

Etnoecologia e direitos dos povos: elementos de uma nova ação indigenista

Paul E. Little

Relações interculturais e intercientíficas

Nos últimos quinhentos anos, a sociedade dominante brasileira, em suas épocas colonial, imperial e republicana, elaborou múltiplas e contraditórias formas de entender e se relacionar com a diversidade sociocultural representada pelas sociedades indígenas. Nesse longo período, houve constante oscilação entre a desvalorização quase total dessa diversidade, expressa através de guerras de conquista, escravização e extermínio, e sua supervalorização romântica, que caracteriza as sociedades indígenas como expressões de uma pureza natural não “contaminada” pela civilização.

Com o surgimento das ciências sociais, no fim do século XIX e início do XX, essa enorme diversidade sociocultural começou a receber documentação etnográfica, em estudos feitos por antropólogos, missionários e exploradores, implícita ou explicitamente fundamentados em uma “ideologia de resgate” que propunha que os mitos, línguas e práticas das sociedades indígenas fossem registrados antes de seu total desaparecimento. No fim do século XX, houve uma mudança radical dessa ideologia, particularmente na antropologia, com o reconhecimento e a denúncia da existência de formas de interculturalidade fundamentadas em relações “coloniais”. Como consequência, foram rejeitados, ao menos no discurso acadêmico, os artifícios de hegemonia ocidental e dominação nacional das sociedades indígenas.

Uma dimensão pouco analisada e reconhecida da diferenciação sociocultural indígena tem sido a *diferenciação ecológica* das sociedades indígenas, isto é, as distintas formas de inter-relação entre cada uma dessas sociedades e seus respectivos ambientes naturais e sociais. Se a

relação entre culturas distintas produz formas de interculturalidade, a relação entre sistemas de adaptação diferentes produz formas de *intercientificidade*. A trajetória das relações de intercientificidade entre a sociedade dominante brasileira e as sociedades indígenas é semelhante às de interculturalidade, mas tem alguns elementos próprios. Por parte dos invasores europeus, por exemplo, houve negação generalizada da validade e da utilidade dos sistemas de adaptação indígena, e a superioridade do sistema europeu foi considerada inquestionável. Mas, nos primeiros séculos de contato entre os europeus e as sociedades indígenas, deram-se no plano prático importantes intercâmbios de conhecimento e tecnologia em ambas as direções, de tal magnitude que a própria sobrevivência dos europeus dependeu, em parte, do uso de alimentos, medicinas e tecnologias indígenas (Crosby 1972; Dean 1995).

Na atualidade, ainda existe uma bifurcação nas formas de relacionamento intercientífico entre a sociedade dominante brasileira e as sociedades indígenas. Na perspectiva das ciências naturais e de seus praticantes – agrônomos, engenheiros florestais, médicos etc. –, o discurso da superioridade da ciência ocidental continua predominando, e é ele que fundamenta as práticas de extensão dos técnicos ligados ao âmbito tanto governamental quanto missionário. Ao mesmo tempo, surgiu uma variante ecológica de romanticismo que postula que as sociedades indígenas representam um exemplo vivo de harmonia com a natureza, o que, discursivamente, transformou-as em uma espécie de “selvagem ecologicamente nobre” (Redford 1990). Esse romanticismo é problemático porque propõe novamente uma naturalização das sociedades indígenas, grosseira simplificação que dificulta a compreensão das complexas e às vezes contraditórias relações ecológicas mantidas pelas diferentes sociedades indígenas. Um guia melhor são os entendimentos procedentes dos estudos etnográficos com base em trabalhos com indígenas reais, e não idealizados ou “hiper-reais” (Ramos 1998).

A etnoecologia e o diálogo intercientífico

Será com base nesse contexto que esboçarei elementos que podem formar uma ação indigenista que trabalhe diretamente a intercientificidade. Antes de entrar nos detalhes dessa proposta, alguns esclarecimentos conceituais são necessários. O eixo metodológico dessa nova ação reside na noção de *etnoecologia*, que pode ser definida como o estudo etnográfico e comparativo dos sistemas específicos que um grupo humano utiliza na interação com seu meio biofísico e social.

