

**Universidade de Brasília
Instituto de Ciências Sociais
Departamento de Antropologia
Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social –PPGAS**

***“NÃO É DO JEITO QUE ELES QUER, É DO JEITO QUE NÓS QUER:
OS KRAHÔ E A BIODIVERSIDADE.***

Thiago Antônio Machado de Ávila

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de Brasília (DAN /UnB) para obtenção de título de mestre

Orientadora: Prof^a Dr^a Alcida Rita Ramos

Brasília
Março de 2004

AGRADECIMENTOS

Muitas pessoas foram fundamentais para que eu pudesse realizar esse trabalho. A todos sou eternamente grato. Tenho receio de deixar alguém de fora, mas se isso acontecer, peço desculpas desde já.

- Gostaria de agradecer a Deus e minha família inicialmente. Mãe e Marcos, obrigado pela força que vocês me dão e desculpe-me pelas minhas ausências. Néia, Isis e Diego, obrigado pelo carinho.

- Andréia muito obrigado por fazer com que nossos sonhos ganhem um ar de realidade. Obrigado pelo bebê lindo que vamos ter, pela companheira que você é e por sua escolha de seguir a vida junto à mim. Obrigado por trazer a Ana Flora, minha filhota maravilhosa. Vocês duas sempre me motivam.

- A Alcida Rita Ramos sou grato pela orientação acadêmica deste trabalho. Seu rigor tanto nas correções como comentários foram fundamentais para meu amadurecimento acadêmico-profissional.

- Aos Krahô, sou grato pelo seu jeito que me receberam, pelo carinho e amizade que recebi. Ao meu *kéti* e *iprô* sou grato pela recepção na casa. Benvinda, é impossível esquecer seu jeito de ser. Hacoc e irmãos, que Papan traga tudo de positivo para vocês. Topur, que estejas descansando em paz.

- Ao Edson Txotyc, mando um abraço amigo e agradeço pela paciência e ajuda na escrita da língua krahô.

- Ao pessoal da Kapey queria agradecer pelo apoio incondicional neste trabalho. A essa equipe (Ulisses, Txotyc, Xycaprô, Kruwakaj, Teptyc, Zé Dílson, Cucon e outros) desejo toda paz e sucesso em suas empreitadas.

Fernando Schiavinni, obrigado pelo incentivo, apoio e receptividade. Sucesso e Paz

Ao pessoal do CTI, agradeço a disposição para conversas e a receptividade que tive. Grande abraço para Gilberto, Maria Elisa, Omar, Tiago e Jaime. Obrigado pela oportunidade de pesquisar em seus arquivos. Desejo-lhes todo sucesso nas atividades.

Ao pessoal da Embrapa, agradeço a confiança, receptividade, disposição, material e arquivos disponibilizados. Terezinha, Rosa, Sandra, Ivo, Mocoin, Aécio, André, Ana Paula, Lucimar, Cris. Sou muito grato à vocês, pois, foi com vocês que entrei no universo sociocultural krahô. Desejo paz, felicidade e sucesso nas atividades.

Ao CNPq pela bolsa de estudos sem a qual seria impossível ter feito o mestrado.

Ao Departamento de Antropologia da UnB agradeço pelo ambiente que proporciona e pelo mini-auxílio de pesquisa que me foi concedido. Obrigado por acreditarem nos novos antropólogos.

RESUMO

Os conhecimentos tradicionais dos povos indígenas vêm sendo historicamente utilizados para acessar e produzir bens comerciais. Atualmente essas operações ocorrem em um complexo e multifacetado contexto interétnico onde os povos indígenas estão com maior poder. O tema do acesso aos recursos genéticos é um produtivo caminho para investigar as relações interétnicas no século XXI. Essa temática global será analisada desde a posição local dos Krahô, um povo de língua Jê que vive no estado do Tocantins. Nos últimos anos, eles tiveram que lidar com essas questões, colocadas pela pesquisa genética, como consequência do desenvolvimento de dois projetos desse teor em suas aldeias. Esse estudo pretende descrever e entender como essas pesquisas afetam esse povo nas suas atividades sociais, políticas e culturais. Os Krahô desenvolveram novas estratégias políticas como a criação das associações indígenas para enfrentar essa conjuntura tendo como referência sua própria política interétnica. Esse estudo analisa estas novas estratégias e suas conexões com a história dos Krahô.

ABSTRACT

Historically the traditional knowledge of indigenous peoples has been used to access and produce marketable goods. Nowadays these operations occur in a complex and multifaceted interethnic context as indigenous peoples are increasingly empowered. The theme of access to genetic resources is a productive way to investigate interethnic relations in the twenty-first century. This global thematic is analyzed from the local standpoint of the Krahô Indians, a Central Brazil Gê-speaking people who live in the state of Tocantins. In recent years they have had to deal with the complex issues raised by genetic research as a consequence of two projects carried out in their villages. This study attempts to describe and understand the ways in which those research projects affect the Krahô in their social, political, and cultural activities. They have developed new political strategies to face up to this conjuncture regarding their interethnic policies such as the creation of indigenous associations. This study analyzes both strategies and their connections to the Krahô.

Resumo (em krahô):

Projeto ita ma mē cupê Krahô catejê amjikãm hapac xá mam mēhtuãs catejê; am pó etajê mã he, pĩhtu mēpa jahêr xá itajê mē me pajõpàn xá itajê cunèa. Nē kê mē aipên prô: associação itajê (Kapey, Mãkraré, Awkeré, Wohkran e Inxê-Cati).

NOTA SOBRE A GRAFIA INDÍGENA:

A grafia Timbira não possui uma forma unificada de escrita. Uma mesma palavra aparece escrita de várias maneiras. Optei por grafar de acordo com os debates que os Timbira vêm fomentando sobre a unificação da sua grafia que estão sendo aprofundadas, principalmente pelas discussões entre a Comissão de Professores Timbira da associação Vyty-Cati e lingüistas especializados em dialetos Jê-Timbira. As palavras na língua nativa que foram grafadas por outros autores citados no texto manterão, sempre que possível, a grafia que lhes foi empregada primeiramente. O resumo em língua krahô foi escrito por Edson Txotyc Krahô, mas assumo integralmente todo e qualquer erro relativo à grafia adotada no corpo do texto.

PRINCIPAIS PALAVRAS KRAHÔ UTILIZADAS NO TEXTO:

AMJKIN: Expressão utilizada para designar festa ritual, mas literalmente significa “alegrar-se”.

AMPO-HÛ: todas as sementes. Relaciona-se com o projeto desenvolvido pela EMBRAPA e a associação Kapey.

AUKÊRÉ: Aukê é personagem mitológico que representa o primeiro homem branco. “ré” é a partícula que designa diminutivo. É o nome da associação da aldeia Cachoeira.

CUPÊ: branco

CARÕ: alma, espírito.

CATXÊTKWYJ: estrela (*Catxê*) mulher, personagem mitológica que ensinou a agricultura aos Krahô. O sufixo “kwuj” designa feminino.

INXÊ-CATI: Mãe grande. Nome da mais recente associação indígena criada na área krahô. O sufixo Cati indica algo grande, volumoso.

KATAMJÊ: metade ritual ligada à estação chuvosa.

KAPEY: pátio bom. É o nome da associação krahô que desenvolve projeto junto com a EMBRAPA.

KENPOKATEYÊ: antigo povo Timbira que foi incorporado aos Krahô ainda no século XIX.

KRÏ: aldeia.

KÛIRÉ: machadinha ritual. Em 1986 os Krahô recuperaram este artefato que estava no acervo do Museu de Etnologia da USP. É o símbolo da associação Kapey.

MEHÏ: inicialmente significava Timbira, mas atualmente significa “indígena”.

MÃKRARÉ: nome de um povo Timbira. Há uma disputa, inclusive entre os próprios Krahô, envolvendo esse povo. Uns acham que eles são os verdadeiros Krahô, outros pensam que não. Mesmo assim, tornou-se uma identidade interna do contexto krahô e tem como núcleo a aldeia Galheiro. É o nome da primeira associação indígena entre os Krahô, criada na década de 80.

PAHI: chefe de aldeia

POHUMPÉY: literalmente, milho bom. Representa as variedades de milho pré-colombiano.

PÕHITI: milho + grande. Milho plantado pelos sertanejos. Opõe-se ao *põhipéy*

PAL-HÔ CUM CATEJÊ: expressão jocosa utilizada pelos Krahô para designar o conjunto de xamãs reunidos para discutir a pesquisa da Unifesp sobre acesso aos conhecimentos medicinais dos curadores krahô.

PÕREKAMEKRÁ”: nome de um antigo povo Timbira incorporado aos Krahô no século XIX.

PORÉ: dinheiro

VYTY-CATI. Nome da associação indígena que representa aldeias de cinco povos Timbira (Krahô, Apinajé, Krikati, Gavião-Pykobjê e Canela Apãniekrá)

WAJACÁ: xamã ou curador.

WAKMEJÊ: metade ritual ligada à estação seca.

WÔHKRAN: Refere-se ao morro do Chapéu, perto de Carolina – MA. É o nome da associação que representa a aldeia Rio Vermelho.

ÍNDICE

INTRODUÇÃO - O Acesso a Recursos Genéticos com Conhecimentos Tradicionais Associados Como Quase-Objetos. -----	01
Pesquisa e Trabalho de Campo -----	06
CAPÍTULO 01- O Que Sabem os “Pal-Hô Cum Catêjê”? Etnofarmacologia em Contextos de Autonomia Étnica -----	10
1.1- O objeto da disputa: a pesquisa da UNIFESP -----	13
1.2- Associativismo indígena e estrutura política -----	22
1.3- Conflito como drama social: do embate interno a disputa interétnica -----	36
1.3.1 - Ruptura com a norma -----	38
1.3.2 - Crise (lugares-evento e política interétnica krahô) -----	40
1.3.3 – Ação redirecionadora -----	45
1.3.4- Re-integração -----	50
1.4- Considerações Finais -----	52
CAPÍTULO 02 - Ampo-Hu’ (Todas As Sementes): Germoplasma, Agricultura e o Projeto Embrapa-Kapey -----	55
2.1- Deslocamentos e translados: a identidade circulante de sementes de milho-----	56
2.2 - Reapropriando, Reconstruído e Fortalecendo: a Kapey e o pohumpéy -----	61
2.3- Projeto EMBRAPA / Kapey: projetismo, indigenismo e Agricultura -----	68
2.4- As múltiplas percepções locais sobre o projeto -----	76
CAPÍTULO 03 - Biotecnologia e Povos Indígenas: Imagens Globocêntricas em Cenários Interétnicos do Século XXI -----	88
3.1- A “Natureza” dos Povos Indígenas e os Povos Indígenas e a “Natureza”: novos paradigmas, desenvolvimento sustentável e a politização do bom selvagem. -----	89
3.2- Biopirataria e os Direitos de Intelectuais Coletivos -----	97
3.3- Palavras Finais -----	106
BIBLIOGRAFIA -----	108

INDICE DE FIGURAS, FOTOGRAFIAS , MAPAS e BOX:

FIGURAS

Figura 01 -Histórico de formação dos Krahô e modelos de alianças atuais ----	29
Figura 02 –Formação das associações indígenas Krahô -----	36
Figura 03 – Rede de deslocamento das sementes de milho-----	60

FOTOS

Foto 01 – Complexo-sede da associação Kapey. -----	46
Foto 02 – Milho pohumpéy -----	63
Foto 03 – Premiação Fundação Getúlio Vargas -----	66
Foto 04 – Escritório da Kapey em Itacajá -----	66
Foto 05 – Krahô escolhendo sementes de milho na Embrapa -----	70
Foto 06 – Líderes krahô devolvendo sementes para guardar na Embrapa ----	71
Foto 07 – Líderes das associações indígenas krahô observando módulos experimentais de SAF's na Embrapa -----	85

MAPAS

Mapa 01 - Localização da Terra Indígena Krahôlandia -----	02
Mapa 02 – Terra Indígena Krahôlandia – FUNAI - -----	32
Mapa 03 – Terra Indígena Krahôlandia 2003 – EMBRAPA -----	33

BOX

Box 01 – Síntese de projetos desenvolvidos pela Kapey -----	79
---	----

INTRODUÇÃO:

O ACESSO A RECURSOS GENÉTICOS COM CONHECIMENTOS TRADICIONAIS ASSOCIADOS COMO QUASE-OBJETOS.

“... tenho apenas duas mãos e o sentimento do mundo...”
(Carlos Drummond de Andrade)

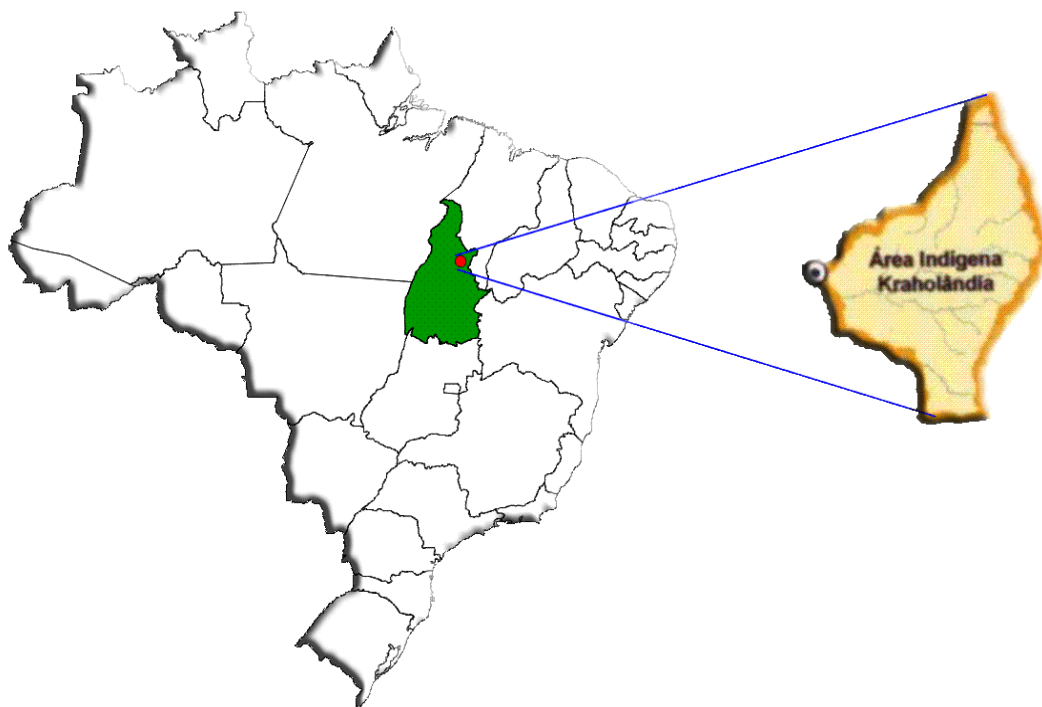
Os capítulos que se seguem representam um esforço intelectual de analisar etnograficamente novos fenômenos das relações interétnicas, principalmente aqueles que marcam o início do século XXI. A problemática global do acesso aos recursos genéticos associados aos conhecimentos tradicionais de povos indígenas é o objeto da pesquisa. A busca pelos “conhecimentos tradicionais” como meio para empreitadas biotecnológicas desenvolverem novos produtos e processos químicos é uma realidade em vários povos indígenas no mundo, evidenciando-a como mais uma esfera das relações interétnicas contemporâneas (RAFI 1995 e IWGIA 1995, 1996: 56-57, 2000: 110-123). Este fenômeno pandêmico e global será analisado desde uma perspectiva local bastante singular: a rede interétnica por onde transitam os Krahô.

Considero o conceito de *quase-objeto* formulado por Bruno Latour (1994) como um viés privilegiado para apreender a temática proposta¹. Este conceito é um esforço intelectual deste autor visando abarcar fenômenos atuais, onde as clássicas dicotomias da análise social (Natureza X Cultura; Indivíduo X Sociedade; Sujeito X Coletividade) não se apresentam mais como instrumentos interessantes de análises. Os *quase-objetos*, neste sentido, não surgem da dialética entre estes pólos, mas estão por dentro, em cima e em todos os seus lados (Ibid.: 55) e, nas palavras de Latour, eles são “...*reais como a Natureza, narradas como o Discurso, coletivas como a Sociedade, existenciais como o ser...*” (Ibid: 90).

Os fenômenos de acesso aos recursos genéticos associados a conhecimentos tradicionais indígenas conformam, ao menos para mim, um claro exemplo do que Latour chama de híbrido, já que são produtos de uma combinação entre natureza e cultura. O aspecto natural está presente nos princípios ativos e substâncias químicas desejadas pelos pesquisadores ocidentais enquanto o aspecto cultural é valorizado pela cultura de cada povo

indígena, o que geralmente facilita a descoberta de novas substâncias “naturais” utilizáveis. Às fronteiras entre o natural e o social, construídas através dos processos de purificação e hibridização, não podem ser bem definidas, ao menos quando estamos falando de acessar a biodiversidade conhecida e manejada por determinada coletividade.

Os Krahô vêm participando e colaborando com o desenvolvendo de dois projetos de pesquisa envolvendo o acesso aos recursos genéticos presentes no seu território e tradicionalmente conhecidos. Este povo indígena de língua Jê-Timbira tem quase dois mil indivíduos residentes em dezoito aldeias no nordeste do Estado do Tocantins (Mapa 01). A ponte entre as esferas amplas e globais e as conjunturas específicas e localizadas, talvez a tarefa da antropologia contemporânea, será estudada mediante a análise do desenvolvimento destes projetos no contexto específico de suas aldeias.



Mapa 01 – Localização da Terra Indígena Kraholândia

¹ Vale lembrar que o autor se inspira em Michel Serres para formular seu conceito, mas o próprio Bruno Latour reconhece que a expressão *quase-objeto quase-sujeito* seria mais precisa (1994: 51).

A tarefa aqui, portanto, não é realizar um estudo na linha de uma antropologia da ciência, apesar de o assunto “ciência” permear a dimensão deste trabalho. Isto porque o acesso aos recursos genéticos com conhecimentos tradicionais implica em um diálogo entre “ciências ocidentais” e o que chamo de “ciências locais”, ao me referir especificamente aos saberes dos Krahô. As fronteiras entre ambas são arbitrárias, artificiais e socialmente construídas. Onde estão os limites da ciência ocidental e, da mesma maneira, onde estão os limites que separam as “ciências krahô” das demais? Certamente estas perguntas não tem respostas simples. Mas aqui elas serviram para mostrar que o debate científico interétnico, as diferenças de percepções sobre um mesmo fenômeno, estarão presentes sempre que me referir aos conceitos de saúde, doença e cura (Cap 01) assim como à flora, aos sistemas de plantio, e à biologia entre os Krahô (Cap 02).

