais indígenas e não indígenas o que se mostra extremamente importante para perpetuar a cultura destas comunidades e saberes como, por exemplo, os saberes associados ao pequi e à “cultura do pequi”, todavia é nosso dever saber como é garantido pelo Estado o exercício de direito destas comunidades e se o mesmo é efetivo na prática.

2.1 PRINCIPAIS CARACTERÍSTICAS DA LEGISLAÇÃO INDIGENISTA NO PERÍODO COLONIAL: “ÍNDIOS AMIGOS” E “ÍNDIOS INIMIGOS”

O sistema jurídico é um dos fundamentos das ações dos homens. As ideias nele contidas são muito mais do que mera retórica destinada a permitir a realização da vontade de um ou outro grupo político. Nos momentos críticos, em que as leis são discutidas, colonos e jesuítas recorrem a princípios comuns, pertencentes a uma mesma tradição jurídica.

Beatriz Perrone-Moisés

O Direito brasileiro no período da colônia nada mais foi que a importação do Direito português. Era necessário implantar um Direito que legitimasse a pilhagem dos nossos recursos naturais e a usurpação da cultura indígena, um direito voltado para o controle social dos povos originários e construção de uma colônia nos moldes da metrópole. O direito lusitano foi imposto à realidade dos povos que aqui viviam, não foi construído um direito para a “nova terra” portuguesa, afinal o único direito que essa terra tinha era de enriquecer a metrópole, transformando-a num grande Império.

Entretanto, havia sim um Direito e uma organização social em cada uma das sociedades indígenas do vasto território americano, cada uma organizada a sua maneira, pois cada uma possuíam suas próprias cosmovisões, contudo, todos apresentavam grande conhecimento sobre o mundo sem separar o saber do sentir. O Direito nessas sociedade não pode ser idealizado como normas para reger e subordinar a sociedade, mas ao contrário são

normas que se confundem com a própria sociedade. “Exatamente por isso, estes Direitos, de forma geral, não conhecem instancias de modificação formal, mas sua mutação acompanha a mutação existente internamente na sociedade.”¹¹⁴

O Direito brasileiro (reconhecido pelos colonizadores) não nasceu no Brasil e de brasileiro nada tinha, as leis e normas que regiam o Brasil colonial eram a leis e normas que o rei de Portugal determinava. A colônia nada mais foi que a senzala da casa-grande. E os indígenas que aqui viviam, passaram a ter suas vidas controladas por uma sociedade com organização sociocultural totalmente díspares de suas cosmovisões.

As Leis Portuguesas à época da colônia eram as Ordenações do Reino e foram as mesmas aplicadas no Brasil. A legislação do século XVI sobre o índio é bem singular: os índios não poderiam ser maltratados e assassinados, desde que – sempre há um desde que - se submetessem à catequese e ao trabalho junto aos portugueses. Caso contrário, a matança estava liberada e justificada. Os princípios da legislação indigenista no período da Colônia estavam centrados na binariedade índio livre/índio escravo.

A base das leis indigenistas da Coroa portuguesa foi o Regimento de 1548, criado por Dom João III e trazido ao Brasil pelo então Governador-Geral Tomé de Sousa, com intenção de orientar a administração da colônia por Portugal.

Portugal, ao mesmo tempo, que precisava transformar os povos indígenas em aliados, necessitava de mão de obra para cumprir os interesses da Coroa e começar a dar lucros, promovendo a posse e colonização do território. Para realizar tal façanha foi preciso “apelar” para o princípio da dualidade e criar duas modalidades de índios: os aliados e os inimigos, “que depois ficaram conhecidos, de forma genérica e numa categorização aparentemente etnográfica, mas na verdade de cunho político-militar como tupis e tapuias”.¹¹⁵ Os aliados foram aqueles que aceitaram as imposições da nova sociedade que aqui se instalara e os inimigos os que não queriam contato e se negavam a viver sob o domínio colonial.

Podemos afirmar que a partir deste momento a questão indígena ganha nova perspectiva: passa de questão militar à política de Estado, como afirma Maria Hilda Paraíso.

¹¹⁴ SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés de. **O renascer dos povos indígenas para o Direito**. Curitiba: Editora Juruá, 2009. p. 31.

¹¹⁵ PARAÍSO. Maria Hilda Baqueiro. **Revoltas indígenas, a criação do governo geral e o regimento de 1548**. Recife, 2012. Disponível em <<http://www.revista.ufpe.br/revistaclio/index.php/revista/article/viewFile/165/109>>. Acesso em: 08 nov. 2013.

Assim foram determinadas regras precisas de relacionamento entre moradores e grupos indígenas. A questão indígena, a partir de então, ganha novas dimensões: não era mais uma questão militar cujo encaminhamento era definido pelas relações entre os dois segmentos em interação. Era uma questão de política de Estado que, ao definir as categorias de índios, determinava regras de relacionamento. Separava-os, portanto.¹¹⁶

E esta separação era clara e altamente recomendada no Regimento de 1548, as instruções de Dom João III era no sentido de afastar os gentios cristãos de suas aldeias de origem, afirmando ser grande inconveniente que os cristãos convertidos se misturassem com os “pagãos”, os índios cristãos deveriam morar nas povoações próximas as capitâneas para assim serem doutrinados e ensinados conforme os ensinamentos da Santa Igreja e os meninos deveriam ser afastados da conversação dos gentios para aprender o dialeto português. O Regimento de 1548 é caracterizado por ser ideologicamente favorável ao projeto de integrar o índio à sociedade até que de índio nada lhe restasse, desta forma, podemos afirmar que ele foi a semente dos ideários integracionistas que foram rompidos apenas com a promulgação da Constituição brasileira de 1988.

Restou ao índio brasileiro guerrear¹¹⁷ contra os portugueses ou fugir para regiões mais distantes ou ver morrer sua cultura e suas tradições, convertendo-se ao deus e aos costumes dos portugueses, abandoando seus dialetos, seus deuses, suas roças, suas famílias e até mesmo a alegria de viver, qualquer uma destas alternativas são exemplos de violência institucionalizada.

No período colonial, dois grupos antagônicos foram os principais atores da questão indígena: de uma lado jesuítas e de outro colonizadores. A Coroa portuguesa tentava então conciliar o interesse destes dois grupos, haja vista a importância de ambos para o sucesso do projeto de colonização.

Os indígenas deveriam ser convertidos, já que este era um dos pretextos para a presença europeia na América, ao mesmo tempo que era necessário transformar o índio em

¹¹⁶ *idem*.

¹¹⁷ As sociedades indígenas lutaram e muito contra os portugueses. Não aceitaram pacificamente a destruição de sua cultura e de suas famílias, ou a obrigação de se converterem e entregarem sua alma ao deus de outro povo. Para citar alguns exemplos temos a Guerra dos Aimorés, na região da Bahia (1555-1673), a Guerra dos Potiguares, que aconteceu na região da Paraíba e Rio Grande do Norte (1586-1599), o Levante dos Tupinambás, entre o Espírito Santo e a Bahia (1617-1621) e a Resistência Guaicuru no Mato Grosso do Sul (1725-1744).

mão- de -obra para cultivar a terra e protegê-la de ataques de inimigos ou mesmo de indígenas. Os missionários, principalmente jesuítas se ocupavam da primeira tarefa e o colonizador da segunda, o que ocasionou diversas hostilidades entre estes grupos¹¹⁸.

Os jesuítas defendiam a liberdade dos índios, ironicamente, o índio “liberto” deveria tornar-se cristão e viver nos aldeamentos indígenas, tornando-se “vassalos úteis”, já que eram eles quem cultivavam a terra tanto dos aldeamentos como dos colonizadores.

Os colonizadores, todavia, não concordavam com as práticas dos jesuítas e acusavam-nos de quererem controlar a mão-de-obra indígena, ou seja, de uma forma ou de outra o índio não passava de alternativa mais viável para a produção da terra colonizada. Os colonos tinham importância crucial para a Coroa, pois eram eles que asseguravam o rendimento econômico.

No meio destes dois interesses conflitantes e “pressionada de ambos os lados (...), a Coroa teria produzido uma legislação indigenista contraditória, oscilante e hipócrita”.¹¹⁹ Todavia, podemos delimitar as características da política indigenista colonial através da legislação indigenista formulada pela Coroa portuguesa, quais seja: a separação entre índios aldeados e índios inimigos. A legislação indigenista foi construída com base nesta diferença; se ao índio amigo – entenda-se aldeado - era assegurado o direito de liberdade ao índio inimigo era reservado a guerra justa e a escravização.

2.1.1 Índios amigos: a política de descimento e aldeamento

Como o índio da Colônia portuguesa não podia ser escravizado, porque a legislação portuguesa diversas vezes proíbe a escravidão dos indígenas, mas tenta de todo modo introduzir o índio nos modos de trabalho produtivo europeus, procurou-se trazer o índio para viver dentro da realidade da nova sociedade que emergia, ficando mais fácil assim subjugar-los

¹¹⁸ PERRONE-MOISÉS. Beatriz. Índios livres e índios escravos: os princípios da legislação indigenista do período colonial (séculos XVI a XVIII). In: **História dos Índios no Brasil**. Manuela Carneiro da Cunha (org). São Paulo: Companhia das Letras, 2009. p. 116.

¹¹⁹ É importante frisar que durante o período colonial não existiu uma legislação propriamente brasileira, realizada para os interesses do Brasil, não existia O Direito brasileiro e sim O Direito português transplantado para a Colônia, observados as especificidades locais. O Brasil era regido pelas mesmas leis de Portugal, as chamadas Ordenações do Reino. “Na colônia, o principal documento legal eram os Regimentos dos governadores gerais. O rei os assinava, assim como as Cartas Régias, Leis, Alvarás em forma de lei e Provisões Régias, auxiliado por corpos consultivos dedicados as questões coloniais. (PERRONE-MOISÉS, 2009).

ao domínio da Coroa. Os aldeamentos foram então instalados, para cumprir este objetivo, vejamos:

A política para esses ‘índios de pazes’, ‘índios das aldeias’ ou ‘índios amigos’ segue o seguinte itinerário ideal: em primeiro lugar, devem ser ‘descidos’, isto é, trazidos de suas aldeias no interior (‘sertão’) para junto das povoações portuguesas; lá devem ser catequizados e civilizados, de modo a tornarem-se ‘vassalos’ úteis, como dirão documentos do século XVIII. Deles dependerá o sustento dos moradores, tanto no trabalho das roças, produzindo gêneros de primeira necessidade, quanto no trabalho nas plantações dos colonizadores. Serão eles os elementos principais de novos descimentos, tanto pelos conhecimentos que possuem da terra e da língua quanto pelo exemplo que podem dar. Serão eles, também, os principais defensores da colônia, constituindo o grosso dos contingentes de tropas de guerra contra inimigos tanto indígenas quanto europeus.¹²⁰

Como enfatizou Caio Prado Júnior, o índio foi o problema mais complexo que a colonização deve de enfrentar, pois na colônia lusitana o índio foi aproveitado não só para a obtenção de produtos nativos, ou simplesmente aliado, mas como elemento participante da colonização, porque o colono via nele um trabalhador e a metrópole o via como povoador do imenso território que acabara de colonizar, sem esquecer também dos interesses dos jesuítas¹²¹, ou seja, três grupos de interesses, por vezes antagônicos, que se impuseram para suprimir diversos povos com diferentes organizações sociais:

O que Portugal podia pretender, e de fato pretendeu como nação colonizadora de um território imenso para o que não lhe sobrava população suficiente, era utilizar todos os elementos disponíveis; e o índio não podia ser desprezado na consecução de tal fim. Tratava-se portanto de incorporá-lo à comunhão luso-brasileira, arrancá-lo das selvas para fazer dele um participante integrado na vida colonial; um colono como os demais. Este objetivo da colonização portuguesa no Brasil – e não podia ser outro – aparece bem claro ao longo de toda nossa história colonial.¹²²

Tornar o índio um aliado, participante da colonização, exigiu uma série de medidas por parte do governo português, entre elas a política de descimento e aldeamento que buscava

¹²⁰ PERRONE-MOISÉS. Beatriz. op. cit.

¹²¹ PRADO, Júnior Caio. **Formação do Brasil Contemporâneo: Colônia**. Publifolha, 2000 (Grandes nomes do pensamento brasileiro). p. 86.

¹²² ibidem, p.87.

através da persuasão, retirar os índios do “sertão” e levá-los às aldeias, próximos aos portugueses. Desta forma, os povos indígenas seriam facilmente controlados e “amansados”, para tornassem civilizados aos olhos europeus. Os descimentos foram constantes no período colonial, basta observar do Regimento de Tomé de Sousa de 1547 até o Diretório Pombalino de 1755. Era uma forma eficiente e menos sanguinária de retirar o índio da selva para fazer dele mais um colono.

A ideia básica do descimento era bem simples: transferir povos inteiros para as aldeias que ficavam próximas aos povoados dos portugueses. Esse objetivo era alcançado com as “expedições de descimento”, que podiam ou não ser lideradas por jesuítas, mas a participação destes juntos as tropas de expedição eram obrigatórias, como decretado pela Lei de 24/02/1587 e a violência inadmissível. “Trata-se de convencer os índios do ‘sertão’ de que é de seu interesse aldear junto aos portugueses, para sua própria proteção e bem estar.”¹²³

Terras para cultivo, proteção, bem-estar e salário são alguns dos incentivos oferecidos aos indígenas para decidirem viver nas aldeias. A persuasão é a principal tática utilizadas para incentivar o descimento indígena e também para não haver engano por parte do indígena, pois este não deve “descer” contra sua vontade ou por engano, como determina o Alvará de 26/07/1596. A Lei de 10.09.1611 e o Regimento das Missões de 21.12.1686 expressam que é proibido obrigar o índio que não deseja “descer” a ir contra sua vontade. Até o século XVIII as leis determinam a ilegalidade da coação ao descimento.

Quando uma etnia indígena decide que é melhor viver nas aldeias é celebrado com estes um pacto reafirmando ao índios “a liberdade na aldeia, a posse de suas terras, os bons tratos e o trabalho assalariado aos moradores e a Coroa”.¹²⁴

O trabalho nas aldeias era de essencial importância para a sobrevivência dos colonos e também, como já foi dito, para o sucesso do projeto de colonização. O aldeamento possibilita ao mesmo tempo, a catequização do índio, ou seja, sua conversão, a ocupação do território, sua defesa e reserva de mão-de-obra, proporcionando desenvolvimento econômico a Colônia.

Nas aldeias, os índios eram remunerados, já que eram considerados livres. A Lei de 1587, o Alvará de 1596, a Lei de 1611, o Regimento do governador geral do Maranhão e do

¹²³ PERRONE-MOISÉS. Beatriz. op. cit., p.118.

¹²⁴ idem.

Grão-Pará de 14.04.1655 e o Diretório de 1757 afirmar categoricamente a necessidade de remuneração para os índios que viviam nos aldeamentos. As taxas e formas de pagamento estão dispostas na Lei de 1611, no Regimento do governador geral de 1655, Provisão Régia de 12.07.1656, Regimento das Missões de 1686, Regimento das Aldeias de São Paulo de 1734, Diretório de 1757, entre outros. Alguns destes documentos mencionam que quando o índios fazem trabalho para particulares, ou seja, para os colonos e fora das aldeias, estes o fazem de “bom grado” e “voluntariamente”.¹²⁵

Contudo, o índio aldeado não era somente mão de obra nas roças, ele era também proteção contra os ataques inimigos, inimigos estes que podiam tanto ser outras etnias indígenas como estrangeiros. Era comum que os portugueses buscassem alianças com diversas etnias indígenas fora dos aldeamentos, eram as chamadas nações aliadas. Desde o Regimento de Tomé de Sousa de 1548 as alianças com povos indígenas foram incentivadas para proteger tanto as plantações quanto as vilas de ataques de estrangeiros ou “gentios”.

A segregação dos índios nas aldeias foi certamente uma das influências mais letais empregadas pelos jesuítas. Todo o ritmo de vida social passou a ser alterado. Os povos que antes viviam à vida dispersa e nômade degradaram-se quando lhes foram tiradas sua liberdade de locomoção para leva-los a uma vida de concentração e sedentarização absoluta dentro das aldeias¹²⁶. Desta análise corrobora Gilberto Freyre, vejamos:

Debaixo do ponto de vista de Igreja repetimos que é forçoso reconhecer terem os padres agido com heroísmo, com admirável firmeza na sua ortodoxia; com lealdade aos seus ideais; toda crítica que se faça à interferência deles na vida e na cultura indígena da América – que foram os primeiros a degradarem sutil e sistematicamente – precisa de tomar em consideração aquele seu superior motivo de atividade moral e religiosa. Considerando-os, porém, sob outro critério – puros agentes europeus de desintegração de valores nativos – temos que concluir pela sua influência deletéria. Tão deletéria quanto a dos colonos, seus antagonistas, que, por interesse econômico ou sensualidade pura, só enxergavam no índio a fêmea voluptuosa a emprenhar ou o escravo indócil a subjugar e a explorar na lavoura¹²⁷.

¹²⁵ *ibidem*, p. 120.

¹²⁶ FREYRE, Gilberto. **Casa-grande e senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal**. 51ª ed.rev. São Paulo. Global, 2006.

¹²⁷ *ibidem*, p. 179.

A partir da leitura do trecho acima, é pertinente concluirmos que os modos de vida indígena foram bruscamente alterados; os aldeamentos, a partir do momento que foram criados, para garantir a conversão dos indígenas ao cristianismo e também a mão de obra na nova colônia, retiraram os povos originários de suas terras e os descaracterizaram. Eram obrigados a usar vestimentas, a adorar um deus desconhecido e não podiam mais praticar seus rituais sagrados, não podiam mais adorar seus deuses, as crianças foram alfabetizadas na língua portuguesa e os mais velhos foram batizados. O processo de aculturação foi intenso, porque era necessário a europeização do nativo. Nas palavras de Carlos Frederico Marés:

Desta forma, os povos e seus costumes também foram alterados. Aos poucos se foi cobrindo as “vergonhas” dos índios, retirando suas armas, branqueando a cor de sua pele e o sentimento de sua religiosidade. A natural nudez virou vergonha, a Religião crença, a Língua dialeto, o Direito costume¹²⁸.

Se aos índios aldeados era garantido sua “dignidade” e “liberdade” aos índios que se recusavam a viver sob o domínio português restava a guerra justa e a escravidão. A guerra justa e o resgate são assegurados em lei, para legitimar, ou seja, legalizar a escravização indígena, como por exemplo define as Leis de 1609, 1680 e 1755.

Outra medida também no sentido de tornar o índio integrante do projeto de colonização foi a promulgação do Alvará Régio de 4 de abril de 1755, de D. José I, que incentivava os casamentos entre portugueses e indígenas e proibia o emprego do termo "caboclos" a seus filhos mestiços. O Alvará fez parte das políticas integracionistas que tentavam transfigurar a cultura indígena, tornando-os membros da sociedade, mas estes só poderiam ser membros se europeizassem seus costumes, portanto, os casamentos entre europeus e indígenas eram bem vindos aos olhos do Rei.

Eu El-Rei (...) sou servido declarar que os meus vassallos deste reino e da América que casarem com as índias dela não ficaram com infâmia alguma, antes se farão dignos de real atenção(...). Outrossim proíbo que os ditos vassallos casados com índias ou seus descendentes, sejam tratados com o nome de caboclos ou outro semelhante que possa ser injurioso (...). O mesmo se praticará com portugueses que se casarem com índios (...).¹²⁹

¹²⁸ SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés de. op. cit., p. 33.

¹²⁹ DOM JOSÉ I. **Alvará Régio de 4 de abril de 1755**. Disponível em: <http://www.nacaomestica.org/alvara_regio_04_abril_1755_cabouclos.htm>. Acesso em: 09 nov. 2013.

Agregar a sociedade que aqui já vivia com a sociedade que estava sendo formada pelos portugueses era a única intenção dos atos legislativos coloniais. Se o sonho de transformar os povos indígenas em “novos convertidos” à cultura europeia, torna-se realidade, concretizaria o total domínio português na Colônia. Pela leitura dos atos legislativos, não vemos nenhuma preocupação com a pessoa do índio e sim com a pessoa do português.

2.1.2 Índios inimigos: guerra justa e escravidão

A escravização indígena foi proibida porque o impasse sobre sua humanidade foi resolvido com a edição da Bula *Sublimus Deus*, no ano de 1537, pelo Papa João III, a qual declara a humanidade do selvagem ameríndio. O papa foi enfático ao afirmar que apesar de muitos europeus escravizarem os índios alegando que estes eram inábeis a Fé Católica, os povos indígenas também tinham as vezes com Deus na terra reconhecendo-os como verdadeiros seres humanos.

Entretanto, considerados tão bravos e indomáveis pelos moradores da Colônia, os índios que negavam a vida nos aldeamentos deveriam ser mantidos em cativeiros, para que assim, seja alcançado a conversão e civilização destes e conseqüentemente a continuação do projeto colonial. Era necessário então, recorrer ao universo jurídico e instituir os direitos de guerra e a escravização legal. As causas legítimas de guerra justa seriam “à conversão ou o impedimento da propagação da Fé, a prática de hostilidades contra vassallos e aliados dos portugueses (especialmente a violência contra pregadores, ligada à primeira causa) e a quebra de pactos celebrados”.¹³⁰ Assim, afirma Perrone-Moisés:

O impedimento à pregação é apontado como causa justificada de guerra já em 1596, em Consulta da Mesa de Consciência e Ordens que reconhece ao rei o direito de punir e castigar todos aqueles que pusessem obstáculos à propagação da fé, na Provisão de 17/10/1653, na Lei de 9/4/1655 e no Alvará Régio de 28/4/1688. As hostilidades cometidas, consideradas como justa causa de guerra por todos os teólogos-juristas são (...) a causa apontada por todos os documentos que a requerem, justificam ou reconhecem como justa. A quebra de pactos celebrados, reconhecida como justa causa de guerra no parecer de 1605 mencionado acima, reaparece na Provisão Régia de 17/10/1653 e em vários outros documentos. (...) Uma vez estabelecida a hostilidade e configurado o bárbaro inimigo, é preciso “conter a fereza dos contrários” e a guerra justa que se lhes pode mover é arrasadora. Já o Regimento de Tomé de Sousa, em 1548, recomenda que os Tupinambás, que atacaram portugueses e fizeram guerra (sejam) castigados com muito rigor (...) destruindo lhes suas aldeias e povoações e matando e cativando aquela parte deles que que vos parecer que basta para seu castigo e exemplo.¹³¹

¹³⁰ PERRONE-MOISÉS. Beatriz. op. cit., p. 123.

¹³¹ PERRONE-MOISÉS. op. cit., p. 126.

As leis de guerra justa e escravização indígena – decorrente de guerra - servem mais uma vez para vermos como funcionava a política de colonização para os povos indígenas. Ou o índio integrava-se a nova sociedade que era formada em terras brasileiras ou ele deslocava-se ainda mais para o interior brasileiro buscando a sobrevivência de suas aldeias ou ainda resistiam e guerreavam com os europeus.

No quadro de influências deletérias – despovoamento, degeneração, degradação – do antropólogo Pitt Rivers, este mostra as consequências do contato entre a cultura indígena e a europeia. Das quinze ali classificadas, podemos afirmar que nove operaram sobre o índio brasileiro através da catequese ou do sistema moral, pedagógico e de organização e divisão sexual do trabalho imposto pelos jesuítas, quais sejam¹³²:

1) a concentração dos aborígenes em grandes aldeias (medida por que muito se esforçaram os missionários no Brasil); 2) vestuário à europeia (outra imposição jesuítas aos catecúmenos); 3) segregação nas plantações; 4) obstáculo ao casamento à moda indígena; 5) aplicação de legislação penal europeia a supostos crimes de fornicação; 6) abolição de guerras entre as tribos; 7) abolição da poligamia; 8) aumento da mortalidade infantil devido a novas condições de vida; 9) abolição do sistema comunal e da autoridade dos chefes (acrescentemos: da autoridade dos pajés, mais visados que aqueles pela rivalidade religiosa dos padres e mais importante que os morubixabas)¹³³.

É pertinente salientarmos, que os colonos também tem sua parcela de responsabilidade, os jesuítas não são responsáveis únicos pelas influencias deletérias. Ao colono, este também tem grande participação na segregação dos indígenas nas plantações e na divisão sexual do trabalho à europeia. Foi o colono e não o jesuíta o grande agente de disgenesia entre os povos indígenas: o colono alterou os modos de alimentação e as formas de trabalho indígenas, introduziu doenças (endêmicas e epidêmicas) nunca vistas pelos povos indígenas, que dizimaram até mais índios que as guerras justas e a escravidão; além de introduzirem a aguardente de cana-de-açúcar tornando o índio alcoólatra.

Quando a corte portuguesa transfere-se para o Rio de Janeiro, a política de combate a hostilidade indígena torna-se ainda mais acentuada. A Carta Régia de 13 de maio de 1808,

¹³² FREYRE, Gilberto. op. cit., p. 179.

¹³³ FREYRE, Gilberto. op. cit., p. 179-180.

por exemplo, foi responsável por declarar guerra ofensiva aos Botocudos (Aimorés), além de permitir o apresamento dos índios e sua utilização gratuita nos serviços dos comandantes de guerra. A Carta Régia de 2 de dezembro do mesmo ano é ainda mais ostensiva e determina que os Botocudos apreendidos sejam distribuídos entre fazendeiros, os que tivessem mais de 20 anos ficariam sob o controle dos fazendeiros por 12 anos e os menores de 20 anos por 20 anos. As Cartas Régias de 5 de novembro de 1808 e de 1º de abril de 1809 contêm disposições semelhantes com relação aos índios dos Campos de Curitiba e Guarapuava¹³⁴.

A política de guerra justa, tendo como base toda uma elaboração jurídica, mostra-nos que diferentes eram os modos como tratavam os indígenas, porque diferentes, eram os modos como os indígenas reagiam aos desejos colonizadores e civilizatórios dos portugueses. Não podemos considerar os povos indígenas como povos amalgamados, cada etnia indígena reagiu à sua maneira aos descimentos, as aldeias e as guerras justas. A legislação que define a política indigenista do período colonial “é muito mais do que mero projeto de dominação mascarado em discussão jurídica, e merece ser olhada com outros olhos, para que dela se possa tirar toda a informação de que ela pode nos oferecer”¹³⁵.

2.1.3 O Diretório Pombalino

Os antagonismos entre jesuítas e colonos duraram cerca de dois séculos e finalmente Portugal teve que enfrentar a difícil situação de conciliar o inconciliável. Optou, então, em impor a “sua” política de colonização sem preocupar-se com interesses particulares em oposição. E a resposta foi a política de Pombal, instituída com o Diretório Pombalino.

O *Diretório que se deve observar nas povoações do Pará e do Maranhão* de 1757 (também conhecido como Diretório Pombalino), que foi convertido em lei, com eficácia em todo território colonial, em 17 de agosto de 1758 foi mais uma medida de violência institucionalizada, com intenção inexoravelmente civilizatória praticada pela Coroa portuguesa.

¹³⁴ PRADO, Júnior Caio. op. cit., p. 95.

¹³⁵ PERRONE-MOISÉS. op. cit., p. 126.

A legislação pombalina nada mais foi que a síntese daquelas tendências opostas referidas, pois, aceitou-se tanto a tese dos jesuítas como a dos colonos, mas agora em diferentes perspectivas. Aceitou-se o argumento jesuítico de liberdade indígena, da importância de educa-los e prepará-los para a vida civilizada, e não apenas transformá-los em mão de obra para os colonos, já que o tratamento dos colonos para com os índios não era dos melhores e resultara disto o extermínio de grande parte dos indígenas aldeados. A organização indígena foi mantida nos padrões jesuíticos, ou seja, os índios continuavam concentrados em povoações sujeitas a um administrador, que por sua vez, zelaria da educação dos aldeados e também da proteção destes contra os colonos¹³⁶.

Já a tese dos colonos venceu nos argumentos em favor da manutenção da comunhão ente aldeados e colonos, além de impor a língua portuguesa como oficial e permitir que o índio torna-se trabalhador assalariado, permitindo e incentivando o maior contato possível entre índio e colono, preparando sempre o índio pra a vida civilizada¹³⁷

Impor a língua portuguesa como oficial e proibir que os indígenas aldeados comunicassem na sua língua materna foi talvez uma das medidas mais violentas praticada por uma legislação indígena. Proibir a língua mãe foi uma forma de arrancar toda uma cultura indígena que ainda existia nos povos aldeados. A ideologia por detrás desta medida, determinada no artigo 6º do Diretório¹³⁸, revela o nítido caráter integracionista do *Diretório*, retirando os índios de sua “rústica e bárbara” sujeição, para que assim o índio fizesse parte da

¹³⁶ PRADO, Júnior Caio. op. cit., p. 89.

¹³⁷ idem.

¹³⁸ **Artigo 6º do Diretório Pombalino:** Sempre foi máxima inalteravelmente praticada em todas as Nações, que conquistaram novos Domínios, introduzir logo nos povos conquistados o seu próprio idioma, por ser indisputável, que este é um dos meios mais eficazes para desterrar dos Povos rústicos a barbaridade dos seus antigos costumes; e ter mostrado a experiência, que ao mesmo passo, que se introduz neles o uso da Língua do Príncipe, que os conquistou, se lhes radica também o afeto, a veneração, e a obediência ao mesmo Príncipe. Observando pois todas as Nações polidas do Mundo, este prudente, e sólido sistema, nesta Conquista se praticou tanto pelo contrário, que só cuidaram os primeiros Conquistadores estabelecer nela o uso da Língua, que chamaram geral; invenção verdadeiramente abominável, e diabólica, para que privados os Índios de todos aqueles meios, que os podiam civilizar, permanecessem na rústica, e bárbara sujeição, em que até agora se conservavam. Para desterrar esse perniciosíssimo abuso, será um dos principais cuidados dos Diretores, estabelecer nas suas respectivas Povoações o uso da Língua Portuguesa, não consentindo por modo algum, que os Meninos, e as Meninas, que pertencerem às Escolas, e todos aqueles Índios, que forem capazes de instrução nesta matéria, usem da língua própria das suas Nações, ou da chamada geral; mas unicamente da Portuguesa, na forma, que Sua Majestade tem recomendado em repetidas ordens, que até agora se não observaram com total ruína Espiritual, e Temporal do Estado. *In: Diretório que se deve observar nas Povoações dos Índios do Pará, e Maranhão, enquanto Sua Majestade não mandar o contrário.* Disponível em: <http://www.nacaomestica.org/diretorio_dos_indios.htm>. Acesso em: 08 nov. 2013.

sociedade brasileira que nascia de “pais europeus”, assim sendo, era necessário moldá-los conforme as regras do projeto civilizatório.

O Diretório foi o responsável por proibir o uso da língua geral e determinar que apenas a língua portuguesa fosse utilizada pelos povos indígenas, pois como afirma o artigo 6º, sempre foi máxima inalteravelmente praticada em todas as Nações, que conquistaram novos Domínios, introduzir logo nos povos conquistados o seu próprio idioma.

Destarte, podemos conjecturar que as raízes ideológicas do Direito brasileiro em relação as sociedades indígenas, nasceram das práticas colonialistas, da violência institucionalizada, da violência simbólica, da negação cultural destas sociedades, da legitimação da pilhagem dos bens ambientais, da destruição das diferenças, da negação da coletividade e da diversidade étnica dos povos indígenas. Esta, foi uma das heranças do Estado colonial para o Estado Nacional brasileiro.

2.1.4 A Legislação indigenista no Estado Nacional Brasileiro

A independência do Brasil deu-se no ano de 1822 e foi apoiada principalmente pelos setores econômicos da época, como proprietários de terras, burocratas e traficantes de escravos. Essas foram as elites que disputaram o poder no Estado brasileiro, e não é equívoco isto afirmar, porque a independência brasileira foi idealizada para sustentar os privilégios das elites. Contudo, apesar de divergências políticas, o desejo maior das classes que dominavam o cenário político era instituir um Estado forte. Os proprietários rurais, por exemplo, queriam que o Estado fosse forte o suficiente para conter revoltas escravocratas ou insurgências de outros setores da população, entre eles os povos indígenas; assegurando assim, a perpetuação da dominação.

A historiadora Maria Odila da S. Dias, afirma que essa sociedade elitizada que se ilustrava na sociedade europeia, “tinha a vontade de constituir e de sobreviver como nação civilizada europeia nos trópicos, apesar da sociedade escravocrata e mestiça da colônia”¹³⁹; e o Estado brasileiro, foi assim, construído nos padrões dos nossos antigos colonizadores, mais

¹³⁹ DIAS, Maria Odila da S. A interiorização da metrópole. In: Carlos Guilherme Mota (org.). **Dimensões 1822**. 2. Ed. São Paulo: Perspectiva, 1986. p. 169-170.

uma vez o índio foi retirado do cenário nacional e do Direito que foi idealizado no Brasil, neste caso, “um sistema jurídico que se pretende uno e regido por um Estado impessoal e poderoso não podia fazer melhor do que os conquistadores portugueses e espanhóis”¹⁴⁰, como nos fala, Carlos Frederico Marés.

A cultura de Estado, e o Direito que com ela foi gerado encarnava a concepção burguesa clássica de que não há estamentos intermediários entre o cidadão e o Estado, acabando com as corporações, coletivos, grupos homogêneos, etc. É a cultura do individualismo e do império da vontade individual. O Estado, ele mesmo passou a ser concebido como um indivíduo (...). Nesta concepção não se podia conceber enclaves de grupos humanos com direitos próprios de coletividade (...). **Os povos indígenas deveriam ser esquecidos, para dar lugar a cidadãos livres, sempre individuais (...).** Sendo pessoa, o Estado ou o indivíduo indígena, seria titular de seus direitos e os teria garantidos. O índio, não o seu grupo, sua comunidade, sua tribo ou seu povo. (...) **Os colonialistas roubavam o ouro, a madeira, a vida dos indígenas, dizendo que queriam purificar sua alma; os Estados burgueses exigiram sua alma, não para entregar a um deus, mas para igualá-las a de todos os pobres e, então, despojados de vontade, apropriar-se de seus bens.**¹⁴¹ (Grifo nosso).

A legislação indigenista brasileira, desde o momento do domínio português até a Constituição de 1988, sempre foi farta, mas toda ela era voltada para a integração do índio à nossa sociedade, retratada ao modo da época em que foi escrita: “...Se tente a sua civilização para que gozem dos bens permanentes de uma sociedade pacífica e doce” (1808); “...desperta-lhes o desejo do trato social” (1845); “até a sua incorporação à sociedade civilizada” (1928); “...incorporação à comunhão nacional” (1934, 1946, 1967, 1969); ...”integrá-los, progressiva e harmoniosamente, à comunhão nacional” (1973).¹⁴² Proteger para integrar era o lema da Lei brasileira, como se a integração (sem respeitar seus direitos de organização social, costumes, línguas, crenças, tradições e direitos originários sobre suas terras) fosse realmente algo bom para os povos indígenas. As ciências sociais, já no século XX, principalmente a antropologia, vem a partir de seus estudos, comprovar o que já deveria estar provado ao longo dos séculos de contato índio/branco: o equívoco e a ineficácia de tentar aculturar povos e culturas para

¹⁴⁰ SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés de. op. cit., p. 64.

¹⁴¹ SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés de. op. cit., p. 62-64.

¹⁴² SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés de. op. cit., p. 2148.

faze-los integrantes de outra sociedade, ou seja, integrá-los a um Estado Nacional, sem respeitar seus dialetos, costumes e identidades, portanto sua cultura¹⁴³.

Além do caráter integracionistas das Constituições brasileiras¹⁴⁴ que antecederam a de 1988, elas também nominaram os povos indígenas de silvícolas; além de definirem (com exceção da de 1937) que a União passa a ser competente para legislar sobre a “incorporação dos silvícolas à comunhão nacional”. Quanto a posse das terras todas garantem aos índios, a posse nestas, desde que se achem permanentemente localizados, e não transfiram-se para outros territórios. A partir de 1967, as terras indígenas passam a ser de domínio da União¹⁴⁵.

Observando os principais aspectos da legislação indigenista do Estado nacional brasileiro, é nítido seu caráter integracionista e que este permanece até a promulgação da Constituição de 1988.

2.1.4.1 Constituição Federal de 1988: o renascer da organização social e cultural indígena para o Direito¹⁴⁶

Com a Constituição de 1988, seu alcance e suas projeções no tempo presente, aquela invisibilidade, aquele silêncio, tanto no Direito como na História, dão lugar ao reconhecimento e à ação emancipatória.

Fernando Antônio de Carvalho Dantas

A Constituição brasileira de 1988 rompeu paradigmas; diferentemente de todas as outras que a antecederam, “a Constituição brasileira de 1988, além de ser a primeira a incluir os direitos de os povos indígenas continuarem a sê-lo, estabeleceu com muita propriedade e talento os seus direitos sociais e territoriais”¹⁴⁷

A Constituição brasileira de 1988 reconhece aos índios, sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições. Identifica como patrimônio cultural brasileiro as formas de expressão, os modos de criar, fazer e viver, além das criações científicas, artísticas

¹⁴³ *idem*.

¹⁴⁴ Constituições de 1934, 1937, 1946, 1967 e 1969.

¹⁴⁵ SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés de. *op. cit.*, p.2148.

¹⁴⁶ O título desta parte do trabalho é uma paráfrase em homenagem ao livro de Carlos Frederico Marés de Souza Filho intitulado *O Renascer dos Povos Indígenas para o Direito*.

¹⁴⁷ SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés de. *op. cit.*, p. 2150.

e tecnológicas dos povos indígenas formadores da sociedade brasileira, valorizando à identidade, à ação e à memória destes grupos. Determina também, que os índios, suas comunidades ou organização são partes legítimas para ingressar em juízo em defesa de seus direitos.

O texto constitucional de 1988, freou o ideário colonial da integração (que era incessantemente renovado) que negava ao índio seu direito de ser índio. Em seus artigos 231 e 232, legitima os direitos pluriétnicos dos povos indígenas brasileiros, bem como o fato destes serem pessoas como sujeitos de direitos, diferenciados, participantes de organizações sociais, territórios, línguas, culturas, e tradições específicos. Esses direitos, são reconhecidos, legitimados e protegidos em instâncias ainda mais elevadas, como é o caso da Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT) e a Declaração dos Direitos dos Povos Indígenas das Nações Unidas (ONU)¹⁴⁸.

Rompendo com as ideologias do *Diretório Pombalino*, o § 2º do art. 210 assegura o direito às comunidades indígenas de utilizar suas línguas maternas e seus próprios processos de aprendizagem.