A etnoecologia é parte do campo maior de estudos conhecido como etnometodologia, que propõe a suspensão dos valores e (pré-) conceitos do pesquisador para a obtenção de uma compreensão profunda das lógicas e estruturas internas de determinada sociedade (Coulon 1995). À primeira vista, esse é um dos princípios básicos da etnografia clássica tal como desenvolvida por Franz Boas e Bronislaw Malinowski e seus respectivos discípulos. Ao se aplicar a etnometodologia à ciência, criando o campo da etnociência, emerge, contudo, outro conjunto de problemas. Ao aceitar, metodológica e epistemologicamente, os postulados de uma outra ciência, a etnociência questiona os próprios fundamentos da ciência ocidental, algo que nem Boas nem Malinowski estavam dispostos a fazer. Embora os primeiros estudos etnociêntíficos datem da década de 1950, a etnociência como campo de estudos chegou à maturidade somente na década de 1980, e nos anos subseqüentes floresceu em múltiplas direções: etnobotânica, etnozologia, etnoictiologia, etnomedicina, etnopsiquiatria e etnoecologia.

Nosso interesse aqui é pela subárea da etnoecologia, que focaliza sua atenção investigativa nos conhecimentos ambientais do grupo, nas estruturas produtivas, formas e freqüências de mobilidade, na cosmologia e nos ritos religiosos que orientam o uso de conhecimentos e tecnologias (Nazarea 1999). Assim, a etnoecologia vai muito além do simples inventário de nomes nativos de plantas ou de práticas produtivas do grupo, já que procura entender sua adaptação como fundamentada em *sistemas integrados*, dentro de uma lógica própria de transmissão de conhecimento e aprendizagem.

O *locus* principal dos estudos etnociêntíficos tem sido a antropologia. Por várias razões, esses estudos privilegiaram até o momento os sistemas científicos das sociedades indígenas. Primeira, as ciências indígenas são extremamente sofisticadas e complexas, e como tal oferecem um novo universo para estudos em profundidade. Segunda, os povos indígenas que habitam as florestas tropicais oferecem grande acervo de conhecimentos sobre esses ecossistemas, ainda pouco conhecidos pela ciência ocidental e ligados ao interesse mundial por parte dos ambientalistas. Terceira, o grande risco de que os conhecimentos ambientais indígenas estejam em vias de desaparecimento, agravado pelas inúmeras invasões sofridas pelas sociedades indígenas, o que às vezes põe em questão sua própria sobrevivência como grupo.

Nessa última razão encontramos um forte eco da “antropologia de resgate” praticada no início do século XX, com a diferença de que agora o interesse não está limitado aos mitos ou às línguas, incluindo os sistemas científicos completos. É inegável que o imenso acervo de

conhecimentos e tecnologias das distintas sociedades indígenas tem alto valor para a ciência ocidental e para a humanidade com um todo, pois contém modelos de manejo e gestão ambiental de ecossistemas complexos que duraram séculos, em uma prática que hoje seria chamada de “desenvolvimento sustentável”. Por isso, um dos principais argumentos utilizados a favor do resgate desses conhecimentos é o de que podem ser incorporados ao acervo de conhecimentos científicos ocidentais. O problema aqui, de novo, é que essa incorporação representa uma apropriação unilateral dos conhecimentos e tecnologias indígenas por parte do Ocidente, muitas vezes acompanhada pela privatização dos conhecimentos por parte de empresas biotecnológicas ou farmacêuticas e dos governos dos países do Norte.

Nas décadas recentes, muitas críticas foram feitas à prática da nova antropologia de resgate, principalmente a partir das perspectivas pós-coloniais e reflexivas. A alternativa proposta indica que a primeira preocupação dos pesquisadores deveria ser a sobrevivência e a dignidade da sociedade indígena sob estudo, o que garantiria que seus sistemas de adaptação sobreviveriam junto com eles. Assim, a prática de “resgatar” os conhecimentos de uma sociedade sem tentar “resgatá-la” da destruição não seria mais aceita como apropriada, tendo de ser acompanhada de posicionamentos e atividades comumente considerados políticas. Essas práticas produziram novas formas de “advocacia” por parte dos antropólogos, sendo a Declaração de Barbados de 1971 um dos documentos fundantes dessa linha de pesquisa e ação (Paine 1985; Wright 1988; Albert 1997). Nesse sentido, o atual desafio da etnociência é acolher os frutos dessa tradição para integrá-los à sua prática, ao mesmo tempo em que mantém seus padrões de rigor científico.

