

## **ETNOECOLOGIA E DIREITOS DOS POVOS:**

### **Elementos de uma Nova Ação Indigenista**

Paul E. Little  
Departamento de Antropologia  
Universidade de Brasília

## **RELACÕES INTERCULTURAIS E INTERCIENTÍFICAS**

Nos últimos quinhentos anos a sociedade dominante brasileira – nas 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 uma oscilação constante entre uma desvalorização quase total dessa diversidade, expresso através de guerras de conquista, escravização e extermínio, e uma supervalorização romântica dela que caracterizou as sociedades indígenas como expressões de pureza natural não “contaminada” pela civilização.

Com o surgimento das ciências sociais no marco da civilização ocidental no final do século XIX e no início do século XX, essa enorme diversidade sociocultural começou a receber documentação etnográfica em inúmeros estudos feitos por antropólogos, missionários e exploradores, os quais, implícita ou explicitamente, estavam fundamentados numa “ideologia de resgate” que propôs que os mitos, línguas e práticas das sociedades indígenas precisavam ser registrados antes do seu total desaparecimento. No final do século XX essa ideologia mudou radicalmente dentro das ciências sociais (e particularmente dentro da antropologia) com o reconhecimento e denúncia da continua existência de formas de interculturalidade fundamentadas em relações “coloniais”. Como consequência, houve uma rejeição dos artifícios de hegemonia ocidental e dominação nacional respeito as sociedades indígenas, pelo menos no nível discursivo da academia.

Uma dimensão pouca 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 respectivas ambientes naturais e sociais. E se a relação entre distintas culturas produz formas de interculturalidade, a relação entre distintos sistemas de adaptação produz formas de *intercientificidade*. A trajetória das relações de intercientificidade entre a sociedade dominante brasileira e as sociedades indígenas é semelhante a de interculturalidade, porém com alguns elementos próprios. Houve,

por exemplo, por parte dos invasores europeus, uma negação generalizada da validade e utilidade dos sistemas de adaptação indígena. A superioridade do sistema europeu foi considerada como um fato inquestionável. Mas no plano prático, houve importantes intercâmbios de conhecimentos e tecnologias nos primeiros séculos de contato entre os europeus e as sociedades indígenas em ambas direções, de tal magnitude que a própria sobrevivência dos europeus dependeu, em parte, no uso de alimentos, medicinas e tecnologias indígenas (veja Crosby 1972; Dean 1995).

Na atualidade ainda existe uma bifurcação nas formas de relacionamento intercientífico entre a sociedade dominante brasileira e as sociedades indígenas. Desde a perspectiva das ciências naturais e seus praticantes – agrônomos, engenheiros florestais, médicos, etc. – o discurso da superioridade da ciência ocidental continua sendo predominante e é este discurso que fundamenta as práticas de extensão dos técnicos ligados tanto aos âmbitos governamentais quanto aos missionários. 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 as transformou, discursivamente, em uma espécie de “selvagem ecologicamente nobre” (Redford 1990; veja também Headland 1997). Esse romanticismo é problemático na medida que novamente propõe uma naturalização das sociedades indígenas e isto, por ser uma grossa simplificação, dificulta a nossa compreensão das complexas e, às vezes, contraditórias relações ecológicas que as diferentes sociedades indígenas mantêm. Um guia melhor são os entendimentos procedentes dos estudos etnográficos baseados em trabalhos com indígenas de carne e osso e não com indígenas idealizadas ou “hiperreais” (Ramos 1998).

## **A ETNOECOLOGIA E O DIÁLOGO INTERCIENTÍFICO**

É com base neste contexto que esboçarei aqui alguns elementos que poderiam formar parte de uma nova ação indigenista que trabalha diretamente a intercientificidade. Antes de entrar nos detalhes desta proposta, alguns esclarecimentos conceituais são necessários. O eixo metodológico desta 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, por sua vez, forma parte do campo maior de estudos conhecido como a etnometodologia, que propõe a suspensão dos valores e (pre)conceitos do pesquisador para poder chegar a uma compreensão profunda das lógicas e estruturas internas de uma

sociedade determinada (veja Coulon 1996). Isto é, a primeira vista, um dos princípios básicos da etnografia clássica tal como foi desenvolvida por Franz Boas e Bronislaw Malinowski e seus respectivos discípulos. Mas, em aplicar a etnometodologia à ciência – criando assim o campo da etnociência – outro conjunto de problemas emerge. A etnociência, ao aceitar, metodológica e epistemologicamente, os postulados de uma outra ciência questiona os mesmos fundamentos da ciência ocidental, algo que nem Boas nem Malinowski estavam dispostos em fazer. Embora os primeiros estudos etnocientíficos datam da década de 1950, a etnociência como campo de estudos somente chegou a sua maturidade na década de 1980 e, nos anos subsequentes, floresceu em múltiplas direções: etnobotânica; etnozootologia; etnoictiologia, etnomedicina, etnopsiquiatria e etnoecologia.