O art. 231, por sua vez, dispõe que são reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens. Reconhecer uma organização social diferente daquela estruturada na própria Constituição e sem dúvida alguma uma mudança radical de paradigmas, pois reconhece que a organização social indígena é diferente da nossa organização social e da nossa ordem jurídica estatal, reconhece uma organização fundada nos usos, costumes e tradições.

Quando reconhece a organização social dos povos indígenas, a Constituição de 1988 rompe com o paradigma da modernidade, porque não generaliza os povos indígenas, ao contrário, reconhece que no Brasil existem diversas etnias indígenas¹⁴⁹, cada uma com suas especificidades.

A Constituição de 1988, veio de certa forma, com um pedido de desculpas, que tardou cinco séculos para ser feito. O índio finalmente pode ter o direito de índio ser. O Direito interno das sociedades indígenas passou a ser reconhecido e ao ser assim, “a

¹⁴⁸ DANTAS, Fernando Antônio de Carvalho. op. cit., p. 389.

¹⁴⁹ Estamos falando de aproximadamente 225 povos indígenas, vivendo em 580 áreas em todo o território nacional, segundo informações do Instituto Socioambiental. ISA.

Constituição abre as portas para o reconhecimento da jurisdição indígena, quer dizer, ao reconhecimento das normas internas que regem as sociedades indígenas”¹⁵⁰.

2.1.5 Os Direitos das “Comunidades Tradicionais” indígenas e não indígenas nas declarações e convenções internacionais

É de extrema importância para este estudo, a realização de uma reflexão acerca dos diversos dispositivos internacionais que foram ratificados ou não pelo Brasil, que encontram-se em referência ao reconhecimento das comunidades tradicionais como povos e grupos sociais portadores de uma identidade étnica ou coletiva no país. Reconhecer o pleno direito desses povos enquanto grupos sociais, distintos e autônomos, organizados e mobilizados em torno das garantias e reivindicações de seus direitos é dar um aval à sua existência aos membros destes povos e grupos sociais como sujeitos de direito¹⁵¹.

Mas ainda é desafio para o Direito e seus operadores, lidar com essas questões, por isso presenciamos muitas vezes um Estado que, ora se ocupa em reconhecer esses direitos, ora adota medida discriminatórias em relação a eles. Como explica Shiraishi Neto:

Nesse sentido, o intenso processo vivenciado pelos povos indígenas, povos quilombolas, seringueiros, castanheiros, quebradeiras de coco babaçu, faxinalenses e comunidades de fundo de pasto, dentre outros revelam o grau de complexidade do que está ocorrendo no Brasil e sua relação direta com outros países, onde se tem verificado situações análogas às apresentadas, sobretudo no que diz respeito à relação e à forma jurídica de lidar com essas questões, as quais vem sendo tratadas de formas diferenciadas pelos Estados, ora se ocupando em reconhecer e ampliar os direitos, ora adotando medidas de cunho nitidamente discriminatórias em relação a eles, afastando-os de qualquer possibilidade de serem reconhecidos enquanto “sujeitos de direito”.¹⁵²

¹⁵⁰ SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés de. **O renascer dos povos indígenas para o Direito**. Curitiba: Editora Juruá, 2009.

¹⁵¹ SHIRAISHI NETO, Joaquim. **Reflexão do Direito das “Comunidades Tradicionais” a partir das Declarações e Convenções Internacionais**. Hiléia - Revista de Direito Ambiental da Amazônia, n.3, Manaus, janeiro-julho de 2004.

¹⁵² ibidem, p. 178-179.

Afirmamos que para o Direito é um desafio lidar com as questões das comunidades tradicionais, porque nem mesmo os profissionais desta disciplina compreendem a necessidade de aprofundar os estudos sobre este campo jurídico do direito, que podemos denominar de direito étnico. Refletir o direito a partir das situações vivenciadas por esses povos e grupos sociais é matéria de extrema urgência porque o direito não consegue mais responder de forma plena e satisfatória as necessidades demandadas e reivindicadas por estes grupos sociais. E problema ainda maior é revelado quando apontamos, que o desrespeito as diferenças existentes entre os diversos grupos sociais, acontece muitas vezes porque este esta materializado numa política de universalização dos direitos, o que aprofunda e muito os problemas em questão¹⁵³.

As dificuldades jurídicas acontecem na maioria das vezes, porque é difícil enquadrar a realidade e as situações vividas por povos e grupos sociais que tem organizações sociais e modos de compreender a realidade diversos das situações vivenciadas pelos modelos jurídicos preexistentes, e são esses modelos jurídicos que tem norteado e estruturado todo ordenamento jurídico. A luta não é apenas para reconhecer os direitos dos povos e grupos sociais, ela também se apresenta internamente no campo jurídico, onde os próprios operadores do direito não conseguem dizer o direito. Sobre este tema, destaca Shiraishi Neto:

Já não se trata, com efeito, de simplesmente se utilizar dos mecanismos jurídicos cirúrgicos para determinar a validade ou não dos dispositivos legais, decepando aquelas normas tidas como inconstitucionais, mas de admitir a coexistência dos diversos instrumentos disponíveis para a efetivação desses direitos. Trata-se de reafirmar as suas respectivas fontes, que além de serem múltiplas e complexas, estão profundamente enraizadas em situações localizadas, ampliando as possibilidades de interpretação e de efetivação de direitos, os quais devem ser plenos.¹⁵⁴

O papel da Constituição brasileira de 1988 como das Declarações e Convenções sobre Comunidades Tradicionais é justamente mostrar que o direito tem a obrigação de reconhecer outras práticas jurídicas, que estão intrinsecamente ligadas a outras formas de criar, fazer e viver, como assegura o inciso II do art. 216 da Constituição Federal de 1988 e também a Convenção 169 da OIT (Organização Internacional do Trabalho) sobre “povos indígenas e tribais” que promove a plena realização dos direitos sociais, econômicos e

¹⁵³ *idem*.

¹⁵⁴ *ibidem*, p. 181.

culturais desses povos, respeitando sua identidade social e cultural, seus costumes e tradições e suas instituições.

Utilizando como exemplo, nosso objeto de estudo, o pequi, podemos ver uma série de relações entre os modos de criar, fazer e viver das comunidades tradicionais indígenas e não indígenas com este fruto. O pequi é utilizado na culinária e na medicina popular das comunidades sertanejas/vaqueiras, caipiras e quilombolas¹⁵⁵ desde o contato dos bandeirantes com os índios do cerrado brasileiro, revelando mais uma grande influência dos povos indígenas na cultura brasileira. As três civilizações que primeiramente formaram a culinária do cerrado – a indígena, a africana e a europeia – têm todas relações com o pequi.

Os quilombolas, em uma de suas lendas, contam que quando um derradeiro quilombo foi descoberto houve uma chacina geral, homens, mulheres, crianças e idosos, os capitães do mato não tiveram piedade. Apenas uma escrava grávida conseguiu furar o cerco e fugiu sem direção pelo cerrado. Não aguentando dias e noites caminhando sem nenhum suprimento a jovem escrava grávida veio a falecer sob a sombra de uma árvore frondosa porém estéril. O corpo da jovem quando decompôs-se serviu de adubo e sal da terra. Desde então, flores da cor do sol brotavam naquele tronco robusto, transformando em frutos redondos e verdes, de segurar com as duas mãos. Frutos estes quando partidos, revelava uma

¹⁵⁵ Segundo Antônio Carlos Diegues et. al, “os sertanejos localizam-se primeiramente no agreste, depois na caatinga e por fim nos cerrados; desenvolveram economia pastoril associada à produção açucareira como fornecedora de carne, couro e bois de serviço. A cultura sertaneja especializada na criação de animais de pastoreio é marcada por uma dispersão espacial e por traços característicos identificáveis no modo de vida, na organização da família, na estruturação do poder, na vestimenta típica (peneiras, guarda-peito, gibão, etc), nos folguedos estacionais, na visão de mundo, numa religiosidade propensa ao messianismo, na dieta e na culinária. (...) possuem formas de cooperação que por vezes se transformam em festas religiosas como as vaquejadas. (...) no Centro-Oeste o vaqueiro torna-se assalariado (fazendas cercadas por arame-regime pluvial regular – a exploração pastoril se torna um negócio racionalizado). O sertanejo caracteriza-se (...) pelas qualidades morais características das formações pastoris do mundo inteiro: o culto da honra pessoal, o brio e a fidelidade a suas chefaturas.

Os caipiras são hoje, em grande parte sítiantes, meeiros e parceiros que sobrevivem precariamente em nichos entre as monoculturas do Sudeste e Centro-Oeste, em pequenas propriedades em que desenvolvem atividades agrícolas e de pequena pecuária, cuja produção se dirige para a subsistência familiar e para o mercado. Para Darcy Ribeiro (1995), a área cultural caipira é um modo de vida que se difunde paulatinamente a partir das antigas áreas de mineração e dos núcleos de produção artesanal e de mantimentos que a supriam de manufaturas, de animais de serviço e outros bens. Esparramou-se, ainda segundo Darcy Ribeiro por toda a área florestal e campos naturais do Centro-Sul do país, desde São Paulo, Espírito Santo e o Estado do Rio de Janeiro, na costa, até Minas Gerais e Mato Grosso. O único recurso com que conta essa economia decadente é a vasta mão de obra desocupada e terras virgens desocupadas e sem valor. Com essa base, se instala uma economia natural de subsistência, dado que a comercialização era limitada. Difunde-se, desse modo, uma agricultura itinerante que derruba e queima novas glebas de mata para a roça combinada com a caça, a pesca e coleta. Dada a dispersão do povoamento, existem, de um lado, famílias vivendo isoladas e de outro, alguns bairros rurais. Essas populações desenvolvem formas de convívio e ajuda mútua nas atividades agrícolas bem como formas de religiosidade peculiares em torno de capelas e igrejas, onde nos domingos e feriados é reverenciado o santo padroeiro.

Os quilombolas por sua vez, são descendentes de escravos negros que sobrevivem em enclaves comunitários, muitas vezes antigas fazendas deixadas pelos antigos grandes proprietários. Apesar de existirem sobretudo após a escravatura, no fim do século XIX, sua visibilidade social é recente, fruto da luta pela terra, da qual, em geral, não possuem escritura. A Constituição de 1988 garantiu seu direito sobre a terra da qual vivem, em geral de atividades vinculadas à pequena agricultura, artesanato, extrativismo e pesca, segundo as várias regiões em que se situam.” (DIEGUES et al., 2000).

polpa amarelo ouro, em forma de embrião, com aroma indizível e inconfundível paladar. Assim, os nativos do cerrado deram o nome a este fruto de pequi¹⁵⁶.

Como já foi apresentado anteriormente, o pequi foi domesticado pelos povos indígenas do cerrado, todavia, apresentar a lenda quilombola sobre a origem do pequi, revelamos como diversos grupos sociais e povos podem relacionar-se com um mesmo fruto construindo diferentes cosmovisões a partir dele. Nesse sentido, verificamos qual atual evidencia-se o art. 216, inciso II do nosso texto constitucional como também as declarações e convenções internacionais que reconhecem a pluralidade destes povos.

Mas se o dispositivo constitucional reconhece as diferentes cosmovisões dessas comunidades com também o direito coletivo desses grupos de reivindicá-los, se as convenções e declarações internacionais de direitos humanos quando ratificadas passam a ser recepcionadas no ordenamento jurídico como direitos fundamentais, ou seja, são de aplicação imediata como determina o art. 5º, § 1º da Constituição Federal de 1988. Por que é tão difícil ao operador do direito reconhecer esses direitos? Talvez, seja, porque, reconhece outras “práticas jurídicas”, ligadas a outras formas de viver, formas essas muitas vezes diversas da que encontramos em nossa sociedade, essas “práticas jurídicas” estão coadunadas com as experiências vividas por esses grupos sociais e não estão ligados às estruturas do pensamento jurídico influente ou dominante. Contudo, mesmo não estando sob a influência das práticas jurídicas dominantes, as formas de ser e viver destes povos e grupos humanos sempre tiveram que sujeitar-se aos nossos sistemas formais.

Encaramos as reivindicações dos povos indígenas e das demais comunidades tradicionais como lutas políticas e não como jurídicas, ou seja, essas reivindicações só seriam matéria do Direito, se após as lutas políticas o Estado garantisse os direitos postos em luta, ou seja, garantisse como direito individual as reivindicações coletivas. O que acabamos de afirmar nada mais é que o modelo da teoria pura do direito de Kelsen, o Direito como sistema completo e como tal é sem lacunas, as lacunas do direito soa diferença entre o direito positivo e uma ordem melhor mais justa e mais correta. Na lição de Carlos Frederico Marés:

Os direitos coletivos no dizer clássico, são meta jurídicos. O Direito é sistema completo, não pode ter lacunas e quando omite, optou por omitir ou

¹⁵⁶ **A Lenda da Flor do Pequi.** Disponível em: <<http://cariricangaco.blogspot.com.br/2010/02/lenda-da-flor-do-pequi.html>>. Acesso em: 06 mar. 2014.

como afirmava Bartolomé Clavero, o silêncio da lei também é lei. Kelsen considera as lacunas a diferença entre o direito positivo e uma ordem melhor, mais justa e mais correta. Portanto, para a teoria pura a lacuna existe apenas num mundo de sonho e ficção, que, em consequência, não é jurídico. Por isso as reivindicações dos sindicatos e dos povos não são consideradas jurídicas, são lutas políticas. O Direito só aconteceria quando a reforma do Estado, pela luta política, garantisse como direito individual a reivindicação coletiva. Isto é possível, no plano teórico, para os trabalhadores e consumidores não para os povos.¹⁵⁷

Corroborando a lição que nos é dada por Carlos Frederico Marés, temos Shiraishi Neto, que afirma que a construção de um pensamento jurídico geométrico, esquematizado na pirâmide de Kelsen deve ser substituído por outras estruturas, não tão geométricas e portanto, mais livres, não aprisionando assim, o pensamento jurídico. Vejamos:

Nesse sentido aquele esquema, esboçado por Kelsen de que o direito poderia ser apresentado como se fosse uma pirâmide e que tanto tem influenciado os esquemas de pensamento jurídico ocidental, inclusive, a organização do sistema hierárquico de valores – tão caros aos interpretes do direito. Os valores que sinalizam a produção e interpretação das normas acabam cedendo lugar a outras estruturas, talvez menos geométrico e, portanto mais livres desses esquemas, que aprisionam o pensamento jurídico. O significado mais visível dessa leitura do direito é que ele passa ir “recuperando” e “atualizando” seus significados, no interior da “sociedade plural”, que se encontra em processo de profunda transformação.¹⁵⁸

Como exemplos de Convenções e Declarações de direitos humanos sobre o reconhecimento das formas de ser, viver, criar e fazer dos povos indígenas e grupos sociais, analisaremos algumas das que já foram ratificadas pelo Estado brasileiro, como: a “Declaração Universal dos Direitos Humanos” de 1948, a “Declaração de Durban” e a “Declaração Universal sobre a Diversidade Cultural, ambas de 2001. Além das Declarações analisaremos as seguintes Convenções: a “Convenção relativa à Proteção do Patrimônio Mundial, Cultural e Natural” de 1972, a “Convenção sobre a Diversidade Biológica¹⁵⁹ e a Convenção nº 169 da OIT.

¹⁵⁷ SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés de. op. cit., p. 171.

¹⁵⁸ SHIRAISHI NETO, Joaquim. op. cit., p. 182.

¹⁵⁹ Sobre a Convenção sobre a Diversidade Biológica, será destinado um tópico para seu estudo no capítulo 4º deste trabalho.

2.1.5.1 Convenções e Declarações ratificadas pelo Estado brasileiro: o reconhecimento das diferenças

Vimos que a Constituição Federal de 1988, rompeu paradigmas e reconheceu finalmente os povos indígenas e grupos sociais como sujeitos de direito que constroem suas realidades a partir de elementos diversos dos nossos; a Constituição foi mais além e determina que os direitos e garantias expressos nela não excluem outros decorrentes do regime e dos princípios por ela adotados, ou dos tratados internacionais em que o Estado brasileiro faça parte determina ainda que as normas definidoras dos direitos e garantias fundamentais têm aplicação imediata, podemos assim, concluir que ao serem ratificadas os dispositivos das Convenções e Declarações de direitos humanos tem natureza hierárquica de norma constitucional e com aplicação imediata.

A Declaração Universal sobre a Diversidade Cultural (2001), foi aprovada por 185 Estados-Membros, entre eles o Brasil. Determina que a diversidade cultural é patrimônio comum da humanidade, afirma que a defesa da diversidade cultural é um imperativo ético, inseparável do respeito à dignidade humana e reafirma que os direitos culturais são parte integrante dos direitos humanos. Ela dispõe sobre o compromisso de respeitar os direitos humanos e as liberdades fundamentais, em particular os direitos das pessoas que pertencem a minorias e os dos povos autóctones. Um dos pontos marcantes da Declaração é seu artigo 7º que discorre sobre a importância da preservação do patrimônio cultural:

Artigo 7º – O patrimônio cultural, fonte da criatividade
Toda criação tem suas origens nas tradições culturais, porém se desenvolve plenamente em contato com outras. Essa é a razão pela qual o patrimônio, em todas as formas, deve ser preservado, valorizado e transmitido às gerações futuras como testemunho da experiência e das aspirações humanas, a fim de nutrir a criatividade em toda sua diversidade e estabelecer um verdadeiro diálogo entre as culturas.

A declaração Universal sobre a Diversidade Cultural, em muito se assemelha ao entendimento da Constituição Federal de que a cultura se constitui nos modos de “criar”, de “fazer” e de “viver” das comunidades tradicionais, como explicita o inciso II do art. 216.

A Convenção 169 da OIT, foi um dos principais tratados adotados pelo Brasil que dispõe sobre os povos indígenas e tribais. A Convenção 169 da Organização Internacional do

Trabalho foi adotada é de 1989 e entrou em vigor em 1991, revogando a então Convenção nº 107, pois esta tinha nítido caráter integracionista e assimilacionista e não de respeito as diferentes cosmovisões dos povos indígenas e tribais sobre seu meio social e natural. Essa posição foi reexaminada pela Convenção nº 169 “fazendo com que diversos Estados passassem a se reconhecer como ‘pluriétnicos’ ou ‘pluriculturais’”¹⁶⁰.

No bojo da revolução cultural que ocorreu em quase todo o mundo nas décadas de 1960 e 1970, os povos indígenas e tribais também despertaram para a realidade de suas origens étnicas e culturais e, conseqüentemente, para seu direito de serem diferentes sem deixarem de ser iguais. Conscientes de sua importância e sob a orientação de sólidas organizações de promoção de seus interesses e proteção de seus direitos, esses povos passaram a assumir, eles próprios, o direito de reivindicar, acima de tudo, sua identidade étnica, cultural, econômica e social, rejeitando, inclusive, serem chamados de “populações”.¹⁶¹

É nesse entendimento que a Convenção, no âmbito da competência da OIT, insta os governos a garantirem a esses povos os direitos e princípios fundamentais do trabalho e as mesmas condições de trabalho decente e justiça social desfrutadas pelos demais trabalhadores, como o direito à igualdade de tratamento e de oportunidades, à liberdade sindical e ao reconhecimento efetivo do direito de negociação coletiva e de não estarem sujeitos, por dívida, a trabalho forçado ou escravo, assim como a proteção de suas crianças contra quaisquer formas de exploração.

A Convenção só foi ratificada pelo Brasil em julho de 2002 e o Brasil além de Estado membro da OIT é um dos dez países com assento permanente no seu Conselho de Administração, aderiu ao instrumento de Direito Internacional mais abrangente para essa matéria, que procura garantir aos povos indígenas e tribais os direitos mínimos de salvaguardar suas culturas e identidade no contexto das sociedades que integram, se assim desejarem. ” Por essa razão, a OIT 169, introduzida no Brasil como lei, tem especial valor

¹⁶⁰ SHIRAISHI NETO, Joaquim. op. cit., p. 186.

¹⁶¹ **Convenção 169 da OIT: os direitos fundamentais dos povos indígenas e tribais.** Disponível em: <http://www.socioambiental.org/inst/esp/consulta_previa/?q=convencao-169-da-oit-no-brasil/a-convencao-169-da-oit>. Acesso em: 05 nov. 2013.

para o País: passou a ser um marco regulatório mais harmonioso com a Constituição, tendo a vantagem de contar com o reforço do Sistema Internacional para exigir a sua aplicação”.¹⁶²

O reconhecimento dos direitos indígenas, atualmente, não é mais um desafio, o desafio agora é a concreta e eficaz aplicação desses direitos. Segundo o Instituto Socioambiental:

Hoje o principal desafio no campo dos direitos indígenas não consiste mais no seu reconhecimento jurídico, mas em sua aplicação real. A Convenção 169 da OIT abre caminho para que os povos indígenas pressionem os governos a implementar seus direitos e mobilizem novas pressões internacionais.

O direito de consulta prévia, estabelecido na 169, constitui inovação para a legislação brasileira e representa uma oportunidade para a construção conjunta de novas regras de entendimento entre povos indígenas e tribais e o Estado. Por outro lado, sua implementação pode implicar perigos oriundos da sua manipulação em detrimento dos direitos de povos indígenas e tribais. Com o objetivo de promover uma aplicação refletida dos instrumentos internacionais, procuramos sistematizar informação sobre a experiência da aplicação da OIT 169 e do direito de consulta prévia em países vizinhos com realidades indígenas semelhantes à brasileira.

Este especial sobre a Convenção 169 apresenta um conjunto de reflexões, documentos e também os diferentes mecanismos existentes no âmbito da OIT para o monitoramento e controle da aplicação de suas convenções e recomendações, que podem ser ativados por meio de organizações de trabalhadores registradas na organização.¹⁶³

A Convenção 169 da OIT, configura-se atualmente como um dos principais instrumentos internacionais que reconhecem e legitimam os direitos fundamentais dos povos indígenas e tribais e representa um grande avanço: aceitar e compreender as necessidades e direitos dos povos, que não se configura em um, mas em vários, que foram violentados de todas as formas pela sociedade anátema aos seus costumes e tradições, mostra sem dúvida, que estamos no caminho certo.

¹⁶² *idem.*

¹⁶³ *ibidem.*

2.2 POVOS INDÍGENAS: HUMANOS DE DIREITOS HUMANOS? O UNIVERSALISMO¹⁶⁴ DOS DIREITOS HUMANOS

É, ironicamente, no século XIX que a humanidade dos povos indígenas começa a ser questionada e teorias e mais teorias foram feitas para resolver este impasse na história natural da humanidade. No século XVI devido a Bula Papal *Sublimus Deus*, a humanidade indígena não foi questionada, eram seres humanos, inferiores ao modelo europeu mas humanos. Contudo, o cientificismo do século XIX necessita demarcar o território entre seres humanos e animais. “Blumenbach, um dos fundadores da antropologia física, por exemplo, analisa um crânio de Botocudo e o classifica a meio caminho entre o orangotango e o homem.”¹⁶⁵

Na primeira metade do século XIX, discute-se a humanidade através do aspecto da perfectibilidade, ou seja, o homem não necessita ser domesticado, do contrário, seria animal. Dentro deste critério o naturalista Von Martius e José Bonifácio, divergiam de opiniões. Bonifácio acreditava que os índios eram perfectíveis portanto, seres humanos; Von Martius no entanto tinha posição contrária. Em 1823, José Bonifácio escrevia: “Crê ainda hoje muita parte dos portugueses que o índio só tem figura humana, sem ser capaz de perfectibilidade”¹⁶⁶.

Independentemente do impasse sobre a humanidade indígena, para fins práticos vimos que eles eram divididos em índios amigos, aldeados, “amansados” ou índios inimigos, “bravos”, “terminologia que não deixa dúvidas quanto à ideia subjacente de animalidade e de errância”¹⁶⁷.

¹⁶⁴ Falamos do Universalismo dos Direitos humanos e do Direito nesta parte, não no sentido positivo de ser universal e portanto abarcar todas as sociedades e membros dessas sociedades, como povos indígenas, mulheres, negros, asiáticos, comunidades tradicionais, entre outras. O termo é aqui utilizado no sentido de um Universalismo que torna todos iguais sem se preocupar com suas identidades étnicas, religiosas ou culturas. Um direito que por ser universal não exclui o outro, ao contrário o exclui, é um universalismo que não abrange a população que não é considerada integrada. Neste sentido Carlos Frederico Marés afirma que “a cultura constitucional procurou encerrar o universalismo no Estado: um Estado único, com uma única fonte de Direito, emanada diretamente da Constituição, com leis organizadas em Códigos, que encerrariam todas as possibilidades das relações jurídicas, em sistema sem lacunas. Esta organização social que não admite fissuras nem diferenças, não pode aceitar o índio com uma organização social fundada em outros princípios que não sejam os enunciados constitucionais que se efetivam pelo Direito Civil. Dito em outras palavras, não pode esse sistema sem lacunas aceitar povos que prescindam do Estado e da propriedade privada”. (SOUZA FILHO, 2009)

¹⁶⁵ CUNHA, Manuela Carneiro da. **Índios no Brasil: história, direitos e cidadania**. 1ª ed. São Paulo: Claro Enigma, 2012. p. 58.

¹⁶⁶ CUNHA, Manuela Carneiro da. op. cit., p. 58.

¹⁶⁷ ibidem, p. 61.

Teorias filosóficas e/ou científicas a cerca da humanidade dos povos indígenas, a parte, o que devemos refletir é se eles foram considerados humanos de Direitos Humanos. A Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão de 1789, não abarcou os Direitos Humanos dos diversos povos. A ideia de direitos humanos que primeiro foi codificada se esqueceu de povos como os indígenas, os negros, as mulheres, as crianças, entre outros; a Declaração de 1789, abarcou somente o caráter universal da experiência europeia e especificamente da francesa. “Foi assim necessário estabelecer uma ordem de direitos universais de todos os seres humanos como um passo para negar direito a maioria deles”¹⁶⁸. Nesse sentido Bartolomé Clavero:

O efeito é não a universalização do direito, mas a entronização do próprio universo jurídico, com a expulsão radical de qualquer outro. Já não se trata simplesmente de que o indígena se encontre numa posição subordinada. Agora o resultado é que não possui lugar algum se não se mostra disposto a abandonar completamente seus costumes e desfazer inteiramente suas comunidades para integrar-se ao único mundo constitucionalmente concebido do direito (...) tanto as comunidades tradicionais próprias como todas as estranhas, tais como as indígenas sem soberano nem constituição, ficam excluídas de um nível paritário do ordenamento jurídico ou mesmo do campo do direito; o primeiro no que diz respeito às próprias, o segundo, o mais excludente, no que diz respeito às alheias, as que não respondam a forma estatal.¹⁶⁹

Quando se vislumbra a pessoa indígena a partir da visão e interpretação constitucionalista, observamos que este é sujeito em relação, o sujeito contextualizado, construído a partir da cultura. Como as pessoas indígenas concebem a noção de pessoa mediante artifícios simbólicos internos e singulares; essas pessoas vinculam-se ao corpo social, ocupando e pertencendo a um determinado lugar. Desta forma, falar em autonomia, é falar em algo significativamente pequeno, limitando-se aos líderes desses povos, ou a seus representantes espirituais, como por exemplo, os xamãs.¹⁷⁰

Nessas sociedades o homem não ocupada o lugar central, esta sociedade não é etnocêntrica, como é o caso das sociedades modernas. Não ocupa o lugar central, porque, não se vêem mais importantes que a natureza e suas sociedades. Como expõe Sousa Santos, citado

¹⁶⁸ LANDER, Edgardo. op. cit., p. 11.

¹⁶⁹ CLAVERO, Bartolomé. *Derecho indígena y cultura constitucional en América*. México: Siglo XXI. p. 25-27.

¹⁷⁰ DANTAS, Fernando Antônio de Carvalho. op. cit., p. 392.

por Fernando Antônio de Carvalho Dantas, ao criticar o inatismo e o universalismo característicos dos direitos humanos – que podemos nomear de Direito moderno – representados pelo individualismo e predomínio da razão¹⁷¹.

O Inatismo é uma doutrina filosófica que defende que desde o nascimento todas nascem com alguma ideia ou conteúdo mental, ou seja, é inato do ser humano determinadas características. O Inatismo serviu de base epistemológica para o direito natural, que também serve de base para o direito moderno, textos jurídicos, declarações e pactos internacionais de direitos humanos. Diante desta concepção são as pessoas universais os sujeitos de direito. Segundo Joaquim Herrera Flores¹⁷², citado por Fernando Dantas, isto leva ao universalismo e à titularidade exclusiva dos direitos humanos.

Herrera Flores critica a definição “universal” da natureza humana, porque preferiram optar pelo modo ocidental-liberal de pensamento ao invés reconhecer as pluralidades de sujeitos e as diversas culturas que não se enquadram neste pensamento.

No processo de sua redação, seus autores se empenharam em propor uma definição ‘universal’ da natureza humana. Diante das múltiplas dificuldades que supunham essa tarefa e das diferentes resistências com as quais se depararam, optaram, ao modo ocidental-liberal de pensamento, ‘abstrair’ as circunstâncias, as plurais e distintas circunstâncias nas quais se desenvolvem as vidas das pessoas. Esta foi a razão pela qual se chegou ao consenso sobre uma visão ‘ideal’, para não dizer metafísica, de pessoa. Observem o preâmbulo e o artigo 1.1 da Declaração, para se perceber de que se está falando de uma pessoa não situada, definida à margem de seus contextos sociais e pessoais.¹⁷³

O indivíduo que a sociedade moderna projetou, foi o indivíduo calcado na racionalidade, que “encerra-se, isoladamente, em si mesmo, e este foi o paradigma filosófico para a formulação do sujeito de direito nos sistemas jurídicos modernos, ao pressupor o exercício pleno da razão e da autonomia, na manifestação da vontade.”¹⁷⁴ Como nos esclarece Fernando Dantas:

¹⁷¹ idem.

¹⁷² FLORES, Joaquín Herrera. Conferência ministrada no Programa de Doctorado Derechos Humanos y Desarrollo, na Universidad Pablo de Olavide, Sevilla, Espanha, no dia 12.1.99.

¹⁷³ FLORES, Joaquín Herrera. *Presupuestos básicos para educar en derechos humanos. El “diamante ético”*. Revista Andalucía Educativa, Junta de Andalucía - Consejería de Educación y Ciencia, n. 16, 1999, p. 8. *Apud* DANTAS, Fernando Antônio de Carvalho. **A Noção De Pessoa E Sua Ficção Jurídica: A Pessoa Indígena No Direito Brasileiro**. Hiléia: Revista de Direito Ambiental da Amazônia. ano 3, n.º 5. Manaus. 2005.

¹⁷⁴ DANTAS, Fernando Antônio de Carvalho. **A Noção De Pessoa E Sua Ficção Jurídica: A Pessoa Indígena No Direito Brasileiro**. Hiléia: Revista de Direito Ambiental da Amazônia. ano 3, n.º 5. Manaus. 2005. p. 131.

O direito moderno, enquanto integrante do conjunto das ciências sociais, evidentemente, aportou as influências do cientificismo característico das correntes filosóficas dominantes na formulação do pensamento moderno. Em sendo assim, era necessário dotar a “ciência jurídica” de caráter científico, elaborando conceitos, inclusive o de sujeito, cujos níveis de abstração e generalização foram consubstanciados em um conjunto ideal de normas, consideradas enquanto unidade, com validade universal.¹⁷⁵

O Direito privado clássico, foi concebido – na idade Antiga - para proteger a propriedade privada e o individualismo; essas ideias foram fortemente defendidas no final do século XVIII e durante o desenvolvimento do Capitalismo ao longo do século XIX, “em cuja trama encontram-se urdidos os princípios da igualdade e da liberdade, enquanto orientadores de uma nova era, que deixaria para trás o regime das desigualdades e permitindo a todo homem - em geral - de ter acesso ao estatuto de sujeito de direito.”¹⁷⁶

O Código Civil brasileiro, adotou esse pensamento e vinculou-se ao direito moderno, adotando em seu texto legal a noção genérica de sujeito universal. E a crítica que fazemos é que o Código Civil não abarca a pluralidade e a diversidade de pessoas e modos de ser tão presentes na realidade brasileira. A noção de pessoa vinculada ao universalismo e individualismo não alcança as pessoas indígenas, ficando as sociedades indígenas excluídas do sistema civilista brasileiro.

Segundo Shiraishi Neto, era impensável a algum tempo atrás, imaginarmos devido o grau de “universalização” e “abstração” do direito, que as Declarações e Convenções, que tratamos no tópico acima, pudessem vislumbrar a realidade vivenciada pelos povos e grupos sociais porque como afirmamos, a realidade desses povos não prescinde do Estado e da propriedade privada. “Em muitos países, o fato do direito vir se apresentando como se fosse único, mais tem servido para justificar a sua total indiferença e o seu desprezo às noções de “local”, de “realidade” e de “pluralidade”.¹⁷⁷

Retornando a Las Casas, este acreditava na liberdade e no Direito natural como princípios universais, ideia muito defendida por sinal pelo Estado Liberal, entretanto há ressalvas a se fazer. No entendimento de Las Casas a liberdade e o Direito natural concretizavam-se a partir do momento que se reconhecia os usos, costumes e tradições de cada povo, ou seja, cada povo seria livre para escolher quais seriam os valores do Direito natural que os atenderiam e assim pudessem regê-los. Em contrapartida, o Estado Liberal

¹⁷⁵ *ibidem*, p. 131-132.

¹⁷⁶ *ibidem*, p. 134-135.

¹⁷⁷ SHIRAISHI NETO, Joaquim. *op. cit.*, p. 183.

pensava de maneira divergente, para o Estado a liberdade de um povo só se tornaria concreta se este povo estivesse acobertados pelos conjuntos de regras de limitações impostas pela lei, ou seja, pelo próprio Estado, subtendendo que todos escolherem viver sob estas normas. Analisando as divergências entre Las Casas e o Estado liberal, compreendemos que o universalismo em Las Casas é pluralista e o universalismo do Estado liberal é unicista.¹⁷⁸

Se tomássemos a liberdade de traduzir as concepções de Las Casas para institutos jurídicos modernos, despidos do Direito natural e da teologia, talvez pudéssemos dizer que a universalidade dos direitos humanos consiste exatamente, em que cada povo constrói seus direitos humanos, segundo seus usos, costumes e tradições, quer dizer não existem direitos humanos universais, mas existe um Direito universal de cada povo elaborar seus direitos humanos com única limitação de não violar os direitos humanos de outros povos.¹⁷⁹

Quando observamos as reais intenções do Estado liberal em seu unicismo liberalista, enxergamos que o indivíduo na concepção do direito moderno, representado pelo individualismo, que pode ser traduzido por igualdade e liberdade – ideais tão difundidos na Revolução Francesa – não pode em nada ser comparado ao indivíduo das sociedades indígenas, pois este indivíduo é diferenciado, é um indivíduo que vive para a sua sociedade e coletividade, e neste caso, sua individualidade, fortalece sua coletividade.

Corroboramos a ideia de que cada povo constrói seus direitos humanos. Não podemos ficar presos as restrições que limitam os direitos humanos, não podemos concebê-los a partir de generalizações, porque os direitos humanos apresentam infinitas dimensões. O que precisamos é romper com as visões substanciais e normativas que travam os direitos humanos, tornando-os estáticos e ignorando suas características de mutação e transformação no espaço-tempo, conforme esta com compreensão devemos aceitar que os direitos humanos só serão universais se este universalismo versar sobre um Direito Universal de cada povo elaborar seus direitos humanos. Como afirma Sánchez Rubio *“ahora se trata de señalar unos derechos donde cada humano y cada humana tienen la capacidad como sujetos de dotar de sentido sus realidades em función de su condición particular siempre socializada”*¹⁸⁰. Por

¹⁷⁸ SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés de. op. cit., p. 82.

¹⁷⁹ ibidem, p. 82-83.

¹⁸⁰ RUBIO, David Sánchez y SENENT DE FRUTOS, Juan Antonio. **Teoría Crítica Del Derecho Nuevos Horizontes**. México: 2013. p. 202.

essa e outras razões concebemos neste estudo a noção de Direitos Humanos na concepção de Sánchez Rubio, qual seja:

*(...) concibo derechos humanos desde una doble referencia: como articulación de tramas y procesos sociales, políticos, económicos, culturales y jurídicos, de apertura y consolidación de espacios de lucha por concepciones particulares de dignidad humana, por medio de las cuales cada ser humano con nombre y apellidos, sea reconocido como sujeto, con capacidad de significar su realidad desde cada contexto particular. Es decir, en tanto sistemas de objetos (normas, instituciones, valores) y acciones (prácticas) que posibilitan la lucha por las distintas concepciones de dignidad humana que defiende cada colectivo, cultura. Movimiento o grupo social.*¹⁸¹

E nossa Constituição Federal de 1988, conseguiu enxergar a diferença entre o indivíduo individualista e o indivíduo de uma coletividade e foi perspicaz ao pôr fim, no que cabe aos povos indígenas o individualismo característico do Direito moderno, quando reconhece os índios suas organizações sociais. Finalizo este capítulo com as sábias palavras de Fernando Dantas: “É preciso romper as amarras conceituais clássicas (...). Romper significa lutar ou criar espaços de luta, que possibilitem transformar e pluralizar o direito. A realidade social em sua dinâmica a todo instante nos fornece o material, basta dela nos aproximarmos.”¹⁸²

¹⁸¹ idem.

¹⁸² DANTAS, Fernando Antônio de Carvalho. op. cit., p. 142.

3 PEQUI: FRUTO DA TERRA E DOS SABERES DOS POVOS DO CERRADO

Um visitante francês viu os goianos roendo pequis e tomou um na mão e perguntou:

- *Comment s'appelle ça?*

Aí responderam-lhe:

- Isso não se pela não, come-se assim mesmo.

- *Comment?* retrocou o francês

- Com a mão, com a boca, do jeito que o senhor quiser.

- *Vous ne me comprenez pas?*

- Não precisa comprar pá, não senhor. Com a mão mesmo e muito cuidado com os espinhos.

- *Comment?*

- Isso, com a mão, do jeito que quiser! ... ô italiano besta! ...

Bariani Ortencio¹⁸³

Mais que símbolo da culinária sertaneja e motivo de reunião nos tradicionais almoços de domingo, o pequi faz parte da identidade dos povos do Cerrado – especialmente do povo goiano - mas engana-se quem pensa que este fruto foi primeiramente domesticado pelos negros africanos, brancos europeus ou bandeirantes que chegaram as regiões do Cerrado brasileiro a procura de ouro; o pequi é fruto dos nativos da terra: os índios do Brasil Central.