O primeiro capítulo, portanto, tenta compreender o conflito entre duas associações indígenas representativas dos interesses dos Krahô em torno do desenvolvimento de um projeto de acesso aos conhecimentos dos *wajacá* (pajés) Krahô relativo à utilização de plantas em rituais de cura. A análise desse conflito social será movida pelo constante diálogo entre a estrutura social desse povo indígena e a sua história e, neste sentido, as contribuições teóricas de Marshall Sahlins (2003 [1987]) serão fundamentais para a análise. Especificamente quanto ao conflito, ele será encarado como um drama social que os Krahô viveram nos últimos dois anos, partindo das considerações sobre conflito social trazidas por Victor Turner (1972 [1957]). Este conflito será a chave para o estudo das relações entre história e estrutura a partir dos processos de fomento do associativismo indígena como alternativa concreta para os diálogos políticos entre os Krahô e instituições não indígenas como o Estado, Igreja, Universidades, ONG’s.

O segundo capítulo analisa um outro projeto de acesso aos recursos genéticos envolvendo o conhecimento tradicional Krahô, mas desta vez relacionado à agricultura e alimentação indígena. Em suas linhas estará descrita a relação deste projeto específico com o fortalecimento e consolidação da associação Kapey como ator político no cenário interétnico municipal, estadual e federal. A busca por sementes de milho tradicional (pré-colombiano), empreendida pela Kapey, será a porta de entrada para um universo social extremamente interessante. Aqui a análise caminha mais diretamente pela rede interétnica

onde se situam os Krahô e, desta maneira, aprofunda-se no mundo de suas atuais relações interétnicas.

O terceiro capítulo, por sua vez, distancia-se da conjuntura específica dos Krahô. Nele busco analisar a atual relação entre biotecnologia e povos indígenas, mostrando como este tipo de questão pode ser estudada como um novo tema das relações interétnicas. Os povos indígenas, imaginariamente construídos como povos primitivos e próximos da natureza, vêm adquirindo novas conotações no cenário contemporâneo. Eles são um meio, dentro de programas metodológicos, de facilitar inovações na indústria biotecnológica. É uma espécie de deslocamento de percepção de atrasado para moderno. Este movimento será analisado à luz dos fatos analisados nos capítulos anteriores.

A agencialidade política é outro tema que corta transversalmente esta dissertação. Ela está expressa nos vários processos criativos que são fomentados pelos Krahô visando reduzir as assimetrias percebidas nas tradicionais relações entre povos indígenas e o Estado nacional brasileiro. Esta agencialidade não comporta mais soluções mágico-religiosas como aquelas descritas por Júlio César Melatti sobre o messianismo entre os Krahô (1972). Ao contrário, usando um idioma comum aos não-índios, ela é especialmente construída como proposta de ação do movimento indígena krahô e pretende colocar as instâncias representativas dos Krahô em patamares mais equitativos de negociação com parceiros não indígenas, governamentais ou não. Esta negociação política entre povos indígenas e atores não-indígenas, cada vez mais central nas atividades do indigenismo (Ramos 1998), é o espaço onde a pretendida agencialidade se transforma de desejo local à realidade prática.

Percebemos que as atitudes indigenistas suscitam discussões sobre desenvolvimento social. Veremos como as novas posturas de “desenvolvimento social” estão atuando no contexto específico das atividades indigenistas praticadas entre os Krahô. Se a doutrina do “desenvolvimento” pode ser analisada segundo uma religião do ocidente, idéia levada adiante por Gilbert Rist (1997) e inspirada na concepção durkheimiana de religião, compactuo com as análises deste autor quando atribui a essa doutrina uma historicidade própria e facilmente identificável. Em outras palavras, poderíamos inverter este argumento e constatar que existem múltiplas tonalidades de “desenvolvimento” e,

conseqüentemente, a agencialidade indígena é um viés privilegiado para tratarmos deste tipo de questão.

Os trabalhos dos últimos trinta anos de Marshall Sahlins têm refletido, em maior ou menor grau, as conseqüências da agencialidade indígena na situação interétnica contemporânea. A relação entre estrutura e história, analisada mais fortemente por este autor na década de 1980, atua como uma base para as idéias e discussões que ele lança na década seguinte. Suas preocupações teóricas refletem posturas da nossa disciplina, principalmente uma inquietação quanto a novas questões de identidade, etnicidade, direitos indígenas e relações interétnicas vivenciadas - e transformadas - pelos povos indígenas e seus movimentos político-sociais perante o sistema econômico mundial. Baseado em estudos anteriores de antropólogos como Reena Lederman (1986), Sahlins busca perspectivas analíticas que enfatizem a lógica dos distintos sistemas de resignificação dos bens capitalistas em esquemas locais/culturais de entendimento. Como ele escreve: “...*nós devemos examinar como os povos indígenas se esforçam por integrar sua experiência do sistema mundial em algo que é localmente e ontologicamente mais inclusivo: seus próprios sistemas de mundo ...*” (Sahlins 2000 [1987]: 417)².

Inspirado nas premissas malinowiskianas de análises do “ponto de vista nativo”, Sahlins explora a multiplicidade de desenvolvimentos que podemos encontrar, caso entendamos este conceito como postulado em termos culturais de determinado povo (Ibid.: 419). Estes desenvolvimentos não são lidos nem como uma volta pura e simples ao passado nem como uma forma de conservantismo. São percebidos e analisados enquanto processos de continuidade cultural (o que é bem distinto de imobilidade cultural). Estas são as bases para os conceitos de *neo traditional development*, posteriormente detalhado como *developman*³ (Sahlins 1992), ou seja, um dispositivo conceitual para entender como os povos indígenas jogam com o capitalismo.

Fragments destas múltiplas lógicas locais serão examinados ao longo deste trabalho. São fragmentos de algo maior que ainda não me sinto à vontade para transformar em texto. Minha experiência entre os Krahô não foi suficientemente longa para me

² “... *we have to examine how indigenous peoples struggle to integrate their experience of the world system in something that is locally and ontologically more inclusive: their own system of the world ...*”

capacitar a discutir aspectos mais profundos da longa relação entre esse povo indígena e segmentos da sociedade nacional e, mais recentemente, mundial. Mas estes mesmos fragmentos foram bastante para iniciar uma discussão sobre estrutura e história entre os Krahô. Pelos mesmos motivos, a discussão está restrita aos aspectos das históricas relações entre grupos políticos e aldeias que formaram os atuais Krahô. Ao procurar entender e analisar estas relações como estruturais em uma conjuntura local específica, é possível encontrar meios para iniciar um diálogo entre “estrutura” e “história” e entre “evento” e “estrutura”.

Pesquisa e Trabalho de Campo

A temática do acesso aos recursos genéticos associados a conhecimentos tradicionais de povos indígenas vem me interessando desde a graduação, quando tive a oportunidade de pesquisar a posição dos Wapichana sobre o patenteamento, nos escritórios de patentes europeu e estadunidense, de dois produtos obtidos através das plantas indicadas e conhecidos por aquele povo indígena (Ávila 2001). Este caso específico, um claro caso de biopirataria, revelou interessantes dimensões das relações interétnicas no início do século XXI. A questão fascinou-me e decidi aprofundá-la no mestrado.

A escolha do caso krahô deve-se a ser lá que se desenvolvia um projeto de pesquisa visando o acesso aos recursos genéticos com conhecimentos tradicionais associados, envolvendo a Empresa Brasileira de Pesquisa Agropecuária, EMBRAPA, e uma associação indígena. Era um caso especialmente interessante, já que envolvia um projeto em curso que levava em conta as recomendações legais quanto ao tema e que era desenvolvido em conjunto com uma associação indígena. Era, então, uma situação radicalmente diferente da vivenciada nos Wapichana, onde não houve negociação política e nem envolvimento direto na pesquisa.

Em 2001 fui a Palmas, capital do Tocantins, para assistir a um seminário sobre o projeto promovido pela EMBRAPA. Passei os três dias do encontro conhecendo as pessoas do projeto, os Krahô que estavam presente e os indigenistas e assessores da Kapey. Ao

³ Conceito cunhado por Marshall Sahlins. O termo *develop-man* advém da corruptela *pidgin* da expressão inglesa “development”. Assim, a expressão dos nativos de Fiji trazia em si a existência de uma lógica nativa de desenvolvimento social. Mais detalhes ver: Sahlins (1992).

voltar a Brasília, contatei a equipe do projeto da EMBRAPA a fim de conhecer mais de perto as atividades do projeto. A coordenadora do sub-projeto relacionado ao enfoque etnobiológico, convidou-me a acompanhar seu estagiário, também aluno do Departamento de Antropologia da UnB, à IV Feira de Sementes Tradicionais, ainda em 2001. Meu colega acabou apresentando seu projeto de graduação sobre a relação entre os Krahô e a EMBRAPA (Rancan 2003), e eu estava entrando no contexto interétnico deste povo indígena.

Meu envolvimento com os Krahô se deu, portanto, através do projeto Embrapa-Kapey. Em 2002, fui convidado pela associação indígena a assessorar um projeto envolvendo os *wajacá* (pajés) Krahô, passando quase dois meses na região da aldeia Pedra Branca, visitando também as aldeias Campos Lindos e Manoel Alves Pequeno. Depois desse trabalho, passei a ser percebido pelos Krahô como um parceiro da Kapey. Em outras aldeias que visitei depois, como o Rio Vermelho, sempre me perguntavam sobre a associação indígena, como se eu soubesse em detalhes o planejamento das suas atividades. Mas, ser percebido como alguém da Kapey transformava-me em um “aliado dos índios” e, à medida que minhas relações iam sendo estabelecidas e a amizade e confiança surgiam, os dados tornavam-se mais ricos e densos.

Tinha em mente apresentar o meu projeto de pesquisa à comunidade Krahô e solicitar sua autorização formal para desenvolver meus estudos. Aproveitei uma das vezes em que acompanhei a equipe de pesquisadores da EMBRAPA que devolvia (restituía na linguagem técnica) os resultados à comunidade indígena para explicar publicamente quais eram minhas intenções de pesquisa. As lideranças das dezoito aldeias krahô que comumente participam das atividades da associação Kapey, talvez com a exceção da Aldeia Nova, estavam presentes na reunião com a EMBRAPA no complexo-sede que esta associação indígena possui dentro do seu território. relatei-lhes que já havia estudado a temática do desenvolvimento e conhecimento indígena em um outro contexto e que queria aprofundar esta problemática que vem envolvendo um número crescente de povos indígenas no Brasil. Obtive a autorização, após várias perguntas sobre o detalhamento da pesquisa e suas conseqüências, inclusive econômicas. As lideranças krahô, através da Kapey, chegaram à conclusão de que eu poderia ajudá-los a entender da questão de uma pesquisa realizada com a Universidade Federal do Estado de São Paulo - UNIFESP.

Pediam, também em conversas informais, que eu lhes falasse sobre esses novos direitos indígenas, sobre as leis que normatizam a questão e outros casos que eu conhecia. Tive a sorte da minha pesquisa começar em um momento onde estas questões estavam extremamente acesas nas aldeias krahô. Mas meus conhecimentos sobre a matéria reforçaram outra dimensão desta pesquisa, ou seja, o envolvimento político.

O apoio da Kapey ao projeto indicava a importância entre envolvimento político e desenvolvimento da pesquisa, relação essa que se concretizou quando surgiram problemas envolvendo a pesquisa da UNIFESP. A minha experiência com o tema fez com que os Krahô me considerassem, ainda que informalmente, um “assessor das questões do *wajacá*”. Esta categoria é inspirada no associativismo indígena e me inseriu em uma dimensão inimaginável no início da pesquisa. Já no final de 2003, eu participava da negociação com a UNIFESP a pedido dos Krahô, inclusive das partes que inicialmente estavam em conflito.

Esta dimensão política trouxe um outro aspecto para minha pesquisa de campo. Tive acesso às discussões políticas relevantes entre os representantes dos Krahô (no final estavam os representantes das cinco associações existentes entre os Krahô), os representantes da UNIFESP (seus advogados, o coordenador da pesquisa e a doutoranda que fez a pesquisa) e os representantes do Estado (diversos funcionários da Funai e os procuradores e antropólogos do Ministério Público). Estas reuniões ajudaram-me a formar opinião sobre a atuação de cada um dos atores sociais presentes nesta delicada temática na atual conjuntura interétnica à qual voltarei adiante.

A questão do associativismo indígena surgiu quando comecei a ir às aldeias que se identificavam como Mãkraré, como a aldeia Santa Cruz. Comecei a perceber que as relações entre estas aldeias e aquelas do “povo da Pedra Branca” eram marcadas por uma hostilidade que penetrava as discussões políticas internas da Kapey. Foi assim que passei a me interessar pela história local e percebê-la em ação nos movimentos políticos adotados pelos Krahô a partir da década de 1980. O associativismo indígena revelou-se um potente idioma analítico capaz de revelar processos conjunturais, estruturais e históricos.

Entender o associativismo Krahô passou a ser prioridade analítica quando a Kapey manifestou publicamente sua posição sobre a pesquisa desenvolvida pela UNIFESP em parceria com a Associação Vyty-Cati, que representa cinco povos Timbira, dentre os quais, os Krahô. Esse era mais um caso de acesso a recursos genéticos associado ao

conhecimento tradicional no meu horizonte etnográfico, mostrando as dinâmicas entre forças políticas internas aos próprios Krahô. Assim, os projetos da EMBRAPA e da UNIFESP transformaram-se no centro da etnografia que pretendo desenvolver.

Até agora apresentei somente os processos que envolveram minha participação no contexto específico dos Krahô. Indiquei, linhas atrás, que o meu envolvimento político foi uma variável inegável desta pesquisa etnográfica, o que traz implicações para o desenvolvimento da própria etnografia. Por um lado, dificultou o acesso a determinadas informações, mas, por outro, abriu uma perspectiva de análise teoricamente interessante e etnograficamente surpreendente ao permitir um aprofundamento das múltiplas visões que os Krahô têm dessas novas questões. Há também o meu envolvimento como colaborador eventual do projeto Embrapa-Kapey durante a realização da minha pesquisa. Esta situação permitiu que eu tivesse a oportunidade de ir a campo por períodos curtos, em torno de um mês cada um, percorrendo várias aldeias. Especificamente sobre a temática aqui focalizada, esta situação de colaborador do projeto permitiu-me participar das “expedições” de pesquisa da EMBRAPA, observando seus dúvidas e preocupações em relação à condução do trabalho e, principalmente, acompanhar o que a equipe desse projeto pensa e constrói acerca do povo Krahô.

Para dar conta do *quase-objeto* antropológico desta etnografia, o meu campo teve que ser multifacetado, ganhando formas variadas. O cotidiano das aldeias Krahô foi uma das partes mais significativas do trabalho de campo, fundamental para compreender a visão local dessas problemáticas globais. Mas o campo não se restringiu a ir a Kraholândia. Além dos arquivos da Funai, observei reuniões sobre políticas públicas indigenistas, muitas vezes financiada pelo governo, onde o projeto Embrapa-Kapey era apresentado como um modelo. Também as reuniões com o presidente da FUNAI, o Ministério Público Federal, os representantes da UNIFESP deram uma dimensão ímpar ao meu trabalho etnográfico.

CAPÍTULO 01

O QUE SABEM OS “PAL-HÔ CUM CATÊJÊ”? ETNOFARMACOLOGIA EM CONTEXTOS DE AUTONOMIA ÉTNICA

*“one can determine structures in history - and vice verse”
(Marshall Sahlins)*

“... Nos dias 25 e 26 de maio de 2002, reuniram-se na KAPEY, sede da associação de todas as aldeias Krahô, situadas no Estado do Tocantins, a maioria dos caciques das aldeias, os pajés e demais integrantes do povo Krahô com o objetivo de obter esclarecimento a respeito da pesquisa realizada pela pesquisadora e pós-graduanda em Psicobiologia Sra. Eliana Rodrigues da Universidade Federal de São Paulo – UNIFESP – Escola Paulista de Medicina, e discutir eventuais medidas cabíveis no intuito de regularizar a sua atuação na Área Indígena Krahô de forma a incluir todas as aldeias no processo de discussão e repartição de eventuais benefícios advindos da referida pesquisa que se utiliza de recursos naturais e conhecimentos tradicionais associados. Também estiveram presentes, entre outros, representantes da FUNAI, EMBRAPA, CIMI, do Ministério Público Federal e as advogadas da Associação KAPEY.

A Reitoria da citada universidade se manifestou informando que não poderiam comparecer, uma vez que assim foram aconselhados pelo vice-presidente da Associação VYTY-CATY, que firmou protocolo de intenções visando a realização de pesquisa sobre uso de plantas pelo povo Krahô com fins terapêuticos, e que congrega, entre outros, apensa três aldeias Krahô, de um total de dezoito.

Diante disto os caciques presentes dando prosseguimento a pauta da reunião deliberaram que:

- a) Não foram consultados previamente e devidamente informados a respeito da pesquisa em andamento, com recursos naturais recolhidos na Terra Indígena Krahô, demarcada pela União;*
- b) A ausência de consulta prévia à todas as aldeias causou-lhes profundo sentimento de desrespeito e indignação;*
- c) A retirada dos recursos naturais sem sua prévia autorização é considerada um “furto”;*

- d) O benefício prometido pela Instituição de Pesquisa deverá necessariamente ser repartido entre todos sem exclusão de um único Krahô, diferentemente do que consta no Protocolo de Intenções acima referido e que beneficia apenas a Associação VYTY-CATI;*
- e) Não reconhece a Associação VYTY-CATI como seu único representante;*
- f) A autorização concedida pela Fundação Nacional do Índio – FUNAI, à pesquisadora Sra. Eliana Rodrigues foi emitida sem a prévia consulta aos representantes de todas as aldeias existentes na Terra Indígena Krahô;*
- g) O conhecimento associado ao uso dos recursos naturais pesquisados pela UNIFESP é de domínio de todo o povo Krahô e não apenas das três aldeias associadas à VYTY-CATI;*
- h) As três aldeias Krahô associadas da VYTY-CATI também são associadas da KAPEY*
- i) Recentes reportagens a respeito da citada pesquisa em revista especializada e jornal de circulação nacional não retratam de forma verdadeira os usos e costumes do povo Krahô, causando um sentimento de indignação em todos.*

E por isso decidiram que:

- a) Que não autorizam a continuidade da pesquisa acima referida, solicitando das autoridades presentes a adoção das medidas cabíveis visando sua imediata interrupção;*
- b) Que tem direito a uma indenização estimada em R\$ 5.000.000,00 (cinco milhões de reais) a título de danos morais;*
- c) Ao recebimento da Taxa de Bioprospecção no valor estimado de R\$ 20.000.000 (vinte milhões de reais) devida pelo trabalho de coleta das plantas e do conhecimento a elas associado repassado pelos pajés Krahô;*
- d) Que a retomada das discussões acerca da continuidade da pesquisa somente será possível após o recebimento tanto da indenização quanto da taxa acima referidas.*

Itacajá – KAPEY, 26 de maio de 2002 ...”