Qual seria o perfil dessa nova atividade intercientífica? Como lidar com a multiplicidade de ciências do contexto atual? Sem desvalorizar a riqueza e a importância de seus conhecimentos e tecnologias tradicionais, hoje as sociedades indígenas são cada vez mais confrontadas com as exigências da sociedade dominante brasileira e da economia mundial, e precisam de novos conhecimentos e tecnologias para sobreviver. Um indicador dessa situação (entre muitos outros) são as reivindicações dos próprios indígenas ao Governo Federal. O subprograma Projetos Demonstrativos para Populações Indígenas (PDPI), do programa ambiental PPG7, por exemplo, recebeu em sua fase de elaboração um conjunto de reivindicações das organizações indígenas em torno de projetos e linhas de financiamento nas áreas de computação, mecânica, contabilidade, geoprocessamento e uma série de

outras áreas “ocidentais”. Tal pedido não representa uma negação de seus conhecimentos tradicionais, mas o reconhecimento de que outros conhecimentos são necessários para sua sobrevivência no século XXI.

Outro elemento da nova conjuntura informática é o fato de que a sociedade dominante brasileira se encontra em situação semelhante: outros conhecimentos além dos científicos ocidentais são necessários para que sobreviva. A atual crise ecológica que agride o planeta em múltiplas vertentes – perda de biodiversidade, desertificação, mudanças climáticas, esgotamento dos estoques de recursos não renováveis, epidemias fora de controle, desnutrição maciça, contaminação do ar e da água, crescimento acelerado do buraco na camada de ozônio – mostra claramente que a ciência ocidental, tal como aplicada na atualidade, também precisa de renovação e de novos insumos e, como mencionado, os conhecimentos e tecnologias indígenas oferecem pistas para enfrentar essa crise.

Tanto a ciência ocidental quanto as ciências indígenas precisam, portanto, ser renovadas para poderem confrontar os desafios ambientais feitos a todos. É nesse contexto que proponho um verdadeiro *diálogo intercientífico*, em vez da simples apropriação unilateral, seja por parte das sociedades indígenas, seja por parte da sociedade dominante brasileira. A procura de diálogo em um âmbito caracterizado pelas polaridades de romanticismo e dominação é no mínimo difícil, contudo é justamente essa a possibilidade de estabelecer um verdadeiro diálogo entre ciências que pode se tornar o pilar de uma nova ação indigenista no Brasil.

Elementos de uma nova ação indigenista

Para avançar nessa direção, é necessário treinamento para ambos os lados e, com esse fim, proponho o desenvolvimento e a realização de um conjunto de atividades em forma de cursos de aperfeiçoamento, oficinas e seminários direcionados para distintos públicos-alvo, práticas que já mostraram alto grau de efetividade na área ambiental (Little 2000).

Um primeiro passo consiste na capacitação e sensibilização de técnicos, cientistas naturais e sociais e funcionários governamentais que trabalham com as sociedades indígenas em torno de outras formas de fazer ciência. O conteúdo da capacitação em etnoecologia consistiria nas diversas áreas do conhecimento etnocientífico: botânica, agricultura, engenharia florestal, farmacologia e outros. Além do conteúdo técnico, esses treinamentos teriam uma dimensão prática, uma vez que as informações transmitidas seriam vinculadas às sociedades indígenas

e aos ecossistemas específicos com que essas pessoas trabalham.¹ Entre os temas a serem tratados, podemos mencionar as ecocosmologias ou as distintas visões do mundo natural (Århem 1981); as formas de inter-relacionamento entre plantas, animais, espíritos e humanos (Balée 1993); os conhecimentos ambientais, práticas medicinais e tecnologias adaptativas; e os múltiplos tipos de extrativismo que utilizam recursos renováveis de uma maneira que leva em conta seus ciclos naturais de reprodução (Moran 1990). Os treinadores desse tipo de curso seriam *experts* tanto etnocientíficos quanto indígenas: curandeiros, xamãs, herbalistas, anciãos.

Um segundo passo diz respeito às tentativas de gerar novos conhecimentos e tecnologias híbridas, adaptadas às necessidades da nova conjuntura que confrontamos. Essa atividade vai muito além da familiaridade de conhecimentos de ambos lados e sua fusão “mágica” em um conhecimento novo e híbrido. Os estudos etnocientíficos mostram que estamos diante de sistemas de conhecimento nos quais as informações precisam ser entendidas em um contexto maior. Um diálogo entre ciências, portanto, precisa de intermediários ou *brokers* entre os diferentes sistemas (Cleveland & Murray 1997). Os antropólogos e líderes indígenas, com experiência em áreas de conhecimento ocidental e indígena, são elementos cruciais desse processo. Uma renovada ação indigenista deve facilitar esse tipo de encontro entre *experts* e promover experiências práticas de experimentação e aplicação de novas tecnologias.