Quando os bandeirantes chegaram à região de Goiás, por volta de 1682¹⁸⁴, não tinham mulheres para preparar suas refeições, por conseguinte “as primeiras mulheres que cozinham cereais, tubérculos, frutos culinários, em Goiás, foram as goiazes, ao tempo que os bandeirantes vieram fazer a preagem e buscar ouro de aluvião.”¹⁸⁵

Poucas, ou nenhuma mulher branca, acompanhavam os bandeirantes os bandeirantes em suas expedições de desbravamento do interior brasileiro. A mulher indígena foi nossa primeira cozinheira, ajudando os desbravadores brancos, introduzindo na nossa culinária os produtos da mandioca, do milho, algumas frutas silvestres, como o pequi, e os assados no moquém e no borralho, com folhas envolvendo carnes de caças e peixes.¹⁸⁶

¹⁸³ ORTENCIO, Bariani. **Cozinha Goiana: conceito e receituário**. Goiânia: Kelps, 2013. p.35.

¹⁸⁴ Esta data refere-se a expedição do bandeirante Bartolomeu Bueno da Silva, que ficou conhecido como “Anhanguera” pelos índios Goyazes. Esta expedição ficou conhecida por ter “desbravado” as terras do Estado de Goiás.

¹⁸⁵ ORTENCIO, Bariani, op. cit., p. 23.

¹⁸⁶ ibidem, p. 30.

O pequi¹⁸⁷ (nominado cientificamente de *Caryocar brasiliense*) foi originariamente domesticado pelos *Kayapós*, *Kuikuros*, *Waurás*, *Mehinakos*, *Xerente*, *Xavantes*, *Avá-Canoeiros*, *Krahô*, *Tapuias*, *Karajás*, *Kamaiurá* e *Xacriabás*¹⁸⁸. Estas sociedades encontram-se em sua maioria nos cerrados de Goiás, Tocantins e principalmente do alto Xingu. O pequi para estes povos e também para os povos não indígenas¹⁸⁹ é mais que alimento, o pequizeiro é uma árvore de múltiplos valores: ecológico, cultural, gastronômico, medicinal, econômico e ritualístico.

Como vimos na primeira parte deste estudo, as sociedades tradicionais indígenas e não indígenas constroem sua realidade cultural e social a partir de uma relação intrínseca com a natureza, estes povos vivem o cultural e o natural de forma tão estreita e forte que um não pode ser visto separado do outro. As sociedades indígenas, por exemplo, não absorveram ao longo de sua transfiguração étnica¹⁹⁰ - decorridos dos mais de 500 anos de contato com os povos não indígenas - a dicotomia essencial do nosso espaço cultural ocidental que é justamente a dicotomia: o cultural “versus” o natural. Isto permitiu que eles se relacionassem com os elementos da natureza de diversas formas, ora colocando-os em lugares de enaltecimento, ora transformando-os em seres perigosos.

Na alimentação e medicina tradicional podemos ver claramente a construção do imaginário ambiental biosociodiverso a partir do processo de relação entre cultura e natureza. Em nosso sentir, o processo cultural coincide com o processo de humanização, pois é através da construção cultural que vamos humanizando-nos, ou seja, criando nossa própria capacidade de explicação, de interpretação e de transformação dentro do conjunto de relações que mantemos com os outros, com nós mesmos e com a natureza.¹⁹¹ Como afirmou Darrel Posey o conhecimento indígena (e aqui também podemos enquadrar as comunidades locais)

¹⁸⁷ O pequi é também conhecido por outros nomes como piqui, piquiá, piquiá-bravo, amêndoa-de-espinho, grão-de-cavalo, pequiá, pequiá-pedra, pequerim, suari. O pequiá, que é típico da floresta pluvial da Amazônia, por exemplo, pertence à mesma família de plantas (Caryocaraceae) e ao mesmo gênero (Caryocar) que o pequi, diferenciando-se apenas em sua espécie que é a *Caryocar villosum*, já o pequi, pertence a espécie *Caryocar brasiliense*.

¹⁸⁸ Sobre as etnias indígenas do cerrado, ler mais sobre o assunto no site do Instituto Socioambiental.

¹⁸⁹ É sempre importante termos em mente que a sociedade que nasceu no Brasil Central, formada por índios, negros, europeus e outras etnias incorporaram o pequi no seu cotidiano alimentar e medicinal. Os povos sertanejos por exemplo utilizam muito o fruto do pequi para a fabricação de raizadas para a cura de doenças respiratórias.

¹⁹⁰ Darcy Ribeiro chama de transfiguração étnica, o processo que estuda a forma pela qual os povos se formam e se transformam, porque é transfigurando-se que eles mantêm sua identidade, por torná-la viável aos novos tempos e às novas condições que enfrentam. Ver mais sobre o tema nos livros de Darcy Ribeiro “O índio e a civilização” e “Meus índios, minha gente”.

¹⁹¹ HERRERA FLORES, Joaquín. op. cit.

não se enquadra em categorias e subdivisões precisamente definidas porque este conhecimento é uma amálgama de plantas, animais, caçadas, horticultura, espíritos, mitos, cerimônias, ritos, reuniões, energias, cantos e danças, constituindo desta forma uma verdadeira imbricação entre os mundos natural, simbólico e social¹⁹².

O conhecimento do povo sertanejo – por vezes conhecido como caboclos – em muito se assemelha ao do povo indígena, já que estes ensinaram muito de sua cultura aqueles. A mulher sertaneja é uma das principais responsáveis pela perpetuação de crenças e costumes deste povo tão ligado as tradições religiosas e também a inúmeras praticas medicinais advinda do conhecimento sobre a fauna e flora do cerrado, que formaram os médicos da “roça”, conhecidos e respeitados como raizeiros(as). Uma das principais características do povo sertanejo é com certeza suas práticas de cura através de garrafadas, unguentos, xaropes e as tradicionais benzeções. Citemos trecho de uma entrevista realizada no ano de 2005 pelo jornal goiano Diário da Manhã:

Neta de índia e filha de sertanejos. Já aos cinco anos de idade a raizeira Diva Lucinda de Oliveira, 62, acompanhava a avó em suas incursões pelo Cerrado goiano em busca do que a natureza podia oferecer como remédio aos enfermos. Desde pequena foi incentivada a conhecer as propriedades medicinais das ervas e raízes. Sem nunca ter tido a oportunidade de estudar, fez do conhecimento popular sua profissão e se tornou a “doutora das plantas”, como é chamada pelos clientes que visitam sua loja, instalada desde 1980 no antigo Mercado Municipal do Setor Centro-Oeste (região de Campinas).¹⁹³

A reportagem acima, nos mostra que o conhecimento coletivo, seja ele ancestral ou tradicional, é um conjunto de saberes obtidos como resultado da dinâmica descentralizada e extensiva da vida comunitárias das comunidades locais e dos povos indígenas. São estes conhecimentos que sustentam e alimentam um tipo de sociedade distinta das constituídas pelos estados nacionais, apesar de ser parte deles. Os saberes que possuem fazem parte do seu patrimônio coletivo, intimamente ligado a cultura e ao território, dinamizado através de interações endógenas e exógenas, e produto de inovações acumuladas através do tempo.

¹⁹² POSEY, Darrell. op. cit.

¹⁹³ ORTENCIO. Waldomiro Bariani. op. cit., p. 355-356.

Os conhecimentos tradicionais associados à biodiversidade constituem um dos principais patrimônios culturais brasileiros e que patrimônio está intrinsicamente ligado aos recursos genéticos da biodiversidade. O pequi, tema central deste estudo, vem de encontro com esta afirmação. Toda a tradição que envolve o fruto do pequi constitui patrimônio cultural brasileiro, sendo, este, resguardado pelo art. 216¹⁹⁴ da Constituição brasileira de 1988 e outros instrumentos normativos como a Convenção sobre Diversidade Biológica (CDB) que em seu Preâmbulo reconhece esta estreita e tradicional dependência de recursos biológicos de muitas comunidades locais e populações indígenas como estilos de vida tradicionais, corroborando com a Constituição Federal Brasileira/88 em seus artigos 215 e 216 e a Medida Provisória 2.186-16/01.

O artigo 216 da CF/88 afirma que constitui patrimônio cultural brasileiro os bens de natureza material e imaterial, tomados individualmente ou em conjunto, portadores de referência à identidade, à ação e à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira.

Observando as festas do pequi no Alto Xingu, o ritual de batismo das sementes do pequi na tribo Kuikuro e todas as festas que ocorrem nas cidades interioranas que há incidência do pequi, como nas cidades de Montes Claros (MG), Nova Crixás (GO) e Pequi (MG) percebemos quão importante é a referência do pequi para as comunidades locais¹⁹⁵ e indígenas e como este fruto está ligado as suas formas de expressão, seus modos de ser, viver e criar; sendo responsabilidade do Poder Público promover e proteger este patrimônio, como está assegurado no art. 216, § 1º da CF/88.

Destarte, vislumbramos com clareza que a biodiversidade brasileira, em especial do Cerrado, não consiste apenas na fauna e flora desta região, mas também no que o povo adquire e guarda para si de conhecimento quando se relaciona com a biodiversidade. O pequi

¹⁹⁴ “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. (...) (BRASIL, Constituição Federal de 1988)

¹⁹⁵ A Medida Provisória n. 2.186-16, de 23 de agosto de 2001 define no artigo 7º, inciso III, comunidade local com grupo humano, incluindo remanescentes de comunidades quilombolas, distinto por suas condições culturais, que se organiza, tradicionalmente, por gerações sucessivas e costumes próprios, e que conserva suas instituições sociais e econômicas.

vem corroborar esta perspectiva, já que este fruto é um dos retratos mais nítidos da interação homem/cultura/natureza no bioma Cerrado, reforçando mais uma vez que nós seres humanos não somos apenas seres sociais e sim seres culturais.

3.1 SOCIOBIODIVERSIDADE BRASILEIRA: O PEQUI, O CERRADO E OS SABERES TRADICIONAIS

O Brasil, possui cerca de trinta por cento das espécies de plantas e de animais conhecidas no mundo distribuídas em seus diferentes ecossistemas; dentre estes ecossistemas um apresenta particularidades que vindo sendo estudadas por pesquisadores de diferentes áreas e países: o bioma Cerrado, com seus 204 milhões de hectares.¹⁹⁶

O Cerrado é o segundo maior bioma do Brasil, além de ser o segundo maior bioma da América do Sul, ocupando uma área de 2.036.448 km², cerca de 22% do território nacional. A sua área contínua incide sobre os estados de Goiás, Tocantins, Mato Grosso, Mato Grosso do Sul, Minas Gerais, Bahia, Maranhão, Piauí, Rondônia, Paraná, São Paulo e Distrito Federal, além dos enclaves no Amapá, Roraima e Amazonas. Neste espaço territorial encontram-se as nascentes das três maiores bacias hidrográficas da América do Sul (Amazônica/Tocantins, São Francisco e Prata), o que resulta em um elevado potencial aquífero e favorece a sua biodiversidade, segundo dados do Ministério do Meio Ambiente.¹⁹⁷

Até meados do século XX as regiões de cerrado eram consideradas inferiores para o plantio. Num momento em que todos “os olhos” estavam voltados para a Amazônia, consequência da devastação do que se costumava chamar de “pulmão do mundo”, os cerrados apareciam como um espaço de árvores secas e retorcidas, região de solos pobres e pouco férteis, que não despertava o interesse de agricultores e nos órgãos de defesa do meio ambiente.¹⁹⁸

Com a transferência da capital do país do Rio de Janeiro para Brasília, localizada no coração dos cerrados, construção de estradas e com a adoção da política de interiorização e de

¹⁹⁶ AVIDOS, Maria Fernanda Diniz; FERREIRA, Lucas Tadeu. **Frutos dos Cerrados: preservação gera muitos frutos**. Disponível em: <www.bioteecnologia.com.br/revista/bio15/frutos.pdf>. Acesso em: 10 abr. 2014.

¹⁹⁷ Ministério do Meio Ambiente. **O Bioma Cerrado**. Disponível em: <<http://www.mma.gov.br/biomas/cerrado>>. Acesso em: 10 abr. 2014.

¹⁹⁸ AVIDOS, Maria Fernanda Diniz; FERREIRA, Lucas Tadeu. op. cit.

integração nacional impulsionada com a marcha para o oeste brasileira, a visibilidade da região aumentou consideravelmente e esta passou a ser inserida no contexto nacional da produção de alimentos e de energia tornando-se uma das maiores produtoras de grãos e abrigando um dos maiores rebanhos de gado do país.¹⁹⁹

Nos termos do 2º art. da Convenção sobre Diversidade Biológica - CDB (Decreto nº 2.519 de 16 de março de 1998), “ecossistema” significa um complexo dinâmico de comunidades vegetais, animais e de microorganismos e o seu meio inorgânico que interagem como uma unidade funcional e “diversidade biológica” significa a variabilidade de organismos vivos de todas as origens, compreendendo, dentre outros, os ecossistemas terrestres, marinhos e outros ecossistemas aquáticos e os complexos ecológicos de que fazem parte; compreendendo ainda a diversidade dentro de espécies e de ecossistemas.²⁰⁰

Utilizando a definição de ecossistema nos termos da CDB chegamos a uma particularidade do cerrado – e talvez o que o torna tão especial - sua surpreendente variabilidade de ecossistemas, que apresenta mais de 40 tipos fisionômicos de paisagens, as vegetações mais comuns são as de campo limpo, campo sujo, cerrado típico, cerradão, mata ciliar, a mata de galeria e a vereda, sendo a ocorrência de cada tipo de vegetação bastante influenciada pelas características do ambiente. O Cerrado possui uma enorme diversidade de plantas e animais, sendo considerado como um dos biomas mundiais mais ricos em biodiversidade, apresentando grande abundância de espécies endêmicas.

O Cerrado brasileiro é reconhecido como a savana mais rica do mundo, abrigando 11.627 espécies de plantas nativas já catalogadas. Existe uma grande diversidade de habitats, que determinam uma notável alternância de espécies entre diferentes fitofisionomias. Cerca de 199 espécies de mamíferos são conhecidas, e a rica avifauna compreende cerca de 837 espécies. Os números de peixes (1200 espécies), répteis (180 espécies) e anfíbios (150 espécies) são elevados. O número de peixes endêmicos não é conhecido, porém os valores são bastante altos para anfíbios e répteis: 28% e 17%, respectivamente. De acordo com estimativas recentes, o Cerrado é o refúgio de 13% das borboletas, 35% das abelhas e 23% dos cupins dos trópicos²⁰¹.

¹⁹⁹ idem.

²⁰⁰ Convenção sobre Diversidade Biológica. SHIVA, Vandana. **Monoculturas da Mente: perspectivas da biodiversidade e da biotecnologia**. São Paulo: Gaia, 2003.

²⁰¹ Ministério do Meio Ambiente. op. cit.

O Cerrado apresenta também grande diversidade de “comunidades locais”, que guardam um vasto “conhecimento tradicional associado” ao “patrimônio genético” do Cerrado, que como foi detalhadamente explicitado é um dos maiores do mundo, e isto faz do Cerrado o laboratório perfeito de qualquer empresa transnacional de biotecnologia. Ora, sabemos que tanto o patrimônio genético como o conhecimento tradicional associado, conforme definição legal, constituem informação transformada em bem jurídico.

A Medida Provisória n. 2.186-16/01²⁰² no art. 7º define “patrimônio genético” como informação de origem genética, contida em amostras do todo ou de parte de espécime vegetal, fúngico, microbiano ou animal, na forma de moléculas e substâncias provenientes do metabolismo destes seres vivos e de extratos obtidos destes organismos vivos ou mortos, encontrados em condições *in situ*, inclusive domesticados, ou mantidos em coleções *ex situ*, desde que coletados em condições *in situ* no território nacional, na plataforma continental ou na zona econômica exclusiva.

Nos termos do artigo acima, “conhecimento tradicional associado” é informação ou prática individual ou coletiva de comunidade indígena ou de comunidade local, com valor real ou potencial, associada ao patrimônio genético comunidade local é todo grupo, incluindo remanescentes de comunidades de quilombos, distinto por suas condições culturais, que se organiza, tradicionalmente, por gerações sucessivas e costumes próprios, e que conserva suas instituições sociais e econômicas.

O mesmo artigo considera; por fim, “comunidade local” como grupo humano, incluindo remanescentes de comunidades de quilombos, distinto por suas condições culturais, que se organiza, tradicionalmente, por gerações sucessivas e costumes próprios, e que conserva suas instituições sociais e econômicas.

Apresentar essas definições de acordo com a dogmática de nosso ordenamento jurídico, se faz de extrema importância por que devemos compreender que essas comunidades locais e indígenas juntamente com seus conhecimentos tradicionais associado ao patrimônio genético do País constituem patrimônio cultural brasileiro e são responsáveis pela conservação da biodiversidade brasileira e manutenção da soberania nacional, vez que são

²⁰² Regulamenta o inciso II do § 1º e o § 4º do artigo 225 da Constituição, os artigos 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.

essas comunidades que mais lutam pela preservação do patrimônio genético²⁰³ brasileiro frente as iniciativas de privatização da natureza empregada pelas transnacionais de biotecnologia.

O Cerrado é um bioma vasto em diversidade social, haja vista que ele possui uma grande quantidade de povos que dependem de sua biodiversidade para perpetuarem seus modos de existência; muitas populações locais sobrevivem de seus recursos naturais, incluindo povos indígenas, sertanejos, geraizeiros, ribeirinhos, babaçueiras, vazanteiros e comunidades quilombolas que, juntas, fazem parte do patrimônio histórico e cultural brasileiro, e detêm um incomensurável conhecimento tradicional associado ao patrimônio genético deste bioma.

São estes povos indígenas e comunidades locais que identificaram mais de 220 espécies vegetais medicinais e utilizam mais de 416 na recuperação de solos degradados, como barreiras contra o vento, proteção contra a erosão, ou para criar habitat de predadores naturais de pragas. Mais de 20 tipos de frutos comestíveis são regularmente consumidos pela população local e vendidos nos centros urbanos, como os frutos do Pequi (*Caryocar brasiliense*), Buriti (*Mauritia flexuosa*), Mangaba (*Hancornia speciosa*), Cagaita (*Eugenia dysenterica*), Bacupari (*Salacia crassifolia*), Cajuzinho do cerrado (*Anacardium humile*), Araticum (*Annona crassifolia*) e as sementes do Barú (*Dipteryx alata*).²⁰⁴

As sociedades tradicionais do Cerrado enxergaram nas suas espécies da flora um grande potencial extrativas: são sementes, flores, frutas, folhas, raízes, cascas, látex, óleos e resinas que possuem inúmeras utilidades para as pessoas, como alimentação, remédios, utensílios, ferramentas e artesanatos. Além de contribuir para a sobrevivência das comunidades, muitas vezes esses produtos ajudam na geração de renda para os agroextrativistas.²⁰⁵

O conhecimento destes povos é protegido pela Convenção sobre Diversidade Biológica²⁰⁶ - um dos mais importantes instrumentos internacionais relacionados ao meio ambiente -, pela Declaração de Johannesburgo sobre Biopirataria, Biodiversidade e Direitos Humanos, o Tratado de Nagóia, entre outras convenções internacionais e, em âmbito nacional

²⁰³ Ver a Carta de São Luís do Maranhão, I Carta de Manaus e II Carta de Manaus.

²⁰⁴ Ministério do Meio Ambiente. op. cit.

²⁰⁵ OLIVEIRA, Washington Luis de; SCARIOT, Aldicir. **Boas práticas de manejo para o extrativismo sustentável do pequi**. Brasília: Embrapa Recursos Genéticos e Biotecnologia, 2010.

²⁰⁶ A Convenção sobre Diversidade Biológica não protege em absoluto os conhecimentos tradicionais, o patrimônio genético e a soberania do direito dos povos sobre esse patrimônio. Discutiremos esta questão no quarto capítulo deste trabalho.

pela Constituição Federal/88 em seus artigos 215, 216 e 225, e pela Medida Provisória 2.186-16/01.

A Constituição Federal/88 em seu artigo 225 afirma que “todos têm direito ao meio ambiente ecologicamente equilibrado, bem de uso comum do povo e essencial à sadia qualidade de vida, impondo-se ao Poder Público e à coletividade o dever de defendê-lo e preservá-lo para as presentes e futuras gerações.”

Contudo, inúmeras espécies de plantas e animais no Cerrado correm risco de extinção, infelizmente, nos últimos 40 anos, quase metade da vegetação do Cerrado foi desmatada, principalmente para a implantação de grandes áreas de pastagem e agricultura. Estima-se que 20% das espécies nativas e endêmicas já não ocorram em áreas protegidas e que pelo menos 137 espécies de animais que ocorrem no Cerrado estão ameaçadas de extinção.

Depois da Mata Atlântica, o Cerrado é o bioma brasileiro que mais sofreu alterações com a ocupação humana. Com a crescente pressão para a abertura de novas áreas, visando incrementar a produção de carne e grãos para exportação, tem havido um progressivo esgotamento dos recursos naturais da região. Nas três últimas décadas, o Cerrado vem sendo degradado pela expansão da fronteira agrícola brasileira. Além disso, o bioma Cerrado é palco de uma exploração extremamente predatória de seu material lenhoso para produção de carvão.²⁰⁷

Apesar do reconhecimento de sua importância biológica, o Cerrado é o que possui a menor porcentagem de áreas sobre proteção integral. O Bioma apresenta 8,21% de seu território legalmente protegido por unidades de conservação; desse total, 2,85% são unidades de conservação de proteção integral e 5,36% de unidades de conservação de uso sustentável.²⁰⁸

O que é mais surpreendente é que apesar da imensa diversidade étnica e biológica o Cerrado não foi contemplado pela Constituição Federal/88 em seu art. 225 § 4º²⁰⁹ como

²⁰⁷ Ministério do Meio Ambiente. op. cit.

²⁰⁸ idem.

²⁰⁹ “Art. 225. Todos têm direito ao meio ambiente ecologicamente equilibrado, bem de uso comum do povo e essencial à sadia qualidade de vida, impondo-se ao Poder Público e à coletividade o dever de defendê-lo e preservá-lo para as presentes e futuras gerações. (...)”

§ 4º - A Floresta Amazônica brasileira, a Mata Atlântica, a Serra do Mar, o Pantanal Mato-Grossense e a Zona Costeira são patrimônio nacional, e sua utilização far-se-á, na forma da lei, dentro de condições que assegurem a preservação do meio ambiente, inclusive quanto ao uso dos recursos naturais. (...) (BRASIL, Constituição Federal de 1988)

patrimônio nacional, o que o torna ainda mais vulnerável diante da depredação ambiental e da exploração do seu patrimônio genético.

A exploração extrativista predatória é uma das maiores ameaças à preservação deste bioma, sendo ignorada pela maioria dos agricultores todas as leis de proteção à fauna, à flora e ao uso do solo e água, que buscam obter maiores lucros utilizando esses recursos naturais de forma indevida, esquecendo a verdadeira riqueza que existe no cerrado, que pode ser facilmente preservada com o uso racional desse ecossistema.

O Cerrado foi esquecido pela CF/88, mas a Medida Provisória n. 2. 286-16/01 tratou de regulamentar 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.²¹⁰

A referida Medida Provisória dispõe em seu primeiro artigo sobre os direitos e obrigações ao acesso a componente do patrimônio genético existente no território nacional, na plataforma continental e na zona econômica exclusiva para fins de pesquisa científica, desenvolvimento tecnológico ou bioprospecção; ao acesso ao conhecimento tradicional associado ao patrimônio genético, relevante à conservação da diversidade biológica, à integridade do patrimônio genético do País e à utilização de seus componentes; à repartição justa e equitativa dos benefícios derivados da exploração de componente do patrimônio genético e do conhecimento tradicional associado; e ao acesso à tecnologia e transferência de tecnologia para a conservação e a utilização da diversidade biológica.

Considerando que o Cerrado é o segundo maior bioma do Brasil e é a savana mais rica do mundo em diversidade biológica, era mais do que necessário um marco jurídico para delimitar a ação humana sobre o patrimônio genético e cultural deste bioma.

Outro marco importante da Medida Provisória é sem dúvida seu alcance no que tange à proteção do conhecimento tradicional associado. Reconhecer o conhecimento tradicional das comunidades indígenas e das comunidades locais, associado ao patrimônio genético é admitir que estes povos são sujeitos de direitos fundamentais.

²¹⁰ BRASIL. Medida Provisória n.º 2.186-16. Diário Oficial da União, Brasília, 23 ago. 2001.

Na tentativa de conhecer melhor o potencial deste ecossistema é que órgãos de pesquisa, ensino, proteção ambiental e extensão rural da região tem estudado e divulgado a importância da biodiversidade do cerrado, principalmente ressaltando a importância de salvar suas espécies endêmicas. A Embrapa Cerrados, localizada no município de Planaltina, no Distrito Federal tem realizado diversos estudos sobre a germinação de sementes, produção de mudas, plantio, valor nutricional. Beneficiamento, aproveitamento alimentar e armazenagem dos frutos dos cerrados. Segundo o pesquisador da Embrapa Recursos Genéticos e Biotecnologia, localizada em Brasília, DF, Djalma Barbosa da Silva, a Embrapa vem há cerca de duas décadas investigando com as comunidades indígenas e rurais da região novas formas de aproveitamento das árvores frutíferas do Cerrado.

Se o bioma cerrado é ainda objeto de muitas pesquisas por parte de cientistas nacionais e estrangeiros que desejam conhecer melhor as riquezas e peculiaridades deste bioma, o mesmo não acontece com os povos indígenas - e as comunidades locais - vez que o cerrado vem sendo, há milênios, o habitat de centenas de tribos indígenas. Este ecossistema, proporciona há séculos uma gama de recursos que, quando uma população humana a ela se adapta, encontra em abundância tudo de que necessita: alimentação, vestimenta, abrigo, implementos, armas, utensílios, ornamentos, medicamentos, etc. Podemos afirmar que nenhuma comunidade, seja ela científica ou não, conhece tão bem o cerrado brasileiro como a comunidade indígena, já que foi ela historicamente a primeira a ter que aprender a viver neste bioma.

Os índios Kuikúro, por exemplo, que vivem no Alto Xingu, próximo ao rio Culuene, através do acúmulo de observações e como fruto de experiência de sucessivas gerações, adquiriram um conhecimento detalhado e preciso de seu habitat e utilizam ele de diversas maneiras. A familiaridade dos Kuikúro com espécies de árvores nativas é tão grande que eles reconhecem mais de 187 espécies diferentes. Entre as árvores da floresta do Alto Xingu que são identificadas botanicamente temos o jenipapo, o caju, o pequi, o angico, a pimenta do sertão, a mangaba, a imbaúba, a goiabeira, o jatobá, a lixeira, o pau d'arco e o urucum.²¹¹

A habitualidade dos Kuikúro com as árvores de seu habitat não limita-se apenas à capacidade de identificá-la, com efeito, sabem muito ao seu respeito, conhecem seus nomes e os animais que delas se alimentam além de fazerem uso ilimitado das árvores da floresta.

²¹¹ POSEY, Darrell. Manejo da Floresta Secundária, capoeiras, campos e cerrados (kayapó). In: RIBEIRO, Berta. (ed.) **Suma Etnológica. Brasileira**. Etnobiologia. Petrópolis: Vozes/FINEP, 1986.

“Milênios de íntima associação e experimentação ensinaram aos Kuikúro as utilizações possíveis da madeira, casca, seiva, resina, raízes, ramos, folhas, frutos, sementes, etc. de inúmeras árvores”²¹².

Os Kuikúro por conhecerem muito bem as propriedades físicas das madeiras de todas as árvores de seu habitat tem as noções claras da dureza, peso, resistência, facilidade para entalhe, retidão do grão, flexibilidade, resistência à deterioração, etc. de todas as árvores, e levam em consideração estes conhecimentos ao fabricarem artefatos com essa matéria-prima. Mas de todo conhecimento especializado das árvores, o que mais chama atenção, com certeza é o que envolve os medicamentos. A cura para as enfermidades destes povos, está logo ali na floresta: nas cascas, folhas, raízes, resinas e frutos das diversas árvores domesticadas por estes povos.²¹³

O conhecimento indígena é tão precioso na conservação do ecossistema Cerrado – como de outros ecossistemas brasileiros – que a partir da década de 1980 do século XX, um pequeno grupo de etnobiólogos vêm empenhando-se em revelar a sofisticação dos conceitos de ecologia e do conhecimento dos recursos naturais por parte destes povos. Comprovando que “modelos alternativos de desenvolvimento, baseados em conhecimentos indígenas e de *folk*, têm sido propostos como saídas ecologicamente válidas e socialmente progressistas para os atuais impasses do desenvolvimento”²¹⁴. Desenvolvimento este que está intimamente ligado ao etnocentrismo da ciência ocidental, que defende uma agricultura que almeja apenas a otimização do lucro, utilizando tecnologia imposta de fora e variedades de cultivares “melhorados” geneticamente.

Conhecer os modelos alternativos de desenvolvimento, faz-se mais que necessário, ao recolher dados destes modelos de uso e manejo de floresta secundária, campos, capoeiras e cerrados, por exemplo, podemos empregá-los para formular novas estratégias de exploração de recursos, consistentes com os modelos ecológicos indígenas e fundamentados no remanejamento, a longo prazo, da vegetação e fauna nativas.

“Para os índios, a exemplo dos Kayapó, a diversidade ecológica dos cerrados não constitui nenhuma surpresa. Sabem perfeitamente que o ciclo anual de chuvas e secas fornece grande abundância de recursos naturais.”²¹⁵

²¹² idem.

²¹³ idem.

²¹⁴ idem.

²¹⁵ idem.

Os Kayapó tem sua própria nomenclatura para as várias zonas ecológicas de campos e cerrados, além de reconhecerem tipos de transição entre cerrados e campo, esta taxonomia é bem complexa e revela o nível elevado de conhecimento que este povo tem da vegetação do cerrado²¹⁶.

Mas uma das classificações que mais chamam a atenção é certamente a classificação que os Kayapó fazem entre os tipos de “ilhas” de floresta que ocorrem nos campos/cerrados. As “ilhas” de floresta no cerrado, comprovam a manipulação e o remanejamento humanos em um passado ainda distante, e este fato obriga-nos a repensar a ideia de “natural” no bioma cerrado, nas quais sobrevivem populações nativas, porque mesmo em áreas de onde os índios já desapareceram, desde há muito tempo, vestígios da manipulação e remanejamento humanos ainda continuam evidentes; sendo ainda impossível avaliar as verdadeiras dimensões do manejo indígena, já que as aldeias Kayapó são resquícios das antigas, que eram interligadas por inúmeras e extensas trilhas na área entre os rios Araguaia e Tapajós. Vejamos:

Esta taxonomia ecológica é importante porque são estes os tipos de floresta que os Kayapó mais frequentemente remanejam e exploram. A determinação taxonômica baseia-se, aparentemente, no tamanho, forma e espécies dominantes na “ilha”, ou *apête*, embora não tenham sido ainda elaborados critérios abrangentes. (...) é impossível avaliar as verdadeiras dimensões do manejo indígena das florestas e campos. As atuais aldeias Kayapó são apenas resquícios das antigas, outrora interligadas por inúmeras e extensas trilhas. Antigas aldeias e acampamentos pontilham a vasta área entre os rios Araguaia e Tapajós – que constituíam os domínios dos Kayapó. É provável que o remanejamento dos campos/cerrados tenha sido, no passado, difundido por outras tribos em todo o Brasil.²¹⁷

É evidente que os povos indígenas do Planalto Central que já viviam nesta região em tempos longínquos, muito antes da chegada aqui do primeiro europeu e as informações acima corroboram esta afirmação, já que é notório o uso intenso desses solos para o sobrevivência destes povos – da vegetação vem todos os recursos para estes povos, como alimentação, remédio, matéria-prima para fazer utensílios etc. Até o momento foi possível identificar 86 espécies de plantas alimentícias e dezenas de outras, medicinais, como por exemplo o murici,

²¹⁶ Ver mais sobre o assunto no artigo de Darrell A. Posey sobre o “manejo da floresta secundária, capoeiras, campos e cerrados (kayapó). In: Suma Etnológica Brasileira, vol. I.

²¹⁷ POSEY, Darrell. op. cit., p. 182.

a laranja-da-terra, limão, jenipapo, jambo, ingá (seis variedades), manga, buriti, abacate, bacuri, piaçaba, jatobá, pequi (três variedades), jaca, araticum, goiaba, jurubeba, entre outras.

Para o remanejamento dos *apête* o fogo é de grande importância, mas, ao contrário das teorias já existentes, os Kayapó utiliza-o para salvaguardar e impulsionar o aumento de trechos de floresta não para formar campos mais extensos, o fogo não é utilizado no intuito de destruir uma grande região de mata e sim proteger uma região da savana. A queimada também não é um acontecimento incerto, sua época é decidida pelos anciãos (*mebenget*) e declarada pelos chefes. Elas ocorrem antes do “nascimento” da lua de agosto (*muturwa katoro nu*) e antes que os brotos de pequi (*Caryocar villosum*) estejam desenvolvidos demais, caso contrário, a colheita do pequi não será farta.

Remanejar campos/cerrados não é tarefa fácil, é bem mais complexo do que muitos pesquisadores supunham, portanto, é necessário reavaliarmos nossos conceitos de campos, cerrados e florestas “naturais” com a atenção voltada para as práticas de remanejamento e manipulação desses ecossistemas pelos nativos. Esses dados podem, por conseguinte, auxiliar nas práticas de reflorestamento e conservação do bioma cerrado, visto que, “o exemplo dos indígenas não somente fornece novas ideias a respeito de como criar florestas a partir do “nada”, como também remanejar aquilo que tem sido considerado como campos e cerrados estéreis”²¹⁸.

Esta revisão, ainda que breve, de alguns fundamentos do mundo indígena e tradicional nos leva a conclusão de que epistemologicamente não há razões para considerar que o conhecimento ocidental é científico o conhecimento indígena não o é. Infelizmente, a necessidade de império e hegemonia de poder da ideologia liberal minou as bases culturais dos conhecimentos ancestrais e tradicionais, ao ponto que persiste uma autoconsciência e uma consciência geral que vê a cultura indígena como uma cultura inferior.

3.1.1 O Pequizeiro, árvore de destaque no cenário nacional

As frutas nativas do cerrado ocupam lugar de destaque neste ecossistema, seus frutos são comercializados nas feiras locais e tem grande aceitação popular. São frutos de sabores

²¹⁸ *ibidem*. p. 184.

exóticos, que apresentam elevados teores de açúcares, proteínas, vitaminas e sais minerais e podem ser consumidos in natura ou na forma de sucos, licores, sorvetes, geleias etc. Catalogando as frutas mais conhecidas e utilizadas na culinária típica das regiões de cerrado chegamos a mais de 58 espécies de frutas nativas. Frutas que há milênios pertencem as tradições alimentares do povos indígenas e que foram totalmente inseridas na alimentação das comunidades que nasceram no cerrado brasileiro²¹⁹.

O consumo das frutas nativas dos cerrados, há milênios consagrado pelos índios, foi de suma importância para a sobrevivência dos primeiros desbravadores e colonizadores da região. Através da adaptação e do desenvolvimentos de técnicas de beneficiamento dessas frutas, o homem elaborou verdadeiros tesouros culinários regionais, tais como licores, doces, geleia, mingaus, bolos, sucos, sorvetes e aperitivos. O interesse por essas frutas tem atingido diversos segmentos da sociedade, entre os quais destacam-se agricultores, indústrias, donas de casa, comerciantes, instituições de pesquisa e assistência técnica, cooperativas, universidades, órgãos de saúde e de alimentação, entre outros.²²⁰

O pequi faz parte das tradições, canções e alimentação das comunidades indígenas e rurais, e atualmente o fruto vem ganhando espaço nas grandes cidades. A polpa do pequi tem sabor bem exótico e divide as opiniões em relação ao gosto – há quem ame e quem odeie – mas na culinária de diversos estados, como Goiás, Mato Grosso, Tocantins, Minas Gerais e Ceará tornou-se fruto consagrado. A polpa do pequi é rica em vitamina A e possui o dobro de vitamina C que a laranja além de ser rica em antioxidantes.

Os índios apreciam demasiadamente o pequi, apesar de não ser, item básico na subsistência alto-xinguana, o pequi é alimento muito apreciado como complemento da dieta, sua castanha, além de ser servida em momentos de festas é uma das iguarias mais especiais da culinária indígena. Os Kayapó plantam-no com a casca alegando que, se a retirassem, a germinação seria baixa. O pequi é plantado em mini-roças (*bàkrêtti*) que medem 6x30m, à margem das trilhas, especialmente em antigas copeiras (*ibê-tum*). Os Kayapó também plantam o pequizeiro próximo às suas aldeias para atrair animais de caça que ficam atraídos pelos frutos do pequi.²²¹

²¹⁹ AVIDOS, Maria Fernanda Diniz; FERREIRA, Lucas Tadeu. op. cit.

²²⁰ Idem.

²²¹ KERR, Warwick E. Agricultura e seleções genéticas de plantas. In: RIBEIRO, Berta. (ed.) **Suma Etnológica Brasileira**. Etnobiologia. Petrópolis: Vozes/FINEP, 1986.