O nosso interesse aqui é nesta última sub-área – etnoecologia – que focaliza sua atenção investigativa nos conhecimentos ambientais do grupo, suas tecnologias, suas estruturas produtivas, suas formas e frequência de mobilidade, sua cosmologia e seus ritos religiosos que orientam o uso dos conhecimentos e tecnologias (Nazarea 1999). Assim, a etnoecologia vai muito além de um simples inventário de nomes nativos de plantas ou de práticas produtivas do grupo, já que procura entender a adaptação do grupo como fundamentado em *sistemas integrados* com sua própria lógica e suas próprias formas transmissão de conhecimentos e aprendizagem.

O *locus* principal dos estudos etnocientíficos tem sido na antropologia. Até o momento, estes estudos privilegiaram os sistemas científicos das sociedades indígenas por uma variedade de razões. Primeiro, as ciências indígenas são extremamente sofisticadas e complexas e, como tal, oferecem um universo novo para estudos em profundidade. Segundo, devido o interesse mundial por parte de ambientalistas nos assuntos ligados à floresta tropical, os povos indígenas que habitam esses ecossistemas oferecem um grande acervo de conhecimentos sobre estas florestas, que ainda são pouco conhecidos pela ciência ocidental. Terceiro, devido às inúmeras invasões que as sociedades indígenas continuam sofrendo, e que às vezes colocam sua própria sobrevivência enquanto grupo em questão, há um grande perigo que os conhecimentos ambientais indígenas estejam em vias de desaparecimento.

Nesta última razão encontramos um forte eco da antropologia de resgate que foi praticada no início do século XX, com a diferença que agora o interesse não está limitado aos mitos ou línguas, mas inclui um interesse em sistemas científicos completos. É inegável que o imenso acervo de conhecimentos e tecnologias das distintas sociedades indígenas tem um alto valor para a ciência ocidental e para a humanidade com um todo. Este acervo contém modelos

de manejo e gestão ambiental de ecossistemas complexos que duraram séculos, numa prática que hoje em dia seria chamado “desenvolvimento sustentável”. Por isso, um dos principais argumentos utilizados a favor do resgate desses conhecimentos é que podem ser incorporados no 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, uma apropriação que muitas vezes é acompanhado pela privatização dos conhecimentos por parte de empresas biotecnológicas ou farmacêuticas e dos governos nos países do Norte.

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

Qual seria o perfil dessa nova atividade intercientífica? Como lidar com uma multiplicidade de ciências no contexto atual? Sem desvalorizar a riqueza e importância de seus conhecimentos e tecnologias tradicionais, hoje em dia as sociedades indígenas estão 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 das próprias indígenas frente o governo federal. Por exemplo, o subprograma Projetos Demonstrativos para Populações Indígenas - PDPI, do programa ambiental PPG7, na sua fase de elaboração, recebeu um conjunto de reivindicações de 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 um reconhecimento que outros conhecimentos são necessários para sua contínua sobrevivência no século XXI.

Outro elemento da nova conjuntura informática é que a sociedade dominante brasileira encontra-se numa situação semelhante: outros conhecimentos além dos científicos ocidentais são necessários para sua contínua sobrevivência no século XXI. A crise ecológica atual que sofre o planeta nas suas múltiplas vertentes – perda de biodiversidade, desertificação, mudanças climáticas, esgotamento dos estoques de recursos não renováveis, epidemias fora de controle, desnutrição maciça, contaminação de ar e água, crescimento acelerado do buraco na camada de ozônio, etc. – mostra claramente que a ciência ocidental, tal como está sendo aplicada na atualidade, também precisa de uma renovação e de novos insumos. Como foi mencionado antes, os conhecimentos e tecnologias indígenas oferecem pistas para uma saída à crise.

Portanto, tanto a ciência ocidental quanto as ciências indígenas precisam ser renovados para poder confrontar os desafios ambientais que são novos para todos os seres humanos do mundo. É neste contexto que proponho um verdadeiro *diálogo intercientífico* em vez de uma simples apropriação unilateral, seja por parte das sociedades indígenas da ciência ocidental, seja por parte da sociedade dominante brasileira das ciências indígenas. A procura de diálogo num âmbito caracterizado pelas polaridades de romanticismo e dominação é, no mínimo, difícil. É justamente a possibilidade de estabelecer um verdadeiro diálogo entre ciências que pode ser um pilar de uma nova ação indigenista no Brasil.