Esta foi a Carta Aberta do Povo Krahô, documento que expressa o entendimento dos principais *pahi* (caciques) e *wajacá* (pajés) das aldeias Krahô, representadas pela Associação Kapey, em relação às atividades de pesquisa científica realizada pela Universidade Federal de São Paulo - UNIFESP. Outros povos indígenas já se manifestaram sobre esse tipo de questão, seja em encontros do movimento indígena pan-étnico, seja em situações específicas (Wapichana 1999). Mas esta carta é surpreendente, pois revela diferentes posições de um mesmo povo indígena acerca do acesso aos seus conhecimentos tradicionais. Ela foi o estopim de um processo de conflito social envolvendo duas das mais consolidadas associações indígenas da Amazônia oriental, representativas dos povos Timbira e dos Krahô. A erupção desse conflito transcendeu o contexto específico do sul

maranhense e nordeste tocantinense. Seu conteúdo versava sobre a negociação política sobre o acesso, por terceiros, aos recursos genéticos conhecidos pelos curadores espirituais indígenas. Além disso, a carta marca claramente o campo semântico desta problemática global postulada nos termos locais da conjuntura interétnica específica dos Krahô.

A carta era destinada a um público amplo, afinal tratou-se de uma Carta Aberta. As principais questões envolvidas, tais como a representatividade indígena no jogo político interétnico (itens “a”, “b”, “e”, “f”, “h” e, conseqüentemente, os itens “c”, “d” e “i”); a complexidade da definição legal dos limites do “conhecimento tradicional” de um povo indígena (item “g”) e os principais atores não-indígenas participantes da política interétnica local estão expostos em suas linhas gerais. Por fim, ela caracteriza o *quase-objeto* antropológico a ser analisado, segundo os termos de Latour (1994), pois as substâncias naturais clamadas pelas pesquisas da UNIFESP só poderão ser encontradas mediante a participação intangível dos Krahô. Contudo, vejo que a conseqüência mais impactante da carta não foi a reivindicação de uma milionária indenização, mas sim a paralisação das atividades do projeto, o subseqüente acompanhamento do Ministério Público Federal do desenrolar das negociações entre os Krahô e a UNIFESP e, principalmente, a inserção de outras vozes políticas locais – as associações indígenas na negociação⁴.

A ação da Kapey suspendeu as atividades de pesquisa provocando uma reviravolta nas negociações envolvendo o acesso aos conhecimentos tradicionais dos Krahô. A primeira fase da pesquisa da UNIFESP, justamente o período correspondente à pesquisa de campo e à obtenção das informações dominadas pelos *wajacá*, não era de conhecimento dos coordenadores da associação. Só ao final de 2002 souberam da existência de uma pesquisa científica daquele teor, mas a pesquisadora já havia defendido sua tese de doutorado.

Possivelmente pelos resultados encontrados, o projeto da UNIFESP procurava laboratórios parceiros – como o Ache - para o desenvolvimento de pesquisas para obtenção de novos processos químicos e/ou princípios ativos e para produção de fármacos. Mas as conseqüências da ação da Kapey acabaram afugentando esses parceiros. A suspensão da

⁴ Atualmente existem 05 associações indígenas legalmente constituídas para representar os Krahô e/ou aldeias Krahô (Kapey, Mãkraré, Inxê-Cati, Wôhkran, Aukéré). Esse número de associações duplicou ao longo do processo de negociação com a UNIFESP sendo que nos últimos documentos constam as participações de todas estas associações na formulação do posicionamento Krahô sobre esta pesquisa.

pesquisa, liderada por um dos mais renomados cientistas brasileiros no estudo de drogas⁵, acabou chamando a atenção dos meios de comunicação de massa. As reportagens procuravam descrever o conflito mostrando como projetos, digamos, ‘bem intencionados socialmente’ sofriam com uma legislação imprecisa e uma ‘briga de índios’, que não conseguiam definir quem realmente os representa⁶. Esta repercussão causou impactos no cenário local, alimentando a tensão existente entre as duas associações, seus coordenadores indígenas e assessores não-indígenas.

Os aspectos locais vividos pelos Krahô, por um lado, e as conjunturas globais e nacionais da política interétnica e dos direitos indigenistas, por outro, criam o panorama da situação etnográfica a ser analisada neste capítulo. A recente produção antropológica tem valorizado o fluxo interativo entre o global e o local (Kearney, 1995, Featherstone 1996, Polan 1996), extraíndo desta dinâmica sua fonte de análise, e mostrando como questões internacionais influenciam contextos nacionais e locais. A intrincada situação envolvendo relações interétnicas, direitos humanos, política indigenista nacional e o aumento da participação indígena enquanto movimentos sociais organizados exemplificam bem o argumento aqui exposto e conformam o cenário geral da problemática (Cardoso de Oliveira 2000b: 185 e 197, Oliveira Filho 1999b: 21, Ramos 1998).

Assim, o objetivo deste capítulo é duplo. Por um lado, pretendo discutir o caso Krahô a partir das posições políticas adotadas pelo grupo ao longo do processo de negociação interétnica. Estes entendimentos locais expressam os modos pelos quais os conhecimentos tradicionais foram sendo construídos pelos Krahô como um patrimônio imaterial e coletivo que deve ser controlado. Por outro lado, pretendo apresentar este conflito específico como a última explosão de uma estrutura política. Esta estrutura -

⁵ Professor Elisaldo Carlini, mestre em Psicofarmacologia. Um dos mais renomados cientistas brasileiros na pesquisa sobre drogas tem um currículo vastíssimo. Foi membro titular da Academia Brasileira de Ciências; personalidade do Ano da Indústria Farmoquímica (1995) pela Associação Brasileira das Industrias Farmoquímicas – ABIQUIF; Membro titular do International Narcotic Control Board do Conselho Econômico e Social das Nações Unidas – WHO e presidente da Associação Brasileira de Psicobiologia.

⁶ Utilizo o termo ‘bem intencionado’ pois o projeto da UNIFESP havia considerado as recomendações internacionais relativas ao tema (a autorização prévia das comunidades envolvidas, o consentimento prévio e informado das mesmas, além de garantir a repartição de lucros e benefícios futuros), que também se fazem presente na legislação brasileira. Esta, por sua vez, é uma Medida Provisória, ou seja, um instrumento legal bastante frágil politicamente pois precisa ser constantemente reeditada (MP 2186). Há mais de 8 anos tramitam projetos de lei relacionados ao tema no Congresso Nacional, mas não parece ter havido vontade política suficiente para levar adiante estas discussões. Mais detalhes ver sobre a legislação específica deste tema ver Santilli (2000 e 2002) e Alencar (1995) para a formulação internacional.

instável, tensa e conflituosa - corresponde às dinâmicas sociais que conduzem o fazer político interno às aldeias Krahô. A instabilidade política, historicamente construída, é a principal variável que movimenta esta dinâmica e, certamente, seus efeitos transcendem as conjunturas específicas do contexto Krahô.

1.1 - O Objeto de Disputa: a pesquisa da UNIFESP

O desenvolvimento de uma pesquisa científica na área de Psicobiologia foi o que detonou o conflito entre as associações Kapey e Vyty-Cati. Mas afinal, o que havia sido pesquisado que provocou uma ação indenizatória tão exacerbada? Que informações haviam sido coletadas sem o consentimento e autorização de parte dos Krahô? Qual o potencial econômico dos dados oriundos dessa pesquisa? Creio que ao responder a estas perguntas será possível apresentar as atividades de pesquisa desenvolvidas e seus resultados bem como avaliar as razões que levaram a Associação Kapey a tomar as decisões que tomou.

O empreendimento que chamo de ‘pesquisa científica’ compreende um ambicioso programa de pesquisa sobre plantas medicinais utilizadas por comunidades tradicionais brasileiras, sobretudo quilombolas e indígenas⁷. Os trabalhos de campo, envolvendo a coleta das plantas e das receitas de uso, foram tarefa de uma estudante de doutorado do Departamento de Psicobiologia da UNIFESP⁸. A tese foi orientada por um dos maiores especialistas brasileiros na pesquisa de drogas e defendida em 2001, contando com o apoio da Associação Fundo de Incentivo à Psicofarmacologia (AFIP) e da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP).

Abaixo estão listados, em ordem de importância, os critérios adotados para a seleção da área a ser estudada:

“... a) Populações que ocupassem os biomas: cerrado e ou Pantanal, por serem pouco estudados em comparação à mata Atlântica e a floresta Amazônica; b) áreas ocupadas por negros ou índios, por serem populações que, aparentemente,

⁷ Além dos Krahô, a pesquisadora obteve autorização para ingresso na Terra Indígena Bakairi. Quilombolas residentes em uma área denominada Sesmaria Mata-Cavalos, no município de Nossa Senhora do Livramento – MT, também foram pesquisados, mas seus dados não foram analisados na tese (Rodrigues 2001: 24).

⁸ O trabalho de mestrado dessa pesquisadora foi realizar um levantamento etno-farmacológico de comunidades ribeirinhas residentes no Parque Nacional do Jaú- AM.

dispõem de um conhecimento maior em relação ao uso de plantas que alteram o comportamento; c) grupos humanos que tivessem a prática de rituais associada ao uso de plantas medicinais; d) presença de ‘especialistas em práticas de cura’ (pajés, xamãs, Curadores, rezadores, benzedores, entre outros) no grupo humano escolhido; e) isolamento geográfico em relação às redes públicas de saúde ou a qualquer tipo de atendimento médico-convencional... Para responder a esses critérios foram consultados professores das seguintes Universidades: USP (Universidade de São Paulo), ... UFSC (Universidade Federal de Santa Catarina) ..., da UFMT (Universidade Federal do Mato Grosso)... Foram consultadas algumas Organizações Não-Governamentais (ONGs), que desenvolvem projetos com etnias indígenas: Comissão Pró-Índio (CPI-Acre) e Centro de Trabalho Indigenista (CTI). Baseando-se nessas informações, optou-se pela etnia indígena Krahô, em função das indicações feitas pelo antropólogo do CTI, pois era a que melhor se adequa aos critérios listados acima ...” (Ibid. 23-24).

As exigências de ‘ritual de cura’ e de uma categoria social específica para realizar estas curas (os especialistas) logo chamam a atenção de um antropólogo social. Estamos diante de uma situação híbrida, segundo Latour (1994) onde as falsas separações entre fenômenos da ordem social e da ordem natural não correspondem mais a bons modelos explicativos da realidade atual. Através do ritual e de seus executores, em última instância, da cultura é que se faz possível contribuir com novidades na área da biologia, engenharia genética, química e tecnologia. O aspecto cultural e intangível é um componente central, e muitas vezes decisivo, na produção de um novo produto destas novas áreas das ciências biológicas. Porém, se entendermos o ritual nos termos de Leach (1996 [1954]), poderíamos afirmar que os rituais de cura e seus especialistas estão presentes tanto no Hospital de Base de Brasília como entre os Krahô, não sendo exclusividade de nenhuma cultura específica e, assim, conformaria um critério pouco preciso. A posição política dos Krahô parece compartilhar desse tipo de pensamento, pois nos seus diálogos com a Fundação Nacional de Saúde - FUNASA, responsável pela política de assistência à saúde indígena, sempre afirmam que os *wajacá* são os “doutor do *Mehĩ*”⁹ e que, desta maneira, a medicina indígena deve ser respeitada tanto quanto a do *cupẽ*¹⁰. O fetichismo herbal, ou seja, a crença do Ocidente que os conhecimentos indígenas poderão ser utilizados para

⁹ Os povos Timbira se denominam como *Mehĩ*. A citação, presente na tese de Eliana Rodrigues exemplifica bem a analogia nativa. “... os entendidos em remédios só conhecem os remédios, não conseguem ver a doença. É como o farmacêutico e o médico, o *wajacá* é o médico, e o entendido, o farmacêutico” (Rodrigues 2001: 55).

¹⁰ *Cupẽ* é o termo utilizado designar os não-indígenas

curar moléstias ainda incuráveis aparece sutilmente como responsável pela motivação da pesquisa¹¹.

A depuração e análise dos procedimentos realizados pela pesquisadora para o cumprimento dos trâmites legais visando a realização de sua tese de doutorado pode nos revelar interessantes questões, insinuando caminhos que podem ter sido alvos de conflito. Toda pesquisa científica desenvolvida em (ou com?) comunidades indígenas precisa cumprir um penoso trâmite burocrático. As exigências normativas da FUNAI compreendem uma autorização da referida comunidade indígena, um parecer favorável do Conselho Nacional de Pesquisa Científica - CNPq e outro parecer do Comitê Nacional de Ética em Pesquisa - CONEP¹². Somente após o cumprimento pleno destas exigências é que o órgão indigenista oficial, mediante sua Coordenação de Estudos e Pesquisas - CGEP, concede a autorização oficial para que um pesquisador possa entrar em terras indígenas com o intuito de desenvolver atividades científicas.

Na sua tese de doutorado, a pesquisadora da UNIFESP reconhece a demora no cumprimento dessas exigências. O tempo gasto na obtenção do parecer favorável de todas as instituições exigidas pela FUNAI foi o mesmo despendido no seu trabalho de campo, ou seja, dois anos. Isto significa que:

“... caso a pesquisadora optasse por esperar pela aprovação do projeto em todas as instâncias que se fazem necessárias, não o teria concluído em três anos, ou seja, dentro dos prazos de um curso de pós-graduação (nível doutorado). Sem contar o possível comprometimento do tempo disponível para uso da Reserva Técnica oferecida pela FAPESP ...” (Ibid. :25).

Assim, ela optou por iniciar suas atividades de pesquisa sem que tivesse a autorização oficial do órgão indigenista.

Mas isso não significa que a pesquisadora entrasse na área sem a autorização de lideranças das três aldeias onde realizou seu trabalho de campo. Citando sua tese:

¹¹ Esse conceito “fetichismo herbal” foi cunhado por Nigh (2002) para descrever esse desejo em relação aos conhecimentos dos povos indígenas. É um conceito formulado à partir do clássico conceito de fetichização de Marx. Nigh estudou um programa do governo norte-americano (ICBG) e suas pesquisas em comunidades indígenas maya de Chiapas, México.

¹² Ressalto que esse último parecer não consta da Instrução Normativa n.01 que estabelece os critérios para ingresso em Terras Indígenas para fins de atividade científica. Divergências de opinião têm provocado reações de antropólogos em relação ao CONEP ser responsável por um dos pareceres para pesquisa antropológica. Para mais detalhes ver Ramos (2002) e Cardoso de Oliveira, L. R (2003).

“... A princípio, o projeto em apreço foi apresentado e discutido com a Reitoria e a Assessoria Jurídica da UNIFESP, norteados pela elaboração de um ‘protocolo de intenções’ entre esta Instituição e a Associação VYTY-CATI (associação que representa o povo timbira, incluindo os Krahô). O documento garante a parcela de royalties que, por ventura, caberá àquela Associação, no caso de patenteamento de algum fitofármaco ou fitoterápico, com base nas indicações empíricas feitas pelos Krahô ...” (Ibid.: 33).

Esse documento, conjuntamente com outros assinados pelos representantes das aldeias que foram alvo da pesquisa, era o que a pesquisadora dispunha à guisa de autorização para sua entrada na terra indígena. Apesar de não reconhecer na sua tese, naquele primeiro momento, tanto a pesquisadora como a UNIFESP apostavam na autonomia que os povos Timbira, especificamente os Krahô, têm perante a FUNAI. Essa autonomia étnica, situada na tensão envolvendo tutela, atuação indigenista e movimento indígena krahô, terá um outro sentido no desenrolar das negociações, ao menos para a UNIFESP, e poderá modificar os rumos da pesquisa.

As atitudes que a UNIFESP tomou ao longo do processo de negociação política mostram a presença de uma assessoria jurídica especializada em propriedade intelectual. Ela fez questão de salvaguardar os seus pesquisadores e, principalmente, os promissores dados das pesquisas. Noções como “consentimento prévio e informado” e “repartição justa de benefícios” estão presentes no Protocolo de Intenções firmado entre a UNIFESP e a Vyty-Cati e mostram como esta problemática reflete a dinâmica das relações interétnicas no século XXI. Estamos diante de um claro exemplo de uma preocupação global entrando em contextos jurídicos nacionais e sendo vivida em uma realidade política bastante específica: a dos Krahô.

Somente em 30 de junho de 2000, o Estado brasileiro apresentou o primeiro instrumento legal referente ao acesso a recursos genéticos em território nacional (Santilli 2002: 90 Baylão e Bensusan 2003)¹³. Quando a MP que regulamenta a questão entrou em

¹³ A MP n.2052 foi editada para legitimar um acordo firmado entre a organização social Bioamazônia e a multinacional Novartis Pharma firmado em maio de 2000. Esse acordo prevê o envio de dez mil bactérias e fungos da Amazônia ao laboratório suíço. A MP também ignorou as discussões, presentes no Congresso Nacional, que desde 1995 abordam o tema do acesso aos recursos genéticos brasileiros, visando regulamentar aspectos da Convenção da Diversidade Biológica – CDB, ratificada pelo Brasil em 1994. A primeira iniciativa foi o Projeto de Lei n. 306 de 1995 apresentado pela então senadora, Marina Silva do PT-AC. A bancada governista (mandato Fernando Henrique Cardoso) e a da oposição (liderada pelo PT) disputavam politicamente a normatização deste delicado tema. Para mais detalhes ver Santilli (2000, 2002: 90-92).

vigor, a pesquisadora da UNIFESP já estava em plena atividade de pesquisa. O trabalho de campo foi realizado em um intervalo de 15 meses, entre julho de 1999 e setembro de 2000, fragmentado em 10 viagens de 20 dias, em média (Rodrigues 2001: 37). Uma leitura mais atenta da tese revela contradições entre as informações que a pesquisadora apresenta ao longo dos capítulos e as que são firmadas com a Vyty-Cati, portanto, quando as visitas já haviam cessado. Na tese, a pesquisadora escreve que o trabalho de campo foi “...um total de dez viagens às três aldeias visitadas (foram sete visitas à aldeia nova, município do Goiatins e três às aldeias Serra Grande e Forno Velho, município de Itacajá)...” (Ibid: 37). Porém o Protocolo de Intenções firmado entre a UNIFESP, através de seu Reitor, e a associação Vyty-Cati, através de seu vice-presidente, e assinado em São Paulo no dia 22 de fevereiro de 2001, afirma no item “Do Trabalho Já Realizado” que:

“... foram iniciadas também entrevistas e coletas junto a 3 wajacá da Aldeia Nova, durante as 5 visitas realizadas entre julho de 1999 e setembro de 2000. As outras duas aldeias foram visitadas apenas uma vez para que se pudesse conhecer a área e as pessoas, explicar o projeto e saber de seus interesses em participar dele ...”.