O próprio nome pequi vem de origem indígena e significa pele como espinhos; “pequi é uma palavra que vem da língua indígena Tupi, onde “py” significa pele e “qui” espinhos, por causa dos pequenos espinhos no caroço.”²²²

O pequizeiro – árvore do pequi (*Caryocar* sp.) – possui porte médio, entretanto é comum no cerrado do Centro-Oeste encontrarmos pequizeiros de 12m de altura, suas folhas têm a aparência de “três dedos” no final do ramo, são grandes e com pequenos pêlos, nos dois lados da folha, e possuem as folhas recortadas, e possuem as bordas recortadas. As flores de cor branco-amarelada também são grandes e reunidas em cachos de até 30 flores, o que chama a atenção de diversos animais²²³, essa espécie por possuir flores grandes, posicionadas para fora da copa, proporciona que morcegos e outros animais possam visitar as flores e polinizá-las. A interação com animais acontece muito porque as flores do pequi produzem néctar – líquido adocicado – que chamam a atenção de morcegos e pássaros. Quando recolhem o néctar, estes animais carregam pólen de uma flor para outra, fertilizando as flores, resultando na geração de novos frutos. A importância do morcego no aumento da produção de pequi é de extrema importância, como explicam Oliveira e Scariot:

No escuro da noite, a maior parte das flores se abre, e as copas são visitadas por morcegos, que buscam o néctar e acabam espalhando o pólen entre as flores de vários pequizeiros. A planta não precisa de outra árvore para produzir frutos, mas a visita dos morcegos aumenta a produção de frutos e caroços em até quatro vezes.²²⁴

É de suma importância não desmatar a árvore do pequi, para existirem assim, árvores suficientes para que os morcegos se alimentem e continuem transportando e trocando o pólen. Mas outros animais também possuem papel importante na disseminação do pequi, como as formigas que vivem em cima do pequizeiro e são conhecidas como as guardiãs do pequizeiro, os animais nativos também se alimentam da flor do pequi e do fruto, quando estes caem no chão:

²²² Os dados obtidos neste subcapítulo se baseiam principalmente na obra de Washington Luis de Oliveira e Aldicir Scariot, intitulada: Boas práticas de manejo para o extrativismo sustentável do Pequi. (Brasília: Embrapa Recursos Genéticos e Biotecnologia, 2010). A obra foi escolhida por sua relevância para o tema, já que é uma publicação realizada da Embrapa - Recursos Genéticos e Biotecnologia e do Instituto Sociedade, População e Natureza – ISPN com o apoio financeiro do Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento – PNUD e da União Europeia. OLIVEIRA, Washington Luis de; SCARIOT, Aldicir. **Boas práticas de manejo para o extrativismo sustentável do pequi**. Brasília: Embrapa Recursos Genéticos e Biotecnologia, 2010.p.17.

²²³ OLIVEIRA, Washington Luis de; SCARIOT, Aldicir. op. cit.

²²⁴ idem.

As formigas (...) protegem as flores do ataque de outros insetos, como as borboletas, que colocam ovos, dos quais surgem larvas que podem provocar grandes perdas, afetando até mais da metade da produção de frutos de uma árvore. As flores permanecem abertas por 8 horas, quando então caem no chão e são comidas por animais nativos como cotias, pacas, veados e tatus. Os frutos também são muito apreciados por animais nativos como as emas, seriemas, gralhas, pacas, cotias e veados. Durante a alimentação, esses bichos podem se movimentar e espalhar os caroços roídos pelo campo. (...) os insetos pequenos, apesar de serem capazes de mover as sementes a distâncias bem curtas, provavelmente são mais importantes em remover a polpa e enterrar os caroços a curta distância da planta mãe do que os grandes animais e assim contribuem para o nascimento de novas plantas de pequizeiro.²²⁵

E como todos os sertanejos e indígenas sabem, pequi bom é pequi colhido do chão, porque quando estão na árvore ainda não completaram a maturação, são menos nutritivos e rendem menos óleo comparada com os que caem naturalmente, assim, é melhor colher somente os frutos que já estão caídos no chão. O amadurecimento do fruto fica completo depois de três dias da queda natural no chão, quando tem maior quantidade de vitaminas e proteínas. “Por isso que quando o pequi começa a soltar os frutos, os campos se povoam de mulheres, homens e criança”, muitas famílias mudam-se para os pequizais para realizar a colheita do pequi:

Algumas famílias, porque morando distante, mas bem integradas ao ciclo do pequi, mudam-se com armas e bagagens para dentro do pequizal, improvisando moradias de palhas de pindoba, e ali, permanecem toda safra, de janeiro a março, realizando, toda a série artesanal do pequi-colheita, venda do fruto no mercado, produção do óleo de polpa, extração da castanha para paçoca, óleo branco e fabricação de sabão – três meses atividade, alegria e fartura.

O tamanho do pequizeiro varia muito entre as regiões. Existem variedades interessantes de pequizeiros, como o pequizeiro anão encontrado na região sul de Minas Gerais, que forma moitas ou pequenas arvoretas de até 1,5 m de altura. Outro tipo é o pequi

²²⁵ ibidem, p. 28-29.

sem espinhos no caroço, encontrado no Parque Indígena do Xingu no norte do Mato Grosso²²⁶.

Na vegetação de cerrado é costumeiro ocorrer em média 25 pequizeiros por hectare, mas este número pode aumentar para 100 em algumas vegetações mais fechadas. A floração e frutificação não acontecem na mesma época, elas variam entre as regiões, principalmente devido a diferenças de temperatura, umidade e períodos de chuva. Geralmente as folhas caem no início da estação seca e a floração ocorre ao mesmo tempo, ou logo após surgirem novas folhas de julho a outubro que é durante a segunda metade da estação seca. A floração dos pequizeiros geralmente coincide com o início da estação chuvosa. Essa espécie possui flores grandes, posicionadas para fora da copa, característica essa que permite que morcegos e outros animais possam visitar as flores e polinizá-las. Na lição de Oliveira e Scariot:

Em geral, o final da estação de floração coincide com a chegada das primeiras chuvas. Nas regiões mais ao norte do país, como no estado do Tocantins, a floração e a frutificação são mais adiantadas quando comparadas com outras regiões mais ao sul. Os frutos amadurecem geralmente de outubro a fevereiro, antes do final da estação chuvosa, três a quatro meses das flores aparecerem, mas o pico da safra ocorre nos meses de dezembro a janeiro. Em alguns locais, como por exemplo, o sul de Minas Gerais, pode também ocorrer uma eventual produção temporã, menos abundante, em julho e agosto.²²⁷

A quantidade de frutos por pequizeiro depende do tamanho da árvore, principalmente da copa e do tronco. O pequizeiro que produz muito em uma safra perde o seu rendimento na safra posterior. Vejamos:

Na região norte de Minas Gerais, os pequizeiros com tronco mais grossos do que 25cm de diâmetro produzem o dobro de frutos que as árvores com troncos mais finos. (...) No sudeste de Goiás, um pequizeiro adulto pode produzir até 350 frutos por safra, e em outras áreas do Estado são relatadas plantas produzindo mais de 3400 frutos. No norte de Minas Gerais, um pequizeiro produz em média 110 frutos, podendo chegar a 420 frutos.²²⁸

²²⁶ *idem.*

²²⁷ *ibidem*, p. 21.

²²⁸ *ibidem*, p. 24-25.

Usualmente são encontrados um ou dois caroços no fruto do pequi, mas essa quantidade pode chegar a seis ou sete caroços por fruto. Os caroços são cobertos por uma polpa amarelada e esta é a parte mais usada na alimentação humana. Abaixo da polpa encontramos os tão temidos espinhos, que são bem finos e duros, que ficam presos em uma casaca lenhosa e resistente, é esta casca que protege a semente, que também é conhecida como amêndoa e fica dentro do caroço, é da amêndoa que se extrai o famoso óleo de pequi.

As utilidades do pequizeiro são inúmeras, desta árvore tudo se aproveita; do pequi podemos extrair sua polpa e as amêndoas, e delas extrair o óleo de pequi. Um levantamento realizado pela Embrapa Recursos Genéticos e Biotecnologia, exemplificou as principais utilidades do pequizeiro e utilizaremos mais uma vez este estudo para tornar claro e compreensível o nosso estudo.

Segundo Oliveira e Scariot, autores da pesquisa, a polpa do pequi é rica em vitamina A, carotenoides e antioxidantes, importantes para prevenir doenças associadas com a visão e o avanço da idade. Os caroços, muito apreciados na culinária, são servidos cozidos, principalmente com frango e arroz; da polpa extrai-se também o óleo, mas principalmente na fabricação de geleias, doces, licores, cremes, sorvetes, farofas, pamonhas, ração para porcos e galinhas; o licor, bastante conhecido e apreciado e produzido a partir da polpa fermentada; os caroços e a polpa do pequi podem ser congelados garantindo pequi o ano inteiro para o consumo.²²⁹

O pequi ganhou destaque devido, principalmente seu uso culinário e como medicamento, mas vem ganhando destaque fora dessas áreas, isto porque, recentemente alguns estudos mostraram que o óleo de pequi tem bom potencial na fabricação de biocombustível e lubrificantes, sendo testado em carros, caminhões, tratores e geradores de energia elétrica.

A amêndoa ou castanha do pequi, já não é tão conhecida como os caroços e a polpa, é alimento típico da culinária indígena, e tem sabor muito agradável, sendo apreciada por todos que a consomem, além de ser rica em proteína. A castanha do pequi fica dentro do caroço espinhoso, e da qual pode-se extrair o óleo, que possui cor clara, com cheiro suave e peculiar. É considerado um óleo de excelente qualidade e tem bom potencial para a indústria de cosméticos, com boas propriedades para hidratação e embelezamento da pele e dos cabelos

²²⁹ idem.

- ele é rico em vitaminas A, E e antioxidantes, além de ter ação anti-inflamatória, que diminui irritações do couro cabeludo, conseqüentemente, o cabelo cresce mais saudável, hidratado sem frizz; segundo as indústrias de cosméticos.

O óleo da castanha de pequi ainda é pouco explorado pelas comunidades extrativistas, mas existe potencial produtivo, uma vez que o processamento pode ser feito a partir das amêndoas dos caroços descartados ao final da extração do óleo da polpa. A extração do óleo da amêndoa ainda é feita de forma muito precária, sendo dificultada pelos espinhos. Há uma grande diferença entre a quantidade que se extrai de óleo da polpa e do óleo da amêndoa: “um kg de frutos possui aproximadamente 13 caroços que rendem 140g de polpa e 18g de amêndoas. São necessários 430 caroços ou 10kg de caroços, para produzir 1 litro de óleo da polpa e 2kg de amêndoa para produzir 1 litro de óleo de amêndoa.”²³⁰

A madeira do pequi também não é descartada, possui cor castanho-amarelada e é considerada de boa qualidade por ser pesada e de grande resistência ao tempo, água e insetos. Todos esses atributos a tornam matéria-prima na fabricação de moveis rústicos, caibros, dormentes, moirões, postes, esteios, carroças, construção civil e naval. Contudo, a madeira do pequizeiro é largamente utilizada como carvão, o que aumenta ainda mais a devastação desta fruteira nativa. Todavia o aproveitamento de frutos resulta em mais renda que usar a árvore para carvão ou como madeira, além disso os frutos podem ser coletados por muitos anos, a árvore “em pé” resulta em benefícios incomensuráveis, já que na natureza os pequizeiros podem levar até 28 anos para começar a frutificar e o crescimento das plantas pequenas é demorado e a derrubada de plantas adultas prejudica por muito tempo a produção de frutos. “O corte, a comercialização e o estoque da madeira do pequizeiro são proibidos em todo país pelo IBAMA e também por leis regionais em alguns Estados como Minas Gerais, Mato Grosso e Distrito Federal”²³¹:

O pequizeiro é uma árvore que já possui sua importância reconhecida através de proteção pela legislação brasileira, inicialmente pela Portaria n.54, de 05/03/87 do IBDF – Instituto Brasileiro do Desenvolvimento Florestal. Em 1989 o IBDF tornou-se IBAMA – Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis, ratificando a antiga portaria n.54 na Portaria IBAMA n. 113, de 29 de dezembro de 1995, que é composta por um conjunto de normas de proteção a florestas primitivas brasileiras. O artigo 16

²³⁰ ibidem, p. 33.

²³¹ ibidem, p. 34.

desta portaria estabelece a proibição do corte e da comercialização do Pequi (Caryocar sp) e demais espécies protegidas por normas específicas, nas regiões Sul, Sudeste, Centro-Oeste e Nordeste.²³²

O Decreto nº 4.593, de 13 de novembro de 1995, do Estado de Goiás, regulamenta a Lei nº 12.596, de 14 de março de 1995, que dispõe sobre a política florestal do Estado de Goiás e determina até a previsão legal de início das “Festas Estaduais do Pequi” em território goiano, que deverão ser comemoradas no último bimestre de cada ano.

“Visando a sua preservação, o Governo de Minas Gerais criou a Lei Estadual n.13.965, que instituiu o Programa Mineiro de Incentivo ao Cultivo, ao Consumo, à Comercialização e à Transformação do Pequi e Demais Frutos de Produtos Nativos do Cerrado, o Pró-Pequi”.²³³

Mas as utilidades do pequi são ainda mais abrangentes; os povos do Cerrado afirmam que o pequi possui propriedades terapêuticas e medicinais, sendo utilizado no tratamento de doenças respiratórias, bronquite, gripes, resfriados, machucaduras, além de possuir propriedades afrodisíacas. O extrato de suas folhas possui atividade contra micoses (fungos) e moluscos (caracóis). Algumas indústrias utilizam o pequi para fabricação e comercialização de cosméticos, como hidratante, xampu, condicionador e sabonete.

A casca que recobre o fruto também é aproveitável, pode ser utilizada para tingimento artesanal, produzindo uma tintura castanho-escura. Os índios da tribo Waurá utilizam o pequi como função estética, pois para preparar a tinta com o urucum, utilizada na pintura corporal eles precisam antes umedecê-lo no óleo de pequi. A casca do pequi pode ainda ser empregada na alimentação humana e na ração de peixes e bovinos.

O pequi, é portanto, um fruto que carrega grande valor cultural, social e econômico para as sociedades locais e indígenas que se beneficiam dele.²³⁴

²³² BUZIN, Estevão Julio Walburga Keglevich de; PARREIRA, Ivonete Maria Parreira; FIGUEIREDO, Reginaldo Santana Figueiredo. **SIMULAÇÃO DA PRODUÇÃO DE PEQUI NO TERRITÓRIO KALUNGA**. Disponível em: <<http://www.conhecer.org.br/enciclop/2009/modelagem.pdf>>. Acesso em: 05 mai. 2014.

²³³ EMATER MINAS GERAIS. **Fruticultura: A Cultura do Pequi (*Caryocar brasiliense*)**. Disponível em: <<http://www.emater.mg.gov.br/doc/intranet/upload/LivrariaVirtual/a%20cultura%20do%20pequi.pdf>>. Acesso em: 05 mai. 2014.

²³⁴ Podemos fazer a seguinte ficha técnica do pequi: Família botânica: *Caryocaraceae*; gênero: *Caryocar*; Espécies: *C. brasiliense*, *C. villosum*, *C. glabrum*; nomes comuns: pequi, pequiá, piqui, pequiá-bravo, amêndoa-de-espinho, suari etc.; porte da planta: arbóreo, de 7 a 12 metros de altura; áreas de ocorrência: campo cerrado, campo sujo, cerrado sentido restrito, cerradão e chapadas, como também em áreas de transição entre cerrado e

No atual cenário de colonização da biodiversidade e dos conhecimentos tradicionais, não podemos fechar os olhos para o Cerrado, seus povos e seus saberes. “As colônias foram agora estendidas aos espaços internos, os ‘códigos genéticos’ dos seres vivos, desde micróbios e plantas até animais.”²³⁵ A mesma lógica jusnaturalista empregada por Locke para assegurar os direitos de propriedade privada sobre as terras de povos não europeus, é agora utilizada para tomar a biodiversidade dos proprietários e inovadores originais.

O patrimônio genético do Cerrado – entre eles o do pequi -, é de valor incomensurável para as comunidades locais e indígenas, entretanto, este patrimônio e o conhecimento associado a ele é tratado como a *res nullius* do período colonial. As sementes, plantas medicinais e conhecimento médico constituem parte da natureza e portanto, não são considerados ciência. É, necessário, portanto, nesta visão presunçosa de dominação, acessar esses recursos e assim “melhorá-los”, valendo-se da proteção dos Direitos de Propriedade Intelectual, para garantir que as empresas de biotecnologia são as donas destes conhecimentos. Assim como no passado colonial, foi necessário a justificativa jusnaturalista para que quem cultivasse a terra tivesse garantia exclusiva sobre os frutos do seu trabalho; na era do conhecimento, ninguém teria incentivos para criar se não houvesse regras de propriedade intelectual que assegurassem o monopólio dos benefícios de sua criatividade.

E como sabemos, a informação talvez seja hoje a mais importante fonte de riqueza do mundo. Como coloca Mattei e Nader:

A filosofia universalista e centrada no indivíduo, alardeada pelos direitos de propriedade intelectual e pelas instituições criadas para fazê-los cumprir em todo mundo (a Organização Mundial de Propriedade Intelectual e o Trips), atende às necessidades de agentes empresariais poderosos. Patentes e direitos autorais são monopólios. Em nome da eficiência e da inovação, essa filosofia estimula a noção de que as ideias, como qualquer outro recurso, devem ser colocadas no mercado para tornar-se propriedade de quem quer que se disponha a pagar mais por elas, aumentando, desse modo a riqueza social. Essa justificativa aparentemente neutra oculta a relação entre a

floresta amazônica e entre cerrado e caatinga; distribuição da planta: Distrito Federal, Goiás, Tocantins, Maranhão, Minas Gerais, Mato Grosso, Mato Grosso do Sul, Bahia, Pernambuco, Paraíba, Ceará, Pará, Piauí e Roraima; floração: maio a outubro; cor da flor: branca; Frutificação: julho a fevereiro; frutos por planta: em média 110 frutos, mas pode chegar a 420.

²³⁴ SHIVA, Vandana. op. cit., p. 26.

disposição de pagar e a capacidade de fazê-lo, incorporando, assim, a vantagem cada vez maior dos agentes mais poderosos do mercado.²³⁶

O Cerrado brasileiro e os conhecimentos tradicionais associados ao pequi, não demorarão para serem vistos como *res nullius*, coisa de ninguém, que portanto, devem ser utilizados pelo mercado de produtos da terra (entre elas as empresas de biotecnologia) como objeto de futuras patentes. Os conhecimentos tradicionais dos povos indígenas e das comunidades locais serão totalmente ignorados pelos Direitos de Propriedade Intelectual (DPI). “Os DPI são a prescrição para a monocultura do conhecimento. Esses instrumentos são usados para universalizar o regime de patentes norte-americano por todo o mundo, o que inevitavelmente levaria a um empobrecimento intelectual e cultural”. Essa realidade não será diferente no coração do Brasil, se continuarmos pensando a biodiversidade e os saberes tradicionais e ancestrais como objetos passíveis de serem possuídos, por quem detenha uma patente sobre eles.

3.1.2 A Festa Do Pequi No Alto-Xingu

O Parque Indígena do Xingu fica localizado no nordeste do Estado de Mato Grosso e possui um território de 2.600.000 hectares, o que corresponde ao território de Sergipe. Está localizado numa região de transição de biomas, quais sejam, o Cerrado e a Amazônia.

Nesta região geográfica e cultural estão localizados os índios das etnias *Waurá*, *Mehinako*, *Kuikuro* e *Kamayurá* – estamos delimitando nosso estudo somente a essas tribos pois são as mais ligadas culturalmente ao fruto do pequi – que festejam todos os anos em homenagem ao pequi e seus “donos”.

Faremos um levantamento da importância cerimonial do pequi com base nas pesquisas da antropóloga Vera Penteadó Coelho que realizou um trabalho específico sobre a festa do pequi na aldeia dos Waurá, durante sua estadia no Parque do Xingu no segundo semestre do ano de 1980.

²³⁶ MATTEI, Hugo; NADER, Laura. **Pilhagem: quando o Estado de Direito é ilegal**. Tradução: Jefferson Luiz Camargo; revisão técnica de Marcio Manoel Maidame. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2013. p. 147.

Segundo a antropóloga, ao iniciar-se o período de chuvas no Alto-Xingu celebram-se a festa do pequi. Elas têm em sua maioria um caráter cômico e sempre fazem referência aos “donos” do pequi, vejamos:

(...) seus participantes brincam, sujam-se na lama, declaram em voz alta, declaram em voz alta todos os casos extraconjugais da aldeia. Estas festas ora colocam o grupo dos homens em oposição ao das mulheres, ora colocam-no em situação de colaboração e amizade através do oferecimento de comida. Os animais que são “donos” do pequi têm relação com a desordem, a sujeira, a licenciosidade e o escuro que caracterizam os meses chuvosos.²³⁷

Habitantes do Parque Indígena do Xingu, os *Waurá*, pertencentes a família linguística *Aruak*, são notórios pela singularidade de sua cerâmica, o grafismo de seus cestos, sua arte plumária e máscaras rituais. Além da riqueza de sua cultura material, esse povo possui uma complexa e fascinante mito-cosmologia, na qual os vínculos entre os animais, as coisas, os humanos e os seres extra-humanos permeiam sua concepção de mundo e são cruciais nas práticas de xamanismo.²³⁸

No Alto Xingu estão localizados a 20 km do Posto Leonardo Villas Boas, na aldeia conhecida como Piulaga. A subsistência *Waurá* é baseada na agricultura e na pesca. Seu principal cultivo é a mandioca, mas plantam também milho, abóbora, amendoim, feijão e frutas como a banana, melancia, mangaba e pequi. O pequizeiro é plantado diferentemente da mandioca e ao contrario desta raiz, cada pé de pequi tem seu proprietário, como esclarece Coelho:

As plantações de pequi obedecem a uma distribuição geográfica diferentes das de mandioca: não estão dispostas em roças de propriedade individual, mas concentram-se, na sua maioria, em um grande pequizal à entrada da aldeia. (...) Ao contrário do que acontece com as roças de mandioca, nas quais se planta urucum e várias frutas, dentro do pequizal encontram-se poucas árvores de outras espécies, e estas são nativas, como por exemplo o tucum, de cujos cocos se fabricam vários ornamentos. Além disso, embora não haja nenhuma divisão interna do pequizal, cada pé de pequi tem seu proprietário individual. (...) Apesar disso, na época da colheita, os frutos

²³⁷ COELHO, Vera Penteadó. op. cit., p. 37.

²³⁸ NETO, Aristóteles Barcelos. **Povos indígenas do Brasil: Waurá**. Disponível em: <<http://pib.socioambiental.org/pt/povo/wauja>>. Acesso em: 05 mai. 2014.

dessas árvores podem ser colhidos por qualquer pessoa como para uso em cerimônias de caráter coletivo.²³⁹

O consumo de pequi não se restringe à sua castanha ou polpa, ele é consumido de diversas formas: “pode ser consumido cru, sozinho ou misturado ao mingau de mandioca ou então cozido, separando-se a polpa em pequenos pedaços ou reduzindo-a à forma pastosa, até obter-se um doce de sabor muito agradável.”²⁴⁰

Para se processar o pequi as mulheres *Waurá* servem-se de dois utensílios; primeiro de pequenas conchas pluviais (*ulu* e *ulutain*), que são fabricados artesanalmente, pois não encontram substitutos de fabricação industrial; isto já não acontece com a mandioca, onde raladores nativos de madeira foram trocados por outros fabricados de latas, e as conchas usadas para descascar foram substituídas por tampas de latas de manteiga – aqui observamos outra diferença à cultura material ligada à mandioca.

O outro artefato utilizado no processamento do pequi e que é tradicional do conhecimento material *Waurá* é uma pequena rede de formato arredondado, atada a um cabo de cerca de 180 cm de comprimento, usada para retirar os pequis cozidos das grandes panelas de barro, nominado de *Yekerre-kumá-ete-nain*.

Ademais o pequi apresenta ainda mais duas funções: estética e como matéria-prima de instrumento musical, vejamos:

Além da importância alimentar, o pequi tem ainda outra função, que se pode considerar estética: para poder empregar o urucu na pintura corporal e na decoração de objetos, é necessário o óleo de pequi, pois o urucum, conservado sob forma de uma bola dura e seca, deve ser umedecido em óleo para poder se fixar a qualquer superfície.

Os caroços secos do pequi são atados a um cordel e formam um instrumento de percussão de som muito bonito, que faz o acompanhamento rítmico das melodias executadas em uma flauta chamada e *Waurá kauká-atain*.²⁴¹

Um dos dados que mais chamam a atenção é o fato dos *Waurá* conhecerem 20 variedades de pequi, cujos os nomes são o seguinte: *Sakalustieperi*, *Kutunuma*, *Osichuti*, *Sakalo*, *Yulamalo*, *Muieperru*, *Kalupuku*, *Mutipaku*, *Kutapa*, *Yuvataki*, *Posukanumata*,

²³⁹ COELHO, Vera Penteadó. op. cit., p. 37.

²⁴⁰ idem.

²⁴¹ COELHO, Vera Penteadó. op. cit., p. 38.

Veruya-puku, Kapalapaka, Meuerrenhá, Makukauaté, Mulukuha, Euerretari, Kichutapa, Iksakulo, Ijamate (não se pode comer – “nukapainhão”, ou seja, agride ou mata as pessoas. Em outras palavras, é venenoso).²⁴²

Os povos do xinguanos – entre outras etnias indígenas – acreditam que certos animais carregam uma carga simbólica a mais que outros, e são portanto, considerados “donos” de determinados elementos. O pequi não foge a esta regra: ele possui diversos “donos” cada um carregado de diversos simbolismos. Os donos (akain-wekehe) do pequi são: o zunidor (instrumento musical), o morcego, a raposa, o tatu, o grilo, a minhoca, o órgão genital feminino, a baitaca e o beija-flor.

Na festa do pequi, na tribo *Waurá*, cada dono do pequi recebe uma festa; durante a permanência de Coelho na aldeia, a abertura das festas do ciclo do pequi iniciaram no dia 05 de setembro de 1980. “No dia 12 de setembro teve início a festa do zunidor. Em torno de duas horas da tarde, os homens reuniram-se na casa dos homens e começaram a se pintar com os motivos usados nas festas do *kuarup*.”²⁴³

Nos dias 13 e 14 de setembro comemoram as festas da Baitaca (*Curí*) e do Zunidor (*Matapu*), no final da tarde do dia 14 os homens foram procurar pequi no pequizal próximo à aldeia e levar os frutos para as mulheres prepararem a comida de Matapu, no dia 15 de setembro os homens retornaram ao pequizal para buscar mais pequi:

No final da tarde, saíram todos cantando para procurar pequi no pequizal próximo à aldeia. O produto dessa colheita foi levado para as diferentes casas, onde as mulheres iriam preparar a comida de Matapu que seria servida à toda aldeia no festa do dia seguinte. (...) No dia 15 de setembro, logo cedo, por volta de seis da manhã, os homens saíram da aldeia para buscar mais pequi.²⁴⁴

A festa do Curí é feita exclusivamente por homens, e pode se cogitar que ela é um tanto hostil em relação as mulheres, por compartilhar com todos da aldeia, assuntos amorosos, geralmente casos extraconjugais, que, segundo as tradições da sociedade Waurá devem ser mantidos em segredo.

²⁴² *idem*.

²⁴³ *ibidem*, p. 40.

²⁴⁴ *ibidem*, p. 41.

No dia 19 de setembro iniciou-se a festa do Morcego (*Alua*), que foi realizada logo pela manhã. Nesta festa os homens pintaram os corpos e as mulheres descascaram uma grande quantidade de pequi:

Os rapazes pintaram o corpo todo de preto, usando uma mistura de óleo de pequi e carvão. As mulheres foram chamadas para descascar uma grande quantidade de pequi que começou a ser trazido desde o dia anterior. Elas não estavam pintadas, mas como é parte da festividade que os homens as abracem, ficam todas borradas de preto. Elas protestaram francamente, riram e brincaram, os homens pareciam se divertir bastante, e elas, mesmo sujas como estavam, continuaram a descascar pequi.

Os homens deixaram as mulheres entregues à sua tarefa e saíram para o pequizal. Aí reuniram ramos de uma folhagem do mato, que trouxeram arrastando para a aldeia; entraram dançando e cantando músicas do morcego.²⁴⁵

No dia 25 de setembro celebrou-se a festa da Raposa (*Awaulu*) e no dia 26 foi feita a festa do Tatu (*Ukalu*).

No dia 12 de outubro foi feita a festa da Minhoca (*Inhein*). No dia 17 de outubro foi realizada a festa de Mapulawá – órgão genital feminino, considerado também como um dos donos do pequi. Coelho explica que não lhe foi permitido assistir ao final da festa de *Mapulawá* e nem à festa de *Kumesi* (o Beija-Flor).

Ao final da festa do pequi, Coelho faz algumas conclusões sobre o caráter dualístico desta celebração, primeiro seu caráter jocoso e brincalhão e o caráter sério onde inexitem as brincadeiras licenciosas entre homens e mulheres, mostrando que ao contrário do *Kuarup*, na festa do pequi as mulheres tem bem mais participação, além de total acesso à casa dos homens. Desta forma menciona a antropóloga:

Vistas as descrições dessas festas, podemos considerar que existem dois caracteres inteiramente diferentes: um é o caráter jocoso, brincalhão, quando os participantes se sujam, sujam as casas, ou dizem coisas grosseiras uns aos outros, nas quais o antagonismo entre os sexos fica bem marcado (caso das festas do tatu do morcego, da raposa e da minhoca); e outro que é o caráter sério, próprio da festa mais solene do zunidor (e parte da festa de *mapulawá*) onde inexitem as brincadeiras licenciosas e onde há uma aproximação amigável entre os sexos através do oferecimento e consumo cerimonial de comida e de uma corrida não competitiva.

²⁴⁵ *ibidem*, p. 42.

Seja de oposição ou de aproximação entre os homens e as mulheres, a participação destas nas festas do pequi é bem mais intensa do que em outras festividades alto-xinguanas como o *kuarup* e a iniciação dos meninos, nas quais o papel feminino é o de simples espectadoras. Nas festas do pequi, as mulheres tem acesso à casa dos homens, o que normalmente lhes é proibido (fora dessa época aquela que transgredir o tabu de entrar aí pode ser morta ou violentada).²⁴⁶

Outro aspecto que chamou bastante a atenção de Coelho foi sobre o ponto em comum entre os donos do pequi, segundo a pesquisadora durante muito tempo ela cogitou em encontrar um denominador comum entre os donos do pequi, pois lhe parecia evidente que a escolha deles não poderia nunca ser arbitrária no universo do pensamento indígena e apesar de não conseguir resolver todo o impasse, devido a simbologia extremamente complexa do pequi e suas festa, Coelho encontrou algumas conclusões plausíveis, vejamos:

O primeiro ponto a se considerar é que as frutas do pequi amadurecem no início da estação das chuvas e que a dicotomia entre as chuvas e a seca é fundamental para o calendário xinguanos.

Na estação das chuvas (...) o céu fica permanentemente cinzento, nublado, e os dias vão se tornando mais escuros. É justamente nesse ponto que é possível encontrar uma das chaves simbólicas para os donos do pequi. Vários deles são animais que têm relação com coisas escuras: o morcego é um animal que tem sua vida ativa durante a noite, o tatu tem seu habitat debaixo da terra, ou seja, no escuro, a raposa é um animal noturno e, além disso, o mito conta que perdeu a posse do fogo do qual era dona originaria; a minhoca vive embaixo da terra e o grilo além de viver embaixo da terra também é um inseto que tem hábitos noturnos.

Portanto, a primeira analogia a ser encontrada entre os donos do pequi é que eles estão associados à noite e à escuridão, pois à época da colheita do pequi é a estação das chuvas, mais escura e menos ensolarada (...).²⁴⁷

A associação entre os donos do pequi com escuridão não explica, entretanto, a ligação entre o pequi e o beija-flor ou a baitaca que são animais de costumes diurnos, ou mesmo o simbolismo do pequi com o órgão genital feminino.

O beija-flor é considerado um animal de hábitos enigmáticos, já que é um pássaro mas não canta, suas asas produzem um som que lembra um zumbido de insetos e outra característica que o distancia das outras aves é seu hábito de continuar suas atividades de

²⁴⁶ ibidem, p. 45.

²⁴⁷ ibidem, p. 46.

recolher seu alimento mesmo em época de chuva, o que não faz outros pássaros, que ficam reclusos nesta época.

O simbolismo do pequi e do beija-flor pode residir no fato do pequi ser consumido pelos povos xinguanos no início da estação das chuvas, período de alteração no comportamento das pessoas e também do clima. O parentesco simbólico entre o pequi e o beija-flor reside na ambiguidade do pequi aparecer na época em que a estação chuvosa não se firmou.

Um dos donos do pequi que merece reflexão é o órgão genital feminino (*mapulawá*), por não se tratar de um animal, como acontece com os outros donos. Não é fácil compreender o simbolismo do pequi com um dono feminino, porque o pequi é considerado macho, no mito de origem do pequi ele nasce de um jacaré macho (ver o mito em anexo). A conexão que podemos fazer entre o pequi e o órgão genital feminino fica no campo do olfato, já que o cheiro do pequi é bem característico. Nesta vertente, afirma Coelho:

O que primeiramente nos chama a atenção é que no mito, o pequi se origina do corpo do jacaré macho. Além disso, o nome do pequi na linguagem corrente em *Waurá* é *Akain*, mas em linguagem familiar e jocosa ele é designado como “pênis de jacaré” (*yekerre-kumá-ete*). Por isso o instrumento usado para pegar o pequi dentro da panela é chamado *yekerre-kumá-ete-nain* – ou seja, invólucro do pênis de *yekerre-kumá*.

Essa contradição simbólica (o pequi é masculino e um de seus donos é feminino), dificulta minhas tentativas de esclarecimento do sistema analógico indígena. A ligação entre o órgão genital feminino e o fruto do pequi pode ser encontrada no domínio do olfato. O pequi (...) é um fruto de cheiro muito forte, característico, penetrante e muito duradouro. E conforme os cantos e brincadeiras dos *Waurá* nas festas em que são de praxe os ditos e versos bastante licenciosos, essas características são também do órgão genital feminino.²⁴⁸

Em nosso sentir, nos afastando um pouco das interpretações de Coelho, podemos também conjecturar que o Morcego é considerado um dos donos do pequi, porque, como foi dito anteriormente, ele é um dos principais responsáveis pela coleta do néctar das flores do pequizeiro, fertilizando as flores e conseqüentemente gerando mais frutos, a visita do morcego é capaz de aumentar a produção de frutos e caroços em até quatro vezes.

²⁴⁸ idem.

Pássaros como o Beija-flor também participam da interação mencionada acima, o que também pode explicar o fato desta ave ser considerada um dos donos do pequi; outro animal considerado dono do pequi é o tatu que também é considerado importante na propagação dos caroços roídos de pequi pelos campos.

É importante termos em mente que as festas em homenagem ao pequi e seus “donos” são comemoradas por todas as tribos do Alto-Xingu. Uma das semelhanças formais das tribos da região do Parque Indígena do Xingu é justamente o uso intenso de pequi.

Importante para vários povos indígenas no Brasil, o pequizeiro tem função estratégica entre os *Kuikuros*²⁴⁹, no Parque Indígena do Xingu. O pequi (*Caryocar brasiliense*), plantado pelos *Kuikuros*, próximo das roças, é uma fonte sazonal importante de alimento e dele se extrai o óleo de pequi utilizado para embelezar e proteger a pele. Esta etnia tem a tradição de “batizar” os primeiros frutos de certos alimentos vegetais, entre eles o pequi e o milho. Os *Kuikuros* cultivam 16 espécies de pequi, entre eles, o famoso pequi sem espinho, e também comemoram a festa do pequi, entre eles, o animal dono do pequi é o beija-flor.

A festa é sempre para homenagear esta ave e pedir fartura na próxima colheita de pequi, além de proteção para todos da tribo, isto acontece porque para estes povos o beija-flor tem poderes sobrenaturais; “ou seja: agradá-la é uma maneira de evitar doenças nas pessoas e também as pragas das lavouras. Ao final das festividades têm brincadeiras e muita dança.”²⁵⁰

Uma particularidade entre os *Kuikuros* é que todas as crianças que nascem na aldeia ganham de presente do pai um pomar de pequi. O plantio é feito durante a colheita. Esta tradição assegura que o filho terá alimentação garantida no futuro. “Por conta da tradição, há diversas plantações bem antigas na aldeia. Segundo o engenheiro agrônomo Marcus Schmidt,

²⁴⁹ Segundo a professora do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional da UFRJ, Dra. Bruna Franchetto, os *Kuikuro* são, hoje, o povo com a maior população no Alto Xingu, totalizando 552 pessoas. Eles constituem um sub-sistema carib com os outros grupos que falam variantes dialetais da mesma língua (Kalapalo, Matipu e Nahukuá) e participam do sistema multilíngüe conhecido como Alto Xingu, na porção sul da TI Parque Indígena do Xingu. Na história da formação deste sistema, os povos carib são considerados como tão importantes quanto os aruak (Waujá e Mehinako), embora se atribua aos aruak a sua matriz inicial. Ver mais informações no site do Instituto Socioambiental (ISA) em: <http://pib.socioambiental.org/pt/povo/kuikuro>

²⁵⁰ MUNDURUKU, Daniel. **Pequi é tesouro dos índios *kuikuros***. Disponível em: <<http://www.danielmunduruku.com.br/2010/01/pequi-e-tesouro-dos-indios-kuikuros.html>>. Acesso em: 09 mai. 2014.

do Instituto Sócio Ambiental (ISA), a estimativa é de que existam cerca de 14 mil pés de pequi na região.”²⁵¹

Também podemos encontrar descrições da festa do pequi entre os *Kamayurá*²⁵² e os *Mehináko*²⁵³.

Nas festas dos Kamayurá há a oposição do grupo dos homens e das mulheres. À semelhança dos Waurá, os Kamayurá têm relacionadas com o pequi as seguintes comemorações: a do morcego, do arukaka (animal desconhecido), do tamanduá e da minhoca. Na versão Kamayurá do mito do pequi, há menção entre o cheiro do jacaré e do pequi, este mito não foi o mesmo que Coelho compreendeu entre os Waurá, mas como a pesquisadora afirma, essa história ajuda a compreender porque o órgão feminino é entre os Waurá e entre os Mehináko um dos donos do pequi: “originalmente o pequi era inodoro e adquiriu seu cheiro por artes do *Morenayat*, - o dono do *Morená*; esse odor foi obtido passando os frutos pelos órgãos sexuais das mulheres”.²⁵⁴ As mulheres Kamayurá têm o hábito de passarem óleo de pequi nos cabelos para hidratá-los e também na pele para protege-la do sol.

Entre os Mehináko a festa do pequi é conhecida como *Mapulawache*, quanto aos animais donos do pequi, cabe a mesma observação feita para os Kamayurá; não são exatamente os mesmos que entre os Waurá, mas estão de certa maneira ligados ao mundo subterrâneo: o tamanduá, o escorpião e o grilo.

A cultura do pequi na região do Alto Xingu, é muito característica. Os povos indígenas desta área construíram uma relação profunda com este fruto e seus mais variados

²⁵¹ **Aldeia kuikuro, no Xingu, desenvolve plantação de pequi há séculos.** Disponível em: <<http://g1.globo.com/natureza/noticia/2011/01/aldeia-kuikuro-no-xingu-desenvolve-plantacao-de-pequi-ha-seculos.html>>. Acesso em: 09 mai. 2014.