### **ELEMENTOS DE UMA NOVA AÇÃO INDIGENISTA**

Para avançar nesta direção treinamentos por ambos lados – da sociedade dominante brasileira e das sociedades indígenas – são necessários. Proponho o desenvolvimento e realização de um conjunto de programas de treinamento em forma de cursos de aperfeiçoamento, oficinas e seminários direcionados para distintos públicos-alvo, atividades que mostraram um alto grau de efetividade na área ambiental (veja 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 das distintas áreas de conhecimento etnocientífico – botânica, agricultura, engenharia florestal, farmacologia, etc. Além do conteúdo técnico, esses treinamentos teriam uma dimensão prática na medida que as informações transmitidas seriam vinculadas às

sociedades indígenas e aos ecossistemas específicos com que essas pessoas trabalham. A sensibilização representa uma atividade paralela a da capacitação que tenta instaurar a suspensão de valores e lógicas necessárias para entender outro sistema científico desde dentro sem subordiná-lo às noções universalistas da ciência ocidental ou contaminá-lo por noções românticas. Entre os temas a serem tratados neste tipo de curso podemos mencionar: eco-cosmologias ou as distintas visões do mundo natural (veja Århem 1981); as formas de inter-relacionamento entre plantas, animais, espíritos e humanos (veja Balée 1994); os conhecimentos ambientais, práticas medicinais e tecnologias adaptativas; e os múltiplos tipos de extrativismo que utilizam recursos renováveis numa maneira que leva em conta seus ciclos naturais de reprodução (veja Moran 1990). Os treinadores deste tipo de curso seriam tanto etnocientíficos quanto **expertos** indígenas – curandeiros, xamãs, herbalistas, anciãos.

Um segundo passo consiste em tentativas de gerar novos conhecimentos e tecnologias híbridos que seriam mais adaptados às necessidades da nova conjuntura que todos confrontamos. Esta atividade vai muito além de uma familiaridade de conhecimentos de ambos lados e sua fusão “mágica” num conhecimento novo e híbrido. Os estudos etnocientíficos mostram que estamos diante sistemas de conhecimentos nos quais as informações precisam ser entendidas no seu contexto maior. Portanto, um diálogo entre ciências precisa de intermediários ou “brokers” entre os distintos sistemas (veja Cleveland e Murray 1997). Os antropólogos com experiência em distintas áreas das ciências naturais e os líderes indígenas com experiência em distintas áreas de conhecimento indígena são pessoas chaves nesse processo. Uma renovada ação indigenista deve facilitar este tipo de encontro entre “**expertos**” 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, algumas que já contam com resultados interessantes. Tal é o caso dos sistemas agroflorestais nos quais os sistemas tradicionais de manejo ambiental (tanto indígenas quanto de caboclos e ribeirinhos) e as práticas da ciência ocidental estão sendo mutuamente renovados com a geração de novos conhecimentos híbridos (veja DuBois et.al. 1996). Algo semelhante está acontecendo com o manejo da várzea e as variadas propostas para novas formas de exploração desse rico ecossistema (McGrath et.al. 1993; Goulding et.al. 1998). Outras áreas ainda são os sistemas silvopastorais, a consorciação agrícola, o controle biológico de pragas e os novos tipos de extrativismo. Essas atividades estabelecem um âmbito propício para a produção de conhecimentos e tecnologias que são efetivos localmente e que

têm possibilidades de multiplicação. Assim, os novos sistemas híbridos de adaptação e produção representam um subsídio básico para qualquer programa de desenvolvimento verdadeiramente sustentável.

Um assunto problemático que surge nesta proposta de diálogo é a dicotomia entre o “universalismo” da ciência ocidental e a “localismo” das ciências indígenas. Os estudos de etnociência mostram como grupos indígenas aplicam seus conhecimentos a um ambiente específico: o seu ambiente. Isto não implica que estes conhecimentos não podem ter aplicações válidas em outros ambientes, simplesmente que nunca houve pretensões de aplicá-los universalmente. A ciência reducionista do ocidente é oposta. Reivindica que seus conhecimentos são universais, válidas para quaisquer ambiente no qual se aplicam. Na tentativa de conseguir uma reconciliação entre as noções de universalismo e localismo, mudanças em ambos tipos de ciência são necessárias: a ciência ocidental teria que reconhecer que seus conhecimentos precisam ser adaptados às exigências de ambientes específicos e as ciências indígenas teriam que reconhecer que seus conhecimentos podem ser aplicados além de seu ambiente restrito. Portanto, o princípio básico do conhecimento híbrido seria ecológico: o conteúdo de quaisquer conhecimento dependeria, em parte, no lugar em que vai ser aplicada, porque teria que ser adaptado às exigências desse lugar, e às necessidades das pessoas que vão utilizar ditos conhecimentos. Não é mais possível falar sobre ciências e sua aplicação sem simultaneamente falar sobre os lugares onde essa aplicação vai acontecer e o grupo específico que vai realizar a implementação.