O texto do Protocolo de Intenções sugere, nas entrelinhas, que só foram realizadas coletas e entrevistas com os *wajacá* da Aldeia Nova, mas o texto da tese sugere que estas atividades também foram desenvolvidas nas aldeias Serra Grande e Forno Velho.

Além do acordo formal com a associação indígena, também foram feitos acordos com os *pahi* (caciques) das três aldeias (Aldeia Nova, Forno Velho e Serra Grande) que participaram do estudo, permitindo a estada da pesquisadora em sua área e a coleta de plantas (Rodrigues 2001: Anexo III). Nos acordos com a associação indígena, estabeleceu-se o valor que cada *wajacá* receberia por dia de trabalho. Essa remuneração, de 100 a 150 reais por dia, foi orçada visando compensar a perda de um dia de trabalho cotidiano (atividades com caça, coleta e agricultura) e não pelas informações fornecidas (Ibid.: 34). Ficou acordado que cada aldeia deveria receber também produtos como miçangas, cortes de pano, gado, munição, tabaco entre 200 e 350 reais. Por fim, acertaram que os professores responsáveis pelas traduções dos termos da língua Timbira receberiam 50 reais por dia. Esse tipo de exigências, de retorno imediato, para a realização da pesquisa é bastante comum entre os Krahô, sendo também uma postura adotada por empresas farmacêuticas

que desenvolvem pesquisas etnobiológicas em outras comunidades indígenas. (Greaves 1994).

O projeto da UNIFESP selecionou os *wajacá* mais conceituados nas aldeias visitadas, seguindo as indicações locais. Não há informações precisas sobre a quantidade de *wajacá* em todas as aldeias Krahô, mas se tomarmos uma média de três por aldeia, teremos 58 *wajacá* no território Krahô¹⁴. Sete foram escolhidos para participar da pesquisa. Mas por toda a sociedade existem conhecimentos públicos que são compartilhados mais ou menos livremente, não obedecendo a determinadas categorias sociais como os pajés. As pessoas que conhecem o uso de plantas para finalidades terapêuticas, e não são *wajacá*, são conhecidas como “entendidos em remédios”. Geralmente, todos os adultos conhecem algumas plantas com utilidades terapêuticas que são utilizadas no tratamento de doenças mais simples. Um conceituado entendido em remédios também foi selecionado para compor o conjunto de oito indivíduos pesquisados (Rodrigues 2001: 36).

Os *wajacá* entrevistados pela doutoranda da UNIFESP tinham entre 30 e 75 anos de idade e impressionaram pelo volume de informações que foram capazes de produzir. Os resultados obtidos pela pesquisadora classificaram as indicações terapêuticas, receitas e plantas segundo três aspectos: plantas que, provavelmente, influenciam no sistema nervoso central; aquelas que parecem estar relacionadas com ações psicoativas e as demais (Ibid.: 56). Na tese a autora descarta a terceira categoria, concentrando seus esforços nas duas primeiras.

Um conjunto de 139 indicações terapêuticas diferentes foi citado pelos oito *wajacá* pesquisados. Seu uso pode ser para determinadas patologias – como tosse, ferida na boca e dor nas juntas; para acidentes com animais – como esporada de arraia e picada de cobra; e para desejos – como contraceptivo temporário, sucesso na caça de determinado animal, casar, entre outros. Do conjunto de 139 indicações terapêuticas, 51 provavelmente estão relacionadas com o sistema nervoso central e, destas, 25 parecem provocar ações psicoativas (Ibid.: 57).

¹⁴ Essa média segue o sugerido na tese da pesquisadora da UNIFESP. Pode ser um número bem menor que o realmente encontrado nas aldeias Krahô. Um artigo antigo de Harold Schultz revela que na aldeia do Posto (atualmente chamada de Pedra Branca) tinha 10 curadores para cerca de 120 habitantes (1960: 186).

O conjunto de plantas com prováveis efeitos no sistema nervoso central foi classificado em 14 categorias distintas: fortificantes, analgésicos, alucinógenos, contra a febre, controle do peso, doenças da cabeça, relacionamentos, ansiolíticos, distúrbios do sono, resistência, pensamentos, estimulantes, depurativos e memória. As 14 categorias correspondem a 292 receitas diferentes para a utilização de 243 plantas distintas (Ibid.: 58-59). Não podemos confundir plantas com espécie vegetal, já que duas plantas podem pertencer a uma mesma espécie vegetal e uma planta pode ter sido citada em mais de uma categoria. Então, no conjunto de 243 plantas, encontrou-se 138 espécies vegetais com prováveis ações sobre o sistema nervoso central (Ibid.: 72-97). A metade destas categorias pode estar relacionada com ações psicoativas: alucinógenos, doenças da cabeça, distúrbios do sono, pensamento, estimulantes e memória. Estas categorias foram alvo do estudo de doutorado, mas um vasto número de informações obtidas na pesquisa ainda pode ser utilizado em outros contextos de investigação científica.

As partes das plantas mais utilizadas na medicina Krahô são as folhas, raízes, cascas, frutos, seivas, flores e resinas. Geralmente são ingeridas em forma de chás, garrafadas, macerados, ou usados em banhos, fumados ou inalados. A pesquisa da UNIFESP coletou 400 plantas conhecidas pelos oito *wajacá* que participaram da pesquisa. A grande maioria é angiosperma, o que, segundo a autora, tende a otimizar a localização de novas drogas (Ibid.: 64). Das 164 plantas completamente identificadas segundo a taxonomia ocidental, apenas o cajueiro (*Anacardium occidentale*) não é nativo do Brasil (dados da autora), revelando a possível existência de endemismo de espécies (Ibid.: 63). Desse conjunto de 164 espécies, 138 foram citadas em receitas que provavelmente estão relacionadas com o sistema nervoso central. Outro dado relevante é que para um elevado número de espécies (91) não houve identificação taxonômica completa por falta de material coletado (como flor e fruto) ou pelo seu desconhecimento, devido ao reduzido número de estudos botânicos sobre o cerrado.

A maneira pela qual as partes de uma determinada planta são manipuladas e empregadas como medicamentos corresponde às receitas terapêuticas. Estas indicam qual a parte da planta utilizada, como prepará-la, qual a quantidade necessária e qual sua posologia. Assim, as 139 indicações terapêuticas têm 548 receitas, mostrando que cada indicação terapêutica pode ter várias receitas. As 51 indicações terapêuticas catalogadas nas

14 categorias estudadas formam um conjunto de 292 receitas (Ibid. 61). Do conjunto de 51 indicações, 25 podem estar relacionadas com o sistema nervoso central e estão reunidas em sete categorias, correspondendo a um total de 98 receitas diferentes.

A tese apresenta interessantes informações etnográficas sobre as práticas medicinais dos Krahô. O tópico denominado pela autora de “A lógica do pensamento médico Krahô”, por exemplo, apresenta os mecanismos empregados pelos *wajacá* para experimentar novas plantas. A idéia da autora é baseada no princípio da similiaridade, pois eles buscam correlações entre um desejo, tais como casar, não separar ou haver maior fertilidade feminina. e características de uma determinada planta, tais como cheiro, forma, tamanho, textura, peso, etc. O argumento da autora é uma aplicação simples e espontânea de teorias antropológicas pinçadas por um não-antropólogo.

Quase todas receitas fornecidas envolviam apenas uma única planta em sua composição, caracterizando a especificidade das práticas medicinais indígenas em contraste com a multiplicidade de plantas encontradas em uma receita conhecida por comunidades caboclas, caiçaras e negras (Ibid. 66)¹⁵. Mas o conhecimento medicinal tradicional, contudo, não é um bloco homogêneo. Dois *wajacá*, por exemplo, podem conhecer uma mesma planta com nomes diferentes e são raros os casos em que uma mesma planta é conhecida por um só nome e com uma única utilidade. A pesquisadora denominou de “clássicas” as plantas que são amplamente conhecidas por um único nome e com uma única utilidade terapêutica, acreditando que sejam conhecimentos muito antigos e já sedimentados (Ibid.: 67). Contudo, a maior parte das plantas não coincide entre os *wajacá*, o que leva a pesquisadora, a considerar esses conhecimentos como resultado de experimentos mais recentes (Ibid.: 68). Ela ainda se utiliza de outros dois argumentos para explicar essa situação: por um lado, argumenta que cada *wajacá* recebe seus poderes curativos de um ente específico¹⁶, por outro lado, argumenta que as “... *diferentes ascendências de cada um dos wajacá pode ter influenciado o conhecimento sobre o nome e*

¹⁵ Vale lembrar que a pesquisadora concentrou seus esforços na análise do material Krahô e, talvez, este dado tenha influenciado na decisão de não utilizar os dados recolhidos entre os quilombolas já que havia uma maior chance de se identificar qual a planta utilizada para determinado fim. Em uma mistura de várias plantas, este processo seria mais demorado.

¹⁶ Os Krahô crêem que cada *wajacá* recebe seus poderes curativos à partir de uma experiência idêntica à vivida por Türkren, o primeiro *wajacá* Krahô (Melatti 1962). São os *carô* (almas e espíritos) de algum animal que aparecem para um indivíduo sozinho na mata, marca um outro encontro e então se transforma no seu

usos das plantas...”. A seguir, a autora lança mão de uma nota de rodapé para afirmar que as etnia Canela, Xerente e Apinajé são as formadoras dos Krahô atuais (Ibid.: 67-68). O argumento apresentado é de difícil sustentação, pois a autora ignora os outros povos, como os Põrekamekra e Kenpocatêjê, que foram amalgamados sob o etnonimo Krahô. Além deste ponto, a pesquisadora restringe sua pesquisa entre aldeias que também se identificam como Mâkraré. Pode ser que um Xerente ou um Apinajé, ou algum Krahô com esta descendência, tenham se transformado em *wajacá*, mas tal afirmação deveria levar em conta aldeias com ascendência distinta da Mâkraré.

Entendo esses dados como reveladores da natureza dos conhecimentos dos *wajacá* para os Krahô, para quem os saberes xamânicos são de natureza individual, fruto das experiências pessoais que o *wajacá* é submetido para obter o poder de “ver a doença”. Por isso cada *wajacá* é capaz de dispor de um leque de informações personalizadas. Gilberto Azanha explorou o entendimento local sobre a natureza do conhecimento dos *wajacá* para ressaltar a relatividade de um “conhecimento tradicional” (2002 n/d). A constatação do conhecimento tradicional dos *wajacá* como algo coletivo, só pode ser entendida mediante uma análise da conjuntura política específica dos Krahô e de seus diálogos interétnicos contemporâneos.

A tese de doutorado de Rodrigues representa apenas um pequeno conjunto dos dados que a pesquisadora coletou em campo e que são propriedade exclusiva da UNIFESP. Os Krahô não possuem este material, mas o Estado brasileiro sim, na medida que o CGEN o solicitou à pesquisadora. Na verdade, somente uma pequena parte do conhecimento medicinal Krahô interessou à pesquisadora e foi devidamente analisada em sua tese de doutoramento. A equipe do projeto da UNIFESP está de posse, portanto, de uma quantidade de informações baseadas no conhecimento dos *wajacá* Krahô e que transcendem às informações disponibilizadas na tese.

O volume de dados coletados é impressionante, visto que somente oito *wajacá* foram pesquisados. A equipe do projeto pretendia utilizar esse volume de informações para que algum laboratório, com recursos suficientes, se interessasse em desenvolver alguma nova substância com atuação no sistema nervoso central. Cerca de 37 % das indicações

guia. É um comportamento bem parecido com o conceito de “pensamento mítico”, sugerido por Leenhardt para o contexto específico dos Canaque (1979).

terapêuticas podem estar relacionadas a ele, e correspondem a um interessante universo a ser explorado científica e comercialmente.

É difícil encontrar dados confiáveis sobre o mercado mundial de fármacos, mas todos concordam que ele é um dos mais lucrativos do mundo. É bem possível que esta imagem de lucros milionários tenha se tornado um fetiche para a associação Kapey, influenciando assim suas ações. Certamente a isto se deve o valor da indenização que consta na Carta Aberta do Povo Krahô. Mas, como veremos a seguir, o conflito gerado é muito mais complexo do que uma simples disputa por recursos financeiros.

1.2 - Associativismo Indígena e Estrutura Política

A análise do conflito entre Kapey e Vyty-Cati mostra a multiplicidade de idiomas políticos que atuam em um contexto específico (Gow e Rappaport 2002). As novidades no agir político krahô, que aparentemente rompem com a norma da sua política tradicional, refletem claramente as novidades no panorama das relações interétnicas que envolvem este povo indígena. Essas relações mudaram e estão mais complexas do que o cenário da segunda metade do século XX, envolvendo desde os sertanejos e comerciantes locais (Melatti 1967) até as lógicas do “projetismo” expressas nas alianças multilaterais dos financiadores de projetos, sobretudo de conservação ambiental (Pareshi 2002).

Vários fatores modificaram as relações interétnicas no nordeste tocantinense dentre os quais estão o aumento dos núcleos urbanos regionais, as mudanças na legislação e na política indigenista. A pecuária extensiva e sem grandes inovações tecnológicas ainda se faz presente, mas muitos desses pequenos produtores rurais estão vendendo suas terras para grandes fazendeiros plantadores de soja. O norte e nordeste do Tocantins e sul do Maranhão, onde se localizam os territórios Timbira, estão em uma região de expansão de fronteira agrícola, conhecida como “corredor da soja”. Esse corredor é estimulado por iniciativas fomentadas pelo Estado brasileiro, tanto em seu âmbito federal como estadual. Estas estratégias de desenvolvimento regional em nada beneficiam os índios, favorecendo somente os grandes latifundiários. Isso cria novas situações, inclusive políticas, para os diversos povos indígenas, como os Krahô, que estão no caminho desses projetos. Os sojicultores, por exemplo, são chamados pelos índios de “gaúchos” e definitivamente já se

instalaram na região. A pressão social que exercem já provoca profundas alterações no contexto local, aumentando o êxodo rural, o inchaço e desemprego nos núcleos urbanos, o desmatamento ambiental e a pressão fundiária, inclusive sobre as Terras Indígenas.

Através do exame crítico deste cenário, profundamente alterado em não mais que 25 anos, será possível compreender o processo de construção de uma nova ordem na condução da política interétnica adotada pelos Krahô. Se anteriormente as relações interétnicas, especialmente com os agentes governamentais, eram mediadas pela liderança da aldeia (os *pahi*), na conjuntura dos últimos vinte anos essas mediações passaram para os representantes das associações indígenas. Assim veremos como alterações na política interétnica e na assistência indigenista influenciaram o processo de surgimento e consolidação das associações indígenas como sujeito político privilegiado. Seu surgimento relaciona-se, principalmente, com a participação indigenista não governamental entre os Krahô desde os anos oitenta.

Os primeiros anos daquela década formaram um período bastante conturbado das relações entre os Krahô e a FUNAI (Azanha 1984 b)¹⁷. Era o final da ditadura militar e o exercício do poder tutelar entrou em choque com posturas locais visando maior autonomia política dos índios. Os Krahô queriam iniciar um processo de auto-gestão dos recursos aplicados em seu território, bem como participar mais ativamente das formulações de políticas sociais implementadas em suas comunidades. Tanto o antropólogo do Centro de Trabalho Indigenista - CTI quanto o indigenista da FUNAI - personagens co-adjuvantes nas situações etnografadas nesta dissertação - são fundamentais para entender a situação política contemporânea entre os Krahô. Trabalhavam conjuntamente na área Krahô e sofreram juntos as perseguições dos governos militares (Azanha 1984b).

Em 1986, com o apoio do CTI, formalizou-se a primeira associação indígena entre os Krahô, a Associação Comunidade Indígena Mãkraré. A conjuntura desfavorável da questão indígena nos anos 1980 e a insatisfação local com a tutela formaram o cenário

¹⁷ Por exemplo, em 1982, em apoio à luta para demarcação do território Apinajé, ajudaram a tomar a Administração Regional de Araguaína por 20 dias. Naquele mesmo ano, os Krahô revoltaram-se contra as ações da DR/Funai de Goiânia que proibiam o trabalho desenvolvido por antropólogos e indigenistas do Centro de Trabalho Indigenista - CTI (inclusive os dois principais assessores participante dos projetos alvo da presente análise) e espancaram dois funcionários da FUNAI, na presença de agentes da Polícia Federal que os acompanhavam. A acusação era que os índios, incitados por seus “amigos” brancos, estavam plantando maconha. Foram surrados depois que percorreram os roçados da aldeia Galheiro e não encontraram nada (Azanha n/d b).

social que possibilitou aos Krahô criar novos caminhos e instituições para conduzir sua política interétnica. A base de atuação da Associação Mâkraré estava assentada em dois pilares: por um lado, percebia o associativismo indígena como uma nova e promissora alternativa para o diálogo com o Estado; por outro lado, a presença da ideologia indigenista não governamental na luta pela inserção dos indígenas como participantes do jogo político interétnico foi imprescindível na eclosão desse processo. Da interação entre estes dois fatores é que se construiu o associativismo krahô como uma possibilidade real para os embates da política interétnica naquela conjuntura específica.

A associação Mâkraré ainda está em atividade e atualmente representa os interesses da Aldeia Nova, cisão mais recente da aldeia Galheiro e fundada pelo grupo liderado por Alberto Apuhi. Ele foi o primeiro presidente da associação e agora é vice-presidente da associação Vyty-cati. Seu irmão, Zé Maria Rikur, é o atual presidente da Mâkraré cujo filho é o chefe (pahi) da aldeia. Assim, temos uma intrincada situação onde o poder político da aldeia e da associação indígena que a representa está concentrado nas mãos da família de Apuhi. Este fato deve-se a este ser quem liderou a mudança da aldeia para um local bastante distante da aldeia antiga.

A associação Mâkraré representou todos os Krahô no cenário interétnico da década de oitenta, mas aos poucos foi perdendo terreno. Na verdade, sua formação deveu-se, principalmente, dos incidentes ocorridos em uma aldeia do território Krahô, mas que eram comuns a todas. A ação de criar novos mecanismos para lidar com a FUNAI começou, portanto, na aldeia Galheiro e foi ganhando adeptos. O processo de construção desse associativismo conseguiu formar um grupo que se afirmava como representante de todos os Krahô, mas não foi um processo que envolveu maciçamente todas as aldeias. Desde seu início já se questionavam a legitimidade dessa representatividade política.