²⁵² Conforme a antropóloga Carmen Junqueira, os Kamaiurá, tem uma população de 467 pessoas; constituem uma referência importante na área cultural do Alto Xingu, em que povos falantes de diferentes línguas compartilham visões de mundo e modos de vida bastante similares. Estão ainda vinculados por um sistema de trocas especializadas e rituais intergrupais, os quais recebem diferentes nomes no interior de cada etnia, mas que ficaram mais conhecidos (pelos de dentro e os de fora do universo xinguanos) justamente pelos termos usados na língua Kamaiurá, tais como o *Kwarup* e o *Jawari*. Ver mais informações no site do Instituto Socioambiental (ISA) em: <http://pib.socioambiental.org/pt/povo/kamaiura>.

²⁵³ De acordo com o antropólogo Thomas Gregor, os Mehinako tem população estimada em 254 pessoas e pertencem a família linguística Aruak. Habitantes da área cultural região conhecida como Alto Xingu (englobada pelo Parque Indígena do Xingu), os Mehinako são parte de um amplo complexo de povos pouco diferentes entre si. O sistema especializado de trocas comerciais, os rituais intersocietários e os padrões de intercassamento a um só tempo enredam e particularizam os Mehinako das demais etnias que os circundam. Entretanto, em meio às suas semelhanças com outros povos alto-xinguanos, os Mehinako se consideram antes de tudo Mehinako, e se orgulham de ser uma comunidade humana especial. Ver mais informações no site do Instituto Socioambiental (ISA) em: <http://pib.socioambiental.org/pt/povo/mehinako>.

²⁵⁴ COELHO, Vera Penteadó. op. cit., p. 49.

símbolos. Esta relação serve para exemplificar como uma determinada sociedade constrói seus conhecimentos e como este pertence a todos, não sendo apenas um membro o titular de direitos sobre os mesmos. Nesse sentido, compartilhamos da mesma posição de Fernando Dantas ao afirmar que “a base da construção do conhecimento indígena sobre o meio reside em uma tarefa coletiva, baseado em usos, costumes e tradições”, as festas do pequi no Alto Xingu convergem neste sentido, uma coletividade utilizando-se de um fruto simbólico (o pequi) para construir seus conhecimentos; concordamos ainda com o autor quando o mesmo revela que é evidente a “inadequação dos sistemas formais de registro, exploração e proteção dos direitos intelectuais, posto que estes direitos, em sua origem, são caracterizados pelo individualismo proprietário.”²⁵⁵

3.2 RAÍZES CULTURAIS DA COLONIZAÇÃO E MERCANTILIZAÇÃO DOS CONHECIMENTOS TRADICIONAIS

Discorreremos na primeira parte deste estudo sobre as raízes eurocêntricas que justificaram a morte de conhecimentos alternativos e a supremacia do conhecimento científico (como única forma de conhecimento válido) sobre os diferentes modos de conhecimentos das populações do Sul: criou-se o “Outro”, inventou-se o “selvagem”, separou-se a cultura da natureza.

A era moderna foi marcada pela colonização de outros povos, outras culturas e outras terras; por meio da força, através do poder bélico dos europeus; da religião, pois era necessário salvar a alma dos povos pagãos através do cristianismo; do poder ideológico, atribuindo a cultura e ao conhecimento europeu o poder de converter uma sociedade em “civilizada” e assim alcançar o progresso e por último, mas não menos importante o Direito, por meio da ideologia ocidental do Estado de Direito, que constituiu (e constitui!) um dos mais poderosos mecanismos “civilizadores.”

Quando falamos das consequências do colonialismo e do imperialismo nas regiões colonizadas e exploradas por alguma potência econômica, não os lembramos do papel do Direito nesses processos econômicos, políticos, religiosos e militares. Nos esquecemos que o

²⁵⁵ DANTAS, Fernando Antônio de Carvalho. op. cit., p. 99.

Estado de Direito transnacional atua por meio de diversos mecanismos para justificar, administrar e sancionar a conquista e a pilhagem ocidentais, o que tem resultado em diversas disparidades globais. “Enquanto os teóricos do imperialismo euro-americano afirmam reconhecer o Estado de Direito como o princípio fundamental do ‘processo civilizatório’, seu lado obscuro tem ficado à margem de análises e discussões.”²⁵⁶ Nesta perspectiva, Vandana Shiva, afirma, que os Direitos de Propriedade Intelectual- um dos pilares da OMC - são usados, na atualidade, para universalizar o regime de patentes norte-americano por todo o mundo.²⁵⁷

A colonização na atualidade, é marcada por mecanismos mais sutis, entretanto mais complexos. Hoje, estão em jogo interesses não só de nações, mas de poderosas instituições de governança global (o Banco Mundial, o FMI e a OMC) e de transnacionais de biotecnologia, que por meio do sistema jurídico de propriedade intelectual e de patentes têm representado uma nova fase de colonização. A apropriação dos conhecimentos tradicionais – das sociedades do Sul - associados ao patrimônio genético da sociobiodiversidade destes povos, que durante séculos foram menosprezados e muitas vezes tratados como conhecimentos inferiores, não dignos de serem considerados ciência, são na atual conjuntura econômica, o maior objeto de desejo de inúmeras transnacionais de biotecnologia.

O Brasil por ser o maior detentor de sociobiodiversidade do mundo, não foge a esta regra: continua sendo colônia, mas agora não só de outra nação, mas de suas empresas de biotecnologia, mais comumente reconhecidas como as transnacionais de medicamentos, cosméticos e alimentos.

Os grupos étnicos brasileiros, numa relação com a natureza acumularam durante séculos, conhecimentos sobre a biodiversidade brasileira, estabelecendo métodos de investigação no qual observam, comparam, diferenciam e domesticam espécies de plantas, desenvolvendo processos de classificação que lhes permite ordenar, conhecer e explicar a biodiversidade existente nos ecossistemas em que habitam, por meio de sua tradição, mitologia e outras formas de circulação de saber.

O conhecimento das comunidades tradicionais, indígenas e não indígenas tem contribuído, direta e indiretamente, para garantir grande parte dos avanços na área da saúde,

²⁵⁶ MATTEI, Hugo; NADER, Laura. **Pilhagem: quando o Estado de Direito é ilegal**. Tradução: Jefferson Luiz Camargo; revisão técnica de Marcio Manoel Maidame. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2013. p. 01.

²⁵⁷ SHIVA, Vandana. op. cit.

na produção de alimentos, cosméticos, entre outros (ver mais adiante o caso do pequi). Segundo a I Carta de Manaus calcula-se que 75% das drogas usadas em tratamentos médicos têm origens nestas formas de saber que são atuais, fazendo parte da vida cotidiana dos povos indígenas, sendo continuamente repensadas e renovadas a partir de novas experiências.²⁵⁸

Contudo, os povos que detêm o chamado conhecimento tradicional não são reconhecidos como os verdadeiros titulares dos descobrimentos dos recursos biológicos ou do desenvolvimento e manipulação de espécies da fauna e flora ao longo dos séculos. A biodiversidade e o conhecimento associado à ela são considerados matéria-prima para as gigantes multinacionais de biotecnologia, portanto, estas julgam-se dignas de apropriar-se deste conhecimento exercendo assim seus direitos de propriedade. Na ótica destas empresas e da atual conjuntura econômica, a biosociodiversidade não pertence a ninguém, ao contrário, pertence a todos como *res communis* e assim como aconteceu no período colonial os “povos civilizados” que fizeram e multiplicaram uma série de leis positivas para justificar a propriedade privada tem um direito natural e são os únicos legítimos para acessar este patrimônio cultural e biológico.

Nesta perspectiva, afirmamos que a mesma ideologia jusnaturalista implementada por Locke sobre a propriedade individual - e quem tem direito a esta - é utilizada hoje, para justificar a expropriação do conhecimento tradicional, pratica esta que foi nominada pela ativista Vandana Shiva de biopirataria²⁵⁹, ou seja, pilhagem da natureza e do conhecimento.

Esta prática acontece principalmente por que o conhecimento tradicional tem valor estratégico na ótica de redutibilidade mercantilista dos bens naturais, não só quanto aos demais conhecimentos que se encontram sob a proteção do Estado, mas também pelos projetos de ponta desenvolvidos pela bioindústria nacional e estrangeira.

Na I Carta de Manaus, pajés e lideranças indígenas de doze etnias, caracterizaram a biopirataria, como a expropriação da etnodiversidade, que proporciona o enriquecimento das empresas estrangeiras, inviabiliza a bioindústria nacional e, por se tratar da apropriação de um valor estratégico por um outro país fere o princípio da soberania nacional. Afirmaram também, que por meio fundamentalmente das empresas transnacionais de biotecnologia é que

²⁵⁸I Carta de Manaus – Conferencia de Pajés: Biodiversidade e Direito de Propriedade Intelectual, Proteção e Garantia do Conhecimento Tradicional. In: ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. (Orgs). **Conhecimento tradicional e biodiversidade: normas vigentes e propostas**. 2ª ed. Manaus: PPGAS-UFAM/NSCA-CESTU-UEA/ UEA Edições, 2010.

²⁵⁹ SHIVA, Vandana. op. cit.

se configura na atualidade a nova fase da colonização, caracterizada pela exploração dos recursos naturais e culturais de outros povos.²⁶⁰

O maior impasse é que a maioria destas atividades estão amparadas em instrumentos normativos como o sistema jurídico de propriedade intelectual e de patentes em relação aos recursos e saberes tradicionais dos povos “ em desenvolvimento”. “O Direito, neste contexto, tem sido usado para justificar, administrar e sancionar a conquista e a pilhagem ocidentais, o que tem resultado em imensas disparidades globais.”²⁶¹

Entretanto, analisando estes instrumentos jurídicos, devemos perquirir: quais foram as concepções culturais e de racionalidades implícitas que influenciaram essas disposições normativas? Para muitos, estaríamos cometendo um grande equívoco, pois isto seria anacronismo, contudo este argumento não se justifica. Não se trata de nenhum anacronismo, pois estamos analisando criticamente as raízes culturais dessas práticas de espoliar os recursos naturais de outros povos e não considerar um ato ilícito ou ilegítimo, muito menos roubo ou saque. Todas essas práticas podem ser identificadas na obra de alguém que expõe com absoluta maestria a relação que devem ter os povos ocidentais com outros povos e seus recursos naturais e portanto reflete o padrão normativo para realizar a colonização do mundo pelos chamados povos desenvolvidos economicamente e culturalmente.²⁶²

Não estamos, também, afirmando que Locke teve alguma má consciência, ao contrário realiza uma atenciosa fundamentação da dominação de outros mundos em nome da defesa do “próprio gênero humano”. Nesse sentido complementa Senent Frutos:

Hoy, cuando todavía no existe un régimen jurídico que ampare suficientemente los conocimientos tradicionales en sus países de origen, o están discutiéndose y revisándose las reglas internacionales o multilaterales sobre los mismos, se proyecta la sombra de un patrón normativo que bebe en las mismas fuentes culturales de esse “derecho natural” descrito por Locke, y desde el que se justificó la primeira colonización em la era postmoderna pero bajo presupuesto semejantes. Lo cual muestra que nuestra era, dicho en el lenguaje de la musica, no es sino una variación sobre um mismo tema.

²⁶⁰ I Carta de Manaus – Conferencia de Pajés: Biodiversidade e Direito de Propriedade Intelectual, Proteção e Garantia do Conhecimento Tradicional. In: ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. (Orgs). **Conhecimento tradicional e biodiversidade: normas vigentes e propostas**. 2ª ed. Manaus: PPGAS-UFAM/NSCA-CESTU-UEA/ UEA Edições, 2010.

²⁶¹ MATTEI, Hugo; NADER, Laura. op. cit., p. 01.

²⁶² SENENT FRUTOS, Juan Antonio. *Sociedad del conocimiento, biotecnología y biodiversidade*. Hiléia – Revista de Direito Ambiental da Amazônia, n.2, Manaus, 2004.

Compreendemos que mudaram as formas e renovaram os contextos, contudo, seguem presentes os mesmos pressupostos justificadores das práticas de dominação de outros povos. Como discorre Senent Frutos, a chamada biopirataria não se sustenta sobre o espólio e a acumulação dos bens dos outros, mas na apropriação do conhecimento tradicional sobre diversas formas de matéria viva identificadas e produzidas pelos “povos atrasados”, para sua reprodução e exploração no chamado livre mercado.²⁶³

O tema de discussão que vamos centrar-nos, é multidisciplinar, já que não está inserida apenas em um campo de estudo, ele não é unicamente jurídico, nem econômico, é um tema que requer uma análise filosófica sobre os fundamentos desta prática. O problema do tipo de racionalidade, os pressupostos epistemológicos, tecnológicos e sociais que estão implícitos na dinâmica da apropriação privada dos “recursos naturais” e dos saberes tradicionais das sociedades tradicionais indígenas e não indígenas, por meio do instrumento de direito de patente no marco dos direitos de propriedade intelectual.²⁶⁴

Já estudamos neste trabalho porque os saberes tradicionais não se conceituam como conhecimentos na perspectiva epistemológica do Norte; agora analisaremos como a existência de mecanismos jurídico-positivos, e de instrumentos legais multilaterais como o Acordo Sobre os Aspectos dos Direitos de Propriedade Intelectual Relacionados com o Comércio (ADPIC), também conhecido por sua sigla em inglês como Acordo TRIPPS (*Trade-related Aspects of Intellectual Property Rights*), e suas consequências econômicas e sociais estão intrinsecamente relacionadas com alguns dos pressupostos que justificam o menosprezo ao trabalho humano das comunidades tradicionais, que não é reconhecido como tal, é apenas considerado como um “recurso natural” esperando para ser apropriado privativamente. São esses mesmos pressupostos que justificam a apropriação do “patrimônio comum”.²⁶⁵

3.3 BENS CULTURAIS E NATURAIS: MERCANTILIZAÇÃO DE TODAS AS PARCELAS DE VIDA

Locke desenvolveu, na época moderna, uma fundamentação para a legitimação da propriedade privada nos domínios coloniais que influenciou toda uma época; seus argumentos

²⁶³ *ibidem*, p. 118.

²⁶⁴ *idem*.

²⁶⁵ *ibidem*, p. 119.

serão então, ponto de partida para compreendermos o direito de propriedade como um direito natural das sociedades civilizadas e regidas pelo Estado de Direito, sendo de fundamental importância no desenvolvimento do resto das relações jurídicas, sociais e políticas.

Locke foi fortemente influenciado pelo pensamento da escolástica cristã medieval, que acreditava existir uma propriedade natural do gênero humano sobre todas as coisas da criação Divina, como se existisse um “destino universal dos bens”, como descreve Senent Frutos:

Locke, situándose supuestamente de la misma cosmovisión cristiana (cf. §25), plantea, em cambio, este derecho natural de modo que le permita desentendese de cualquier dependência respecto al bien común o de cualquier “hipoteca social” del derecho de propiedad individual. Desde esta opción inicial se restringe este destino universal de los bienes a una estrategia de apropiación privada.²⁶⁶

O próprio Locke apresenta seu objetivo no §25 de sua obra: “*mostraré como los hombres pueden llegar a tener em propiedad varias parcelas de lo que Dios entrego em comum al género humano; y ello, sin necesidad de que haya um acuerdo expreso entre los miembros de la comunidad*”.²⁶⁷ Locke sugere inicialmente um “estado natural” que está além de qualquer acordo e de qualquer sociedade e indivíduo; assim sendo, conclui Senent Frutos que há um interesse do homem em apropriar-se individualmente dos bens naturais, nas palavras do autor:

Dado que hay una disposición en favor del género humano de los bienes naturales, es necesario que esos bienes rindam, y para ello deben ser apropiados individualmente. Se puede decir que cualquier sujeto humano podría apropiarse privativamente de esos bienes, de quienes em principio se predica uma igualdad formal. Cualquiera podría extraer los “productos espontáneos” de la naturaleza. Por tanto de la propiedad común de la humanidad (“se ha dado em común a toda la humanidad para que esta participe em común de ella” §25), se deriva la existencia de una res communis, que em realidad se interpreta como res nullius, como cosa de nadie y que por tanto está esperando para ser apropiada por cualquiera, cuya apropiación privativa se interpreta como no lesiva para la humanidad. Algo “común”, por tanto, significa em la situación originaria para Locke “apropiable por cualquiera”.

²⁶⁶ ibidem, p. 120.

²⁶⁷ idem.

As chamadas *res communis* eram os territórios habitados pelos povos indígenas à época da colonização, estas terras eram passíveis de apropriação pelos povos civilizados que poderiam portanto, dar uma finalidade a estas terras que não eram de ninguém (*terras nullius*). Para Locke, um território comum (*res communes*) era o mesmo que um território apropriável por qualquer um. Entretanto, os indígenas americanos não eram dignos destas terras, não eram reconhecidos como os proprietários destas; a Terra era apresentada como uma grande terra comunal pronta para ser apropriada pelos europeus, que eram os povos civilizados e detentores do direito natural de possuir os recursos das terras de ninguém.

Como afirma Locke no § 45 de sua obra:

*“Todavía se encuentran hoy grandes porciones de tierra que, al no haberse unido sus habitantes con el resto de la humanidad en el acuerdo de utilizar dinero común, permanece sin cultivar; y como estas tierras proporcionalmente son mucho mayores que el número de personas que viven en ellas, continúan en estado comunal. Mas esto difícilmente podría darse entre esa parte de la humanidad que ha consentido en la utilización del dinero”.*²⁶⁸

Na concepção do autor (Locke), como os povos indígenas não adotavam o sistema de relações mercantilistas do período colonial e próprio das sociedades capitalistas, não se auto regulavam por um sistema de leis positivas ou de pactos ao modo europeu, qualquer um poderia apropriar-se livremente de tudo que achasse necessário para sua utilidade, e sem depender para tanto da autorização das sociedades indígenas habitantes do território explorado. A ação de subtração de algo de sua condição comunal frente al resto do mundo não era considerado nenhum roubo, nem dependia do consentimento de quem habitasse outras terras, já que estes não possuíam nenhuma forma de propriedade comum sobre os bens naturais.

Senent Frutos, assim, pondera que se Locke reconhecesse alguma institucionalização social ou jurídica sobre o uso destes bens por parte dos povos indígenas toda sua argumentação da ação colonial na era moderna sobre os recursos de outros povos perderia sua justificativa, ou, ainda pior, teria que reconhecer sua ilicitude.²⁶⁹

²⁶⁸ *ibidem*, p. 121-122.

²⁶⁹ *ibidem*, p. 122.

Também nesse sentido, Vandana Shiva, afirma categoricamente que “essa apropriação violenta foi convertida em “natural” definindo-se o povo colonizado como parte da natureza, negando-se a ele, assim, sua humanidade e liberdade”.²⁷⁰

A ativista, reconhece que a obra de Locke aqui analisada, como a responsável pela legitimação de saque e roubo durante o período colonial. Afirma Vandana Shiva:

Locke formulou claramente a liberdade de construir do capitalismo como liberdade de roubar. A propriedade é gerada extraíndo-se recursos da natureza e misturando-os ao trabalho. Mas este trabalho não é físico, é trabalho na sua forma “espiritual”, como a expressa no controle do capital. Segundo Locke, apenas os detentores de capital têm o direito natural de possuir recursos naturais, e este revoga os direitos comuns de outras pessoas, anteriormente estabelecidos. O capital é, dessa forma, definido como uma fonte de liberdade que, ao mesmo tempo, nega à liberdade à terra, às florestas, aos rios e à biodiversidade, que o capital reivindica como seus, e a outros seres humanos cujos direitos se baseiam no trabalho. A devolução da propriedade privada ao povo é vista como expropriação da liberdade dos detentores do capital. Assim, camponeses e povos tribais que exigem de volta os seus direitos e acesso a recursos são considerados ladrões.²⁷¹

Essas noções eurocêntricas de propriedade e pilhagem são as bases sobre as quais as leis de Direito de Propriedade Intelectual do GATT e da Organização Mundial do Comércio (OMC) foram formuladas. A estratégia jurídica dos países desenvolvidos se baseia em atribuir a biodiversidade o estatuto de *res communis*, sendo livremente suscetível de apropriação, como *res nullius*, pelo primeiro que utilizar os recursos extraídos da biodiversidade, sendo assim, reconhecido como seu detentor originário. Por esta razão, Sánchez Rubio afirma que numa filosofia baseada na livre apropriação individual (procedente da concepção romana de *res nullius*) e na livre utilização desregulada de territórios sem donos (*res communis*), construíram as condições de um mercado abaixo de um regime de propriedade pública individualizada e privativa para cada Estado escoltado por suas companhias e empresas.²⁷²

“A pressuposição de terras não-ocupadas, terras nullius, está agora sendo estendida à ‘vida não-ocupada’: sementes e plantas medicinais”.²⁷³ O “direito natural” que tinha o

²⁷⁰ SHIVA, Vandana. op. cit., p. 25.

²⁷¹ idem.

²⁷² RUBIO, David Sánchez. *Herencia, recreaciones, cuidados, entornos y espacios comunes y/o locales para la humanidad, pueblos indígenas y derechos humanos*. Hileia: Revista de Direito Ambiental. n.7, julho-dezembro, 2006. p. 105.

²⁷³ SHIVA, Vandana. op. cit., p.26.

objetivo de colonizar e conquistar novos territórios, libertando assim, os povos conquistados de suas condições primitivas e de barbárie é hoje o que influencia as tendências do capitalismo moderno o qual, através da biopirataria e do processo de mercantilização de todas as parcelas de vida, estabelecendo um “direito natural” das empresas transnacionais e dos estados mais poderosos, sob o pretexto de que suas ações estão de acordo com o desenvolvimento dos países e comunidades pobres do Sul.²⁷⁴

²⁷⁴ RUBIO, David Sánchez. op. cit., p. 106.

4 O ENCONTRO DOS SABERES: CONTRIBUIÇÃO DO CONHECIMENTO TRADICIONAL ASSOCIADO AO PEQUI ÀS PESQUISAS FARMACOLÓGICAS

A medicina popular tem uma teoria: o que não mata engorda. Talvez esse seja um dos ditados mais recorrentes que escutamos desde criança, afinal de contas, sempre antes de tomarmos um chá medicinal para tratar de alguma doença ouvimos o provérbio. A eficácia dos remédios alopáticos, que geralmente tratam um problema mas acabam gerando outro, e os altos preços dos medicamentos tem incentivado a população tanto do interior como das cidades maiores a recorrerem as famosas “receitas da avó”. Receitas essas que usam como matéria-prima os recursos naturais, tanto da fauna como da flora, é o uso de plantas, raízes, sementes, grãos, seivas e exóticos extratos animais tipo banha de sucuri, banha de galinha, chocalho de cascavel e moela de ema.²⁷⁵

Os recursos da biodiversidade foram as primeiras farmácias da humanidade, o homem usa a natureza para combater suas doenças há mais de 40.000 mil anos antes de Cristo²⁷⁶. No Brasil tudo começou com nossos povos indígenas, tanto que os primeiros viajantes ficaram maravilhados diante do avultado número de ervas medicinais conhecidas pelos índios e pelo fato dos nativos usarem remédios simples, empregando apenas uma planta de cada vez. Os europeus, ao contrário, confiavam em combinações semimágicas de várias ervas.²⁷⁷

Os conhecimentos tradicionais²⁷⁸ (CTs) sobre as aplicações medicinais de recursos da biodiversidade são de importância incomensurável para as comunidades interioranas, tradicionais, indígenas, quilombolas, entre outras. Os conhecimentos populares (tradicionais) de natureza médica se associam aos recursos da biodiversidade, sendo deles destacáveis; sem embargo, seu valor econômico, social e científico deles dependem.²⁷⁹

Entretanto com a evolução da ciência – que podemos afirmar, é nova, vem desenvolvendo-se de algumas décadas – o uso da medicina natural decaiu, principalmente

²⁷⁵ ORTENCIO, Waldomiro Bariani. op. cit.

²⁷⁶ idem

²⁷⁷ LÉVI-STRAUSS, Claude. O uso das plantas silvestres da América do Sul Tropical. In: RIBEIRO, Berta. (ed.) **Suma Etnológica. Brasileira**. Etnobiologia. Petrópolis: Vozes/FINEP, 1986.

²⁷⁸ Neste trabalho estamos falando sobre os conhecimentos tradicionais sobre as aplicações medicinais de recursos da biodiversidade.

²⁷⁹ RODRIGUES JUNIOR, Edson Beas. **Tutela jurídica dos recursos da biodiversidade, dos conhecimentos tradicionais e do folclore: uma abordagem de desenvolvimento sustentável**. Rio de Janeiro: Elsevier, 2010.

com a descoberta dos antibióticos, especialmente, a penicilina. Mas como nem todos tiveram acesso a esses benefícios, ou quando tiveram não se sentiram satisfeitos com os resultados, somado a alta dos preços dos remédios alopáticos e das consultas médicas, a medicina popular voltou a todo vapor. Hoje a utilização de remédios caseiros virou modismo em todas as classes sociais e até culturais.²⁸⁰

A extração das matérias-primas para a produção de chás, xaropes, garrafadas, unguentos, óleos, entre outros, ainda é realizada nos campos, cerrados, florestas naturais e matos naturais, já que há poucas plantações de ervas medicinais. Como a procura por medicamentos naturais cresceu e vem crescendo a cada dia, a comunidade científica e várias universidades acabaram interessando-se pelo estudo das plantas medicinais. Como falamos no item acima, o Cerrado é um dos maiores biomas do mundo em diversidade vegetal e animal, “no Centro-Oeste a cada 10 metros que se caminha nos campos e nos cerrados, encontra-se pelo menos uma planta medicinal conhecida e utilizada pelo povo”. É urgente, e necessário, realizar o estudo dessas plantas, como explica Bariani Ortencio:

Há necessidade urgente do estudo dessas plantas, para definir a dosagem, que é um grande perigo para a saúde, o modo como são utilizadas como remédios. O Brasil possui 90% das plantas medicinais do Planeta. E elas são 90 milhões! Certos medicamentos fazem mais mal do que bem devido as dosagens ignoradas por falta de estudo científico. Na ânsia da cura, com as receitas e remédios caros, o homem apela para as alternativas de quaisquer espécies. É um vale-tudo e, portanto, perigoso.²⁸¹

E foi vislumbrando essa necessidade de estudar e compreender a medicina popular que muitos pesquisadores buscaram nas aldeias indígenas e nas zonas rurais fontes informações para realizarem seus estudos, foi nestes locais que muito se evoluiu as pesquisas sobre ativos e compostos de remédios. Os índios brasileiros adquiriram um conhecimento tão complexo sobre as propriedades físicas e químicas de seu ambiente botânico que não existe nenhuma espécie usada na farmacopeia moderna que já não fosse familiar aos nativos na época pré-cabraliana. Ademais, é bem provável que apenas uma fração das ervas usadas pelos grupos indígenas seja conhecida e explorada pela farmacopeia ocidental.²⁸²

²⁸⁰ ORTENCIO, Waldomiro Bariani. op. cit.

²⁸¹ *ibidem*, p. 16.

²⁸² LÉVI-STRAUSS, Claude. op. cit.

A farmacologia indígena e das comunidades locais, vem, portanto, alterando essa realidade, já que esta pode ser definida como a exploração científica interdisciplinar dos agentes biológicos ativos, tradicionalmente empregados ou observados pelo homem. Por definição esta ciência é interdisciplinar pois, inclui no mínimo as áreas de antropologia, botânica, química e farmacologia, esta relação entre várias outras ciências se justifica, para não levar ao fracasso vários projetos, vejamos:

A necessidade de se ter formação antropológica ou interagir estritamente com antropólogos, vem tanto pelo indispensável uso de métodos etnográficos para coleta de informações quanto da observância do relativismo cultural no trato dos dados coletados.

É também fundamental a coleta, unto com informante, de material botânico adequado. O ideal é que inclua matéria fértil – flores e frutos – que permita a determinação taxonômica correta da espécie em questão. Nomes populares não são de modo algum confiáveis, uma vez que o mesmo nome é comumente designada por diversos nomes. A identificação científica da planta torna possível tanto a comparação de várias – a fim de se avaliar a amplitude do uso da planta – quanto o estudo quimiotaxonômico. Este último permitirá uma visão geral dos compostos mais prováveis de serem encontrados. Os referidos dados serão levados em conta para a seleção de plantas a serem estudadas em profundidade. A não observância desse aspecto metodológico levou ao fracasso de vários projetos.²⁸³

O estudo da farmacologia indígena é certamente um dos fatores mais relevantes para o reconhecimento dos conhecimentos da flora medicinal de índios e caboclos (sertanejos), conhecimento este que tem impactado a sociedade contemporânea, principalmente na área médica: as indústrias farmacêuticas norte-americanas, faturaram na década de 1970 e 1980 cerca de oito bilhões de dólares anualmente com venda de remédios isolados de plantas. Como apresenta Elaine Elisabetsky:

Com efeito, os grupamentos culturais que ainda convivem com a natureza, observando-a de perto e explorando suas potencialidades no dia-a-dia, mantêm vivo e crescente este patrimônio, pela experimentação sistemática e constante. Considerando-se que tais populações detêm conhecimentos acumulados milenarmente, é fácil entender afirmações como a de Schultes (1972:117): “nossos índios e caboclos, têm, certamente, grandes lições a dar-nos”. O impacto desse saber nas sociedades contemporâneas pode ser avaliado, no que se refere à área médica, pela constatarão de que as

²⁸³ ELISABETSKY, Elaine. Etnofarmacologia de algumas tribos brasileiras. In: RIBEIRO, Berta. (ed.) **Suma Etnológica. Brasileira**. Etnobiologia. Petrópolis: Vozes/FINEP, 1986. p. 143-144.

indústrias farmacêuticas norte-americanas alcançam vendas anuais de oito bilhões de dólares com remédios isolados de plantas inicialmente - ou até hoje - de plantas. Isto, levando-se em conta somente as prescrições do seu mercado interno. O uso e as propriedades dessas plantas foram documentadas em sociedades aborígenes de todo mundo.²⁸⁴

Assim é a medicina popular e a ciência dos curandeiros: desprezada por uns, aceita por muitos. “Mas como desprezá-la onde o médico não existe e a farmácia ou botica fica distante alguns quilômetros”?²⁸⁵ Para responder esta pergunta as populações sertanejas tiveram um grande aliado, o Chernoviz²⁸⁶. Restabelecer a saúde era o que interessa; experiências indígenas foram de grande valia, o negro trouxe da África inovações de forças sobrenaturais e suas formas e formulas de curar. Contudo, uma das grandes fontes de ensinamentos para o tratamento de várias moléstias que atacam o povo carente de atendimento médico, foi o velho Chernoviz, como narra em seu livro *Folclore Brasileiro*, Regina Lacerda:

Os seus ensinamentos eram transmitidos aos sertanejos. E a lição aprendida se tornava ciência popular. Taunay, no seu livro *Inocência*, apresenta o jovem Cirino, de caixeiro de botica, se tornando “doutor”, tendo, como alicerce de sua ciência, um velho e enebado Chernoviz, que conhecia de cor e salteado, complementando-o com “estudo natural das utilíssimas e ainda pouco aproveitadas ervinhas do campo”. Posso acrescentar que, nas fazendas de meus avós, no sertão do Araguaia ou nas bandas da cidade de Goiás, o Chernoviz era de sagrada utilidade.²⁸⁷

O poder de cura da natureza é tão reconhecido e valorizado pelas sociedades tradicionais indígenas e não indígenas, que no ano de 2002 foi realizado, aqui, na cidade de Goiânia, capital do Estado de Goiás o 3º Encontro de Benzedeiros, Parteiras e Raizeiras do Cerrado, o evento foi promovido pela Instituto do Trópico Subúmido da Universidade Católica de Goiás (UCG).²⁸⁸

²⁸⁴ *ibidem*, p. 135.

²⁸⁵ LACERDA, Regina. **Folclore Brasileiro**. Funarte, 1977. p. 58.

²⁸⁶ O Chernoviz, foi o livro responsável por difundir a ciência dos curandeiros no Brasil. Compelida pelo médico polonês Pedro Luiz Napoleão. Em 1840 veio para o Rio de Janeiro, onde viveu quinze anos. Seus trabalhos tiveram grande divulgação, constituindo mesmo dos práticos do interior brasileiro, que com eles reconheciam as doenças e previam os remédios.

²⁸⁷ LACERDA, Regina. *op. cit.*, p. 58.

²⁸⁸ Eu te benzo, eu te curo. Reportagem do Jornal O Popular do dia 20 de abril de 2002. *In*: ORTENCIO, Waldomiro Bariani. **Medicina Popular do Centro-Oeste**. 3.ed.rev.atual. Brasília: Thesaurus, 2012. p. 467.

No evento a raizeira de Santa Fé de Goiás, Maura Evangelista dos Santos, afirmava que a natureza tinha o poder de curar tudo. Com seus 56 anos de idade, descendente de índios tapuia e com 15 anos de profissão, dona Maura diz que para preparar seus remédios utiliza plantas do cerrado, cujas propriedades medicinais aprendeu com o pai índio, que herdou os conhecimentos de seu avô, líder da tapuia no município de Goiás. “Já fiz remédios até para gente desenganada pelos médicos, que ficaram boas”²⁸⁹, disse a raizeira.

Encontros como esse estão acontecendo com mais frequência, porquê há o temor de que esses conhecimentos se percam, principalmente devido ao êxodo rural: as pessoas saem do interior e acabam se aculturando, esquecendo conhecimentos tão antigos e preciosos. Valorizar parteiras, benzedeiras e raizeiras é uma das maneiras de manter vivo esses costumes e conhecimentos; essas pessoas são responsáveis pelo atendimento de boa parte da população em lugares onde não há políticas de saúde pública.

Esta troca de conhecimentos associados ao patrimônio genético é tão importante, que a Medida Provisória 2.186-16/01 determina em seu art. 4º que deve ser “preservado o intercâmbio e a difusão de componente do patrimônio genético e do conhecimento tradicional associado praticado entre si por comunidades indígenas e comunidades locais para seu próprio benefício e baseados em prática costumeira”.²⁹⁰

Neste evento, em especial, participaram curandeiras e parteiras de sete estados onde ocorrem o ecossistema cerrado: Goiás, Tocantins, Distrito Federal, Maranhão, Amapá, Minas Gerais e Mato Grosso. Além de palestrar e mesas-redondas sobre os temas do encontro, foram realizadas oficinas sobre práticas da medicina popular.²⁹¹

Esta interação de conhecimentos, viabilizando o livre compartilhamento dos CTs entre os membros de uma mesma comunidade e entre diversas comunidades é uma das características de relevo dos sistemas de conhecimentos tradicionais. É o livre compartilhamento que viabiliza não só a conservação desses conhecimentos como também seu aprimoramento, já que estes conhecimentos, ao contrário do que muitos defendem, não são “fossilizados”, os CTs compreendem inovações, conhecimentos e práticas técnicas,

²⁸⁹ *idem.*

²⁹⁰ MEDIDA PROVISÓRIA Nº 2.186-16, DE 23 DE AGOSTO DE 2001. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/mpv/2186-16.htm>. Acesso em: 02 mai. 2014.

²⁹¹ ORTENCIO, Waldomiro Bariani. *op. cit.*

altamente especializados²⁹²; assim sendo, “à medida que os conhecimentos são adquiridos por novos grupos, esses podem aplicá-los em novos contextos e desenvolver novas aplicações.”²⁹³

O uso de plantas medicinais e tratamento médicos fitoterápicos é tão intenso no Brasil - haja vista o país ser o mais rico em etnobioidiversidade - que no ano de 2006 foi aprovada a Política Nacional de Plantas Medicinais e Fitoterápicos, através do Decreto n. 5.813 de 22 de julho de 2006.²⁹⁴

O Decreto tem como objetivos garantir à população brasileira o acesso seguro e o uso racional de plantas medicinais e fitoterápicos, promovendo o uso sustentável da biodiversidade, o desenvolvimento da cadeia produtiva e da indústria nacional; ampliar as opções terapêuticas aos usuários, com garantia de acesso a plantas medicinais, fitoterápicos e serviços relacionados à fitoterapia, com segurança, eficácia e qualidade, na perspectiva da integralidade da atenção à saúde, considerando o conhecimento tradicional sobre plantas medicinais; construir o marco regulatório para produção, distribuição e uso de plantas medicinais e fitoterápicos a partir dos modelos e experiências existentes no Brasil e em outros países; promover pesquisa, desenvolvimento de tecnologias e inovações em plantas medicinais e fitoterápicos, nas diversas fases da cadeia produtiva; promover o desenvolvimento sustentável das cadeias produtivas de plantas medicinais e fitoterápicos e o fortalecimento da indústria farmacêutica nacional neste campo e promover o uso sustentável da biodiversidade e a repartição dos benefícios decorrentes do acesso aos recursos genéticos de plantas medicinais e ao conhecimento tradicional associado.²⁹⁵

No dia 13 de maio deste ano de 2014, a Agência Nacional de Vigilância Sanitária (ANVISA), publicou a Resolução – RDC n. 26²⁹⁶, que dispõe sobre o registro de medicamentos fitoterápicos e o registro e a notificação de produtos tradicionais fitoterápicos e tem como objetivo definir as categorias de medicamento fitoterápico e produto tradicional

²⁹² RODRIGUES JUNIOR, Edson Beas. **Tutela jurídica dos recursos da biodiversidade, dos conhecimentos tradicionais e do folclore: uma abordagem de desenvolvimento sustentável**. Rio de Janeiro: Elsevier, 2010.

²⁹³ *ibidem*, p. 42.

²⁹⁴ BRASIL. Decreto n. 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 jun. 2006. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2004-2006/2006/Decreto/D5813.htm>. Acesso em: 05 mai. 2014.

²⁹⁵ *idem*.

²⁹⁶ BRASIL. Resolução - RDC n. 26, de 13 de maio de 2014. Agência Nacional de Vigilância Sanitária - ANVISA. Dispõe sobre o registro de medicamentos fitoterápicos e o registro e a notificação de produtos tradicionais fitoterápicos. Brasília, DF, 14 mai. 2014. Disponível em: <<http://pesquisa.in.gov.br/imprensa/jsp/visualiza/index.jsp?data=14/05/2014&jornal=1&pagina=52&totalArquivos=100>>. Acesso em: 27 mai. 2014.

fitoterápico, além de estabelecer os requisitos mínimos para o registro e renovação de registros de medicamento fitoterápico, e para o registro, renovação de registro e notificação de produto tradicional fitoterápico.