A reintrodução de espaços sociais e naturais específicos no processo de produção e aplicação de conhecimentos e tecnologias requer uma atenção tanto no campo epistemológico e metodológico quanto no campo político e legal. A centralidade de localidades específicas no uso de conhecimentos e tecnologias fica evidente no fato que os treinamentos em etnoecologia seriam implementadas em terras indígenas. Assim, as terras indígenas – enquanto espaços sociais e artifícios legais – estão no centro de quaisquer renovação na ação indigenista.

### **ÉTICA, DIREITOS E AÇÃO INDIGENISTA**

A colocação de diálogo como princípio de interação entre a sociedade dominante brasileira e as sociedades indígenas gera questões éticas que antes não foram confrontados. Em alguns casos, isto é explicável pela novidade da conjuntura, particularmente referente ao campo da biotecnologia que criou inéditos tipos de “direitos” vinculados às novas tecnologias

de manipulação genética. Em outros casos, a ação indigenista no Brasil (por exemplo a do SPI e FUNAI) foi desenvolvida em torno dos interesses e necessidades da sociedade dominante que procurava solucionar seu “problema indígena”. Mas quando a ação indigenista tem como ponto de partida as aspirações e interesses das mesmas sociedades indígenas, e assim transformando um problema numa oportunidade, as questões éticas se colocam no primeiro plano. Mais ainda, no contexto de construir um diálogo, as questões éticas se transformam num tipo de umbral: se uma atividade indigenista viola normas éticas básicas, não deve ser realizada.

Hoje, dentro da chamada “sociedade da informação”, a informação científica adquire alto valor econômico e político. As normas de *copyright*, baseadas na noção de direitos de propriedade intelectual, se aplicam à maioria das publicações científicas. Mas as informações procedentes das ciências indígenas rara vez são colocadas dentro destas normas legais. Em muitos casos, as informações coletadas por pesquisadores terminam sendo da propriedade intelectual deles, e não das pessoas que as transmitiram. Assim, existe um *standard* duplo no qual a ciência ocidental tem o *status* de “universal”, e portanto com direito a *copyright*, enquanto as ciências indígenas são designados com o *status* de “popular” e não ganham esse direito por ser consideradas como parte do domínio público. Se vamos a levar a sério a noção de diálogo intercientífico, ela tem que acontecer numa situação de igualdade entre ciências, dando os mesmos direitos para ambos os lados. As relações desiguais de troca informacional entre o conhecimento privado (ocidental) e o conhecimento público (indígena) precisam ser equilibradas na nova ação indigenista proposta aqui (Posey e 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 dentro de uma terra indígena e levado para fora, muitas vezes é considerado como parte do patrimônio público. Tipicamente, uma empresa biotecnológica faz uma modificação nesse material no seu laboratório, patenteia sua 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 (Silva 1995). Apesar de tentativas de normatizar essa situação no Brasil através de uma lei nacional sobre a biodiversidade, a clara tendência é para o estabelecimento de normas que considere todo o material biológico do país como parte do patrimônio nacional. Nesta modalidade também há um desconhecimento dos direitos indígenas, os verdadeiros donos, 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 sociedades indígenas, existem uma grande variedade de “leis consuetudinárias” que não necessariamente estão em concordância ou mesmo contempladas no sistema legal do estado brasileiro. Em geral, a lei consuetudinária é desvalorizada frente 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 aplica-se a sociedades diferenciadas dentro de uma sociedade nacional e que funciona como um pano de fundo para quase todas as demais atividades de ação indigenista. A Cláusula 169 da Organização Internacional de Trabalho, por exemplo, 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. Na antropologia há crescente interesse nos estudos sobre os regimes legais que respeitam as normas das leis consuetudinária, num sistema conhecidos como “pluralismo legal”. Assim, na mesma maneira que o diálogo entre ciências está na sua infância, também está o dialogo entre sistemas legais (Young 1996).