A associação Mâkraré procurava articular-se com movimentos indígenas pan-étnicos, como a União das Nações Indígenas – UNI e com parceiros não governamentais, como o CTI e o Instituto Brasil Central – IBRACE. Mas a impossibilidade de efetivamente exercer uma representatividade Krahô, enquanto uma unidade política, já estava renunciada no seu estatuto. Antigas clivagens, que serão detalhadas a seguir, são remodeladas, caracterizando a estrutura daquela conjuntura como prescritiva pois assimila

um novo contexto histórico na estrutura anterior numa “...realização prática das categorias culturais em um contexto histórico específico...” (Sahlins 2003: 13-15).

O primeiro parágrafo do artigo 6º é um nítido exemplo de uma conjuntura específica – o associativismo indígena – apoiando-se em um alicerce anterior: a hostilidade entre os povos que acabaram sendo historicamente amalgamados sob o etnônimo Krahô. Ele reconhece que são “... sócios efetivos as pessoas físicas reconhecidas como pertencentes à etnia Mâkraré...” (Estatuto da Mâkraré), equiparando os Krahô que não se identificam desta forma aos membros de qualquer outra etnia, pois “são sócios honorários as pessoas físicas de qualquer etnia, residentes no país ou exterior, que contribuírem com serviços relevantes à associação e seus objetivos...” (Ibid.)

Um evento específico como a criação de uma associação indígena está em constante diálogo com estruturas sociais. História e estrutura formam um binômio que deve ser levado em conta para a compreensão da política Krahô, tanto externa quanto interna. O nome da associação – Mâkraré - é um interessante ponto para investigar as relações entre processos históricos, estrutura social e política desse povo. Esse nome evoca a etnohistória Timbira, especialmente aquela referente aos Krahô, pois foi o nome de um dos três principais povos amalgamados, em um processo de expansão cisão e guerra, sob o etnônimo Krahô (Nimuendaju 1971 [1946], Melatti 1967: 34, Azanha 1984: 34-41).

O território krahô foi demarcado na década de 1940 e representou para eles a última parada de uma diáspora forçada pelo avanço e interesse das frentes coloniais sobre os territórios do norte goiano e sul maranhense. A maioria dos dados históricos relativos a esse período é da primeira metade do século XVIII e descrevem os feitos da frente de colonização pastoril. Naquele período, os Krahô alteraram radicalmente suas relações com os fazendeiros e comerciantes que passaram a se instalar em suas terras. Até 1809, quando esse povo sofreu um ataque por 150 paisanos e 20 soldados de linha que levaram 70 indígenas prisioneiros (Melatti 1978: 22, Nimuendaju 1971 [1946]: 24), os Krahô adotavam uma tática belicosa em relação aos brancos que pretendiam se estabelecer no seu território¹⁸.

¹⁸ Em 1808 e 1809 os Krahô atacaram duas fazendas na região do rio das Balsas, respectivamente, a Fazenda do Saco e a Fazenda Vargem de Páscoa.

Em 1810 aliaram-se ao fazendeiro-comerciante Francisco José Pinto de Magalhães, fundador da vila São Pedro de Alcântara, que anos mais tarde viria a ser a cidade de Carolina – MA. Esta aliança teve o objetivo de assegurar que suas aldeias não seriam mais alvo de ataques como os de 1809. Os Krahô e os fazendeiros passaram, então, de uma guerra declarada a um simulacro de paz, firmado em bases bastante instáveis. O acordo implicou que os índios passariam a ser um instrumento da colonização e da conquista daquela região, mediante a exploração que os fazendeiros faziam das rivalidades entre os grupos indígenas. Os Krahô foram recrutados para participar de bandeiras contra outros povos, Timbira e Akwen (Ribeiro 2000: 77, Melatti 1967: 35-43). A colonização, portanto, utilizava sabiamente as dinâmicas de hostilidade entre povos indígenas para dominar suas terras, expulsando-os de lá¹⁹.

Os Krahô, contudo, faziam um jogo duplo, pois continuaram a roubar gado dos fazendeiros, culpando outros povos pelo delito. Na metade do século XIX os índios resistentes nas proximidades de Carolina haviam sido expulsos ou conquistados, e como os Krahô já não tinham mais tanta utilidade prática, foram compulsivamente deslocados de suas terras em 1848 em direção à foz do Rio do Sono, atual cidade de Pedro Afonso - TO. Estabeleceram-se sob os cuidados religiosos do frade italiano Rafael de Taggia, da ordem dos capuchinhos. Não ficaram muito tempo naquela região e, após a morte do frade, seguiram em direção ao que foi posteriormente demarcado como seu território.

Provavelmente fizeram esta viagem em etapas e, no início do século XX, já estavam nos arredores de seu território atual (Melatti 1967: 47, Azanha 1984: 35). Para Azanha, que dedica um capítulo de sua dissertação de mestrado à etnohistória krahô, a consolidação desses movimentos diaspóricos provocou a atual divisão política interna do grupo (Azanha 1984: 35-37)²⁰. Olhando para este passado e apoiado no conceito de “estrutura da conjuntura” cunhado por Marshall Sahlins (1981 e 2003 [1987]), eu diria que a conjuntura específica daquele momento confirmou uma dualidade política presente nos Krahô, enquanto uma totalidade social ou um grupo bem definido. A centralização não fazia parte do sistema político tradicional desse povo que valoriza a autonomia de cada

¹⁹ Para maiores detalhes dessas relações hostis entre os Timbira ver Azanha (1984).

²⁰ “... o povo do Galheiro, que ficou na cabeceira do Manuel Alves Pequeno com Domingos Crwapú; o “povo da Cachoeira” (Põrekamekra e Kenpocatêjê) com Bertoldo e o “povo da Pedra Branca (Põrekamekra e Põrecatêjê) com Silvano...”(Azanha 1984: 36)

aldeia. Mas aquelas aldeias eram consideradas, por regionais, cronistas e representantes do governo, como um único povo, mesmo que isso não refletisse a realidade. A palavra “Krahô” parece ser uma denominação externa, visto que os próprios cronistas utilizavam Krahô e Macamekrans (Mâkraré) como sinônimos. O que cabe aqui ressaltar é que a história local mostra um caminho que inverte essa posição, e onde o exterior enxerga unidade, os Krahô vêem diversidade.

A formação da identidade política krahô, que eles chamam de *nação*, é um processo que se firma depois da demarcação de seu território atual na década de 1940. Gilberto Azanha, ao analisar o “modo de convivência” entre os povos Timbira, encontra um contraste entre dois modos de se denominarem.

“... Os que apresentam a forma _catêjê marcam, pela designação, uma diferença quanto a ocupação territorial (de domínio de parte de um mesmo território), a forma _(ca)mekra (me+indicador de plural) assinala uma diferença na origem e que não remete a um lugar geográfico ... Portanto, os dois modos de designação dependem, antes de tudo, do modo como se diferenciam uns dos outros os grupos Timbira ... A forma _catêjê especifica um sub-grupo dentro de um domínio inclusivo e os grupos assim designados são grupos-resultado de um processo de cisão ou fusão recente..., a contigüidade envolvida é territorial e, portanto, política são grupos uns dos outros em termos das relações de aliança... Por outro lado, a forma _(ca)mekra marca uma diferença quanto a origem. E o que caracterizaria as relações dentre os grupos designados nesta forma seria o estado de guerra permanente entre eles ...” (1984: 8-9).

Por ironia do destino ou fatalidade histórica, alguns desses grupos que se diferenciavam pela forma “(ca)mekra” foram incorporados aos Krahô. Neste sentido, o processo histórico de formação dos Krahô mostra a atualização de relações antigas (como as divergências entre os Kenpocatêjê/Põrecatêjê contra os Mâkraré) em novas roupagens (as divergências entre aldeias Krahô). Mostra como estas antigas relações entre grupos Timbira vão sendo transformadas em relações entre aldeias de um mesmo grupo, mas que nem por isto deixam de manifestar indiferenças uns com os outros. A divisão política interna dos Krahô, de que nos fala Gilberto Azanha, marca dois pares duais, que exemplificam bem este ponto. Um primeiro par, que não recebeu um nome específico, marcaria a dualidade entre a aldeia Pedra Branca e a Cachoeira. Estes dois uniam-se, por

sua vez, ao se contrastarem com a Galheiro, principal aldeia dos que também se auto-identificam como Mākrraré.

A dinâmica entre esses pólos duais evoca uma analogia com o processo de oposição segmentar formulado por Evans-Pritchard (1993 [1940]), mas entre os Krahô este processo me parece mais fluido que aquele elaborado pelo antropólogo inglês. A equação “A oposto a B”, e “A une-se à B em uma oposição maior” não parece representar a realidade da articulação de grupos políticos entre os Krahô. A dinâmica fluida entre grupos krahô só pode ser entendida e descrita enquanto tipos ideais, sendo que a política corresponderia ao campo onde estes aspectos estariam mais ressaltados. Existem muitos pontos que unem os Mākrraré e os demais krahô. Existem casamentos entre indivíduos desses grupos, chefia “honorária” entre aldeias ou convite para participação de ritos e festas. Porém há inegavelmente uma diferença política entre ambos que, facilmente, transforma-se em tensão.

O reconhecimento da existência desta tensão como elemento central da estrutura política interna à sociedade krahô, certamente transforma esta análise em uma verdadeira “piscadela”, metáfora já utilizada por Clifford Geertz para mostrar a importância da interpretação no trabalho etnográfico (1989: 14-44). Por estrutura política entendo o complexo de significados historicamente estabelecidos e que fornecem os sentidos que organizam as relações políticas krahô, seja em uma aldeia seja entre aldeias. Essa estrutura segue uma dualidade que caracteriza os Krahô, e os Jê de forma geral, no panorama etnográfico brasileiro. Assim, duas sub-identidades internas passaram a compor e interferir nas relações entre as aldeias desse povo: os Mākrraré e os “krahô”²¹. Os últimos, por sua vez, subdividem-se em duas forças-políticas resultantes das duas aldeias não-Mākrraré existentes no início do século XX (atualmente denominadas Pedra Branca e Cachoeira). A figura 1 representa um modelo dessas alianças atuais.

O contexto político local está em constante movimento como resultado das dinâmicas de articulação e rompimento entre as unidades políticas autônomas dentro do

²¹ Os Krahô que se identificam como Mākrraré têm o costume de se apresentar como os verdadeiros Krahô em oposição aos outros que seriam os misturados. Mas, se perguntamos a um Krahô que não se identifica como Mākrraré, ele vai afirmar-se como “krahô” em oposição aos Mākrraré. Nas aldeias não identificadas como Mākrraré, existe muita variação sobre que povos formaram os Krahô. Talvez por isto preferam reduzir esta amplitude em “krahô”. Sigo este caminho e propositalmente utilizo “krahô” entre aspas e com letras minúsculas para marcar que estou me referindo à sub-identidade e não ao povo Krahô.

território krahô. Se cada aldeia é uma unidade política autônoma, também é válido afirmar que os processos históricos de formação do grupo criaram uma outra categoria política não ressaltada nos estudos anteriores sobre os Krahô. O “boom” de formação das associações indígenas entre eles mostrou como antigas estruturas adquirem novas aparências. Esta nova roupagem esconde um corpo mais antigo composto por dois blocos (Mãkraré e “krahô”), sendo que um destes também se divide em outros dois (Pedra Branca e Cachoeira).

O clássico estudo de Leach (1996 [1954]) sobre os sistemas políticos da Alta Birmânia traz úteis aportes teóricos para situarmos a especificidade da situação política Krahô. Sua análise a partir de modelos ideais concebe que, em termos políticos, as comunidades Kachin oscilam entre uma democracia *gunlao* a uma autocracia *chan*, mas a maioria das aldeias são de um terceiro tipo denominado kachin-*gunsa* (Ibid.: 72). O termo “Kachin” é uma má interpretação de missionários, exército e administração colonial que acabou ganhando corpo, servindo para designar um cenário multifacetado lingüística, geográfica e politicamente. As duas subcategorias kachin utilizadas pelo autor, *gunsa* e *gunlao*, obedecem a divisões locais, do ponto de vista lingüístico, territorial e político, distinguindo-as das comunidades chan.

Algo semelhante acontece entre os Krahô. A identidade política local envolve a presença de duas unidades políticas supra-aldeãs: os “krahô” e os Mãkraré. Aqui as diferenças políticas não são tão radicais e nem formam sistemas diferenciados entre si, atuando de maneira distinta da dinâmica *gunsa-gunlao* descrita por Leach (1996: 247-260). A diferença política entre “krahô” e “mãkraré” não corresponde a uma diferenciação radical entre estilos de política, como a encontrada entre o feudalismo *gunsa* e o republicanismo anárquico *gunlao*, ou mais radicalmente entre kachin-*chan*. Mais precisamente, diria que a diferença entre os subgrupos krahô não se faz por modelos políticos, mas sim através da valorização de identidade e autonomia. A política interna de aldeias como Pedra Branca, Cachoeira e Rio Vermelho (pelo lado “krahô”) é a mesma que a do Galheiro, Aldeia Nova ou Santa Cruz (pelo lado Mãkraré). Não se pode afirmar que as aldeias krahô estejam em movimento entre pólos extremos, mas sim que a situação específica dos Krahô comporta um dualismo estrutural nas relações entre suas aldeias.

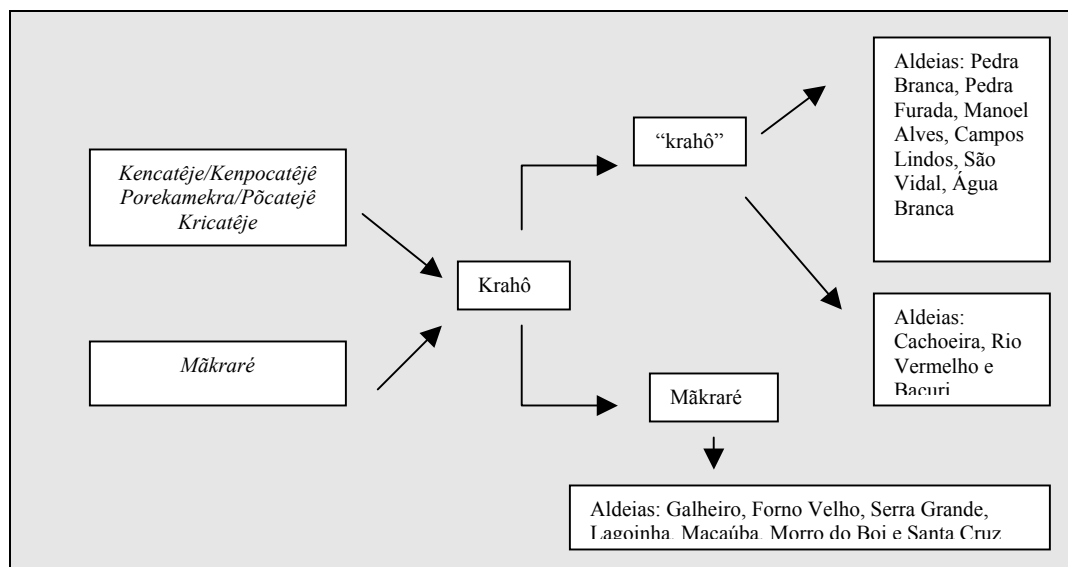


Figura 01 – Histórico de formação dos Krahô e modelos de alianças atuais

Assim, as diferenças entre os subgrupos krahô são construídas a partir de aspectos históricos, territoriais e políticos, expressados na autonomia política das aldeias. A ocupação do território indígena trouxe consigo a marca do modo das relações internas aos Krahô. O Riozinho, afluente do rio Manuel Alves Pequeno (limite oeste da Terra Indígena), corta quase que integralmente o território krahô de oeste para leste, praticamente no seu centro. Assim, separou geograficamente as aldeias que se identificam como Mãkraré e as que não se identificavam desta forma. Os Mãkraré ficaram ao sul do território na aldeia Galheiro, enquanto os outros construíram suas aldeias na porção norte. O mapa mais atualizado da FUNAI é de 1984, mas já traz uma noção dessa dinâmica atuando no espaço territorial da Kraholândia (ver Mapa 02).

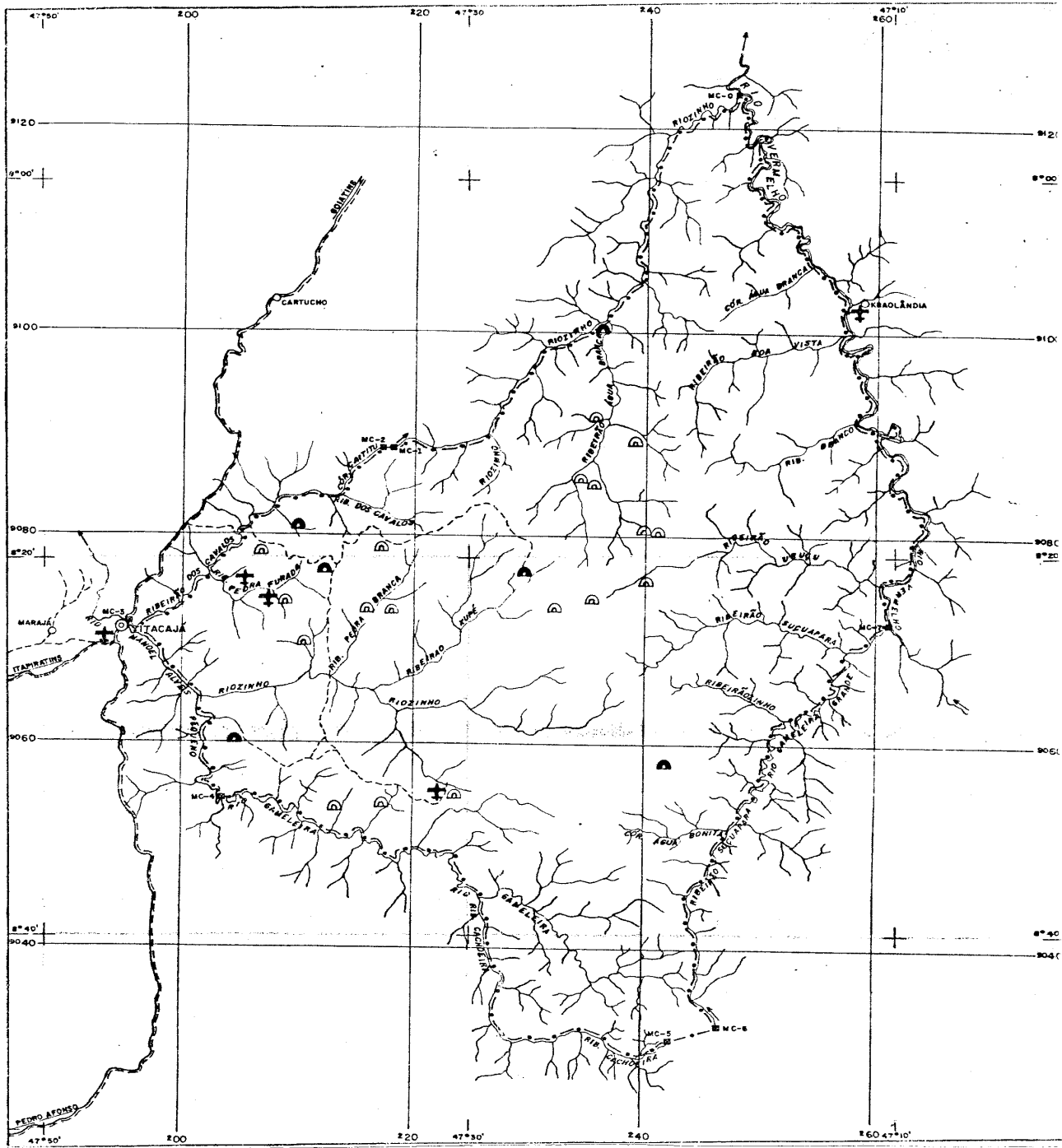
Este sumário histórico teve a ingrata tarefa de condensar mais de duzentos anos de contato em poucas linhas, procurando mostrar os principais processos que culminaram na formação da atual conjuntura política interna aos Krahô. Essa conjuntura incorporou aspectos históricos, como as rivalidades entre os diversos grupos Timbira amalgamados sob o etnônimo Krahô, marcando um dualismo político entre as aldeias krahô. Este processo histórico é analiticamente relevante na medida em que se apresenta como fio condutor de entendimento da atuação de uma estrutura na prática (Sahlins 2003: 13-15): o surgimento

de associações indígenas entre os Krahô. Para tal foi preciso lidar com pares aparentemente incompatíveis, tais como “mudança e continuidade” e “estrutura e história”.