Podemos então, sistematizar os conhecimentos tradicionais observando suas principais características, quais sejam: são conhecimentos desenvolvidos sequencialmente ao longo do tempo, por meio do método de tentativa e erro e da observância das características dos recursos da biodiversidade; não se vinculam a qualquer campo específico da tecnologia; resultam da atividade criativa de um grupo de indivíduos ou de vários grupos; são construídos colaborativamente; são associados as raízes sociais, históricas, religiosas e espirituais de grupos culturalmente diferenciados; são transmitidos oralmente; seu uso e transmissão intra e intercomunitária são regidos por protocolos culturais; alimentam uma relação de dependência e respeito com a natureza; são factuais e pessoais, ou seja, são colhidos junto às experiências diárias de seus detentores.; são essenciais para a subsistência dos grupos tradicionais e estão em constante mudança.²⁹⁷

Quando analisamos a importância dos CTs destes grupos sociais e étnicos verificamos que estes são verdadeiros patrimônios; e aqui observamos um conjunto deles: um natural, representado pela biodiversidade e outro cultural, simbolizado pelo conjunto de conhecimentos associados à biodiversidade – embora nem todo conhecimento tradicional se associe aos recursos da biodiversidade, constantemente com eles conservam uma relação de forte interdependência; sem estes conhecimentos um elemento da natureza é apenas um recurso desconhecido, despido de valor.²⁹⁸

Talvez este seja um dos principais motivos que leva Herrera Flores a afirmar que devemos, como seres humanos reconhecer a diversidade natural e com ela a importância dos conhecimentos tradicionais dos povos que vivem em constante interação com a natureza, vejamos:

Debemos, como seres humanos, reconocer la diversidad natural. Y, junto a ella, la importancia de los conocimientos tradicionales que los pueblos y formas de vida más cercanos a la naturaleza aplican. No por primitivismo, sino realmente por todo lo contrario. Es decir, por un humanismo aprendido a partir de la continua interacción con esa diversidad natural y con esas

²⁹⁷ RODRIGUES JUNIOR, Edson Beas. op. cit., p. 47.

²⁹⁸ idem.

*escalas temporales amplias que exigen, como decimos, el reconocimiento de nuestra inferioridad y de nuestra peligrosidad a la hora de relacionarnos “ideológicamente” con la naturaleza. Respetar y reconocer la diversidad natural, nos induce a respetar y reconocer la diversidad social y humana.*²⁹⁹

O caso do pequi, não foge à regra: com o devido reconhecimento do saberes medicinais populares associado a este fruto do cerrado, muitos pesquisadores confirmaram a importância do fruto para a solução de diversos problemas de saúde. As pesquisas realizadas provaram o que indígenas e sertanejos já estão “cansados” de saber: o pequi traz mais benefícios para o corpo humano do que o simples prazer gastronômico.

Na medicina popular, o pequi (*caryocar sp.*) é utilizado para diversos fins. Mas os que mais se destacam, com certeza, são para os tratamentos de problemas no trato respiratório e de impotência sexual. Segundo o Levantamento Etnobotânico de Plantas Medicinais no Domínio do Cerrado na Região do Alto Rio Grande – Minas Gerais, o pequi é um dos frutos mais utilizados na medicina popular desta região, sendo comumente utilizado no tratamento de asma, bronquite, coqueluche e resfriados; além de servir como afrodisíaco e tônico (ver quadro abaixo)³⁰⁰. A pesquisa realizada pelos professores Rodrigues e Carvalho do Departamento de Biologia da Universidade Federal de Lavras é surpreendente.

Todos os raizeiros levantados são descendentes de avós indígenas, africanos ou ambos, e de faixa etária entre 56-72 anos. Entre os treze, onze são do sexo masculino e apenas dois deles não constituíram família; os dois do sexo feminino constituíram família. Dos que

²⁹⁹ HERRERA FLORES, Joaquín. *Cultura y naturaleza: la construcción del imaginario ambiental bio (socio) diverso*. In: El proceso cultural: materiales para la creatividad humana. Sevilla: Aconcagua Libros, 2005.

³⁰⁰ Tabela 1 – Uso medicinal do pequi

| Família/Nome Científico | Indicações | Parte usada | Preparo |
|---|--|---------------------|--|
| Caryocaraceae Caryocar brasiliense Camb. (pequi) / cer., c. r. | a. asma, bronquite, coqueluche | a. óleo da castanha | a. Nas refeições. Extrai-se o óleo das semente |
| | b. asma, bronquite, coqueluche e resfriados | b. caroços | b. Nas refeições. Óleo vegetal + caroços previa- mente aferventados |
| | c. afrodisíaco e tônico | c. caroços | c. Alcoolatura |

In: RODRIGUES, Valéria Evangelista Gomes; CARVALHO, Douglas Antônio De Carvalho. **Levantamento Etnobotânico de Plantas Medicinais no Domínio do Cerrado na Região do Alto Rio Grande – Minas Gerais**. Revista Ciênc. agrotec., Lavras, v.25, n.1, jan./fev., 2001, p. 102-123.

constituíram família, apenas três transmitiram seus conhecimentos sobre a utilização, dosagem e preparo das plantas medicinais a alguns de seus filhos.³⁰¹

Segundo informações contidas no livro *Medicina Popular do Centro-Oeste*, observamos que o pequi é utilizado de várias formas: na culinária, na fabricação de licores, de sabão e extração de óleo. Suas indicações medicinais são: bronquite, coqueluche, gripe, impotência sexual, inchaço, machucaduras, queimaduras (óleo) e tuberculosa (óleo)³⁰².

Todos esses benefícios associados ao pequi, chamou a atenção da comunidade científica. Atualmente vários estudos vêm sendo realizados no Brasil, principalmente na Universidade Federal de Brasília (UnB) sobre as propriedades medicinais deste fruto.

Em matéria publicada pelo Instituto Ciência Hoje, uma pesquisa da Universidade de Brasília (UnB) revelou que o fruto tem propriedades antioxidantes que previnem os efeitos colaterais – como mutações celulares – provocadas pelos tratamentos quimioterápicos para câncer, sem diminuir a proliferação de células saudáveis.

De acordo, com o biólogo César Koppe Grisólia, orientador da pesquisa, “estudos já haviam demonstrado que o pequi continha agentes antioxidantes como flavonoides,

³⁰¹ RODRIGUES, Valéria Evangelista Gomes; CARVALHO, Douglas Antônio De Carvalho. **Levantamento Etnobotânico de Plantas Medicinais no Domínio do Cerrado na Região do Alto Rio Grande – Minas Gerais**. Revista Ciênc. agrotec., Lavras, v.25, n.1, p.102-123, jan./fev., 2001

³⁰² **Bronquite**

Garrafada para bronquite, de Deusdete Teixeira (Mercado Central de Goiânia): “cebolinha branca, mel de jataí, óleo de pequi, óleo de tartaruga, resina de jatobá, resina de angico, e raspa de juá verdadeiro. Juntar tudo e colocar em m vidro de Biotônico. Tomar um cálice 3 vezes ao dia.

Garrafada do seu Joaquim (Vicente Joaquim Teixeira): “é preciso colocar na mesma garrafa um pouco de mel de jataí, óleo de pequi, banha de ema, banha de capivara, nosmoscada, canela e pixuri. Tudo junto, deve ser ingerido 3 vezes ao dia, em colheres de sobremesa. Para as crianças abaixo de dez anos, basta meio litro dessa mistura. Para os mais velhos é preciso o litro todo.

Óleo de pequi adicionado no café ou no chá, pela manhã.

Coqueluche

Tirar a entrecasca do pequizeiro, cozinhar bem uns dois quilos e coar em vários panos. Voltar ao fogo colocando açúcar e fazer puxa-puxa para as crianças doente.

Impotência sexual

Chá bem forte da casca do pequizeiro. Tomar duas xicaras por dia. Cuidado, não passar da dose, porque pode passar vergonha, correndo atrás das mulheres na rua.

Machucaduras

Óleo quente de pequi esfregado no machucado.

Tuberculose

Tomar óleo de pequi para a tuberculose.

Queimaduras

Aplicar óleo de pequi; remédio comprovado. (ORTENCIO, Waldomiro Bariani. **Medicina Popular do Centro-Oeste**. 3.ed.rev.atual. Brasília: Thesaurus, 2012.)

carotenoides, vitaminas C e E”³⁰³. A inovação do trabalho realizado pelo biólogo foi mostrar que esses agentes podem ser eficazes na proteção do DNA celular contra lesões oxidativas provocadas pelos quimioterápicos, como esclarece a matéria:³⁰⁴

Nos testes realizados pelos pesquisadores, os agentes antioxidantes mostraram-se capazes de diminuir a quantidade de radicais livres – que podem ocasionar alterações no DNA e outras estruturas celulares e, com isso, provocar uma série de disfunções orgânicas. Os testes foram realizados durante a pesquisa de mestrado da bióloga Juliana Khouri, no Laboratório de Genética e Mutagênese da UnB.

Para realizar a pesquisa, os biólogos aplicaram extrato de pequi dissolvido em água em culturas de células de ovários de hamster chinês. As células foram então tratadas com substâncias usadas no tratamento químico de pacientes com câncer – como ciclofosfamida e bleomicina. Grisólia certificou que houve uma redução de 35% a 40% no índice de quebras cromossômicas. A UnB solicitou junto o Instituto Nacional De Propriedade Industrial (Inpi) a patente do método, como revela a reportagem:

Os pesquisadores utilizaram o extrato de pequi diluído, pois é a forma mais comum de consumo do alimento. “O pequi já era usado na medicina folclórica para tratar doenças respiratórias e infecções. É um ótimo alimento”, explica Grisolia. Além de consumido como prato regional no Centro-Oeste, o extrato de pequi também pode ser utilizado em capsulas, como fitoterápico. A UnB está solicitando o processo de patente do método no Instituto Nacional De Propriedade Industrial (INPI).³⁰⁵

A esperança do pesquisador é que os benéficos do pequi contribuam para a preservação da árvore, porquê a madeira do pequizeiro vem sendo utilizada para fazer carvão e na construção de casas. “Em pé, a árvore pode nos trazer muito mais vantagens”³⁰⁶, afirma o biólogo.

Na 63ª Reunião Anual da Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência (SBPC), que teve como símbolo o fruto do pequi e foi realizada, aqui na cidade de Goiânia, Goiás, no

³⁰³ PEGORIM, Eliana. **Além do arroz com pequi: fruto típico do cerrado protege DNA contra mutações decorrentes de quimioterapia**. Disponível em: <<http://cienciahoje.uol.com.br/noticias/medicina-e-saude/alem-do-arroz-com-pequi>>. Publicado em 09/08/2004 | Atualizado em 20/10/2009. Acesso em: 11 mar. 2014.

³⁰⁴ idem.

³⁰⁵ idem.

³⁰⁶ idem.

ano de 2011, o biólogo César K. Grisolia apresentou outro trabalho sobre os efeitos benéficos do pequi na prevenção de doenças como artrite reumatoide, acidente vascular cerebral, diabetes, mal de Alzheimer e o câncer, já que o óleo da polpa do pequi é rico em antioxidantes naturais.

A pesquisa apresentou ainda outros benefícios além do poder antioxidante do fruto, demonstrou poderes anti-inflamatórios, corroborando o que já se sabia da medicina popular, além de apresentar propriedades que incrementam as funções cardiovasculares, diminuindo as chances de formação de placas de ateroma intravasculares.³⁰⁷ Ao final da pesquisa, concluiu-se que além das propriedades nutricionais contidas na polpa do pequi, pode-se considerar que este fruto tem propriedades nutracêuticas, ou seja, incrementa as funções orgânicas e previne contra doenças crônico-degenerativas. A pesquisa apresentada por César K. Grisolia foi objeto de patente no Instituto Nacional de Propriedade Intelectual (INPI), com registro número PI0601631.

César K. Grisolia reforçou mais uma vez a necessidade de se preservar o cerrado. Afirmando que sua proposta é agregar valor econômico ao fruto dentro de uma concepção de

³⁰⁷ Por se fazer de extrema importância para nosso estudo, citaremos parte da pesquisa apresentada pelo professor biólogo, do Departamento de Genética e Morfologia do Instituto de Ciências Biológicas da Universidade de Brasília: “O óleo de sua polpa, além de conter antioxidantes naturais, é também usado na medicina popular para o tratamento de diversos tipos de afecções, principalmente aquelas do sistema respiratório, como asma e inflamações bronco respiratórias. A sua polpa contém vitaminas, frutose, sais minerais, fibras, carboidratos, proteínas e pigmentos com características antioxidantes. O óleo do pequi contém compostos fenólicos que podem aparecer livres ou na forma de glicosídeos. O excesso de radicais livres no organismo oxida os lipídios das membranas celulares acelerando processos de envelhecimento, estando também ligado a várias patologias como artrite reumatoide, acidente vascular cerebral, diabetes, mal de Parkinson, mas de Alzheimer e o câncer. A importância de uma dieta rica em compostos antioxidantes justifica-se pela prevenção da ocorrência dessas doenças. Os principais componentes da fração orgânica da polpa de pequi são oleotato e palmitato, que compõe a chamada fração ômega-9, que estão envolvidos com a modulação das taxas de triglicerídeo e colesterol pos-prandial. (...). O potencial antioxidante dos extratos e do óleo de pequi foi constatado pelo teste de TBARS em camundongos e no homem, como também através da reação de Fenton, através de experimentos *in vitro*. Nesse contexto, as suplementações com o óleo ou com a polpa de pequi pode diminuir o estresse oxidativo e, conseqüentemente, os danos oxidativos gerados em diversas condições humanas, como esforço físico extenuante que ocorre nos atletas maratonistas, nos pacientes com diabetes, com Lupus Eritematoso Sistêmico, e naqueles pacientes submetidos à química e radioterapia contra o câncer. Nossos estudos em humanos foram feitos com um grupo de atletas corredores de rua, que representa um esforço físico extenuante. Essa atividade aumenta a probabilidade de geração de radicais livres e então de lesão oxidativas no DNA e outras moléculas do organismo. Para isso, desenvolvemos várias apresentações do óleo e da polpa do pequi, registradas no INPI (PI0601631), para disponibilizar esse tipo de suplemento a tais grupos vulneráveis às lesões oxidativas. Os resultados em atletas mostraram que o uso prévio do pequi antes das corridas diminuem lesões oxidativas no DNA e em outras biomoléculas, verificando através do teste do Cometa (Single Cell Gel Electrophoresis), lesões celulares verificadas através de vários marcadores bioquímicos, bem como demonstrou atividades anti-inflamatórias, corroborando o que já se sabia da medicina folclórica. Nos atletas acima de 45 anos, o uso do pequi esteve associado com a redução do colesterol total e do LDL. Apresenta também propriedade que incrementam as funções cardiovasculares, pois ao diminuir os níveis de peroxidação lipídica, diminui também as chances de formação de placas de ateroma intravasculares. Constatamos assim, que além das propriedades nutricionais contidas na polpa do pequi, pode-se considerar como um produto nutracêutico, isso é incrementa as funções orgânicas e previne contra doenças crônico-degenerativas.”

exploração sustentável do bioma, demonstrando cientificamente o que a cultura popular já apregoava sobre as propriedades nutracêuticas e fitoterápicas do pequi.³⁰⁸ “Assim, estamos desenvolvendo um produto nutracêutico a partir da polpa do pequi, estabelecendo-se assim as bases para a exploração sustentável.”³⁰⁹ A esperança de César K. Grisolia é que a população rural que pratica a queimada e o corte do pequizeiro conscientize-se que o melhor investimento é manter a árvore como aliada financeira para o produtor de base familiar, favorecendo a preservação e investimentos no plantio de mudas.³¹⁰

As pesquisas realizadas acima comprovam que é necessário haver uma maior integração entre a ciência e a medicina popular, como afirmou o próprio pesquisador César K. Grisolia, seus estudos demonstraram cientificamente o que a cultura popular já apregoava sobre as propriedades nutracêuticas e fitoterápicas do pequi. Não podemos esquecer que antes de existir a medicina alopática já havia a cultura popular, que tratava doenças com chás, massagens, garrafadas, benzeções, etc. Por esta razão, foi demonstrado ao longo deste capítulo, que a população está decepcionada com a medicina oficial e vem demonstrando grande interesse nessa volta às raízes; tanto a medicina alopática, quanto as terapias alternativas somente têm eficácia se usadas em conjunto, como salienta Alfredo Wagner Berto de Almeida, “basta dizer que as bases empíricas dos procedimentos elaborados em laboratórios e demais empresas refletem as informações primeiras detidas pelos nativos.” Em muitos casos, antes mesmo das transnacionais de biotecnologia realizar uma pesquisa sobre determinado princípio ativo de uma planta os povos nativos já utilizavam-na na sua medicina tradicional; “em muitos casos, o que os laboratórios acabam fazendo se resume em agregar os componentes tecnológicos à formula criada pelos índios e pelas populações tradicionais”³¹¹

Por isso afirmamos que a contemporaneidade é marcada pelo declínio do papel dos Estados, comparados aos grandes agentes empresariais. O problema chave aqui, é que quando esses agentes dominam Estados ou se unem de modo intrínseco a eles, o Direito transforma-se em produto da economia e o que outrora constituiu domínio “ocidental” converte-se em capitalismo empresarial multinacional uma miscelânea de conceitos como “democracia,

³⁰⁸ GRISOLIA, Cesar Koppe. **Importância da exploração sustentável do cerrado - agregando valor sem destruir**. Disponível em: <www.sbpnet.org.br/livro/63ra/resumos/pdfs/arq_916_95.pdf>. Acesso em: 03 mar. 2014.

³⁰⁹ idem.

³¹⁰ idem.

³¹¹ ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. In: ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. (Orgs). **Conhecimento tradicional e biodiversidade: normas vigentes e propostas**. 2ª ed. Manaus: PPGAS-UFAM/NSCA-CESTU-UEA/ UEA Edições, 2010. p. 15.

Estado de Direito, desenvolvimento, direitos humanos internacionais e argumentos sobre a “falta” de bases institucionais constituem, no atual panorama jurídico, parte substancial da retórica de legitimação da exploração corporativa internacional³¹², exploração esta que recai impetuosamente sobre o patrimônio genético da biodiversidade e os povos que detêm os conhecimentos tradicionais associados a esta.

Com a revolução biotecnológica o processo de mercantilização e commoditização do conhecimento tradicional tem se intensificado e a mesma lógica jurídica que foi utilizada para expropriar as terras dos nativos na América é utilizada hoje na regulação ao acesso da biodiversidade e dos direitos de propriedade intelectual, tendo como pressuposto a consideração dos recursos genéticos como patrimônio comum da humanidade, uma espécie de *res communis* da economia neoliberal, a estratégia jurídica dos países desenvolvidos se baseia em atribuir a biodiversidade o *status* de *res communis*, sendo livremente suscetível de apropriação, como *res nullius*.

4.1 CONVENÇÃO SOBRE A DIVERSIDADE BIOLÓGICA, PROPRIEDADE INTELECTUAL E DIREITOS DE ACESSO AO PATRIMÔNIO GENÉTICO

Os direitos de propriedade intelectual (DPI) hipoteticamente são direitos de produções da mente, como observa Agustín Grijalva, a propriedade intelectual é uma disciplina normativa que protege direitos sobre criações intelectuais, provenientes de um esforço, trabalho ou destreza humana e que são dignos e suscetíveis de reconhecimento jurídico; é uma disciplina jurídica-normativa porque, mediante leis e regulamentos regula os direitos e obrigações sobre as produções do talento.³¹³

Sabendo da importância de se preservar a diversidade biológica dos países do Sul, frente a constante mercantilização dos recursos genéticos ou dos conhecimentos tradicionais associados a estes recursos o Programa das Nações Unidas para o Meio Ambiente (PNUMA) convocou pesquisadores e representantes dos governos para elaborar um projeto de convenção

³¹² MATTEI, Hugo; NADER, Laura. op. cit., p. 10.

³¹³ JIMÉNEZ, Agustín Grijalva. *Introducción a la propiedad intelectual: derechos de autor, derechos conexos y patentes*. In: VALLEJO, Gina Chávez; VELASCO, Xavier Gómez; JIMÉNEZ, Agustín Grijalva. *Temas de propiedad intelectual*. Serie Estudios Jurídicos, n.28. Quito: Corporación Editora Nacional. 2007. p. 09.

que incluísse todas as questões relacionadas com a diversidade biológica, era o início das discussões sobre a Convenção sobre a Diversidade Biológica (CDB).

O aspecto que mais chamou a atenção durante as negociações sobre a CDB, foi que nunca imaginou-se que estas viessem a ser tão politizadas, como salienta Romero Gonçalves, o valor econômico que se agregou à diversidade biológica conferiu as negociações da CDB a marca do conflito de interesses entre o Norte desenvolvido e o Sul em desenvolvimento; na mesma linha de pensamento³¹⁴ Gina Chávez Vallejo, mostra o paradoxo entre os interesses em jogo nas discussões sobre a implementação da CDB, segundo a autora o conflito colocou em disputa a biodiversidade e os recursos genéticos localizados nos países do Sul, de que dependem milhões de comunidades. Esta disputa delimitou, por um lado, as demandas dos povos indígenas, comunidades camponesas e comunidades locais sobre direitos territoriais e de reconhecimento dos conhecimentos ancestrais, inovações, tecnologias e práticas ancestrais; e por outro lado, as demandas de acesso e apropriação da biodiversidade, dos recursos genéticos e os conhecimentos associados a eles, feitas por grandes corporações internacionais de biotecnologia.³¹⁵

Os objetivos e princípios elencados pela CDB são: a preservação da diversidade biológica, o uso sustentável de seus componentes e a divisão justa e equitativa dos benefícios decorrentes da utilização dos recursos genéticos; princípios: a soberania dos Estados sobre seus recursos genéticos a necessidade de consentimento prévio fundamentado dos países de origem dos recursos genéticos para as atividades de acesso, bem como a repartição justa e equitativa dos benefícios derivados de sua utilização.³¹⁶ Sheilla Dourado Borges vai além afirmando que as comunidades locais e as populações indígenas são, então, reconhecidas pela CDB como sujeito de dois direitos: “primeiro, o de consentir, ou não, acerca da utilização dos seus conhecimentos, inovações e práticas por terceiros e, segundo, o de receber parcela justa e equitativa de benefícios decorrentes da utilização de tal patrimônio imaterial.”³¹⁷

³¹⁴ MAIA FILHO, Romero Gonçalves. Conflito entre as determinações da Convenção sobre Diversidade Biológica e as regras do Acordo TRIPS. Brasília: FUNAG, 2010. p. 36.

³¹⁵ VALLEJO, Gina Chávez. *Orden, poder y conflicto: los derechos intelectuales de los pueblos indígenas en el Ecuador*. In: VALLEJO, Gina Chávez; VELASCO, Xavier Gómez; JIMÉNEZ, Agustín Grijalva. **Temas de propiedad intelectual**. Serie Estudios Jurídicos, n.28. Quito: Corporación Editora Nacional. 2007. p. 86.

³¹⁶ SANTILLI, Juliana. Conhecimentos tradicionais associados à biodiversidade: elementos para a construção de um regime jurídico *sui generis* de proteção. In: VARELLA, Marcelo Dias; PLATIAU, Ana Flávia (org.). **Diversidade Biológica e Conhecimentos Tradicionais**. Belo Horizonte: Del Rey, 2004. (Coleção Direito Ambiental 2). p. 346.

³¹⁷ BORGES, Sheilla Dourado. Um panorama da legislação vigente e das propostas de normas sobre acesso e uso de recursos genéticos e de “conhecimentos tradicionais associados à biodiversidade” no Brasil. In: ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. (Orgs). **Conhecimento tradicional e biodiversidade: normas vigentes e propostas**. 2ª ed. Manaus: PPGAS-UFAM/NSCA-CESTU-UEA/ UEA Edições, 2010. p. 86.

E é justamente a regulamentação do acesso aos recursos genéticos e ao desenvolvimento de medidas que assegurem a justa e equitativa repartição de benefícios que torna tão delicada as relações entre a CDB e os direitos de propriedade intelectual.

Após a promulgação da Convenção sobre Diversidade Biológica (CDB) - aqui no Brasil, por meio do Decreto n. 2.519, de 16 de março de 1998 e da Medida Provisória n. 2.186-16, de 23 de agosto de 2001 - muito se tem debatido sobre as políticas dirigidas ao processo de regulamentação do acesso ao conhecimento tradicional associado à biodiversidade e à repartição dos benefícios.

A responsabilidade de regular o acesso e o uso de recursos genéticos e de conhecimentos tradicionais associados se impôs com a CBD, principalmente para dar maior segurança jurídica “às relações entre os interessados em acessar recursos genéticos e conhecimentos tradicionais associados e os detentores de tais recursos e conhecimentos, estabelecendo os parâmetros e critérios jurídicos e serem observados nessas relações e acordo”,³¹⁸ como observa Juliana Santilli.

Consequentemente, as partes de maior relevância da Convenção são seus artigos 15 e 8(j). O Artigo 15 trata sobre o acesso aos recursos genéticos e reconhece os direitos soberanos dos Estados sobre seus recursos naturais, desta forma, estes são as autoridades legítimas para determinar o acesso aos recursos genéticos pertencente aos governos nacionais através de legislação específica sobre tema. O Artigo 8(j) determina:

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 equitativa dos benefícios oriundos da utilização desse conhecimento, inovações e práticas.³¹⁹

Na contramão dos interesses das comunidades indígenas, campesinas e locais, sobre o acesso aos seus conhecimentos associados ao patrimônio genético, temos os direitos de

³¹⁸ SANTILLI, Juliana. op. cit., p. 345.

³¹⁹ BRASIL. Convenção sobre a Diversidade Biológica. Disponível em: http://www.mma.gov.br/estruturas/sbf_dpg/_arquivos/cdbport.pdf. Acesso em: 10 de maio de 2014.

propriedade intelectual. Juridicamente, a apropriação da informação é feita pelos sistemas de propriedade intelectual – e a patente, em especial - que constituem uma reestruturação dos regimes jurídicos, criados pelos países industrializados, para regular as relações humanas ligadas às criações do intelecto.³²⁰

O tema dos direitos de propriedade intelectual surgiu a partir das negociações da Rodada do Uruguai, do GATT (Acordo Geral de Tarifas e Comércio) em 1994. As transnacionais introduziram o tema dos direitos de propriedade intelectual sobre os organismos vivos e suas partes, adotando-se o Acordo sobre Direitos de Propriedade Intelectual relacionados ao Comercio (ADPIC, ou TRIPS, sua sigla em inglês), de forma obrigatória para os países que eram participantes da Organização Mundial do Comercio (OMC). Sendo o acordo TRIPS a base jurídica que define os direitos de propriedade intelectual dentro da OMC, conclui Romero Gonçalves sobre o mesmo:

Os requisitos estabelecidos para a proteção de patentes são os clássicos: novidade, inventividade, aplicação industrial. O TRIPS não permite que os países membros excluam quaisquer áreas da tecnologia do campo de proteção patentária, a não ser nos casos de violação à ordem pública ou moralidade, de métodos de diagnósticos ou tratamento médico, de animais e plantas que não sejam microorganismos e de processos essencialmente biológicos de produção de animais e plantas. Os titulares de patentes terão o direito exclusivo de evitar que terceiros, sem seu consentimento, produzam, usem, coloquem à venda, vendam ou importem, com estes propósitos, estes bens ou processos. Seus deveres são divulgar de forma suficientemente clara a invenção de maneira que um técnico especializado possa reproduzir o invento e divulgar a melhor forma possível de produção do invento.³²¹

As empresas multinacionais de biotecnologia são as principais interessadas na biodiversidade dos países do Sul, porque como explicamos ao longo do trabalho, a importância dos recursos genéticos não está necessariamente nas plantas, animais ou microorganismos em si mesmos, enquanto coisas, mas nas informações genéticas que podem fornecer para a produção de um determinado efeito, depois de analisadas e transferidas para outros organismos. São os efeitos decorrentes a recombinação de genes ou da sua aplicação para a elaboração de substâncias, por não existirem na natureza que podem ser objeto de patenteamento como aconteceu por exemplo, com as pesquisas realizadas com as

³²⁰ MAIA FILHO, Romero Gonçalves. op. cit., p. 37.

³²¹ ibidem, p. 62.

propriedades do pequi, citadas na parte inicial deste capítulo. Como Romero Gonçalves coloca, o “patenteamento, portanto, funciona como o modo de apropriação das informações genéticas contidas na diversidade biológica”³²², neste sentido menciona Juliana Santilli:

Os direitos de propriedade intelectual – e a patente, em especial- conferem a seu titular a exploração exclusiva de um determinado produto ou processo, por um determinado período de tempo, após o qual o objeto da patente cai em domínio público. Por intermédio do sistema de patentes, produtos e processos desenvolvidos a partir de recursos coletados nos países biodiversos, e mediante a utilização de conhecimentos gerados por comunidades locais, caem em domínio privado e exclusivo dos detentores dos direitos de propriedade intelectual, que são, em geral, empresas multinacionais da área biotecnológica.³²³

É latente os conflitos entre CDB e Acordo TRIPS. De um lado temos o texto da CDB, que obriga os signatários à repartição de benefícios extraídos com a exploração da diversidade biológica e à necessidade prévia dos países megadiversos para que tais riquezas sejam exploradas; do outro o TRIPS “*uno de los principales caballos de batalla de la denominada globalización neoliberal, es el sistema de protección de propiedad intelectual sobre materias vitales relacionadas con la salud, la alimentación y la biodiversidad*”, segundo Sanchez Rubio e Solórzano Alfaro.³²⁴

O acordo TRIPS sendo um dos pilares do regime do comércio global, apresenta um tipo diferente de regulamentação. Interpretando literalmente o Acordo, chegaríamos a conclusão que o mesmo apresenta um dever dispositivo de legislar sobre os três requisitos de patenteabilidade – da novidade, da inventividade e da aplicabilidade industrial. Porém, uma interpretação a *contrariu sensu* nos leva a outra interpretação, qual seja, que os signatários não estão obrigados³²⁵ a estabelecer em seus direitos nacionais obrigações outras que já estão determinadas no acordo TRIPS³²⁶, nas palavras de Romero Gonçalves:

³²² ibidem, p. 38.

³²³ SANTILLI, Juliana. op. cit., p. 349.

³²⁴ RUBIO, David Sánchez; ALFARO, Norman J. Solórzano. *Nuevos colonialismos del capital. Propiedad intelectual, biodiversidad y derechos de los pueblos*. Hiléia: Revista de Direito Ambiental da Amazônia. V. 1, n.º 1. Manaus: Edições Governo do Estado do Amazonas / Secretaria de Estado da Cultura / Universidade do Estado do Amazonas, 2003. p. 38.

³²⁵ “Artigo 1 (1) do Acordo TRIPS: 1. Natureza e Abrangência das Obrigações

1. Os Membros colocarão em vigor o disposto neste Acordo. Os Membros poderão, mas não estarão obrigados a prover, em sua legislação, proteção mais ampla que a exigida neste Acordo, desde que tal proteção não contrarie as disposições deste Acordo. Os Membros determinarão livremente a forma apropriada de implementar as

Esta interpretação a *contrariu sensu* fundamenta-se no princípio de Direito que determina que os sujeitos somente são obrigados a fazer aquilo que seja determinado na lei (princípio da legalidade). Conclui-se, portanto, que o acordo TRIPS apresenta uma permissão aos Estados de não tomar o dever de repartição de benefícios e o dever de obter autorização de acesso como juridicamente obrigatórios em seus sistemas nacionais.³²⁷

O artigo do acordo TRIPS que mais tem desencadeado discussões, em relação aos princípios da CDB, é o 27.3 (b)³²⁸, que permite que os países-membros excluam do patenteamento plantas e animais, mas determina que estabeleçam proteção patentária para microorganismos e procedimentos não biológicos. Determina ainda que os membros devem outorgar proteção a todas as variedades de plantas mediante patentes, mediante um sistema eficaz *sui generis* ou mediante uma combinação dos dois.³²⁹ A proposta dos países em desenvolvimento, veementemente defendida pelo Brasil, de modificação do art. 27.3 (b) do acordo TRIPS não apenas visa a garantir que o acordo TRIPS e a CDB coexistam harmoniosamente, como também almeja aumentar a segurança jurídica e a estabilidade do ordenamento jurídico internacional.³³⁰

Segundo Jeff Kushan, primeiro negociador norte-americano sobre comércio, direitos da propriedade intelectual e a Convenção sobre a Diversidade Biológica, as patentes são os mecanismos que protegem os interesses coletivos de todos os participantes, ou seja, sugere que patentes podem ser indispensáveis para garantir que os benefícios comerciais sejam divididos justa e equitativamente entre as partes. E quais são os argumentos utilizados para que acreditemos que este seja o caso? O argumento fundamental é que as patentes, assim como outros tipos de propriedade, possibilitam a existência de direitos exclusivos que reconhecem mercados para certas coisas, neste caso, informações valiosas em forma de

disposições deste Acordo no âmbito de seus respectivos sistema e prática jurídicos.” Disponível em: <http://www2.cultura.gov.br/site/wp-content/uploads/2008/02/ac_trips.pdf>. Acesso em: 09 mai. 2014.

³²⁶ Romero Gonçalves salienta que a ausência desta obrigatoriedade é constantemente mencionada pelos países do Norte, em especial, os Estados Unidos.

³²⁷ MAIA FILHO, Romero Gonçalves. op. cit., p. 109.

³²⁸ Artigo 27.3(b) do Acordo TRIPS:

3. Os Membros também podem considerar como não patenteáveis:

(b) plantas e animais, exceto microorganismos e processos essencialmente biológicos para a produção de plantas ou animais, excetuando-se os processos não-biológicos e microbiológicos. Não obstante, os Membros concederão proteção a variedades vegetais, seja por meio de patentes, seja por meio de um sistema *sui generis* eficaz, seja por uma combinação de ambos. O disposto neste subparágrafo será revisto quatro anos após a entrada em vigor do Acordo Constitutivo da OMC. Disponível em: http://www2.cultura.gov.br/site/wp-content/uploads/2008/02/ac_trips.pdf. Acesso em: 09 de maio de 2014.

³²⁹ SANTILLI, Juliana. op. cit., p. 350.

³³⁰ MAIA FILHO, Romero Gonçalves. op. cit., p. 114.

invenções, para operar onde eles, de outra forma, não conseguem. Desta forma, as patentes são indicadas como a melhor forma para se criar um mercado para o conhecimento, atribuindo-se direitos de propriedade aos inventores, capacitando-os e incentivando-os a afastar o problema da não-exclusividade, ao mesmo tempo que incentiva a mais elevada difusão do conhecimento, tornando-o público.³³¹

Na prática, entretanto, a realidade é bem outra. Para Dutfield, as patentes podem de fato proteger os interesses de todas as partes, contudo, no que se refere a bioprospecção, isto muito raramente acontece. O motivo? Podemos citar três: uma das razões é o fato de que as comunidades indígenas e locais tendem a não desfrutar dos direitos de propriedade legal sobre seu conhecimento valioso (ou potencialmente valioso); outra causa possível é a falta de diálogo entre as empresas de biotecnologia e as comunidades tradicionais, já que estas preferem negociar com os governos e manter distância das comunidades indígenas, o que, conseqüentemente, ocasiona uma falha na justa repartição de benefícios. O autor ainda argumenta, que certas características e tendências do próprio direito de patentes são responsáveis por não incentivar o cumprimento dos dispositivos da CBD, no que refere-se à justa repartição de benefícios, o que torna na realidade o sistema de patentes inútil, na promoção da repartição justa e equitativa dos benefícios.³³² Vejamos:

É possível, identificar três questões intimamente relacionadas, que, potencial e quase certamente, tornam na realidade o sistema de patentes inútil, na promoção da repartição justa e equitativa dos benefícios. São a extensão de patentes a substâncias descobertas na natureza e o problema da concessão de patentes que não seriam concedidas se os critérios de inovação e passo inventivo fossem respeitados. Esta é uma situação particularmente seria nos Estados Unidos. A terceira questão é a oportunidade que o sistema dá a empresas e pesquisadores para que adquiram direitos exclusivos de patente por invenções que não ocorreriam sem prévio aviso ao conhecimento tradicional.³³³

Tendo em vista que o conhecimento das comunidades indígenas e das comunidades locais podem se transformar, segundo o entendimento jurídico dos países desenvolvidos em tecnologia, em patentes de empresas multinacionais e sabendo que a “patente dos

³³¹ DUTFIELD, Graham. Repartindo benefícios da biodiversidade: qual o papel do sistema de patentes? In: VARELLA, Marcelo Dias; PLATIAU, Ana Flávia (org.). **Diversidade Biológica e Conhecimentos Tradicionais**. Belo Horizonte: Del Rey, 2004. (Coleção Direito Ambiental 2). p. 65-66.

³³² *ibidem*.p.67.

³³³ DUTFIELD, Graham. Repartindo benefícios da biodiversidade: qual o papel do sistema de patentes? In: VARELLA, Marcelo Dias; PLATIAU, Ana Flávia (org.). **Diversidade Biológica e Conhecimentos Tradicionais**. Belo Horizonte: Del Rey, 2004. (Coleção Direito Ambiental 2). p. 67.

microorganismos visa indiretamente apoderar-se, de modo gratuito, desse incalculável patrimônio, em regime de monopólio, »³³⁴ chegamos a um ponto crucial da discussão, qual seja, a natureza jurídica do conhecimento tradicional: se pública ou privada.

Segundo Fernando Dantas, emerge desse debate uma constatação problemática; se os conhecimentos tradicionais têm natureza pública eles não podem ser apropriados por ninguém, ou seja, sua utilização seria livre, entretanto, em se tratando de conhecimento tradicional associado, devemos delimitar a noção de público conforme as especificidades de cada comunidade tradicional, seja ela indígena ou local; caso contrário todas as criações e produções intelectuais também seriam de domínio público e sua utilização passível de patente. Nas palavras do autor:

Se os conhecimentos tradicionais têm natureza pública, portanto são direitos intelectuais coletivos de domínio público, quer dizer, pertencem a toda a humanidade, eles não podem ser apropriados por ninguém. Assim, a utilização desses conhecimentos seria livre. Acontece que, em se tratando de conhecimento tradicional associado, a noção de público deve ser delimitada e circunscrita ao âmbito daquela sociedade, daquele povo que, coletivamente, construiu dado conhecimento e, em decorrência tem o seu domínio. Em caso contrário, a correspondência necessária para esta hipótese seria a de que todas as criações e produções intelectuais, independentemente do lugar, da sociedade, do Estado de registro de patente, também seriam de domínio público; conseqüentemente, a sua utilização poderia livremente se dar através de imitações e tecnologias inversas, o que não é permitido pelo sistema jurídico internacional de patente.³³⁵

Diante do exposto acima, chegamos então a seguinte questão, proposta por Cristiane Derani: se não é o titular do domínio do bem o detentor necessariamente do domínio da informação e querendo-se definir um sujeito titular do direito de acesso, quem pode permitir o acesso?³³⁶

Como frisa a autora, “ havendo interesse de mercado sobre o conhecimento, não será o detentor do bem, necessariamente, o titular da transação e nem o definidor do valor do

³³⁴ DANTAS, Fernando Antônio de Carvalho. **Os povos indígenas brasileiros e os Direitos de Propriedade Intelectual**. Hiléia: Revista de Direito Ambiental da Amazônia. V. 1, n.º 1. Manaus: Edições Governo do Estado do Amazonas / Secretaria de Estado da Cultura / Universidade do Estado do Amazonas, 2003. p. 107.