Há inúmeras áreas de conhecimento e tecnologia que poderiam ser trabalhadas nesse tipo de encontro, incluindo algumas que já contam com resultados interessantes, como os sistemas agroflorestais nos quais as formas tradicionais de manejo ambiental (tanto indígenas quanto de caboclos e ribeirinhos) e as práticas da ciência ocidental estão sendo mutuamente renovadas com a geração de novos conhecimentos híbridos (DuBois *et al.* 1996). Algo semelhante acontece com o manejo da várzea e as variadas propostas para novas formas de exploração desse rico ecossistema (McGrath *et al.* 1993; Goulding *et al.* 1996), assim como com os sistemas silvopastoris, o consórcio agrícola, o controle biológico de pragas e os novos tipos de extrativismo. Essas atividades estabelecem um âmbito propício para a produção de conhecimentos e

¹ A sensibilização representa uma atividade paralela que tenta instaurar a suspensão de valores e lógicas necessários para entender outro sistema científico desde dentro, sem subordiná-lo às noções universalistas da ciência ocidental ou contaminá-lo com noções românticas.

tecnologias localmente efetivos e com possibilidades de multiplicação, representando os novos sistemas híbridos de adaptação e produção um subsídio básico para qualquer programa de desenvolvimento verdadeiramente sustentável.

A dicotomia entre o “universalismo” da ciência ocidental e o “localismo” das ciências indígenas permanece, contudo, um aspecto problemático dessa proposta de diálogo. Os estudos de etnociência mostram como grupos indígenas aplicam seus conhecimentos a um ambiente específico: o seu ambiente. Isso não implica que esses conhecimentos não possam ter aplicações válidas em outros ambientes, mas simplesmente que nunca houve pretensão de aplicá-los universalmente. A ciência reducionista do Ocidente é oposta. Reivindica que seus conhecimentos são universais, válidos para quaisquer ambientes. Na tentativa de reconciliar essas noções de universalismo e localismo, são necessárias mudanças em ambos os tipos de ciência: a ocidental teria de reconhecer que seus conhecimentos precisam ser adaptados às exigências de ambientes específicos e as indígenas, que seus conhecimentos podem ser aplicados para além de seu ambiente restrito. Nesse sentido, o princípio básico do conhecimento híbrido seria ecológico: o conteúdo de qualquer conhecimento dependeria parcialmente do lugar em que seria aplicado, porque teria de se adaptar às exigências desse lugar e às necessidades das pessoas que utilizarão os ditos conhecimentos, ou seja, não é mais possível falar sobre ciências e sua aplicação sem falar simultaneamente sobre os lugares onde essa aplicação acontecerá e o grupo específico que a realizará.

Em outras palavras, a reintrodução de espaços sociais e naturais específicos no processo de produção e aplicação de conhecimentos e tecnologias requer atenção nos campos tanto epistemológico e metodológico quanto político e legal. A centralidade de localidades específicas no uso de conhecimentos e tecnologias fica evidente no fato de que os treinamentos em etnoecologia seriam implementados em terras indígenas. Assim, como espaços sociais e artifícios legais, as terras indígenas estão no centro de qualquer renovação na ação indigenista.

Ética, direitos e ação indigenista

O diálogo como princípio de interação entre a sociedade brasileira dominante e as sociedades indígenas gera questões éticas que ainda não foram confrontadas. Em alguns casos, isso é explicável pela novidade da conjuntura, particularmente no que se refere ao campo da biotecnologia, que criou tipos inéditos de “direitos” vinculados às novas tecnologias de

manipulação genética. Em outros casos, a ação indigenista no Brasil foi desenvolvida em torno dos interesses e necessidades da sociedade dominante, que procurava solucionar seu “problema indígena”. Entretanto, quando a ação indigenista tem como ponto de partida as aspirações e interesses das mesmas sociedades indígenas, transformando problema em oportunidade, as questões éticas voltam para o primeiro plano. Mais ainda, na tentativa de construir um diálogo, as questões éticas se transformam em um tipo de umbral: se uma atividade indigenista viola normas éticas básicas, não deve ser realizada.