Como foi visto, o associativismo krahô é um diálogo constante com suas estruturas internas em processo histórico. A associação Mãkraré foi a base para a fundação das duas associações envolvidas no conflito específico aqui focalizado, sendo, portanto, a matriz do movimento indígena krahô²². Um desdobramento originou, em 1994, a Associação Vyty-Cati das Comunidades Timbira do Maranhão e Tocantins, congregando 14 aldeias de cinco povos (Krikati, Gavião-Pykobjê e Canela-Apãniekrá no Maranhão e Apinayé e Krahô no Tocantins). Uma intrincada composição de fatores possibilitou a criação desta associação. Ela nasceu da necessidade, inicialmente muito mais por parte dos parceiros indigenistas não-governamentais do que pelos índios, de estas comunidades Timbira se organizarem em uma unidade política capaz de lutar pela garantia da integridade de seus territórios, da auto-gestão de seus projetos e de estabelecer o diálogo com o Estado nacional em outros parâmetros, diferentes da assimetria que caracteriza estas relações.


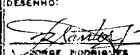

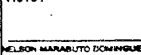
Sua consolidação no cenário político interétnico local, regional e nacional está relacionada ao desenvolvimento de um projeto específico: o Projeto Frutos do Cerrado. Este projeto visa proporcionar renda aos índios e sertanejos moradores do entorno dos territórios indígenas através da coleta sustentada, processamento e comercialização das polpas de frutas nativas. Além desse aspecto social, o projeto contempla as demandas ambientais globais feita por organismos internacionais e governamentais financiadores do programa (Pareshi 2002). As polpas são processadas em uma fábrica própria sediada na saída de Carolina – MA. Estas polpas são comercializadas no estado do Maranhão e em outras capitais brasileiras, como Brasília, sob a marca Fruta Sã que pertencente à associação. Os associados esperam que a Fruta Sã traga maior autonomia financeira para Vyty-Cati.

²² Por falta de termo mais apropriado, denomino de “movimento indígena krahô” o conjunto de associações indígenas entre os Krahô que, apesar das diferenças, compartilham uma mesma ideologia política em busca de maior igualdade política entre os Krahô e o Estado brasileiro.