³³⁵ *ibidem*, p. 106-107.

³³⁶ DERANI, Cristiani. **Tutela Jurídica da Apropriação do Meio Ambiente e as Três Dimensões da Propriedade**. Hiléia: Revista de Direito Ambiental da Amazônia. V. 1, n.º 1. Manaus: Edições Governo do Estado do Amazonas / Secretaria de Estado da Cultura / Universidade do Estado do Amazonas, 2003. p. 77.

mercado.”³³⁷ No Brasil, o acesso ao patrimônio genético é regulado pela Medida Provisória n. 2.186-16/01, segundo a MP o acesso ao patrimônio genético existente no País somente será feito mediante autorização da União e terá seu uso, comercialização e aproveitamento para quaisquer fins submetidos à fiscalização, restrições e repartição de benefícios nos termos e condições estabelecidos na Medida.

A MP determinou a criação, no âmbito do Ministério do Meio Ambiente, do Conselho de Gestão do Patrimônio Genético (CGPG), este tem caráter deliberativo e normativo, sendo composto de representantes de órgãos e de entidades da Administração Pública Federal que detêm competência sobre as diversas ações de que trata a Medida Provisória. Entre as competências do Conselho de Gestão está a coordenação e implementação de políticas para a gestão do patrimônio genético, dar anuência aos Contratos de Utilização do Patrimônio Genético e de Repartição de Benefícios quanto ao atendimento dos requisitos previstos na MP; entre outras seis atribuições, dispostas no art. 11³³⁸ da referida Medida.

³³⁷ *idem*.

³³⁸ “Artigo 11: Compete ao Conselho de Gestão:

I - coordenar a implementação de políticas para a gestão do patrimônio genético;

II - estabelecer:

a) normas técnicas;

b) critérios para as autorizações de acesso e de remessa;

c) diretrizes para elaboração do Contrato de Utilização do Patrimônio Genético e de Repartição de Benefícios;

d) critérios para a criação de base de dados para o registro de informação sobre conhecimento tradicional associado;

III - acompanhar, em articulação com órgãos federais, ou mediante convênio com outras instituições, as atividades de acesso e de remessa de amostra de componente do patrimônio genético e de acesso a conhecimento tradicional associado;

IV - deliberar sobre:

a) autorização de acesso e de remessa de amostra de componente do patrimônio genético, mediante anuência prévia de seu titular;

b) autorização de acesso a conhecimento tradicional associado, mediante anuência prévia de seu titular;

c) autorização especial de acesso e de remessa de amostra de componente do patrimônio genético à instituição nacional, pública ou privada, que exerça atividade de pesquisa e desenvolvimento nas áreas biológicas e afins, e à universidade nacional, pública ou privada, com prazo de duração de até dois anos, renovável por iguais períodos, nos termos do regulamento;

d) autorização especial de acesso a conhecimento tradicional associado à instituição nacional, pública ou privada, que exerça atividade de pesquisa e desenvolvimento nas áreas biológicas e afins, e à universidade nacional, pública ou privada, com prazo de duração de até dois anos, renovável por iguais períodos, nos termos do regulamento;

e) credenciamento de instituição pública nacional de pesquisa e desenvolvimento ou de instituição pública federal de gestão para autorizar outra instituição nacional, pública ou privada, que exerça atividade de pesquisa e desenvolvimento nas áreas biológicas e afins:

1. a acessar amostra de componente do patrimônio genético e de conhecimento tradicional associado;

2. a remeter amostra de componente do patrimônio genético para instituição nacional, pública ou privada, ou para instituição sediada no exterior;

f) credenciamento de instituição pública nacional para ser fiel depositária de amostra de componente do patrimônio genético;

O Estado brasileiro, reconhece através da referida MP (Capítulo III – Da proteção ao conhecimento tradicional associado), o direito das comunidades indígenas e das comunidades locais para decidir sobre o uso de seus conhecimentos tradicionais associados ao patrimônio genético do País, além de determinar que qualquer conhecimento tradicional associado ao patrimônio genético poderá ser de titularidade da comunidade, ainda que apenas um indivíduo, membro dessa comunidade, detenha esse conhecimento.

Percebe-se que direito de acesso não é o mesmo que direito de propriedade intelectual. “O direito de propriedade intelectual pode ser atribuído àquele que tem o direito de acesso, porem nem todo direito de acesso gera direito de propriedade intelectual”. A Medida Provisória “reconhece um direito de acesso preexistente, que é o direito das comunidades indígenas e comunidades locais no uso e exploração do conhecimento que detêm sobre o patrimônio genético”³³⁹; este acesso é reconhecido pelo direito, entretanto, a ele não se outorga um direito de propriedade.

Contudo, quando ocorre a transformação do direito de acesso reconhecido às comunidades locais, campesinas e indígenas, ocorre a inserção do processo de apropriação do conhecimento no mercado. O direito de acesso, em si, não tem fundamentalmente um valor de mercado, até o momento em que ele passa a se sujeitar à lógica do mercado, no que tange o tempo, o espaço e as intenções dos sujeitos titulares desse direito.³⁴⁰

Agora vamos considerar o seguinte cenário, que poderá ser bastante se comum (se já não o for) em nossa região de Cerrado. Uma substância é retirada do fruto do pequi e levada a outro país, onde uma patente estrangeira é concedida, reivindicando a substância ou um derivado próximo. A substância não foi obtida de acordo com as normas de acesso e repartição de benefícios do Brasil (país fornecedor), e o proprietário da patente não assumiu um compromisso legal para repartir os benefícios da comercialização. Além disso, o país que concede a patente não impõe a condição de que o proprietário deva repartir os benefícios com

V - dar anuência aos Contratos de Utilização do Patrimônio Genético e de Repartição de Benefícios quanto ao atendimento dos requisitos previstos nesta Medida Provisória e no seu regulamento;

VI - promover debates e consultas públicas sobre os temas de que trata esta Medida Provisória;

VII - funcionar como instância superior de recurso em relação a decisão de instituição credenciada e dos atos decorrentes da aplicação desta Medida Provisória;

VIII - aprovar seu regimento interno.

§ 1º Das decisões do Conselho de Gestão caberá recurso ao plenário, na forma do regulamento.

§ 2º O Conselho de Gestão poderá organizar-se em câmaras temáticas, para subsidiar decisões do plenário.” (BRASIL, Medida Provisória n. 2186-16 de 2001)

³³⁹ DERANI, Cristiani. op. cit., p. 77.

³⁴⁰ ibidem, p. 81.

o Brasil - já que este é o país provedor da matéria-prima da qual se retira a substância -, nem no estágio da concessão da patente nem no da comercialização. Vislumbrando este cenário observamos que ele apresenta várias violações aos termos da CDB; como estão, então, sendo violados os termos da Convenção? Essencialmente de três formas.³⁴¹

Em primeiro lugar, a própria propriedade da patente pode conflitar com os direitos soberanos dos Estados sobre seus recursos naturais³⁴², o que atenta diretamente contra o artigo 3 da CDB, vez que este afirma que os Estados têm o direito soberano de explorar seus próprios recursos em conformidade com suas próprias políticas ambientais. Em segundo, o inventor, a empresa, a universidade ou a agência proprietária da pesquisa violaram a lei do país fornecedor, deixando de concordar em repartir os benefícios de acordo com as normas.

Por último, o país que concede a patente pode estar faltando com suas obrigações relativas ao artigo 15.7, que determina que todas as Partes Contratantes devem³⁴³:

³⁴¹ DUTFIELD, Graham. Repartindo benefícios da biodiversidade: qual o papel do sistema de patentes? In: VARELLA, Marcelo Dias; PLATIAU, Ana Flávia (org.). **Diversidade Biológica e Conhecimentos Tradicionais**. Belo Horizonte: Del Rey, 2004. (Coleção Direito Ambiental 2). p. 70.

³⁴² A conhecida patente do uso do pó do açafraão para cicatrizar feridas, concedida ao Centro Médico da Universidade de Mississippi, é um exemplo disso. A patente provocou considerável ira na Índia, porque o uso do açafraão fazia parte do conhecimento comum neste país. Contudo, a agência do governo da Índia que impugnou a patente tinha de fazer mais do que persuadir o Escritório de Marcas e Patentes dos EUA de que isso era verdade. Precisava apresentar documentação publicada. Com isto, estaria apta a fazer com que a patente fosse revogada. Aliás, em primeiro lugar, a patente nunca deveria ter sido concedida. Muitas de tais patentes realmente não causam nenhum dano, exceto o de desperdiçar o tempo de seus examinadores. Mas algumas são potencialmente nocivas. Duas dessas patentes potencialmente prejudiciais referem-se a uma planta parecida com a mostarda, chamada *maca* (*Lepidium meyenii*). A *maca*, algumas vezes apelidada de “vigara natural”, é uma planta tradicional que as populações andinas cultivam há séculos, usando-a como alimento e como base de diversas fórmulas medicinais. Uma das patentes dos EUA, adquirida pela Pure World Botanicals Inc, reivindica o uso de um extrato isolado de maca para tratamento de câncer e disfunção sexual, bem como seu processo de preparação. O último uso já é bem conhecido. De fato, há muitos anos a empresa vem importando maca para os Estados Unidos e vendendo-a exatamente para esta finalidade. A outra patente, da Biotics Research Corporation, protege uma mistura de *maca* e chifres de veado em pó e o processo de aumentar os níveis de testosterona em homens, pela administração dessa mistura de várias formas. É fato sabido que o consumo desses dois produtos, maca e chifre de veado, provoca o aumento dos níveis de testosterona. Isto põe em dúvida se o que a empresa possui é uma invenção genuinamente patenteável. Ver sobre o assunto em: DUTFIELD, Graham. Repartindo benefícios da biodiversidade: qual o papel do sistema de patentes? In: VARELLA, Marcelo Dias; PLATIAU, Ana Flávia (org.). **Diversidade Biológica e Conhecimentos Tradicionais**. Belo Horizonte: Del Rey, 2004. (Coleção Direito Ambiental 2). p. 73/74

No Brasil, há situações extremas como o caso da associação das mulheres trabalhadoras rurais de Ludovico que fabricam sabonetes de óleo de babaçu e vendem para a Sensual's Pacific que os distribuem nos EUA com seu próprio rótulo, porquanto as quebradeiras de coco babaçu ainda não patentearam seu produto. O óleo de babaçu para tal fabricação é produzido pela Cooperativa dos Produtores Agroextrativistas de Lago do Junco, que também exporta para a Europa (The Body Shop) e para os EUA (Aveda). Para um aprofundamento desta experiência leia-se o documento “História sobre o pensamento de fabricação de sabonetes do grupo Ludovico”, de autoria da quebradeira de coco babaçu Maria Alaídes de Souza in O Maranhão em rota de colisão-experiências camponesas versus governamentais. São Luís. CPT. Coleção Padre Cláudio Berganaschi 1998, p.171-176.

³⁴³ *ibidem*, p.71.

Tomar medidas legislativas, administrativas ou políticas (...) com o objetivo de dividir de forma justa e equitativa, os resultados da pesquisa e do desenvolvimento de recursos genéticos e os benefícios derivados de sua utilização comercial e de outra natureza com a Parte Contratante provedora desses recursos. Essa partilha deve dar-se de comum acordo.³⁴⁴

Como aponta Dutfield, este cenário incita preocupações que vão além do inapropriado sistema de patentes. Isto porque, à medida que descreve a reprodução da prática convencional de negócios, mostra que as patentes de fato legitimam o monopólio de benefícios em mãos de uma única instituição ou empresa, em casos onde não há normas de acesso e repartição de benefícios, ou quando ainda estas normas não são respeitadas, e não são abrangidas por medidas complementares nos países onde os recursos genéticos são usados para fins comerciais.³⁴⁵

4.2 DIREITOS HUMANOS E PATRIMÔNIO COMUM DA HUMANIDADE

Na lógica da economia neoliberal, a informação talvez seja a mais importante fonte de riqueza. Neste cenário a propriedade intelectual, do modo como se encontra arraigada em uma concepção de propriedade essencialmente ocidental, torna-se totalmente incompatível com as modalidades de propriedade existentes e com os valores comunitários fundamentais das sociedades tradicionais dos países ricos em sociobiodiversidade. Como mencionado no item acima, a propriedade intelectual formaliza a disparidade de riqueza e poder que a tecnologia cria, concedendo à minoria global que domina o mercado uma vantagem aparentemente insuperável.

Vandana Shiva alerta que até mesmo a Convenção sobre a Diversidade Biológica apresenta falhas, se analisada nos contextos dos países do Sul. Na realidade, a Convenção tem ênfase excessiva nas patentes e uma ênfase insuficiente nos direitos de propriedade intelectual e ecológica dos povos nativos e comunidades locais, portanto, a CDB não é inteiramente

³⁴⁴ Convenção sobre a Diversidade Biológica, 05-14 de junho de 1992. Rio de Janeiro, RJ, 14 jun. 1992. Disponível em: <http://www.mma.gov.br/estruturas/sbf_dpg/_arquivos/cdbport.pdf>. Acesso em: 10 mai. 2014.

³⁴⁵ DUTFIELD, Graham. Repartindo benefícios da biodiversidade: qual o papel do sistema de patentes? In: VARELLA, Marcelo Dias; PLATIAU, Ana Flávia (org.). **Diversidade Biológica e Conhecimentos Tradicionais**. Belo Horizonte: Del Rey, 2004. (Coleção Direito Ambiental 2). p. 71.

satisfatória do ponto de vista dos cidadãos.³⁴⁶ O Artigo 3 apresenta um problema crucial, vejamos:

Os Estados, de acordo com a Carta Constitucional das Nações Unidas e com os Princípios da Lei Internacional, têm o direito soberano de explorar seus próprios recursos em conformidade com suas políticas ecológicas, e a responsabilidade de assegurar que as atividades dentro de sua jurisdição ou controle não causem dano ao meio ambiente de outros Estados ou de áreas além dos limites da jurisdição nacional.³⁴⁷

O artigo 3 acima não contempla o princípio do direito soberano das comunidades locais que conservam e preservam a biodiversidade e cuja sobrevivência cultural está intimamente ligada à sobrevivência da biodiversidade, à conservação e uso da diversidade biológica, segundo a autora é “irônico que uma convenção feita para a proteção da biodiversidade tenha sido distorcida a ponto de se transformar numa convenção para explorá-la.”³⁴⁸

Outra falha que Vandana Shiva apresenta é em relação ao pressuposto de que a biotecnologia é essencial para a preservação e uso sustentável da diversidade biológica, como afirma o Artigo 16 (1), para a autora, “diversas espécies existem independentemente da tecnologia, embora a biotecnologia dependa da biodiversidade para obter matéria-prima para os objetivos comerciais.” Ao contrário de outras mercadorias, as mercadorias biotecnológicas tomam o lugar da biodiversidade original que elas consomem como matéria-prima e substituem-na.³⁴⁹

Diante desta problemática, os grupos indígenas e as comunidades locais detentores de saberes altamente rentáveis no mercado, juntamente com outros grupos sociais, têm discutido sobre a necessidade de se criarem mecanismos jurídicos mais adequados e eficazes que possam realizar de forma justa o acesso e a repartição de benefícios. Fernando Dantas e Shiraishi Neto demonstram que esta postura se revela em um dado relevante diante das necessidades imediatas que se colocam do ponto de vista da pesquisa científica, que prioriza a

³⁴⁶ SHIVA, Vandana. *Monoculturas da mente: perspectiva da biodiversidade e da biotecnologia*. São Paulo: Gaia, 2003. p. 181.

³⁴⁷ Convenção sobre a Diversidade Biológica, 05-14 de junho de 1992. Rio de Janeiro, RJ, 14 jun. 1992. Disponível em: <http://www.mma.gov.br/estruturas/sbf_dpg/_arquivos/cdbport.pdf>. Acesso em: 10 mai. 2014.

³⁴⁸ SHIVA, Vandana. *op. cit.*, p. 181.

³⁴⁹ *idem*.

“utilidade” ou mesmo a “necessidade” em detrimento da reflexão jurídica, necessária a pesquisa científica³⁵⁰. Segundo os autores:

Ao se restringir a investigação a certo pragmatismo, perde-se a possibilidade especulativa dos dispositivos e do próprio direito, que se encontram inseridos num dado contexto social e econômico. Não se pode esquecer que vivemos uma “nova” forma de conquista do capital. (...) por isso, deve-se refletir sobre o papel desempenhado pelo direito, que tem servido para atender interesses bem precisos. O fato do direito vir se apresentado como se fosse de toda a comunidade, tem se colocado como um “obstáculo”, impedindo as possibilidades de reflexão para além dos esquemas pré-concebidos que se colocam como autoevidentes.³⁵¹

A respeito deste último ponto, em relação ao plano jurídico, devemos explicar a condição reversível que tem o direito, em geral e o direito internacional, em particular, como instrumentos protetores tanto dos interesses do mercado como das necessidades dos seres humanos e dos povos (direitos humanos e patrimônio comum da humanidade). Esta condição torna-se extremamente conflitiva nos espaços de intersecção entre as áreas de influência do acordo TRIPS, cujo caráter é fundamentalmente patrimonialista e os instrumentos internacionais sobre os direitos humanos como a Convenção sobre a Diversidade Biológica, a Declaração Universal dos Direitos do Homem, o Pacto Internacional sobre os Direitos Econômicos, Sociais e Culturais, Carta Africana dos Direitos do Homem e dos Povos, a Convenção 169 da OIT, entre outros.³⁵²

Neste contexto, afirmamos que as patentes são a forma mais poderosa de proteção dos DPI e que o acordo TRIPS é, portanto, um mecanismo para a privatização das “terras comunitárias intelectuais” e a desintelectualização da sociedade civil.³⁵³ Estamos de volta à Locke e as justificativas *jusnaturalistas* da propriedade individual, já discutidas neste trabalho. Desta forma Sánchez Rubio reitera:

³⁵⁰ SHIRAIISHI NETO, Joaquim; DANTAS, Fernando Antônio de Carvalho. “Commoditização” do conhecimento tradicional: notas sobre o processo de regulamentação jurídica. In: ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. (Orgs). **Conhecimento tradicional e biodiversidade: normas vigentes e propostas**. 2ª ed. Manaus: PPGAS-UFAM/NSCA-CESTU-UEA/ UEA Edições, 2010. p. 59.

³⁵¹ *ibidem*, p. 60.

³⁵² RUBIO, David Sánchez; ALFARO, Norman J. Solórzano. *Nuevos colonialismos del capital. Propiedad intelectual, biodiversidad y derechos de los pueblos*. Hiléia: Revista de Direito Ambiental da Amazônia. V. 1, n.º 1. Manaus: Edições Governo do Estado do Amazonas / Secretaria de Estado da Cultura / Universidade do Estado do Amazonas, 2003. p. 41.

³⁵³ SHIVA, Vandana. **Biopirataria: a pilhagem da natureza e do conhecimento**. Petrópolis: Vozes, 2001.p.32.

De esta forma, hasta la estrategia discursiva que pretende legitimar este estado de cosas es una edición actualizada del antiguo argumento con el que se justificaban las acciones de conquista y colonización. En aquel momento la conquista y colonización de los nuevos territorios se hacían presuntamente para liberar a aquellos pueblos conquistados de sus condiciones primitivas y de barbarie. Asimismo, eran asumidas como un “derecho natural” del colonizador, argumentación que termina siendo perfeccionada por John Locke¹⁸ y es la que informa las tendencias del capitalismo moderno el cual, a través de la biopiratería y del proceso de mercantilización de todas las parcelas de la vida, pretende establecer un “derecho natural” de las empresas transnacionales y los estados más poderosos, so pretexto de que sus acciones y privilegios están en orden al desarrollo de los países y comunidades pobres del Tercer Mundo.³⁵⁴

Considerando que a diversidade biológica é um dos elementos que integram o patrimônio dos Estados-nacionais em cujo território que se encontram os recursos biológicos e que os Estados têm direito soberano de explorar seus próprios recursos em conformidade com suas próprias políticas ambientais, concluimos que além do caráter jurídico de submissão a uma única soberania, as razões políticas subjacentes a este instituto também a diferenciam de outros institutos de DIP, como é o caso do patrimônio comum da humanidade.

O conceito de patrimônio ou herança comum da humanidade alude a uma série de bens culturais e naturais que como consequência de sua importância para as condições de existência da Terra e da humanidade, necessitam de uma proteção e de um tratamento internacional e com dimensões globais. Estamos falando, em concreto, sobre uma forma de domínio dos recursos naturais ou culturais que dada a extrema importância para a sustentabilidade e a qualidade de vida sobre a terra, deve ser considerada como propriedade global e manejada a favor da humanidade, tanto presente como futura.³⁵⁵

Nesta ótica, observa Romero Gonçalves que a ideia principal que percorre a noção de patrimônio comum da humanidade é a noção de justiça, o que confere ao instituto um caráter eminentemente valorativo. A ideia de justiça, ligada ao patrimônio comum da humanidade, relaciona-se, por um lado, com a ideia de igualdade entre as nações e com a noção de interdependência. Por outro lado, relaciona-se com as noções de soberania e de

³⁵⁴ RUBIO, David Sánchez. op. cit., p. 105.

³⁵⁵ ibidem, p. 97.

subdesenvolvimento.³⁵⁶ Sánchez Rubio afirma haver um paradoxo na figura do patrimônio comum da humanidade, uma vez que esta é utilizada como estratégia dos países industrializados, ao atribuir o estatuto de *res communis* a bens como o patrimônio genético e a biodiversidade. A intenção, aqui, não é outra senão fazê-los suscetíveis de livre acesso e utilização, para que desta maneira possam ser livremente apropriados como *res nullius*, e assim, obter o monopólio de seu uso.³⁵⁷

Assim como o patrimônio comum da humanidade pode adquirir conceitos diferentes, ora entendidos e praticados em um sentido excludente e de império, ora em um sentido de emancipação; o mesmo também acontece com o conceito de direitos humanos. Admitindo que por meio dos direitos humanos podemos reconhecer as recriações, os cuidados e os bens comuns para a humanidade, devemos entendê-lo de uma maneira concreta e diferente da concepção oficial estabelecida.

Portanto, devemos compreender que a ideia de direitos humanos caminha junto ao conceito de herança comum da humanidade e por isso muito se destoa da noção estabelecida pela cultura jurídica ocidental. Como nos alerta Sánchez Rubio, quando falamos de direitos humanos “*se suele hacer, errónea y reductivamente, desde marcos categoriales, concepciones y líneas ideológicas que les dotan de un significado supeditado a la lógica del capital y al paradigma estatal (muy propias de las perspectivas globalocéntricas y soberanistas)*” . Vejamos de que maneira isso acontece:

En primer lugar, se suele establecer una perspectiva positivista y estatalista de derechos humanos, con la que se reduce y supedita sus virtualidades únicamente a lo dicho por las normas jurídicas y a lo establecido y acordado por los estados con respecto a sus contenidos y a sus sistemas de garantías. Se tiende a darle un formato que solo se reduce a lo decidido por los gobiernos a través de las normas jurídicas, las resoluciones, los tratados y los convenios internacionales. De esta manera, se delega su proceso de significación y de dotación de sentido a lo que ordenan los poderes estatales (legislativo, ejecutivo y judicial). Asimismo, suele recaer en una única autoridad jurídica la capacidad de dar contenido a los derechos humanos, quitándoles esa posibilidad a los ciudadanos. Se ignora que son las tramas sociales diarias construidas por las personas las que los construyen o los destruyen permanentemente en todas las esferas sociales. en segundo lugar, lo peor de todo es que parece que los derechos solo existen una vez que son violados y pueden ser reclamados judicialmente. Se genera con ello una cultura pos-violatoria de los mismos, sin tenerse en cuenta las practicas

³⁵⁶ MAIA FILHO, Romero Gonçalves. op. cit., p. 41.

³⁵⁷ RUBIO, David Sánchez. op. cit., p. 108.

*diarias que todas las personas ejercen todos los días en todos los lugares sociales en los que se mueven. Asimismo, en tercer lugar, la cultura occidental ha dado mayor importancia a los derechos individuales y a los derechos de propiedad, ignorando muchos derechos colectivos. Incluso, tal como hemos dicho, la soberanía de los estados ha condicionado su reconocimiento universal efectivo. Sólo habla de derechos humanos en el ámbito de lo público, no en el ámbito de lo privado.*³⁵⁸

Um exemplo prático de como a cultura ocidental tem dado maior importância aos direitos individuais e aos direitos de propriedade são as normas da OMC que acabam por situar-se acima das normas de proteção dos direitos humanos. Os sistemas de proteção de propriedade intelectual, de concepção exclusivamente privatista, tutelam os interesses do mercado, e não os interesses das comunidades locais, dos povos e dos seres humanos como um todo. Como observa Vandana Shiva “ao rebaixar o conhecimento humano ao status de propriedade privada, os DPI constroem o potencial humano da inovação e criação; eles transformam a livre troca de ideias em roubo e pirataria.”³⁵⁹

Do nosso ponto de vista, nada que seja básico para a sobrevivência humana pode ser objeto de monopólio, mercantilização e privatização sob a lógica do capital e consideramos que os direitos culturais dos povos indígenas e locais configuram elemento básico para a sobrevivência de qualquer sociedade, portanto, são considerados como os novos direitos humanos. Como observa Fernando Dantas citando Boutros-Ghali e Herrera Flores:

O respeito aos direitos humanos em conjunto, e, principalmente, aos direitos culturais, no entender de B. BOUTROS BOUTROS-GHALI, configura os “novos direitos humanos” devendo ser colocados em posição de anterioridade, referência para interpretação e aplicação dos demais dispositivos, tanto da Declaração quanto dos Pactos. Essa anterioridade possibilita a plasmação e reconstrução dos seus conteúdos de acordo com o contexto social em que se situem; equivale dizer, nas palavras de Joaquín HERRERA FLORES: “marcos de relação que possibilitam alternativas e tendem a garantir possibilidades de ação amplas no tempo e no espaço, em favor da consecução dos valores da vida, da liberdade e da igualdade”.³⁶⁰

³⁵⁸ *ibidem*, p. 115.

³⁵⁹ SHIVA, Vandana. **Biopirataria: a pilhagem da natureza e do conhecimento**. Petrópolis: Vozes, 2001.p.148.

³⁶⁰ DANTAS, Fernando Antônio de Carvalho. *op. cit.*, p. 113-114.

Se os direitos culturais, são hoje, os novos direitos humanos, de que maneira podemos enfrentar este sentido mercantilista, egoistamente privatizador e depredador dos bens ou espaços comuns da humanidade, onde os direitos de propriedade intelectual, nada mais são do que um nome sofisticado para a pirataria ecológica, sem respeitar e levar em consideração outras espécies e culturas?

Para Sánchez Rubio, isto não é o mesmo que defender um uso global de um bem reduzindo-o ao seu livre acesso, já que isto, o tornaria excludente, quando administrado e utilizado privativamente. A intenção seria, portanto, exigir uma regulação deste uso comum do bem em benefício de todos, com a preocupação de preservá-lo também globalmente. Para que isto seja possível, devemos afastar estes espaços comuns da dimensão patrimonialista e possessiva, realizando para tanto, múltiplas estratégias. O autor destaca algumas propostas a partir de três eixos básicos inter-relacionados. O primeiro seria o princípio básico de não comercializar sob a lógica neoliberal com espaços, ambientes e bens de vital importância para a vida no planeta; a segunda proposta estaria voltada a delimitação coletiva da titularidade e da gestão dos bens comuns a partir dos movimentos sociais; por fim, propõe que se vincule herança e ambiente, cuidados e espaços comuns com um conceito sócio-histórico de direitos humanos baseado nas experiências e práticas concretas dos movimentos sociais.³⁶¹

Contudo, impedir a capitalização de todas as parcelas humanas, animais, vegetais e terrestres, torna-se tarefa exaustivamente difícil, isto porque, o tratado TRIPS reconhece os DPI apenas como direitos privados, ou seja, não coletivos, conseqüentemente exclui todos os tipos de conhecimento, ideias e inovações que se desenvolvem nas “terras coletivas intelectuais” – nos povoados entre os agricultores, nas florestas entre os povos tribais e mesmo nas universidades entre os cientistas.³⁶² Sánchez Rubio propõe dois princípios básicos, que devem ser vistos como imperativos categóricos e assim, defendidos globalmente, para evitar a capitalização dos bens comuns. O primeiro, mas geral, determina que nada que seja básico para a sobrevivência humana pode ser objeto de monopólio, mercantilização e de privatização sob a lógica do capital, o segundo princípio básico, trata sobre os direitos de propriedade intelectual que são movidos por uma cultura capitalista e privatizadora, como podemos observar:

³⁶¹ RUBIO, David Sánchez. op. cit., p. 110.

³⁶² SHIVA, Vandana. **Biopirataria: a pilhagem da natureza e do conhecimento**. Petrópolis: Vozes, 2001.p.148.

*Asimismo, independientemente del grado de intensidad de las diversas actuaciones de lucha y resistencia que puedan desplegarse contra la mercantilización de todas las parcelas de la vida, existe un segundo principio que concretamente tiene como propósito detener y rechazar los actuales sistemas de protección de derechos de propiedad intelectual, movidos también por una cultura capitalista y privatizadora que niega otras posibles formas de entender el mercado, la cultura, las relaciones humanas y las relaciones con la naturaleza. Este segundo principio y pilar axiológico debe servir de inspiración para poner freno y detener la expansión del capital a través de las patentes, y se expresa con **una prohibición de la patentabilidad de la vida, mucho menos en aquella faceta vinculada con la salud, la alimentación y la biodiversidad.**³⁶³*

Diante de um ordenamento e de uma cultura jurídica que desprestigia os seres humanos em função do mercado, devemos almejar uma concepção completa, integral solidária dos direitos humanos, que não seja centrada na economia neoliberal, que não seja formal, abstrata e individualista; ao contrário esta deve ser vinculada aos processos de lutas (sociais, econômicas, culturais, políticas e jurídicas) nas quais os seres humanos e as coletividades reivindicam sua concepção de dignidade. Esta pode definir-se, nas palavras de Sánchez Rubio, como o conjunto de tramas e práticas sociais, culturais, simbólicas e institucionais, tanto jurídicas como não jurídicas que relacionam contra os excessos de qualquer tipo de poder e em todo lugar e momento onde se impede aos seres humanos instituir-se como sujeitos.³⁶⁴

Discutir e realizar o debate sobre biodiversidade é a oportunidades que temos de recuperá-la nos níveis ético, ecológico, epistemológico e econômico. Reconhecemos, que a conservação da biodiversidade é fundamentalmente é o reconhecimento ético de que outras espécies e culturas têm direitos, e que seus valores não provem da exploração ecológica de um reduzido número de indivíduos privilegiados. O patenteamento e posse de forma de vida representa, do ponto de vista ético e dos direitos humanos dos povos, um posicionamento contrário a isto.³⁶⁵ Nesta perspectiva, o sistema de propriedade intelectual não é o instrumento mais apropriado de proteção e garantias da biodiversidade e dos direitos dos povos.

³⁶³ RUBIO, David Sánchez. op. cit., p. 110.

³⁶⁴ RUBIO, David Sánchez. op. cit., p. 117.

³⁶⁵ SHIVA, Vandana. **Biopirataria: a pilhagem da natureza e do conhecimento**. Petrópolis: Vozes, 2001.p.149.

Em nosso sentir, reconhecer como bens locais para a humanidade a existência dos direitos intelectuais coletivos se faz de extrema importância para proteger os modos de conhecimentos tradicionais que muitas comunidades possuem em relação a conservação da biodiversidade e dos recursos essenciais para a sobrevivência humana. Essa proposta, implicaria um novo padrão de desenvolvimento e de sociabilidade, na medida que forçaria a elaboração de um novo contrato social com a terra, com a natureza e com as gerações futuras, alterando toda a construção da nossa sociedade, que é concebida como uma comunidade de proprietários e não de uma comunidade universal de participação entre os seres humanos. Este novo modelo de sociedade se construirá a partir da diversidade de espaços sociais e culturais, desta forma, haverá momentos que a administração de determinados bens será local e em outros a administração será no âmbito nacional ou por toda a comunidade internacional. Em todos os casos almejando a repartição justa e equitativa dos recursos e dos benefícios que se outorgam. Trata-se de estabelecer uma espécie de regime de condomínio que beneficie toda a sociedade, em especial as sociedades indígenas e locais, detentoras dos conhecimentos tradicionais.³⁶⁶

Por exemplo, existem coletivos que historicamente e por tradição tem desenvolvido um uso e um conhecimento respeitoso com o meio ambiente, como o caso das comunidades tradicionais indígenas e locais do cerrado brasileiro, que construíram um conhecimento associado ao pequi, que faz parte de toda a cultura destes povos. A natureza é indissociável da sociedade, a terra é a fonte e a raiz de suas culturas e suas cosmologias geralmente interpretam a realidade a partir de uma relação simbiótica entre o ser humano, a terra e os seres que nela habitam.

Desta forma, não é descabido afirmarmos que devem ser as comunidades indígenas e locais as titulares e gestoras da biodiversidade e dos bens comuns que formam parte do que conhecemos como os espaços comuns da humanidade. São estas comunidades que conservam a biodiversidade, “já que esta é um produto das contribuições culturais que respeitam outras espécies, e desenvolveram um conhecimento sobre essas espécies e a maneira como elas interagem entre si para dessa forma pôr em prática um uso que se harmoniza com os objetivos da conservação.”³⁶⁷

³⁶⁶ RUBIO, David Sánchez; ALFARO, Norman J. Solórzano. op. cit., p.57.

³⁶⁷ SHIVA, Vandana. **Biopirataria: a pilhagem da natureza e do conhecimento**. Petrópolis: Vozes, 2001.p.149.

Como vimos neste estudo, os direitos específicos dos povos indígenas e seu regime jurídico especial, giram em torno da autodeterminação, território e cultura e junto a estes temos o princípio do consentimento prévio, livre e informado, determinados pela CDB, que obriga os Estados e outros atores, a respeitar sempre o consentimento dos coletivos indígenas antes de realizar qualquer tipo de ação em seus lugares de vida. Assim sendo, por meio destes direitos coletivos, as comunidades podem decidir sobre seu destino e o destino dos recursos situados em seus territórios, “*estableciendo ellos mismos los criterios que deben regir en las relaciones economicas en las que son parte, y de esta manera, no dejarlos en manos de los criterios del capital.*”³⁶⁸

Através destes direitos originários, é possível que as culturas indígenas transformem os sistemas de produção e de exploração dos recursos naturais para que sejam menos agressivos com o meio ambiente e com resultados benéficos e comuns para toda a coletividade. Não obstante, estes direitos funcionam como instrumentos de contenção das consequências perversas e de degradação do capitalismo, propiciando a conservação e a recuperação de uma biodiversidade comum, que todos possam participar; e a melhor maneira para que isto torne-se realidade é designando os povos indígenas e as comunidades locais como os gestores da biodiversidade, reconhecendo integralmente seus direitos originários. Por isso, sem dúvida, temos que defender e manter essa titularidade e esta gestão, em particular, a cargo dos grupos coletivos, como os indígenas, camponeses, quilombolas, quebradeiras de coco babaçu, geraizeiros, comunidades de fundo de pasto e tantas outras que formam a sociobiodiversidade brasileira e mundial.

Como defendem Vandana Shiva e Sánchez Rubio, não há conservação da biodiversidade sem conservação da diversidade cultural e da pluralidade de tradições do conhecimento. Essa diversidade de conhecimentos tradicionais é por sua vez, ecologicamente necessária para sobrevivermos em tempos de alterações rápidas e colapso vertiginoso; da forma como o capitalismo está caminhando, é certo que deste, surge uma grande quantidade de atuações com consequências adversas que continuamente temos que enfrentar. Portanto, proteger as comunidades tradicionais, seus saberes e seus direitos coletivos, permitindo que estes mesmos dotem de sentido as suas realidades, é o mesmo que proteger a nós mesmos.

³⁶⁸ RUBIO, David Sánchez. op. cit., p. 120.

CONCLUSÃO

O ano de 1992, na Nossa América, foi marcado por dois motivos em especial. Primeiro “comemorava-se” os 500 anos da chegada dos europeus às nossas terras; o segundo motivo foi a apresentação da Convenção sobre a Diversidade Biológica, na cidade do Rio de Janeiro, durante a 2ª Convenção da Nações Unidas sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento.

A ironia entre estas duas comemorações é na verdade, o exemplo de como na realidade se dá todas as situações discutidas neste estudo. De um lado, uma data que não nos deixa esquecer cinco séculos de dominação, afinal de contas, a Europa só se colocou no centro do Mundo quando “descobriu” a América, ocasionando um dos maiores genocídios documentados pela História. Nossos índios foram, inicialmente, os braços que trabalhavam e retiravam da terra tudo o que era necessário para enriquecer o Velho Mundo. Matamos a fome de um continente e enchemos seus cofres de ouro e prata.

Ainda assim, éramos os selvagens, o “outro”, digno de apenas um direito: o de ser colonizado. Os europeus colonizaram nossas terras, e foram além, colonizaram nossos saberes, nossas línguas, nossa memória, nosso imaginário; tudo isto, em prol do progresso, da civilização e da salvação de nossas almas.

Na grande narrativa universal, na qual a Europa propôs-se a realizar durante os séculos XVIII e XIX, esta mantém-se como o centro e portanto, no direito de estabelecer padrões, determinando o que é cultura, o que é conhecimento e qual deve ser o deus a que devemos prestar reverência. Estamos diante da Colonialidade do Saber, resultado de um legado que não se resume apenas nas desigualdades e injustiças sociais que o colonialismo e o imperialismo nos deixaram, mas que também, remete ao legado epistemológico do eurocentrismo, que penetrou nas mais profundas raízes da formação da “nova” sociedade latino-americana.