Hoje, na chamada “sociedade da informação”, a informação científica adquire alto valor econômico e político. As normas de *copyright*, com base na noção de direitos de propriedade intelectual, aplicam-se à maioria das publicações científicas, porém as informações procedentes das ciências indígenas raras vezes são enquadradas nessas normas legais. Em muitos casos, as informações coletadas por pesquisadores terminam sendo de sua propriedade intelectual, e não das pessoas que as transmitiram. Assim, existe um *standard* duplo no qual a ciência ocidental tem o *status* de “universal”, e portanto direito a *copyright*, enquanto as ciências indígenas são designadas como “populares” e não usufruem desse direito por serem consideradas parte do domínio público. Se levarmos a sério o diálogo intercientífico, ele tem de acontecer em uma situação de igualdade entre as ciências, dando os mesmos direitos para ambos os lados, vale dizer, na posição indigenista aqui proposta, as relações desiguais de troca informacional entre o conhecimento privado (ocidental) e o público (indígena) precisam ser equilibradas (Posey & Dutfield 1996).

O uso de patentes complica ainda mais essa situação. Patentes são figuras legais privatizantes e exclusivas que não figuram nas sociedades indígenas. Quando material biológico é coletado em uma terra indígena e levado para fora, muitas vezes é considerado parte do patrimônio público. Tipicamente, uma empresa biotecnológica faz uma modificação nesse material em seu laboratório, patenteia a modificação e ganha direito exclusivo ao produto final, sem haver pago pelo material de base nem pelas modificações históricas feitas pelas sociedades indígenas que o material contém (Souza Silva 1995). Apesar das tentativas de normatizar essa situação no Brasil através de uma lei nacional sobre biodiversidade, a tendência é o estabelecimento de normas que considerem todo o material biológico do país parte do patrimônio nacional, também desconhecendo os direitos indígenas em favor dos direitos do Estado.

No campo das relações intercientíficas, a questão de direitos passa pelo confronto entre sistemas jurídicos diferentes. No caso das socie-

dades indígenas, há grande variedade de “leis consuetudinárias” que não estão necessariamente em concordância ou mesmo contempladas no sistema legal do Estado brasileiro. Em geral, a lei consuetudinária é desvalorizada perante a lei federal. O diálogo entre sistemas jurídicos levanta questões éticas que formam parte de um debate maior sobre os “direitos dos povos”, uma categoria especial dos direitos humanos que se aplica às diferentes sociedades de uma nação e funciona como pano de fundo para quase todas as demais atividades de ação indigenista. A Cláusula 169 da Organização Internacional de Trabalho, que garante esses direitos, representa uma das frentes desse diálogo no Brasil, e, apesar de ter sido longamente debatida no Congresso Nacional, ainda não foi aprovada e incorporada como parte da política intercultural do país.²

Um terceiro passo necessário para a implementação cabal dessa proposta para uma nova ação indigenista em torno do eixo da etnoecologia é a incorporação de treinamento em direitos dos povos, que inclui temáticas como a legislação indígena do país referente às terras indígenas e suas respectivas sociedades; as políticas de ordenamento territorial (áreas protegidas, zoneamento ecológico-econômico, reservas extrativistas); e os distintos regimes de propriedade e noções da lei consuetudinária. Um dos alvos principais desses treinamentos são as sociedades indígenas e suas respectivas organizações e lideranças. Em alguns casos, esses treinamentos devem ser realizados na língua nativa dos grupos participantes. Outro alvo são as pessoas que trabalham diretamente com as sociedades indígenas nas áreas técnica, social, legal, religiosa e cultural.

Nesse sentido, a implementação de atividades de treinamento em etnoecologia e direito forma a base de uma nova ação indigenista que, pela primeira vez na história do país, procura o estabelecimento de um verdadeiro diálogo intercultural. No processo, novos atores sociais seriam incorporados por ambos os lados do atual abismo intercultural. Um possível resultado dessa implementação seria a geração de novos conhecimentos e tecnologias a serem utilizados por ambas as partes. Em suma, uma nova ação indigenista deve representar uma contribuição tanto para a autonomia e a auto-sustentabilidade das terras indígenas quanto para a dignidade e a sustentabilidade da sociedade brasileira como um todo.

² Na antropologia, há crescente interesse nos estudos sobre regimes legais que respeitam as normas das leis consuetudinárias, em um sistema conhecido como “pluralismo legal”. Assim, da mesma maneira que o diálogo entre ciências, o diálogo entre sistemas legais também está na infância (Young 1996).