SINAIS CONVENCIONAIS

- - - - - TERRA INDÍGENA DEMARCADA
- ☐ POSTO INDÍGENA
- Ⓐ ALDEIA INDÍGENA
- Ⓐ ALDEIA INDÍGENA ABANDONADA
- MARCO DE DIVISA DE CONCRETO
- ⊙-○ CIDADE e VILA
- + CAMPO DE POUSO
- - - - - RODOVIA DE REVESTIMENTO SOLTO
- - - - - CAMINHO
- ~~~ CURSO D'ÁGUA PERMANENTE
- DIREÇÃO DE CORRENTE

 MINISTÉRIO DO INTERIOR FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO - FUNAI DIRETORIA DO PATRIMÔNIO INDÍGENA - DPI				
DENOMINAÇÃO ÁREA INDÍGENA KRAOLÂNDIA		CARTA DE DEMARCAÇÃO		
MUNICÍPIO ITACAJÁ E GOIATINS		ÁREA 302 533,3971 ha	PERÍMETRO 374,5 Km	
UF TOCANTINS		ESCALA 1:500 000	DATA 27/09/84	
Nº ADM 6ª SUER		PROCESSO Nº	EXECUTANTE PLANTEL LTDA	
DESENHO:  JOSÉ RODRIGUES	TEC. RESPONSÁVEL: NERCIO PEREIRA LIMA CREA-5 482/D 49 REGISTO	CONFERIDO: BÉRGIO DE CAMPOS CHEFE DA DDF	APROVO:  AUREO ARAÚJO FALEIROS DIRETOR DA DPI	VISTO:  NELSON MARAUTO DOMINGUES PRESIDENTE

Mapa 02 - Mapa área krahô - FUNAI. As aldeias ao sul são, da esquerda para direita, Santa Cruz e Galheiro



Mapa 03 – Localização das aldeias krahô em 2003. Mapa ainda em elaboração cedido pela Embrapa – Cerrados.

A sede da Associação Vyty-Cati localiza-se em uma rua residencial de Carolina e alguém desinformado não saberia que ali é uma associação indígena, pois nada a sinaliza – a não ser a presença dos índios. Os funcionários tanto da fábrica como da associação são moradores da cidade e em teoria são empregados dos índios. Ao lado do escritório há o alojamento que hospeda os índios quando estão de passagem pela cidade. Além desta estrutura administrativa, a associação adquiriu um terreno nos arredores da cidade e instalou um centro de ensino e pesquisa chamado “Pënxwyj Hempejxy”²³, onde são realizados cursos, reuniões e seminários desenvolvidos pela Vyty-Cati.

Se a Vyty-Cati foi um desdobramento da Associação Măkraré, foi uma dissidência que originou a Associação Kapey (União das Aldeias Krahô) em 1993. Kapey significa “pátio bom” e sua criação recebeu o apoio do principal indigenista da FUNAI atuante entre os Krahô. Uma interessante relação entre órgão indigenista e associativismo indígena está na base de estruturação da Kapey enquanto sujeito político relevante no cenário interétnico local, regional e nacional. Mas esta “parceria” não é fruto de uma política do órgão indigenista oficial voltada para o fortalecimento das associações indígenas. Parece-me mais fruto de indigenistas que colaboraram para que esse novo idioma político ganhasse corpo entre os Krahô. Desta maneira, a maioria de seus assessores são funcionários do órgão indigenista oficial.

A associação Kapey tem uma boa estrutura administrativa localizada em um imóvel próprio na cidade de Itacajá. Tem ainda uma caminhonete e um complexo-sede dentro do território indígena, reproduzindo o formato de uma aldeia Timbira. O imóvel foi adquirido através da premiação concedida pela Fundação Getúlio Vargas – FGV (Programa Ação Pública e Cidadania) em 1995. O programa era fomentado pela Fundação Ford e o Banco Nacional de Desenvolvimento Social – BNDES e premiou a iniciativa do resgate de sementes tradicionais. Posteriormente, uma parceria com o BNDES resultou nos recursos para a construção do complexo-sede da associação, melhoria das estradas internas e da construção de uma escola agro-ambiental. Essas atividades serão analisadas no próximo capítulo.

Tanto a Kapey quanto a Vyty-Cati estão situadas em um campo de significados que ora as aproximam, ora as distanciam. Inicialmente, ambas surgem de uma associação

²³ Pënxwyj Hempejxy é a melhor pënxwyj (termo feminino para amigo formal).

indígena mais antiga e ganham corpo na conjuntura política da década de 1990, justamente o período que as associações indígenas se consolidam como atores privilegiados no cenário político interétnico nacional, sobretudo amazônico (Albert 2000). Cada associação foi criada e consolidada basicamente graças ao sucesso das atividades de um único projeto relacionado ao tema ambiental: o Frutos do Cerrado pela Vyty-Cati e o convênio EMBRAPA/Kapey, pela Kapey²⁴. As associações também foram propulsionadas pelo apoio intensivo de indigenistas que trabalham na área, sendo um antropólogo do CTI e outro funcionário da FUNAI. Ambas as associações têm bom trânsito no cenário das políticas públicas para povos indígenas, acessando as fontes financiadoras governamentais e seus projetos são vistos como iniciativas interessantes.

Certamente existem diferenças entre estas associações envolvidas no conflito em torno da representatividade indígena perante processos de acesso aos recursos genéticos com conhecimentos tradicionais associados. Ambas tentam construir novas formas de representação política. A Kapey pretende representar um único povo, enquanto a Vyty-Cati pretende representar cinco povos e nenhuma têm o apoio total de suas aldeias. Outra diferença é que a Kapey é mais atrelada à FUNAI, no sentido que vários de seus assessores são funcionários daquela instituição, enquanto a Vyty-Cati está intimamente ligada com a organização não governamental CTI. Mas essa diferença é aparente, pois ambas dependem de um organismo exterior – governamental ou não – para sua plena consolidação e condução de suas atividades.

Atualmente o CTI, em parceria com a Vyty-Cati, atua mais diretamente em três aldeias Krahô: aldeia Nova, Cachoeira e Rio Vermelho. Cada uma destas três aldeias têm associações indígenas que as representam. A aldeia Nova, como foi visto, é a sede da Associação Mãkraré. A Cachoeira criou, em 2002, a associação Aukeré e o Rio Vermelho fundou a associação Wohkran. Todas contam com o apoio do CTI e pleiteiam financiamentos governamentais para execução de projetos.

É principalmente aqui que o caso Krahô se distancia do sistema de oposição segmentar de Evans-Pritchard (1993 [1940]), pois pouco ajuda a entender as relações entre

²⁴ Outros projetos são desenvolvidos por essas associações, como o Programa de Formação de Jovens Estagiários e a Comissão de Professores Timbira financiado pela Rainforest Foundation da Noruega da Vyty-Cati. A Kapey, por sua vez, tem as atividades da escola agro-ambiental Catxêkwuj. Contudo o êxito das duas associações indígenas advém muito mais daqueles projetos-piloto referido no corpo do texto.

grupos políticos, seja entre aldeias ou entre associações. O fluxo entre estas associações é bastante complexo. A associação Mâkraré participa das atividades da Vyty-Cati, mas recusa-se terminantemente a participar da associação Kapey. As associações Wohkran e Aukeré, por sua vez, são afiliadas tanto a Vyty-Cati quanto a Kapey. Estas duas associações fazem um jogo duplo, recebendo apoio e participando de ambos os lados. Não há, portanto, linhas divisórias bem definidas entre os membros das associações e um levantamento mais minucioso dos arranjos conjunturais que estas associações se organizam em casos de disputas ajudaria a lançar luz sobre esta questão. Por ora, basta mencionar a figura de Ivo Teptyk que representa a complexidade das relações entre o associativismo krahô. Ele é chefe do P.I Cachoeira, o presidente da associação da sua aldeia (Aukeré), vice-coordenador da Kapey e sobrinho de Alberto Apuhi, ligado à Vyty-Cati. É uma pessoa que liga a associação da aldeia da Cachoeira com o universo político krahô, através da Kapey, e com o movimento político Timbira, através de seus laços de parentesco com Apuhi.

A estrutura política também se faz presente no surgimento da mais nova associação indígena entre os Krahô. A associação Inxê-Cati é uma cisão da Kapey ocorrida em 2003, justamente um ano de crise financeira na associação. O motivo de separação era que a associação Kapey somente estava beneficiando as aldeias da região da margem esquerda do Riozinho, ou seja, as aldeias surgidas da Pedra Branca e da aldeia Cachoeira (ou as do subgrupo “krahô”). A Inxê-cati visa representar o conjunto das aldeias Mâkraré, com exceção da Aldeia Nova, mostrando como a identidade política Mâkraré ainda é um forte elemento aglutinador nas dinâmicas políticas locais. Todas essas associações indígenas participam das mais recentes fases da negociação com a UNIFESP e a Figura 2 apresenta um gráfico de formação das associações indígenas representativas dos Krahô.

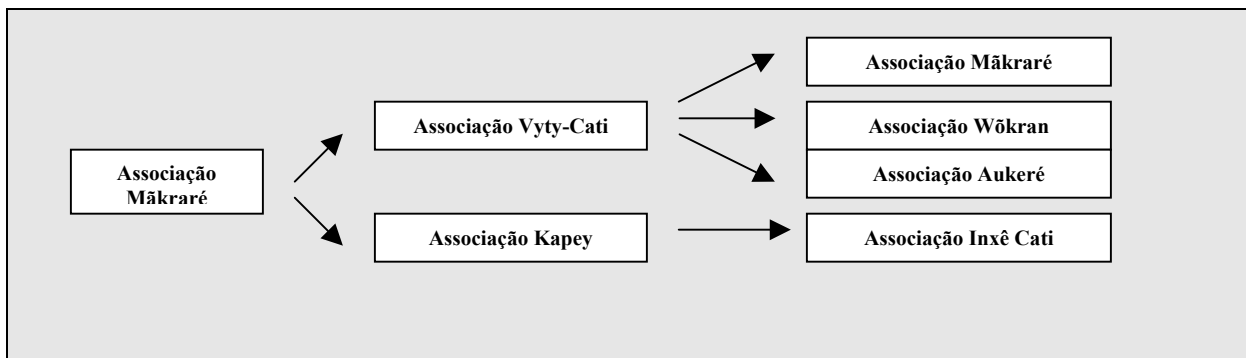


Figura 02 –Formação das associações indígenas Krahô

1.3 - Conflito como Drama Social: de embate interno a disputa interétnica

Agora que vimos o processo de surgimento das associações indígenas entre os Krahô, já temos os elementos fundamentais para analisar criticamente a situação específica entre duas delas. Conflitos e tensões, entre indígenas e entre indígenas e não indígenas, são comuns nos trabalhos que abordam casos de acesso aos recursos genéticos envolvendo conhecimentos tradicionais indígenas (Nigh 2002, Ávila 2001, Strathern 1996, Greaves 1994). Cada conflito é moldado pela conjuntura social específica onde ocorre, e o caso específico dos Krahô não é diferente. Todavia agora, que o centro do conflito foi descrito e que situamos as tensões entre as duas associações em um contexto mais amplo, será possível entender o processo social que alimentou essas tensões bem como os mecanismos sociais que fomentaram sua resolução.

Para efeito da presente análise, apresento essas tendências operando em uma situação concreta de conflito. Elas atuam como *forças políticas* motivadas por rivalidades históricas, e analisar seus comportamentos na prática pode ser uma excelente porta de entrada para o complexo de significados e sentidos desses conflitos, nos próprios termos krahô. Aqui, um mero conflito entre associações indígenas manifestará na prática rivalidades construídas ao longo do processo de mais de duzentos anos de contato e revelará outra faceta que não foi substancialmente trabalhada pela etnografia dos Krahô. A política krahô foi descrita em três unidades distintas: a facção, a aldeia e a etnia (Melatti 1978: 74-77)²⁵. Enquanto a facção se apresentava extremamente instável e mal definida, a aldeia formava uma unidade política mais estável e melhor definida. A etnia, por sua vez, é uma unidade política construída por impulsos externos (demarcação do território, etc.) aliado a aspectos internos como a presença de chefes-honorários entre aldeias, o convite formalizado para presença em ritos, as relações de parentesco, etc. Mas, como veremos, o associativismo krahô e seus conflitos revelam outra faceta da política desse povo indígena. As identidades internas aos krahô continuam a possibilitar arranjos e conflitos políticos,

²⁵ Sobre o faccionalismo, o próprio Melatti dá a entender que a sua procura, no contexto Krahô, esteve profundamente relacionada com sua participação no Projeto Harvard-Museu Nacional, coordenado por David Maybury-Lewis. Os Xavante, povo que este antropólogo estudou, davam extrema importância ao faccionalismo na sua organização social. Maybury-Lewis demonstrava um interesse de comparar esse fenômeno social entre os povos Jê (Melatti 2002: 184-185).

Assim, estas rivalidades estão mais relacionadas com tensões entre identidades internas do que com acesso aos recursos genéticos em si.

À primeira vista, esse conflito não parecia ter lógica alguma, sendo mais um burburinho de associações indígenas em torno da representatividade em relação a um projeto que poderia resultar em um considerável montante de dinheiro. Mas um passeio pela história e etnografia locais trouxe-nos elementos que auxiliam a entender o processo de conflito e identificar o ritmo que essas tensões adquiriram. A constatação de um processo padronizado e recorrente inspira uma análise enquanto *drama social*. O uso que dou a esse conceito é distinto do *drama analyzes* utilizado por Victor Turner (1972 [1957]). Contudo, concordo que sua análise contempla uma forma processual nas situações de conflito²⁶ e que através das análises de dramas é possível mostrar claramente como as diferentes tendências sociais de um contexto específico, por vezes contraditórias entre si, operam na prática (Ibid.: 93). Assim como Turner, percebo que a situação específica de conflito que analiso forma uma seqüência de eventos com lógica própria, ou “estrutura” nas palavras do autor²⁷ (Turner 1974: 35).

Aqui não será dada ênfase a dramas pessoais e os conflitos cotidianos entre escolhas individuais e aspectos da estrutura social. Tampouco será proposto uma análise que entrelace vários dramas como fez Turner. Não veremos o comportamento de indivíduos em situações de acusação de feitiçaria ou em disputa por sucessão de chefia da aldeia, por exemplo. O drama que analiso envolve outra dimensão do contexto krahô que não foi plenamente trabalhada na etnografia específica ao grupo, ou seja, suas identidades internas e as tensões advindas da incorporação de antigas rivalidades no sistema social krahô. Estas identidades estão relacionadas à política interna e relações entre aldeias krahô, e reverberam no contexto atual nos processos de criação do associativismo indígena. Não pretendo aplicar friamente a teoria de ‘análises de drama’, mas sim me inspirar nela para a compreensão do conflito entre as associações krahô. Ao utilizá-la aqui, estou enfatizando o seu propósito de deixar nítida a atuação da estrutura em situações práticas.

²⁶ Para Turner o conflito Ndembu segue uma forma processual composta por quatro fases: ruptura com a norma, crise, ação conciliadora e a reintegração ou confirmação do cisma (Turner 1957: 91-92 e 1974: 38-42).

²⁷ “... Social dramas and social enterprise ... represents sequences of events, which ... can be shown to have structure ...” (Turner 1974: 35)

A etnografia dessas situações reais de conflito entre grupos políticos krahô é a chave para investigar a estrutura política interna que organiza as relações entre aldeias e grupos políticos naquele contexto específico. Optei por seguir a divisão do conflito proposta por Turner somente enquanto recurso de apresentação e análise dos dados.

1.3.1- Ruptura com a norma

Novas conjunturas históricas exigem novos ajustes sociais para que elas possam ser melhor entendidas e manejadas. As alterações no estilo de lidar politicamente com os povos indígenas brasileiros expressas na Constituição Federal de 1988, aliado à outros fatores, têm praticamente exigido que os povos indígenas passem a adotar novas formas de representação política para o diálogo com o Estado brasileiro e outras instituições não indígenas. Em cada caso tais modificações na política interétnica seguem um caminho próprio. No caso krahô, ficou claro que esse novo tipo de participação política capaz de representar todo o povo krahô no diálogo da política interétnica é um processo social ainda em construção.

Primeiramente esta política anterior é assentada em um modelo de autonomia política de cada aldeia e não em uma representatividade supra-aldeã centralizante e a “etnia” enquanto uma unidade política é um processo em construção. Em 1986, na disputa em torno da machadinha ritual *küiré* do acerco no Museu de Etnologia da USP, os Krahô foram liderados por Pedro Penon, *pahi* (cacique) da aldeia Pedra Branca. Naquela época, o associativismo indígena krahô ainda estava muito mais ao nível de idéia do que de realidade. Atualmente temos uma situação dupla da política: uma política interna exercida pelos *pahi* e outra externa, exercida pelos líderes das associações.

O quadro atual das associações Krahô forma uma situação bem distinta da política da aldeia. Não existem casos de coexistência entre exercer uma função política na associação (presidente, vice-presidente ou coordenador) e a função de chefe da aldeia. Cada esfera de poder age em uma direção. Mas em alguns casos, as relações de parentesco articulam a liderança política da aldeia e a da associação, condensando a política interna e externa em uma mesma rede de parentes. Este parece ser o caso da Aldeia Nova e a associação Mâkraré. Em outras situações, como na aldeia Cachoeira, a situação é bem

distinta. Ivo Teptyk, presidente da associação, nasceu na aldeia Pedra Branca, mas casou com uma mulher da Cachoeira e vive nesta aldeia há muitos anos, seguindo o padrão de casamento uxorilocal dos Krahô. Ele é um dos Krahô mais articulados e bastante envolvido com a questão da educação indígena, principalmente enquanto interlocutor perante o Estado do Tocantins. Recentemente assumiu a chefia do Posto Indígena Cachoeira, incorporando-se aos quadros da Funai. Seu irmão, Gregório, é cantador e com domínio da escrita e fala tanto no português quanto no krahô. Quando estava nesta aldeia, em 2003, os Krahô planejavam colocá-lo na chefia do Pólo Base de Itacajá, mas isto não se concretizou ainda. Os dois têm mais um irmão, Paulo Cadete, que vêm almejando ocupar posições estratégicas da política interétnica da aldeia. Esse trio de irmãos é conhecido como o grupo de apoio de Zé Cadete, o senhor filho do antigo líder da aldeia Pedra Branca, Pedro Penon. Esta família, portanto, tem uma relação estreita com o diálogo com os *cupẽ* desde o tempo do velho Penon. O poder do diálogo político com os *cupẽ* está nas mãos deste grupo político que veio de outra aldeia e se instalou na Cachoeira. Mas a chefia da aldeia (*pahi*) está em poder de Olegário, que é também o *padré* (diretor de ritos) mais experiente desta aldeia²⁸.

As ações de uma associação indígena relativa a questões que envolvem o povo Krahô como um todo pode representar uma conjuntura propícia ao surgimento de conflitos, principalmente, em um universo social politicamente polifônico onde se prima pela autonomia política de cada aldeia. Em 2002, a outra associação indígena existente e que se afirmava como a união das aldeias Krahô tomou conhecimento da autorização concedida pela associação Mãkraré²⁹, começando a criar empecilhos para o pleno desenvolvimento das atividades de pesquisas da UNIFESP que envolviam o conhecimento tradicional do povo Krahô, dando início ao segundo período deste conflito específico. A norma se rompe no processo de formação de uma nova realidade política para os Krahô lidarem com a complexa rede de instituições não indígenas que os assediam, tais como instituições de pesquisa, órgãos estaduais, federais, organizações não-governamentais, produtores culturais, missionários, entre outros. Romper com a norma, contudo, não pode ser

²⁸ A aldeia Manoel Alves também segue um comportamento parecido com a Cachoeira, ou seja, há uma clara separação entre poder político interno e externo. Getúlio Kruwakaj, coordenador da Kapey, mora na aldeia Manoel Alves e a chefia da aldeia estava nas mãos de Secundo, revelando a separação entre as instâncias políticas exterior e interior.

necessariamente sinônimo de um pacto com o não tradicional. Afinal vimos que essa nova forma de fazer política adotada pelos Krahô é uma roupagem nova de estruturas políticas mais profundas. É mudança e continuidade.

1.3.2- Crise (lugares-evento e política interétnica krahô):

O período crucial do conflito é de maio de 2002 a março de 2003. Fixei estas datas a partir de dois marcos, ou melhor, de dois *lugares-evento* (Daniel 1996: 56) que marcam o começo e o fim do processo de crise. O primeiro marco foi a reunião que culminou na elaboração da Carta Aberta do Povo Krahô, mostrando as nuances múltiplas de sua representatividade política. O segundo marco está relacionado a uma outra reunião que ocorreu no mesmo lugar em que as principais forças políticas indígenas envolvidas (as aldeias, representadas pelos *pahi*; dois *wajacá* de cada aldeia representavam, para os Krahô, o conjunto de pessoas detentoras dos conhecimentos pesquisados e as associações indígenas que haviam iniciado a negociação). Neste segundo marco, todos estes representantes krahô reconsideraram suas divergências e produziram o termo de anuência prévia expondo seu posicionamento acerca da pesquisa da UNIFESP e de sua continuidade³⁰. Este posicionamento dos “Krahô” não revela que todos os grupos políticos tinham um mesmo posicionamento. Veremos que houve vários posicionamentos distintos entre si, mas que no final prevaleceu a posição de “consenso”, mas alguns grupos saíram insatisfeitos com este rumo das negociações. Por agora, pretendo abordar as situações que ocorreram entre estes dois lugares-evento, fundamentais para entender como eclodiu o processo de conflito e como a partir dele, os Krahô conceberam novos processos de construção nacionalitária (Bartolomé 2002: 03)³¹.

²⁹ A autorização da associação Mãkraré deseja “... *comunicar [à FUNAI] a autorização da Nação Krahô (Aldeia Nova, município de Goiatins – TO), para entrada em nossa área pela pesquisadora... para que a mesma possa desenvolver seu projeto de doutorado junto a nosso povo...*” (Rodrigues 2001: Anexo 03).

³⁰ Este termo de anuência é uma das exigências do Conselho de Gestão do Patrimônio Genético. Os Krahô exigiram que a UNIFESP apoiasse um projeto de medicina tradicional elaborado pelos próprios Krahô. Esse projeto, chamado de Projeto Mehcarinc, previa a instauração de um Fundo de Saúde Krahô para fomentar projetos de valorização e estímulo das práticas médico-curativas tradicionais desse povo. A equipe do projeto da UNIFESP está fazendo um grande lobby para não ter que cumprir com esta exigência.

³¹ Bartolomé (2002: 03) define *processos de construção nacionalitária* como a busca pela construção tenaz de sujeitos coletivos para a política interétnica. Este autor marca a diferença entre nacionalitário e nacionalismo quando enfatiza o distanciamento do Estado, como aparato político, da nação, como coletividade social e cultural.

A Carta Aberta do Povo Krahô foi o estopim do conflito. Naquele momento eu ia para a área krahô a convite da associação Kapey para uma assessoria antropológica. Esta associação planejava atuar na questão da saúde indígena e pediu-me para ajudar na elaboração de um projeto de estímulo à medicina tradicional krahô. Este projeto contou com o apoio inicial da FUNASA, através do Departamento de Saúde Indígena, e seria realizado em três etapas ao longo de um ano. As conjunturas específicas desta reunião inviabilizaram a continuidade de suas atividades, principalmente pela idéia dos Krahô de gerenciar um projeto de saúde conjugando geração de renda e estímulo aos trabalhos dos *wajacá*³². A antropóloga da FUNASA argumentou que um ‘salário’ para os xamãs krahô exigia mudanças legais e abriria um precedente para que outros povos reivindicassem isso. Em suma, ela mostrou aos índios que era uma idéia muito difícil de ser concretizada. Os Krahô não gostaram de perceber que a antropóloga não estava apoiando suas idéias e um krahô que representava a aldeia Riozinho levantou e disse como dedo em riste: “... *eu sou pequenininho e me zango rapidinho. Já que a senhora não quer ajudar então Hamrém, Hamrém (acabou)...*” A antropóloga sentiu-se intimidada porque os índios diziam que ela era rica, possuía fazenda e não queria ajudar os *mehĩ* (índios). Estavam trazendo uma representatividade bastante comum no seu imaginário sobre o branco de longe, ou seja, rico como são os comerciantes e fazendeiros do entorno da Terra Indígena. Vale lembrar que Aukê, o personagem mítico que representa o aparecimento do branco, nasce indígena e se transforma em civilizado, mais precisamente um fazendeiro (Schultz 1950, Melatti 1972, Da Matta 1970). Aukê dá muitos presentes aos índios e esta imagem, do branco como doador de bens, ainda está bastante presente entre os Krahô. Assim, após momentos tensos, a representante do governo decidiu retirar-se da área e dormir em Itacajá. Os Krahô organizaram uma corrida de toras. Apesar do ocorrido no lugar-evento, os indígenas não abandonaram o desejo de um projeto envolvendo geração de renda e medicina tradicional e,

³² A idéia dos Krahô era minimizar um problema social enfrentado por muitas famílias indígenas: a dificuldade de arcar com os bens solicitados pelo *wajacá* para realizar determinada cura. Assim, no entendimento dos índios, o Governo deveria pagar os serviços dos *wajacá*, afinal ele já paga os serviços do médico branco que atende as aldeias Krahô. A teoria nativa concebe a medicina científica e a medicina indígena em um mesmo patamar, revelando o esforço que os Krahô vêm fazendo para redimensionar as relações com o Estado brasileiro que, ainda que tenha mudado sua legislação, continua com uma prática que não respeita plenamente os conhecimentos e ciências indígenas.

ao final desse processo de crise, estas idéias tornaram-se a base das exigências dos índios para a continuidade da pesquisa da UNIFESP³³.

A maior consequência da carta foi à suspensão das atividades de pesquisa e a inserção de novos atores políticos locais na negociação. Mas o processo de crise envolveu a rede de atores mais ampla que, em maior ou menor grau, estava relacionada com as atividades de pesquisa da UNIFESP. O CTI e a UNIFESP não firmaram nenhum contrato oficial, embora a organização não governamental estivesse indiretamente envolvida na negociação. Com o tempo, seus dirigentes passaram a não concordar com a posição da UNIFESP (CTI n/d). O envolvimento não oficial da ONG começou em 1999 quando a então doutoranda procurou o antropólogo do CTI que trabalha com os Timbira. Este passou, informalmente, a participar de reuniões com a UNIFESP. Quando, em 2001, a legislação em vigor relativa ao acesso de recursos genéticos com conhecimentos tradicionais associados foi severamente questionada, mudaram as relações entre esses dois atores institucionais.