A consequência mais perversa, talvez, deste legado epistemológico, foi a total negação dos conhecimentos dos nossos povos indígenas e posteriormente das nossas comunidades locais. As outras formas de ser, as outras organizações sociais, as outras formas de conhecimento, foram transformadas não só em diferentes, mas em carentes, primitivas, rudimentares, não-científicas. Na escala do desenvolvimento humano, as sociedades americanas estavam no mais baixo nível.

As crenças dos povos indígenas, nada mais eram do que heresias, era e é inadmissível para o pensamento centrado na razão compreender outras formas de se relacionar com o mundo e aceitar as cosmovisões das culturas divergentes da Europa. Imaginando a seguinte situação: um português do século XVI, assistindo a um ritual *Waurá* da festa do pequi, em que se acredita que este fruto tem donos, e que um destes donos é o órgão sexual feminino! Conseguimos visualizar (mas não entender) porque os povos indígenas foram considerados hereges, seres com alma, entretanto, esta alma deveria servir ao propósito da Igreja, e assim, ser convertida ao cristianismo.

Obviamente, seria um erro metodologicamente grosseiro, pensar a sociedade e os padrões europeus do século XVI, segundo a mentalidade da sociedade do século XIX, entretanto, os mesmos argumentos utilizados para deslegitimar e condenar as cosmovisões de outras culturas utilizados no século XVI, permanecem tão atuais que não seria nenhum absurdo afirmarmos que a mentalidade do homem “civilizado” permaneceu imutável quando trata-se de reconhecer as diferentes formas de se construir a realidade, dentro de diversos contextos histórico-culturais, como ficou evidenciado neste estudo.

Imutável também, permaneceram as raízes culturais que justificaram (e justificam) a colonização e a mercantilização dos conhecimentos tradicionais. À época da expansão marítima e da conseqüente colonização de novas regiões, além da Europa, Locke desenvolveu uma fundamentação para a legitimação da propriedade privada nos domínios coloniais que influenciou toda uma época e continua influenciando. Isto concluímos porque, os mesmos pressupostos que autorizavam os europeus a dar uma finalidade as novas terras, chamadas de *res communis*, ou seja, um território comum, portanto, passível de apropriação pelos povos civilizados para que estes realizassem o que bem desejassem nestas terras que não eram de ninguém— leia-se terras ocupadas por povos indígenas; são hoje os pressupostos sobre os quais foram formulados as leis de Direito de Propriedade Intelectual do GATT e da Organização Mundial do Comercio.

A estratégia jurídica dos países desenvolvidos se baseia em atribuir a biodiversidade o *status* de *res communis*, sendo livremente suscetível de apropriação como *res nullius*. Foi justamente uma filosofia baseada na livre apropriação individual (procedente da concepção de *res nullius*) e na utilização desregulada de territórios sem donos (*res communis*), construíram as condições de um mercado abaixo de um regime de propriedade pública individualizada e privativa para cada Estado escoltado por suas empresas e companhias multinacionais.

Os recursos da biodiversidade e os conhecimentos tradicionais associados a estes recursos, constituem na atualidade, portanto, a *res nullius* pronta para ser apropriada por empresa de biotecnologia, que irão patentear os conhecimentos adquiridos, apropriando-se assim, sobre diversas formas de matéria viva identificadas e produzidas pelas comunidades indígenas e locais, para sua reprodução e exploração no chamado mercado livre.

E é justamente sobre a mercantilização da biodiversidade e dos conhecimentos tradicionais, que se faz tão importante o outro evento que marcou o ano de 1992: a Convenção sobre a Diversidade Biológica, apresentada e assinada por seus signatários, na América Latina, em solo brasileiro. A CDB é o mais importante tratado internacional sobre o meio ambiente, como foi apresentado nos dois últimos capítulos deste trabalho, seus principais objetivos são a conservação da diversidade biológica, o uso sustentável de seus componentes e a repartição justa e equitativa dos benefícios resultantes do uso dos recursos genéticos.

Acreditamos que a CDB deu início a um novo panorama acerca da proteção da biodiversidade, reconhecendo a importância dos conhecimentos, práticas e inovações de povos indígenas e comunidades locais na preservação e conservação do meio ambiente. É a CDB que reconhece a existência do saber tradicional sobre o pequi e determina uma justa repartição de benefícios caso, determinada comunidade indígena, ou local, decida compartilhar este conhecimento com indústrias do setor de biotecnologia, como farmacêuticas.

Contudo, como foi apresentado, a CDB apresenta dois grandes desafios: um em âmbito internacional e outro em âmbito nacional. No âmbito internacional, o desafio chama-se Acordo TRIPS. Solucionar os conflitos originários de disputas relativas a patentes entre os países de detentores de sociobiodiversidade, geralmente localizados no hemisfério Sul e em vias de desenvolvimento, e os países do Norte, detentores de biotecnologia e de parte considerável das patentes derivadas de produtos e processos tecnológicos, mostra-se um desafio quase insuperável, na forma como são regidos os Direitos de Propriedade Intelectual e o Acordo TRIPS da OMC dentro da lógica da economia neoliberal.

No âmbito nacional, ou seja interno, o problema apresenta-se diante dos conflitos entre governos nacionais, povos indígenas e comunidades locais, isto acontece, porque, muitos países signatários da Convenção, não possuem marcos legais que protejam e reconheçam os direitos das comunidades indígenas e locais. O Brasil, apresenta marco legal de proteção dos direitos dos povos indígenas e comunidades locais, na sua Constituição

Federal, nos artigos 215, 216, 225, 231 e 232, no art. 68 do ADCT, na MP 2.186-16, além de outras diversas legislações ambientais.

Entretanto, por se tratar do país com maior sociobiodiversidade mundial, o Brasil é o destino de muitas empresas de biotecnologia. Acessar um conhecimento tradicional, como o do pequi, muito utilizado para curar doenças do trato respiratório, acelera em muitos anos uma pesquisa realizada em laboratório que chegaria a mesma conclusão sobre as propriedades farmacológicas do fruto, que as comunidades indígenas e locais do cerrado já sabem desde tempos ancestrais.

Em 1992, apresentamos ao mundo o nosso “não”: enquanto alguns comemoravam os quinhentos anos da colonização, os países da América Latina, assinavam a Convenção sobre a Diversidade Biológica. Convenção esta que foi o resultado de anos de lutas das comunidades indígenas, comunidades tradicionais e de membros da sociedade civil, que buscavam o reconhecimento da importância destes povos que formam a vasta sociobiodiversidade brasileira e latino americana.

A luta pacífica é hoje, o principal meio de lutas destes povos, para que seus Direitos Humanos sejam verdadeiramente reconhecidos, suas cosmovisões sejam respeitadas e seus conhecimentos alcancem o patamar de legitimidade e não de superstições. Não podemos esperar que uma empresa transnacional patenteie um processo derivado de pequi, para depois questionar esta patente na OMC. Devemos nos antecipar e buscar uma maior efetividade no cumprimento dos termos da CDB junto as comunidades detentoras dos saberes associados ao patrimônio genético, buscando medidas mais eficientes que obriguem os países signatários a cumprir o que é determinado pela Convenção.

Não existe ainda, uma solução definitiva para a apropriação indevida dos conhecimentos tradicionais, mas uma realidade é concreta: não nos resignamos. Como uma vez falou Darcy Ribeiro, em uma frase-guia: “nós latino-americanos, só temos duas opções: nos resignarmos, ou nos indignarmos. E eu não vou me resignar nunca.”³⁶⁹

³⁶⁹ DARCY, Ribeiro. *A América Latina existe?* Rio de Janeiro: Fundação Darcy Riberio; Brasília, DF: Editora UnB, 2010. p. 20.

Os povos indígenas e comunidades tradicionais da Nossa América e das demais regiões vítimas da colonização e do imperialismo euro-americano, provaram por diversas vezes que, resignar nunca será o caminho seguido por seus povos.

BIBLIOGRAFIA

TEXTOS CONSULTADOS

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. (Orgs). **Conhecimento tradicional e biodiversidade: normas vigentes e propostas**. 2ª ed. Manaus: PPGAS-UFAM/NSCA-CESTU-UEA/ UEA Edições, 2010.

AVIDOS, Maria Fernanda Diniz; FERREIRA, Lucas Tadeu. **Frutos dos Cerrados: preservação gera muitos frutos**. Disponível em: <<http://www.bioteecnologia.com.br/revista/bio15/frutos.pdf>>. Acesso em: 10 abr. 2014.

BARCELOS NETO, Aristóteles. **Povos indígenas do Brasil: Waurá**. Disponível em: <<http://pib.socioambiental.org/pt/povo/wauja>>. Acesso em: 05 mai. 2014.

BECKER, Bertha K. **Dimensões humanas da biodiversidade: o desafio de novas relações sociedade-natureza no século XXI**. Petrópolis: Vozes, 2006.

BUZIN, Estevão Julio Walburga Keglevich de; PARREIRA, Ivonete Maria Parreira; FIGUEIREDO, Reginaldo Santana Figueiredo. **Simulação da Produção de Pequi no Território Kalunga**. Disponível em: <<http://www.conhecer.org.br/enciclop/2009/modelagem.pdf>>. Acesso em: 05 mai. 2014.

COELHO, Vera Penteadó. **A festa do pequi e o zunidor entre os índios Waurá**. Bulletin de la Soc. Suisse des Américanistes, Genebra : Soc. Suisse des Américanistes, n. 55/56.

CUNHA, Manuela Carneiro da. **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

CASTRO-GOMEZ. Santiago. Ciências sociais, violência epistêmica e o problema da “invenção do outro”. In: **A Colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas**. Edgardo Lander (org). Colección Sur Sur, CLASCSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina. Setembro 2005.

DANTAS, Fernando Antônio de Carvalho. **A noção de pessoa e sua ficção jurídica: a pessoa indígena no direito brasileiro**. Hiléia: Revista de Direito Ambiental da Amazônia. ano 3, n.º 5. Manaus. 2005.

_____. Direito e povos indígenas no Brasil. In: AVRITZER, Leonardo, et al. **Dimensões políticas da justiça**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013.

_____. **Os povos indígenas brasileiros e os Direitos de Propriedade Intelectual**. Hiléia: Revista de Direito Ambiental da Amazônia. V. 1, n.º 1. Manaus: Edições Governo do

Estado do Amazonas / Secretaria de Estado da Cultura / Universidade do Estado do Amazonas, 2003.

_____. **Os povos indígenas brasileiros e os Direitos de Propriedade Intelectual.** Hiléia: Revista de Direito Ambiental da Amazônia. Ano 2 n. 2. Manaus. 2004.

DARCY, Ribeiro. *A América Latina existe?* Rio de Janeiro: Fundação Darcy Riberio; Brasília, DF: Editora UnB, 2010.

DIAS, Maria Odila da S. **A interiorização da metrópole.** In: Carlos Guilherme Mota (org.). *Dimensões 1822.* 2. Ed. São Paulo: Perspectiva, 1986.

DIEGUES et al. **Biodiversidade e Comunidades Tradicionais no Brasil.** Ministério do Meio Ambiente USP, São Paulo 2000.

DUTFIELD, Graham. *Repartindo benefícios da biodiversidade: qual o papel do sistema de patentes?* In: VARELLA, Marcelo Dias; PLATIAU, Ana Flávia (org.). *Diversidade Biológica e Conhecimentos Tradicionais.* Belo Horizonte: Del Rey, 2004.

ELISABETSKY, Elaine. *Etnofarmacologia de algumas tribos brasileiras.* In: RIBEIRO, Berta. (ed.) **Suma Etnológica. Brasileira.** Etnobiologia. Petrópolis: Vozes/FINEP, 1986.

EMATER MINAS GERAIS. **Fruticultura: A Cultura do Pequi (Caryocar brasiliense).** Disponível em: <<http://www.emater.mg.gov.br/doc/intranet/upload//LivrariaVirtual/a%20cultura%20do%20p equi.pdf>>. Acesso em: 05 mai. 2014.

ESCOBAR. Arturo. *O lugar da natureza e a natureza do lugar: globalização ou pós-desenvolvimento?* **A Colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas.** Edgardo Lander (org.). Colección Sur Sur, CLASCSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina. Setembro 2005.

GIDDENS, Anthony. **As consequências da modernidade.** Tradução de Raul Fiker. São Paulo. Unesp, 1991.

GÓMARA, Francisco López de. **História General de las Indias.** Coletânea de Documentos para a História da América. São Paulo: CENP, 1978.

HERRERA FLORES, Joaquín. **Cultura y naturaliza: la construcción del imaginário ambiental bio (sócio) diverso.** In: *El proceso cultural: materiales para la creatividad humana.* Sevilla: Aconcagua Libros, 2005.

JIMÉNEZ, Agustín Grijalva. *Introducción a la propiedad intelectual: derechos de autor, derechos conexos y patentes.* In: VALLEJO, Gina Chávez; VELASCO, Xavier Gómez; _____. **Temas de propiedad intelectual.** Serie Estudios Jurídicos, n.28. Quito: Corporación Editora Nacional. 2007.

LACERDA, Regina. **Folclore Brasileiro.** Funarte, 1977.

LANDER, Edgardo. Ciências sociais: saberes coloniais e eurocentrismo. *In: A Colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais*. Perspectivas latino-americanas. Edgardo Lander (org). Colección Sur Sur, CLASCSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina. Setembro 2005.

MAIA FILHO, Romero Gonçalves. **Conflito entre as determinações da Convenção sobre Diversidade Biológica e as regras do Acordo TRIPS**. Brasília: FUNAG, 2010.

MATTEI, Hugo; NADER, Laura. **Pilhagem: quando o Estado de Direito é ilegal**. Tradução: Jefferson Luiz Camargo; revisão técnica de Marcio Manoel Maidame. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2013.

MAZOYER, Marcel e ROUDART, Laurence. **História das agriculturas no mundo: do neolítico à crise contemporânea**. (Tradução de Cláudia F. Falluh Balduino Ferreira). São Paulo: Editora UNESP; Brasília, DF: NEAD, 2010.

O Bioma Cerrado. Disponível em: <<http://www.mma.gov.br/biomas/cerrado>>. Acesso em 10 de abril de 2014.

OLIVEIRA, Washington Luis de; SCARIOT, Aldicir. **Boas práticas de manejo para o extrativismo sustentável do pequi**. Brasília: Embrapa Recursos Genéticos e Biotecnologia, 2010.

ORTENCIO, Waldomiro Bariani. **Cozinha Goiana: conceito e receituário**. Goiânia: Kelps, 2013.

_____. **Medicina popular do Centro-Oeste**. 3.ed. Brasília: Thesaurus, 2012.

OST. François. **A Natureza à Margem da Lei: a ecologia à prova do Direito**. Instituto Piaget. Lisboa.1995.

PARAÍSO. Maria Hilda Baqueiro. **Revoltas indígenas, a criação do governo geral e o regimento de 1548**. Disponível em: <<http://www.revista.ufpe.br/revistaclio/index.php/revista/article/viewFile/165/109>>. Acesso em: 08 nov. 2013.

PERRONE-MOISÉS. Beatriz. Índios livres e índios escravos: os princípios da legislação indigenista do período colonial (séculos XVI a XVIII). *In: História dos Índios no Brasil*. Manuela Carneiro da Cunha (org). São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

PORTO-GONÇALVES. Carlos Walter. **Apresentação da edição em português do livro A Colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas**. Edgardo Lander (org). Colección Sur Sur, CLASCSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina. Set. 2005.

POSEY, Darrell. Etnobiologia: teoria e prática. *In: RIBEIRO, Berta. (ed.) Suma Etnológica Brasileira*. Etnobiologia. Petrópolis: Vozes/FINEP, 1986.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: **A Colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas**. Edgardo Lander (org). Colección Sur Sur, CLASCSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina. Set. 2005.

RIBEIRO, Berta G. **O índio na cultura brasileira**. Rio de Janeiro: Editora Revan 1987.

RODRIGUES JUNIOR, Edson Beas. **Tutela jurídica dos recursos da biodiversidade, dos conhecimentos tradicionais e do folclore: uma abordagem de desenvolvimento sustentável**. Rio de Janeiro: Elsevier, 2010.

RUBIO, David Sánchez. *Herencia, recreaciones, cuidados, entornos y espacios comunes y/o locales para la humanidad, pueblos indígenas y derechos humanos*. Hiléia: Revista de Direito Ambiental. n.7, julho-dezembro, 2006.

_____. **Nuevos colonialismos del capital: propriedade intelectual y derechos de los pueblos**. Barcelona: Icaria Editorial, 2004.

RUBIO, David Sánchez; ALFARO, Norman J. Solórzano. *Nuevos colonialismos del capital. Propiedad intelectual, biodiversidad y derechos de los pueblos*. Hiléia: Revista de Direito Ambiental da Amazônia. V. 1, n.º 1. Manaus: Edições Governo do Estado do Amazonas / Secretaria de Estado da Cultura / Universidade do Estado do Amazonas, 2003.

SANTILLI, Juliana. Conhecimentos tradicionais associados à biodiversidade: elementos para a construção de um regime jurídico *sui generis* de proteção. In: VARELLA, Marcelo Dias; PLATIAU, Ana Flávia (org.). **Diversidade Biológica e Conhecimentos Tradicionais**. Belo Horizonte: Del Rey, 2004.

SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula G. de; NUNES, João Arriscado. Introdução: Para ampliar o cânone da ciência: a diversidade epistemológica do mundo. In: **SEMEAR OUTRAS SOLUCOES: OS CAMINHOS DA BIODIVERSIDADE E DOS CONHECIMENTOS RIVAIS**. (Reinventar a emancipação social: para novos manifestos; v.4). Boaventura de Sousa Santos (org.). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Um discurso sobre as ciências**. Porto: Afrontamento, 1997.

SAYAGO, Doris; BURSZTYN, Marcel. A Tradição da ciência e a ciência da tradição: relações entre valor, conhecimento e ambiente. In: **As Dimensões Humanas da Biodiversidade. O desafio de novas relações sociedade-natureza no século XIX**. Irene Gray e Beta K. Becker (org). Petrópolis: Editora Vozes, 2006.p 89.

SENENT FRUTOS, Juan Antonio. *Sociedad del conocimiento, biotecnología y biodiversidade*. Hiléia – Revista de Direito Ambiental da Amazônia, n.2, Manaus, janeiro-julho 2004.

SEPULVERA. In: François Laplantine. **Aprender antropologia**. 4. ed. São Paulo: Brasiliense, 1991.

SILVA, Janice Theodoro da. **Descobrimientos e Renascimento**. São Paulo, Contexto. 1991.

SHIRAISHI NETO, Joaquim; DANTAS, Fernando Antônio de Carvalho. “Commoditização” do conhecimento tradicional: notas sobre o processo de regulamentação jurídica. *In*: ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. (Orgs). **Conhecimento tradicional e biodiversidade: normas vigentes e propostas**. 2ª ed. Manaus: PPGAS-UFAM/NSCA-CESTU-UEA/ UEA Edições, 2010.

SHIRAISHI NETO, Joaquim. **Reflexão do Direito das “Comunidades Tradicionais” a partir das Declarações e Convenções Internacionais**. Hiléia: Rvista de Direito Ambiental da Amazônia, n. 3, Manaus, janeiro-julho 2004.

SHIVA, Vandana. **Biopirataria: a pilhagem da natureza e do conhecimento**. Petrópolis: Vozes, 2001.

_____. **Monoculturas da mente: perspectiva da biodiversidade e da biotecnologia**. São Paulo: Gaia, 2003.

SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés de. **O renascer dos povos indígenas para o Direito**. Curitiba: Editora Juruá, 2009.

TODOROV, Tzvetan. **A conquista da América: a questão do outro**. São Paulo, Martins Fontes, 1996.

VALLEJO, Gina Chávez. *Orden, poder y conflicto: los derechos intelectuales de los pueblos indígenas em el Ecuador*. *In*: VALLEJO, Gina Chávez; VELASCO, Xavier Gómez; JIMÉNEZ, Agustín Grijalva. **Temas de propiedad intelectual**. Serie Estudios Jurídicos, n.28. Quito: Corporación Editora Nacional. 2007.

WOORTMANN, Klaas. **O selvagem e o Novo Mundo: ameríndios, humanismos e escatologia**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2004.

TEXTOS TÉCNICOS E LEGISLATIVOS

ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE NORMAS TÉCNICAS. **NBR-6023** – Informação, e documentação – Referências - Elaboração. Rio de Janeiro, 2002.

_____. **NBR- 10520** – Informação e documentação – Apresentação de citações em documentos. Rio de Janeiro, 2002.

_____. **NBR- 14724** – Informação e documentação – Trabalhos acadêmicos - Apresentação.

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

_____. Convenção sobre a Diversidade Biológica, 05-14 de junho de 1992. Rio de Janeiro, RJ, 14 jun. 1992. Disponível em: <http://www.mma.gov.br/estruturas/sbf_dpg/_arquivos/cdbport.pdf>. Acesso em: 10 mai. 2014.

_____. Decreto n. 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, 16 mar. 1998. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/D2519.htm>. Acesso em: 10 mai. 2014.

_____. Decreto n. 5.051, de 19 de abril de 2004. Promulga a Convenção no 169 da Organização Internacional do Trabalho - OIT sobre Povos Indígenas e Tribais. **Diário Oficial [da] República Federativa do Brasil**, Brasília, DF, 19 abr. 2004. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2004-2006/2004/decreto/d5051.htm>. Acesso em: 05 nov. 2013.

_____. Decreto n. 5.813, de 22 de junho de 2006. Aprova a Política Nacional de Plantas Mediciniais e Fitoterápicos e dá outras providências. **Diário Oficial [da] República Federativa do Brasil**, Brasília, DF, 23 jun. 2006. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2004-2006/2006/Decreto/D5813.htm>. Acesso em: 05 mai. 2014.

_____. Decreto n. 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, 05 jun. 2008. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2007-2010/2008/Decreto/D6476.htm>. Acesso em: 05 mai. 2014.

_____. Medida Provisória n. 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. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/mpv/2186-16.htm>. Acesso em: 02 mai. 2014.

_____. Resolução - RDC n. 26, de 13 de maio de 2014. Agência Nacional de Vigilância Sanitária - ANVISA. Dispõe sobre o registro de medicamentos fitoterápicos e o registro e a notificação de produtos tradicionais fitoterápicos. Brasília, DF, 14 mai. 2014. Disponível em: <<http://pesquisa.in.gov.br/imprensa/jsp/visualiza/index.jsp?data=14/05/2014&jornal=1&pagina=52&totalArquivos=100>>. Acesso em: 27 mai. 2014.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS. Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas. Set. 2007. Disponível em: <<http://pib.socioambiental.org/pt/c/direitos/internacional/declaracao-da-onu-sobre-direitos-dos-povos-indigena>>. Acesso em: 05 nov.2013.

TEXTOS JORNALÍSTICOS

Aldeia kuikuro, no Xingu, desenvolve plantação de pequi há séculos. Disponível em: <<http://g1.globo.com/natureza/noticia/2011/01/aldeia-kuikuro-no-xingu-desenvolve-plantacao-de-pequi-ha-seculos.html>>. Acesso em: 09 mai. 2014.

PEGORIM, Eliana. Além do arroz com pequi: fruto típico do cerrado protege DNA contra mutações decorrentes de quimioterapia. Disponível em: <<http://cienciahoje.uol.com.br/noticias/medicina-e-saude/alem-do-arroz-com-pequi>>. Publicado em 09/08/2004 | Atualizado em 20/10/2009. Acesso em: 11 mar. 2014.

ANEXO

COM PEQUI E COM AFETO: RECEITAS TRADICIONAIS COM O FRUTO DO PEQUI

CONSERVAS DE PEQUI³⁷⁰

Modo de preparo:

Ferventar o pequi com sal. Escorrer, pôr para secar ao sol, colocar num vidro de boca larga e cobrir com óleo de cozinha. Para usar no arroz e dar apenas o gosto, basta usar apenas o óleo. Os pequis inteiros poderão ser usados como se fossem frescos, nesta conserva. Usa-se também lavar os pequis bem gordos, carnudos, de bastante polpa e fazer a conserva sem fervura, apenas na água de sal.

CONSERVA DE PEQUI À DONA LICA³⁷¹

Modo de preparo:

Dona Lica usa em suas conservas, apenas frutos maduros (caídos). Pequi colhido no pé, antes da hora, não serve, fica amargo, branquicelo. Deve-se “abrir” os frutos de véspera, do dia anterior, extrair os caroços, lavá-los e colocá-los direito em água quente com sal. Quando a água estiver borbulhando, retiram-se os caroços. Dona Lica lembra que os pequis recebem apenas um choque térmico para eliminar os “germes” e evitar a fermentação. Não pode cozinhar, porque perdem o gosto. Da panela, os pequis vão direto para as embalagens, junto com um pouco de salmoura. Deixar esfriar e depois lacrar os vidros.

CONSERVA DE PEQUI COM SAL E AÇÚCAR³⁷²

Modo de preparo:

Para um litro de pequi, 1 colher de sal e 2 de açúcar, 2/3 do frasco de água e completar com vinagre.

³⁷⁰ ORTENCIO, Waldomiro Bariani. **Cozinha Goiana: conceito e receituário**. Goiânia: Kelps, 2013. p. 89.

³⁷¹ ididem. p. 93

³⁷² idem.

CONSERVA DE PEQUI FATIADO OU LAVRADO (É pequi para turista)³⁷³

Modo de preparo:

Pegar os pequis selecionados, polpudos, cortá-los em fitas, como se descascando laranjas, e colocar as fatias em vidro esterilizado, com salmoura. Não vai ter pequi pra goiano roer, mas fatias sem espinhos para turista.

CONSERVA DE PEQUI EM PÓ³⁷⁴

Modo de preparo:

Cozinhar pequis bem polpudos, raspar toda a carne (polpa), pôr para secar numa peneira fina ou num pano branco, bem limpo. Depois da polpa estar bem seca, moer ou socar e guardar numa vasilha bem fechada e usar uma colher bem cheia ao refogar o arroz. Também para colocar no pastel de carne ou de milho. E tome sabor!

CONSERVA DE PEQUI NO FREEZER E NO CONGELADOR

Modo de preparo:

O melhor processo para guardar pequis inteiros para tê-los sempre frescos é colocá-los no freezer ou no congelador. Pegar as maçãs, retirar os caroços e colocá-los, sem lavar, em saquinhos plásticos, o tanto exato de cada cozinhada, quer dizer, retirar do freezer e usar imediatamente. É necessário fazer o vácuo, retirar o ar, do saquinho.

CONSERVA DE PEQUI NO ÓLEO³⁷⁵

Modo de preparo:

³⁷³ idem.

³⁷⁴ idem.

³⁷⁵ idem.

Conservar o pequi no óleo somente para temperar o arroz, pois o óleo absorve toda a polpa, deixando os pequis carecas, sem nada para roer. Basta colocar os pequis selecionados em um vidro esterilizado, adicionar sal e preencher com óleo de cozinha.

ARROZ COM FRANGO E PEQUI³⁷⁶

Ingredientes:

2 copos de arroz

10 caroços de pequi

Frango desfiado em pedaços grandes

1 tablete de caldo de galinha

1 pimenta

1 colher de açafão

Tempero a gosto

Modo de preparo:

Cozinhe o pequi. Quando estiver quase seco, junte o frango cozido, o caldo de galinha e o açafão. Deixe ferver. Acrescente o arroz. Deixe cozinhar. Sirva com feijão de caldo e milho refogado. Rendimento: 2 porções.

ARROZ COM PEQUI³⁷⁷

Modo de preparo:

Refoga-se o pequi com sal, alho, cebola e pimenta-do-reino. Pôr água e deixá-lo cozinhar até a água secar. Adicionar o arroz e refogá-lo bem. Colocar água e deixar cozinhar, juntos. Usa-se também comer o pequi apenas refogado, com bastante caldo ou molho grosso, como mistura para o arroz, já no prato.

³⁷⁶ ORTENCIO, Waldomiro Bariani. **Cozinha Goiana: conceito e receituário**. Goiânia: Kelps, 2013.p.145.

³⁷⁷ idem.

ARROZ COM PEQUI E CARNE³⁷⁸

Modo de preparo:

Aferventar o pequi. Picar a carne verde ou seca e refogá-la com o pequi, apurando bem com alho, sal, óleo, caldo de pimenta bode. Refogar o arroz juntamente e cobrir com água e deixar secar.

FAROFA DE PEQUI³⁷⁹

Modo de preparo:

Refogado de pequi com bastante molho. Adicionar farinha de mandioca e mexer no fogo. Servir.

FRANGO CAIPIRA COM PEQUI³⁸⁰

Ingredientes:

1 frango caipira

1 dúzia de pequi

1 cabeça de cebola

1 colher de coentro

4 colheres de óleo

300 ml de água

Cominho, pimenta do reino, cebolinha e sal a gosto

Modo de preparo:

³⁷⁸ ORTENCIO, Waldomiro Bariani. **Cozinha Goiana: conceito e receituário**. Goiânia: Kelps, 2013.p.146.

³⁷⁹ Ibidem. p.166.

³⁸⁰ 'Cozinha do Brasil': **Frango caipira com pequi de Goiás é dica de receita**. Disponível em: <http://redeglobo.globo.com/sp/tvfronteira/noticia/2014/01/cozinha-do-brasil-frango-caipira-com-pequi-de-goias-e-dica-de-receita.html>. Acesso em 18 de maio de 2014.

Tempere o frango caipira com sal, pimenta do reino e cominho a gosto. Coloque numa panela o óleo e frite o frango até dourar, acrescente a cebola em cubos, o alho e os pequis, refogue, acrescente uma colher de coentro, despeje 300ml de água até cobrir o frango e o pequi. Deixe cozinhar por meia hora até a carne chegar ao ponto (ela fica mole), sem soltar do osso, acrescente a cebolinha e desligue o fogo. Está pronto o delicioso frango caipira com pequi de Goiás!

GALINHADA COM PEQUI³⁸¹

Modo de preparo:

Refogar o pequi com bastante cebola, tomates maduros, cheiro-verde. Limpar a galinha, temperar, fritar até dourar. Jogar na panela do pequi. Refogar o arroz e despejar na panela com os ingredientes anteriores. Se preferir um arroz com sabor diferente, fritar o arroz com bastante banha até amarelar. Tem sabor diferente e fica soltinho.

MOLHO DE PEQUI³⁸²

Ingredientes:

2 colheres (sopa) de óleo

1 litro de pequi

1 colher (café), de alho amassado, cheiro-verde e pimento-de-reino

Modo de preparo:

Aqueça o óleo, refogue o pequi durante mais ou menos cinco minutos, sem parar de mexer. Coloque sal e cubra todo o pequi com água quente. Deixe cozinhar até o caldo engrossar e secar, não de todo. Depois, sirva com arroz branco, no caldo de frango e até mesmo com tutu de feijão.

³⁸¹ ORTENCIO, Waldomiro Bariani. **Cozinha Goiana: conceito e receituário**. Goiânia: Kelps, 2013.p.176.

³⁸² *ibidem*, p. 194.

ÓLEO DE PEQUI

Como conseguir:

Para obter o óleo da polpa do pequi, colocar um pouquinho de óleo vegetal (boa qualidade) na panela, para que os pequis não preguem no fundo. Acrescentar os caroços e água. Eles vão cozinhando e desprendendo óleo. Vai-se retirando o óleo com uma concha ou mesmo colher. Aí é só apurar (secar a água), fritar um pouco o óleo e coá-lo para retirar as borras da massa. Depois de frio o produto obtido (óleo puro) é colocado em frascos tipo catchup e usado como tempero.

LICOR DE PEQUI³⁸³

Ingredientes:

1 litro de pequi

1 litro de aguardente

1 litro de água

meio quilo de açúcar

Modo de preparo:

Em um vidro grande, coloque o pequi e a aguardente. Feche o vidro e deixe curtir por no mínimo 20 dias. Depois, ponha o líquido e reserve. Misture a água e o açúcar para fazer a calda. Deixe ferver por cinco minutos. Espere esfriar e misture a calda com o líquido. Coe com um pano fino e está pronto o licor. Quanto mais tempo ele ficar curtindo, melhor será o sabor do licor.

SABÃO DE PEQUI³⁸⁴

Modo de preparo:

³⁸³ Licor de Pequi: Prepare uma bebida saborosa com pequi. Disponível em: <http://gshow.globo.com/receitas/globorural/licor-de-pequi-4e7752aea913e03cda000b85>. Acesso em 18 de maio de 2014.

³⁸⁴ ibidem. p. 210.

Colocar os caroços de pequi na soda para extrair a massa (a soda corrói tudo o que é gorduroso). Quando isso acontece, retira-se os caroços e põe-se a massa (já quase dissolvida) no fogo, para cozinhar. Depois, é só bater e engrossar, retirar do fogo e fazer as bolas. O sabão obtido é preto e bom de espuma.

NARRATIVAS INDÍGENAS E QUILOMBOLAS SOBRE A ORIGEM DO PEQUI

A ORIGEM DO PEQUI, SEGUNDO OS ÍNDIOS DO ALTO XINGU³⁸⁵

Há muito tempo, quando um índio saía para caçar, suas duas esposas iam para a beira do rio e chamavam o jacaré. Este vinha das águas em forma de homem e deitava-se primeiro com a mais velha e depois com a mais nova. Era sempre assim toda vez que esse índio saía para caçar.

Entretanto, numa de suas caçadas, esse índio viu uma cotia e, então, preparou seu arco e sua flecha para acertá-la. Já mirava para matar a cotia, quando esta lhe falou: “Calma, meu neto, não me mate, não! Você sabe o que suas esposas estão fazendo agora? Se você não me matar, eu te mostrarei”.

Assim saíram os dois, a cotia e o índio até próximo do rio. Ao chegarem, a cotia disse ao índio: "Olhe lá, é o jacaré deitando-se com suas esposas". O índio ficou furioso, mas a cotia disse ao índio que não matasse o jacaré ainda. Após se deitar com a mais velha, o jacaré foi se deitar com a mais nova. Foi aí que a cotia deu ao índio uma de suas flechas invisíveis. A cotia disse para o índio apontar, mas esperar um pouco mais antes de matar o jacaré. Quando este já estava quase ejaculando, a cotia mandou que o índio atirasse sua flecha invisível. O jacaré caiu morto na hora, mas as índias não viram o que aconteceu por ser a flecha invisível. Após chorarem muito, elas resolveram enterrá-lo e voltaram para casa.

Quando o índio chegou em casa, deu uma surra em suas esposas. Então elas pegaram as coisas do seu marido e jogaram para fora da casa e ele foi morar na casa dos homens. Elas

³⁸⁵ **A origem do Pequi, segundo os índios do Alto Xingu.** Disponível em: <<http://mulheresabias.blogspot.com.br/2012/08/o-cheiro-do-pequi-uma-historia-indigena.html>>. Acesso em: 20 mai. 2014.

estavam com muita saudade do jacaré e não quiseram mais o marido que matara o jacaré. Cinco dias passaram e elas resolveram ver o lugar onde o enterraram. Chegaram e havia um lindo pé de pequi nascido no lugar onde elas haviam enterrado o jacaré.

O Sol desceu do céu e foi ver o índio na casa dos homens. E perguntou ao índio: “Por que você está aqui?” Aí, o índio contou a história ao Sol e disse que suas esposas não o queriam mais. O Sol disse que sabia uma oração que faria com que suas esposas o quisessem de volta. O Sol fez com galhos e argila uma figura da vagina e disse assim: “Segure esta vagina e você vai mostrar para suas esposas e vai dizer: Olhe para a sua vagina, olhe para a sua vagina. E elas vão achar graça e vão querer você de volta”. Assim, o Sol e o índio, cada um segurando uma vagina feita de galhos e argila, saíram para a casa onde estavam as esposas. O Sol também pintou todo o corpo do índio com desenhos de vaginas. Chegaram lá, eles ficaram cantando para elas: “Olhe sua vagina, olhe sua vagina”. As esposas acharam graça e começaram a brincar de jogar terra no Sol e no marido. Elas acharam tanta graça que esqueceram o jacaré (e, até hoje, quando uma esposa não gosta mais de seu marido, este realiza esse ritual chamado “a oração do Sol”, para que a esposa volte a aceitá-lo).

Mas e o cheiro do pequi? Bem, a origem do pequi vem do jacaré. Assim, toda vez que o pé do pequi está novinho ainda, o dono do pé tem que ir lá e desenhar com um facão um jacaré no tronco da árvore, para que ela cresça forte. Mas e o cheiro do pequi?! Quando nasceram os primeiros pequis, as esposas que haviam enterrado o jacaré foram lá para ver aquela fruta diferente. A esposa mais velha pegou um pequi, mas ele não tinha cheiro. Ela achou a fruta sem graça e jogou fora. Mas a esposa mais nova ouviu o beija-flor dizer: “Pegue o pequi e passe na sua vagina”. Ela fez. E foi assim que todo pequi ficou com esse cheiro bem peculiar desde então.

NARRATIVA QUILOMBOLA SOBRE A ORIGEM DO PEQUI³⁸⁶

Conta a lenda que quando o último quilombo foi encontrado, houve uma enorme matança de crianças, jovens e velhos. Aqueles que conseguiram fugir, foram implacavelmente

³⁸⁶ **A lenda do pequi.** Disponível em: <<http://silnunesprof.blogspot.com.br/2010/01/lenda-do-pequi.html>>. Acesso em: 3 mai. 2014.

perseguidos e sumariamente executados. Naquela noite, somente uma jovem escrava grávida conseguiu furar o cerco, escapando da chacina, tomando rumo ignorado pelo serrado. Ela andou dias e noites sem comer, sem beber e sem dormir vindo a falecer sob a sombra de uma frondosa árvore de galhos fortes, fartos de folhas, porém estéril.

O corpo esquelético e jazido daquela mulher se decompôs, transformou-se em húmus e sal da terra, fazendo-se fertilidade àquela árvore. Desde então, flores da cor do sol brotavam naquele tronco robusto, transformando em frutos redondos e verdes, de segurar com as duas mãos. Frutos estes quando partidos, revelava uma polpa amarelo ouro, em forma de embrião, com aroma indizível e inconfundível paladar.

Assim, os nativos do cerrado deram o nome a este fruto de pequi.

Hoje, conhecidos por pequizeiros todas as árvores mães que geram estes frutos em abundância, garantido sustâncias a quem tem fome e sede, descanso a quem tanto trabalha, restaura a virilidade dos homens e dá vida longa às mulheres que um dia deram a luz.