Um terceiro passo necessário para a implementação cabal desta proposta para uma nova ação indigenista em torno do eixo da etnoecologia é a incorporação de treinamento em direitos dos povos, que inclui temáticas tais como a legislação indígena do país referente às terras indígenas e suas respectivas sociedades; as políticas ordenamento territorial (áreas protegidas, zoneamento ecológico-econômico, reservas extrativistas, etc.); e distintas regimes de propriedade e noções da lei consuetudinária. Um dos alvos principais destes treinamentos seriam as sociedades indígenas e suas respectivas organizações e lideranças. Quando for o caso, estes treinamentos devem ser realizados na língua nativa dos grupos participantes. Outro alvo para estas atividades de treinamento seria as pessoas que trabalham diretamente com sociedades indígenas nas áreas técnica, social, legal, religiosa e cultural.

A implementação de atividades de treinamento em etnoecologia e direitos formaria a base de uma nova ação indigenista que procura o estabelecimento de um verdadeiro diálogo intercientífico pela primeira vez na história do país. No processo, novos atores sociais seriam incorporados por ambos 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 para a autonomia e autosustentabilidade das terras indígenas e para a dignidade e sustentabilidade da sociedade brasileira como um todo.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Albert, Bruce. 1997. “‘Ethnographic situation’ and ethnic movements: notes on post-Malinowskian fieldwork”. *Critique of Anthropology* 17(1): 53-65.
- Århem, Kaj. 1981. *Makuna social organization*. Uppsala: Almqvist and Wiksell International.
- Balée, Willam. 1994. *Footprints of the forest*. New York: Columbian University Press.
- Cleveland, D.A. e S.C. Murray. 1997. The world’s crop genetic resources and the rights of indigenous farmers. *Current Anthropology* 38(4):477-515.
- Coulon, Alain. 1995. *Etnometodologia*. Petrópolis: Vozes.
- Crosby, Alfred W. Jr. 1972. *The Colombian exchange: biological and cultural consequences for 1492*. Westport, CT: Greenwood Press.
- Dean Warren. 1995. *With Broadax and Firebrand: The Destruction of the Brazilian Atlantic Forest*. Berkeley: University of California Press
- Dubois, Jean; Viana, Virgilio M. e Anthony B. Anderson. 1996. *Manual agroflorestal para a Amazônia*. Volume 1. Rio de Janeiro: REBRAF.
- Goulding, Michael; Smith, Nigel e Dennis J. Mahar. 1996. *Floods of fortune: ecology and economy along the Amazon*. New York: Columbia University Press.
- Headland, Thomas N. 1997. “Revisionism in ecological anthropology”. *Current Anthropology* 38(4):605-625.
- Little, Paul. 2000. “Relatório Final: III Curso de Aperfeiçoamento em Política Ambiental”. Brasília: Programa Natureza e Sociedade; Albany: State University of New York.
- McGrath, David; Calabria, Juliana; Amaral, Benedito do; Fudemma, Celia e Fabio de Castro. 1993. “Varzeiros, geleiros, e o manejo dos recursos naturais na várzea do Baixo Amazonas”. *Cadernos do NAEA* 11: 91-125. Belém: NAEA, UFPa.
- Moran, Emilio. 1990. *A ecologia humana das populações da Amazônia*. Petrópolis: Vozes.
- Nazarea, Virginia D., ed. 1999. *Ethnoecology: situated knowledge/located lives*. Tucson: University of Arizona Press.
- Paine, Robert, ed. 1985. *Advocacy and anthropology*. St. John’s, Newfoundland: Institute of Social and Economic Research.
- Posey, Darrel e G. Dutfield. 1996. *Beyond intellectual property: toward traditional resource rights for indigenous peoples and local communities*. Ottawa: International Development Research Centre.

- Ramos, Alcida. 1998. *Indigenism: ethnic politics in Brazil*. Madison: University of Wisconsin Press.
- Redford, Kent H. 1990. "The ecologically noble savage." *Orion Nature Quarterly* 9(3): 24-29.
- Silva, José de Souza. 1995. "Plant intellectual property rights: The rise of nature as commodity". In *Biotechnology in Latin America: Politics, impacts, and risks*, NP. Peritore e A.K. Galve-Peritore, eds., págs. 57-68. Wilmington, Del.: Scholarly Resources.
- Wright, Robin. 1988. "Anthropological presuppositions of indigenous advocacy". *Annual Review of Anthropology* 17: 365-90.
- Young, Oran R. 1996. "Rights, rules, and resources in international society". In *Rights to nature*, S.S. Hanna, C. Folke e K.G. Mäler, eds., págs. 245-64. Washington: Island Press.