Em meados de 2001, a doutoranda da UNIFESP considerou encerradas suas atividades de campo. Porém, a Assembléia Geral da Vyty-Cati, realizada em agosto, atendeu às recomendações do CTI e decidiu não assinar qualquer documento relacionado à continuidade das atividades de pesquisa da UNIFESP antes da aprovação do Estatuto do Índio (que regulamentaria este tipo de questão) e a continuidade da pesquisa dependeria de um parecer positivo do Conselho de Gestão do Patrimônio Genético – CGEN, instaurado pela MP 2186 como o instrumento de controle do Estado sobre os seus recursos genéticos (Ibid.). Em novembro, a Vyty-Cati encaminhou um novo documento a UNIFESP reafirmando as decisões tomadas em assembléia³⁴.

³³ Esta questão da renda e o trabalho do *wajacá* é algo que ocorre há mais de 20 anos entre os Krahô. Para tanto cito um relatório de um funcionário da Funai que esteve entre os Krahô no final dos anos setenta. “...creio que esta proliferação [de curadores] é fruto da necessidade de obterem dinheiro daqueles que recebem salário, porque nenhum tratamento é feito por solidariedade, mas sempre exigem pagamentos vultuosos...” (FUNAI 1978)

³⁴ Esse período, vale lembrar, é o imediatamente posterior à edição da MP responsável pela normatização do acesso aos recursos genéticos brasileiros. Essa MP foi alvo de severas críticas e essa indefinição legal interferiu no contexto do projeto de pesquisa. Um grupo de trabalho, envolvendo a UNIFESP e o advogado sugerido pelo antropólogo do CTI para auxiliar os índios nessa empreitada jurídica, foi estabelecido para a realização de um estudo aprofundado dessa nova modalidade de direitos de propriedade intelectual (Ibid.).

Em fevereiro de 2002, a Vyty-Cati solicitou nova reunião em São Paulo para maiores esclarecimentos acerca da divulgação, em revistas científicas, de partes da pesquisa, bem como de promessas de sua continuidade. Essa divulgação havia sido impedida e proibida pela Vyty-Cati em uma reunião anterior. Além disso, uma agrônoma havia sido enviada, pela UNIFESP para o território Krahô sem a autorização dos índios (CTI n/d). Em resposta, a UNIFESP agendou nova reunião marcada para março. Nesse encontro estiveram presentes o antropólogo do CTI, o advogado indicado para assessorar os índios e a antropóloga do Ministério Público de São Paulo, representando a procuradora formalmente convidada. O resultado da reunião foi à reiteração da posição da Vyty-Cati.

O grande ponto de discórdia entre CTI e o projeto de pesquisa desenvolvido pela UNIFESP não está em posturas éticas ou no não cumprimento do consentimento prévio informado pela instituição requerente (como manda a legislação específica). O problema é que a UNIFESP pretendia usar o protocolo de intenções firmado com a Vyty-Cati, um instrumento de eficácia jurídica reduzida, para dar continuidade ao seus empreendimentos farmacológicos entre os Krahô, ignorando a legislação em vigor. Mais incisivamente, a posição oficial do CTI não concordava com o modo como a UNIFESP vinha conduzindo a sua pesquisa com os índios principalmente quando “... *pretendeu gerar um fato que suscitaria, a posteriore, seu embasamento jurídico ...*” (ibid.). Portanto, para o CTI “...*ficou patente, a partir dessa posição do Chefe do Departamento de Psicobiologia da UNIFESP, que a relação com os índios – tidos como meros fornecedores de matéria prima básica – era apenas um detalhe e não o foco principal de seu interesse ...*” (Ibid.).

A crise de representatividade política expressa no conflito foi ganhando espaço na mídia, principalmente pelo volumoso pedido de indenização solicitado pela Kapey. A imprensa lançou notícias esporádicas sobre mais esta tensão envolvendo povos indígenas brasileiros e, desta maneira, acabou por expor a multiplicidade de significados que os processos de representatividade indígena alcançam no atual cenário interétnico. A vontade de saber qual era a posição krahô sobre a pesquisa motivou as matérias jornalísticas que acompanharam o conflito entre representantes desse povo indígena do Tocantins contra uma respeitável e renomada instituição de pesquisa científica de São Paulo.

O Estado de São Paulo, no dia 07 de abril de 2002, lança uma matéria intitulada “Como é difícil pesquisar no Brasil”, justificando que um projeto socialmente responsável,

como o da UNIFESP, vinha sendo vítima de uma legislação indefinida. (2002a) Ainda não havia sido elaborada a Carta Aberta da Kapey e não havia, pelo menos fora do contexto local, conhecimento das rivalidades entre associações indígenas. Em junho, o mesmo jornal publicou outra matéria já trazendo o conflito entre associações como um complicador a mais do caso, chegando a levantar suspeitas de biopirataria (2002b). Um mês depois, outra matéria divulgou que os Krahô não eram contra a pesquisa da UNIFESP e que o pedido de indenização era mais uma invenção do indigenista da FUNAI do que um desejo dos índios (2002c). Logo em seguida os jornais veicularam que o indigenista da FUNAI processaria o pesquisador da UNIFESP (FSP 2002).

A grande indefinição consistia na multiplicidade de significados presentes em situações interétnicas hiper-reais. Um dos problemas era que os Krahô não sabiam quem deveria representá-los em uma negociação daquele porte. Jornalistas e UNIFESP procuravam uma posição única dos Krahô e exigiam deles um comportamento político ainda em construção. A curta história do associativismo krahô mostra que as pretensões de representatividade geral sucumbiram às dinâmicas da sua política interna. Basta vermos os exemplos da associação Mãkraré – que passou a representar somente a Aldeia Nova – e da associação Kapey – que tem seu papel questionado.

Mas este evento específico, que acabou provocando conflitos internos, aguçou a consciência dos Krahô para a necessidade de se tomar posições que contemplassem as realidades políticas existentes no seu território, e necessárias para o jogo das relações interétnicas atuais. A percepção local da exigência de fomentar processos de construção nacionalitária foi o grande ganho local que este conflito possibilitou. Estimulados pela situação conjuntural específica, e em sinal de maturidade política, as associações indígenas decidiram deixar suas divergências políticas de lado e passaram a articular consensos mínimos para encaminhamento da negociação da UNIFESP. Esta união não foi derivada de uma relação estrutural como a sugerida por Evans-Pritchard sobre os Nuer (1993 [1940]). Ela está relacionada com a habilidade política de Apuhi e o convencimento de que naquelas circunstâncias um posicionamento único seria interessante. Passaram a articular suas forças na promoção de um projeto que teria a UNIFESP como primeira depositária do Fundo de Saúde Krahô. Porém, esse projeto expresso no termo de anuência prévia não teve o apoio da UNIFESP.

O conflito girou em torno do comportamento da UNIFESP que não considerava os Krahô, em suas múltiplas representatividades, como um sujeito político na negociação. Os Krahô, por sua vez, afirmavam constantemente a polifonia de sua política. Essa vontade de enfatizar diversos pontos de vista políticos, no processo de negociação com a UNIFESP, produziu uma nova conjuntura na área. Até 2002 havia duas associações indígenas na T.I Krahôlandia, mas durante este processo de negociação interétnica com a UNIFESP e o Estado brasileiro surgiram mais três associações indígenas.

1.3.3- Ação redirecionadora

O marco que sinaliza o final da crise é, também, o início do redirecionamento do conflito interno para um conflito interétnico entre os Krahô e a UNIFESP. O processo de reversão da crise inicia-se na reunião de junho de 2003, aqui analisada como um *lugar-evento* (Daniel 1996: 56). Esta reunião conseguiu, em não mais que três dias, apresentar uma posição krahô capaz de lidar com a sua política interna. A partir daí, os grupos que estavam em conflito passaram a articular-se em iniciativas consensuais, transpondo o conflito para uma esfera interétnica. Contudo, a construção desse posicionamento consensual mínimo não foi um processo fácil e pretendo agora analisar como se deu a criação da voz unificada dos Krahô, relativa ao processo de acesso aos recursos genéticos possibilitados pelos conhecimentos dos *wajacá*, revelando que sua construção está mais relacionada com a conjuntura específica daquela pesquisa do que com arranjos estruturais.

A reunião estava marcada para o dia 24 de março de 2003, mas cheguei lá no dia 20, para ajudar nos preparativos. Os membros da Kapey esperavam muita gente, como os representantes da FUNAI, do Ministério Público Federal (tanto de São Paulo como da 6ª Câmara de Brasília), da EMBRAPA, da UNIFESP, assim como os representantes das associações indígenas, os *pahi* e dois *wajacá* de cada aldeia, num total de cem pessoas com o maior número possível de atores. Apesar deste planejamento, os resultados que ela alcançaria eram imprevisíveis.

A associação Kapey tem uma estrutura singular que procura construir representatividade política misturando elementos da burocracia administrativa do associativismo moderno com elementos da política interna krahô. Eu estava acompanhando

Getúlio Kruwakaj, coordenador da associação; Edson Txotyc, o tesoureiro (que é também o cinegrafista); Osmar Cucon e Zé Dílson, respectivamente o prefeito e os vice-prefeito (a tradução nativa para os dois *konkate* das aldeias); o casal zelador do complexo-sede e uns três ou quatro índios recrutados para os trabalhos braçais. O complexo-sede fica à margem esquerda do Riozinho, perto das aldeias Campos Lindos e Santa Cruz, esta localizada a seis quilômetros da outra margem. Esta localizada em uma antiga fazenda dentro do território indígena que ainda não consegui identificar. Neste complexo, que tem a forma de uma aldeia Timbira e cada casa é destinada aos moradores de uma aldeia krahô (Ver Foto 01).



Foto 01 – Complexo-sede da associação Kapey. Foto cortesia do projeto Embrapa-Kapey.

Os representantes começaram a chegar no dia 23. Com a chegada das lideranças indígenas, os assuntos de interesse coletivo passaram a dominar as conversas. O ambiente ia ganhando ares de reunião política e todos discutiam questões coletivas, como a ampliação e fiscalização da Terra Indígena ou o asfaltamento da BR-010 e suas

conseqüências para as comunidades krahô. As conversas paralelas entre os líderes sobre como conduzir a negociação iam dando forma aos grupos políticos que apareceriam no decorrer do evento. Os Krahô representados pela Kapey iam conversando para não pedir pouco, ou seja, não desperdiçar esta negociação política na obtenção de algumas migalhas e quinilharias. Estavam preocupados com os *“ampó (coisas) mais importantes”*, como obter recursos para o projeto de estímulo aos trabalhos dos *wajacá*, ou ainda quitar as dívidas dos aposentados nas lojas e mercados de Itacajá e Goiatins.

O velho Aleixo Pahi foi informante de Melatti, que já atestava seu rico vocabulário perante os outros krahô. Pahi já foi à Rússia e Estados Unidos para discutir direitos de povos indígenas e minorias étnicas e ia expondo seu ponto de vista, dando conselhos a todos os presentes que o ouviam com muita atenção. Em certos momentos de sua fala, o velho lançava algumas frases em português, como se quisesse que eu também as compreendesse, já que não falo o krahô. Dizia *“... não é do jeito que eles quer, é do jeito que nós quer ... os cupê já pegou tudo: pegou ouro, diamante, cristal, madeira, tudo de graça. Agora nós quer de igual para igual...”*. Ou ainda, *“... Nosso pensamento vale, nós conhece dinheiro, nós precisa de dinheiro. O cupê não gosta de nós, gosta é do dinheiro...”*. No final pediu-me desculpas por falar assim do meu povo e me eximiu de ser um *cupê* como os outros.

O significado do pedido de indenização milionária solicitado pela Kapey tem um sentido profundo de luta por autonomia indígena. Talvez pela primeira vez em sua história, os Krahô tenham sido tão ouvidos no decorrer de uma negociação interétnica com o Estado brasileiro. Agora, os imperativos morais norteadores das atuais relações entre povos indígenas e Estados nacionais, cristalizados na legislação sobre o acesso a recursos genéticos com conhecimento tradicional associado, abriram um espaço maior para a participação efetiva dos índios nessas negociações. Uma atitude aparentemente gananciosa representava um forte sentimento de autonomia cuja mola propulsora seria uma pesquisa com os curadores-espirituais indígenas. A atitude nativa, expressa nas palavras do velho Pahi, associa este tipo de projeto à possibilidade de se reverter o quadro histórico iniciado com a colonização e “conquista” dos índios. Essa opinião nativa coincide com estudos que entendem o acesso aos recursos genéticos conhecidos pelos povos indígenas como mais

uma etapa da expansão capitalista e uma nova onda de colonização (Shiva 1997, Escobar 1996).

Na manhã seguinte, 24 de março, os participantes da reunião dividiram-se em dois grupos: Krahô e não-indígenas. Índios e “brancos” tentavam entender a problemática e construir suas posições. Entre os últimos, estavam representantes da FUNAI (Administração Regional de Araguaína; da Coordenação Geral de Estudos e Pesquisas - CGEP; Coordenação Geral de Defesa dos Direitos Indígenas- CGDDI e da assessoria jurídica); do Ministério Público Federal (Procuradores do Estado do Tocantins e São Paulo e da 6ª Câmara de Brasília) e da UNIFESP (a pesquisadora e a advogada especialista em propriedade intelectual). Todos se hospedaram na casa de visitantes do complexo-sede da Kapey e discutiram sobre os limites do conhecimento tradicional e os mecanismos de sua proteção e respeito. Ouvia-se comentários sobre as teorias de determinado autor serem mais indicadas para condução daquele processo. Enfim, todos procuravam caminhos legais para a condução do projeto.

Os índios, por sua vez, reuniram seus *pahi* (*cacique*), *wajacá* (*pajé*), *mëcaré* (velhos) e representantes das associações. Konk, *wajacá* e *pahi* da aldeia Pedra Furada, havia sido escolhido como representante dos pajés na reunião de maio de 2002 e lembrava a todos que esta reunião não era exclusiva da Kapey, pois tratava de um assunto de todos os Krahô. Pedia principalmente que os *wajacá* e as associações indígenas trabalhassem em conjunto. Na sede da Escola Agro-Ambiental Catxêtkwuj, uma grande construção de bambu coberta com palha trançada, os índios formaram dois grupos em círculos. O primeiro era composto pelos pajés presentes, enquanto no segundo sentaram os velhos, os caciques e os representantes das associações. Procuravam construir os laços de alianças tanto entre as aldeias como entre os *wajacá*. Sabe-se que as relações entre os vários *wajacá* que uma aldeia pode ter são, geralmente, tensas e conflituosas e que os Krahô costumavam matar seus curadores acusados de feitiçaria (Schultz 1960). Os problemas eram expostos claramente na discussão dos índios, que procuravam encontrar meios para solucioná-los.

Tudo estava arranjado para que no último dia de reunião, tanto os Krahô como a UNIFESP aceitassem uma posição consensual. A UNIFESP não admitia estar sofrendo os constrangimentos de uma ação judicial e considerava a indenização solicitada pela Kapey como absurda e mercenária. Não se intimidaram por terem entrado na Terra Indígena

Kraholândia e coletado material para pesquisa científica sem a autorização formal. Estavam certos de que os Krahô aceitariam levar as negociações nos termos por ela colocados, ou seja, sem indenização e com apoio para construção de uma casa de saúde e caminhonetes para conduzir os *wajacá*. Estes dois itens estavam nos planos elaborados pelos Krahô e apresentados como Projeto Mehcarinc.

Contudo, o pedido de indenização era desejo de uma parcela considerável dos Krahô. O último dia de reunião começou com a solicitação de carros e casa de saúde para o projeto. Quando veio a questão da indenização os representantes krahô tentavam colocar suas posições, mesmo interpretado de múltiplas maneiras diferentes. No entanto, havia um argumento subjacente: a pesquisa já havia sido realizada e os Krahô deveriam encontrar um meio dela continuar, desde que atendessem aos interesses das comunidades. O grupo da aldeia Santa Cruz, liderado pelo cacique Isaac e sua mãe Onorina, queriam que a pesquisa parasse. Pohi, conjuntamente com o coordenador da Kapey tentavam conseguir a indenização. Alberto Apuhi queria que a pesquisa continuasse e o pessoal da Cachoeira e Rio Vermelho não se posicionavam claramente.

O coordenador da Kapey, Getúlio Kruwakaj, levantou-se enfaticamente e continuou afirmando que queria os 25 milhões pedidos como condição da pesquisa continuar. A reunião atingia seu ápice de tensão, pois a pesquisadora da UNIFESP também se levantou, dizendo que naqueles termos não poderia haver negociação alguma. O Procurador do Estado do Tocantins pediu a palavra, lembrando aos índios que esse tipo de questão era nova no cenário dos direitos indígenas e que eles corriam o risco de perder a causa, caso continuassem a negociação nos termos da indenização, alertando para a dificuldade de se mensurar a questão do conhecimento tradicional³⁵.

Essa tensão perdurou por alguns minutos, com muitas conversas paralelas. O argumento dos representantes da UNIFESP era de que os recursos seriam repassados para os Krahô através de *royalties* de eventuais patentes. Mas não havendo certeza de que os dados coletados seriam transformados em patentes, os pesquisadores afirmaram que estimativas otimistas revelam percentuais baixos de patenteamento, em torno de três por cento. Alertaram os Krahô a não apostar no processo judicial, tomando o pagamento de

³⁵ O Procurador marcava bem a diferença com causas de indenização ambiental como a que ocorreu entre os Xerente e que teve a sua participação.

royalties como o centro de seus argumentos. Como o clima de desentendimento ainda perdurava, sugeriu-se interromper a reunião até a noite, depois do jantar.

1.3.4 - re-integração:

À noite, os ânimos já estavam mais calmos e a posição dos índios já sinalizava para uma superação das divergências da tarde. Quem tomou a palavra foi o *pahi* da aldeia Rio Vermelho, Valdomiro, que pedia a colaboração das pessoas, afirmando que os Krahô não queriam mais o dinheiro, mas sim bens como os Postos de Medicina Tradicional, veículos próprios para deslocamento do *wajacá* e o pagamento de “salários” para estes. Descrevia os itens que julgava necessário para a implementação de um modelo de assistência à saúde análogo ao oferecido pelo Estado brasileiro, sendo que os agentes da cura seriam os *wajacá* krahô e não os doutores do “branco”. Subjacentes à essas demandas, contudo, está a luta por autonomia e auto-gestão dos recursos, no caso de saúde, destinados às comunidades. Buscavam o reconhecimento de que sua medicina é tão curativa quanto a medicina ocidental, e para isso que estavam na reunião.

A habilidade política para transformar de uma situação inicialmente de conflito em uma situação de entendimento deve-se, em grande parte, ao vice-presidente da Vyty-Cati. Apuhi conduziu essa tensão, principalmente intermediando as negociações com os representantes da UNIFESP, e foi capaz de concatenar as diferentes forças políticas internas ao contexto local e assegurar a negociação. Contudo, muitos ficaram descontentes, mas entenderam as posições dos outros e não se opuseram às decisões tomadas. Foi assim que no dia 25 de março de 2003, os Krahô conseguiram atingir um consenso mínimo e produziram o Termo de Anuência Prévia, exigência legal para a condução de projetos envolvendo conhecimento tradicional associado a recursos genéticos.

O pedido assustou os representantes UNIFESP que começavam a ver os representantes dos Krahô como índios reais e potentes que punham a universidade em uma situação vulnerável e constrangedora. A solicitação dos índios, expressa no Termo de Anuência Prévia, condicionava a continuidade da pesquisa ao fomento de um projeto de medicina tradicional. Em outras palavras, queriam que uma das mais importantes instituições de pesquisa em saúde ocidental, realmente acreditasse na eficiência de práticas

tradicionais de cura, ou seja, queriam uma parceria entre ciências. Os representantes da UNIFESP mostravam-se reticentes, pois entendiam que ela não poderia se envolver em um projeto daquela natureza e nem ser responsabilizada pelas eventuais mortes. Só poderia oferecer um projeto de assistência à saúde nos moldes do já desenvolvido por ela no Parque Indígena do Xingu. Esse projeto envolve, entre outros pontos, a formação de Agentes Indígenas de Saúde e o tratamento de doentes.

A oferta da UNIFESP de apoiar um projeto de assistência à saúde indígena baseado no “conhecimento científico” não coincidiu com os interesses dos Krahô, que querem o reconhecimento enquanto um povo com autonomia política própria. Não querem ser simplesmente mecanismos para desenvolvimento de produtos farmacológicos, mas sim agentes na condução da pesquisa. Isto não como químicos ou meros plantadores das espécies que seriam pesquisadas pela UNIFESP (como havia sugerido os representantes desta instituição), mas sim enquanto sujeitos políticos que têm interesses na pesquisa. Querem melhorar a questão da saúde nas aldeias, mas não com as aspirinas e injeções distribuídas nos postos de saúde e sim com o trabalho dos “*pal-hô cum catêjê*”, literalmente o “povo da fumaça do tabaco”. Esta expressão surgiu na reunião que culminou no Termo de Anuência Prévia, sendo utilizada para denominar jocosamente aquele grande contingente de *wajacá* participavam do encontro.

Em termos analíticos, aquela expressão indígena transformou-se em conceito capaz nos fazer entender mais incisivamente a posição dos Krahô. Por um lado, enfatiza que os *wajacá* formam um grupo social intimamente ligado à pesquisa da UNIFESP. Ao afirmar que são um grupo (*catêjê*), enfatizam a dificuldade de fazer com que os *wajacá* coincidam em suas posições, já que muitas vezes discordam entre si. Estas discordâncias envolvem acusações de mortes e feitiços, e antigamente poderiam culminar na execução do *wajacá* acusado de ser feiticeiro (Schultz 1960, Melatti 1963). Segundo a análise de Azanha (1984), o sufixo *catêjê* indica que é um grupo com a mesma origem e que se pretende estabelecer relações de aliança com este grupo. A expressão jocosa que os Krahô utilizaram na reunião sugere, então, que os Krahô querem que os *wajacá* sejam um grupo *catêjê*. Por fim as palavras *pal-hô* (tabaco) e *cum* (fumaça) refletem o ritual específico de cura, onde o fumar e a fumaça ocupam um papel central. Agora falta que a UNIFESP considere os *wajacá* Krahô como um grupo “*catêjê*” (ou seja aqueles com quem se tem

atitudes amistosas), caso queiram continuar as atividades de pesquisa, atualmente interrompidas.

1.4 Considerações Finais:

O caso Krahô é um dos exemplos paradigmáticos que rondam as reuniões do Conselho de Gestão do Patrimônio Genético - CGEN, pois é um exemplo concreto de como projetos desta natureza vêm sendo desenvolvidos com comunidades indígenas. Este caso específico de acesso a recursos genéticos com conhecimento tradicional indígena revela a dificuldade e complexidade de se conseguir atender aos imperativos expressos nas legislações indígenas mais recentes. O aspecto mais sugestivo para reflexão, neste caso específico, é a representatividade política no cenário interétnico. Quem deve representar os Krahô em uma situação com esta? Quem pode falar politicamente em nome do povo krahô? Como não me cabe responder estas perguntas, o máximo que pude fazer foi trazer um modelo explicativo das especificidades da conjuntura krahô.

Vimos que, a parte final desse processo conflituoso, inicialmente interno, adquiriu conotações de conflito interétnico desenrolado em uma conjuntura político-social específica. As ações redirecionadoras conseguiram unir as forças políticas krahô em prol de um objetivo comum: realizar um projeto de medicina tradicional capaz de conciliar o estímulo ao trabalho dos *wajacá* com a geração de renda. Todo o processo de crise era percebido pelos Krahô como advindo de uma impossibilidade dos *cupẽ* em lidar com a multiplicidade política. Cada aldeia krahô é politicamente autônoma e uma representatividade política supra-aldeã é resultado das relações interétnica contemporâneas e seus novos imperativos morais e éticos. Tentando se adequar aos diálogos interétnicos, as diferentes forças políticas aceitaram um modelo de construção das negociações com a UNIFESP que incorporou a totalidade de associações indígenas existente no contexto local. O associativismo krahô, por sua vez, é construído em intenso diálogo com as identidades internas aos Krahô e com a história de sua formação³⁶.

³⁶ Reconheço que a aldeia Morro do Boi, formada pela decisão de um chefe indígena de casar suas filhas com negros sertanejos, é um caso à parte. Os Krahô de outras aldeias costumam chamá-los de *cupẽ kahögré*, literalmente os brancos falsos.

Volto a frisar que esta união dos grupos políticos krahô em um posicionamento único pode parecer, à primeira vista, uma situação parecida com a oposição segmentar sugerida por Evans-Pritchard (1993 1940)]. Mas um exame mais atento revela que não há indícios estruturais que valorizem a união dos grupos políticos naquela direção. Esta união foi conjuntural, representando esforços individuais. Apuhi conseguiu impedir que o conflito representasse uma cisão dos Krahô e uma disputa entre os índios. Suas habilidades políticas, aliada à incorporação do projeto de medicina tradicional elaborado pela Kapey como condição da continuidade da pesquisa da UNIFESP, possibilitou esse consenso mínimo. Muitos grupos saíram descontentes, como os representantes da aldeia Santa Cruz que queriam simplesmente a interrupção da pesquisa ou o velho Pohi que reclamava do comportamento “frouxo” dos outros krahô que não levaram adiante o pedido de indenização. Mas o termo legal foi obtido e atendeu, ainda que minimamente, o interesse das associações krahô.

Quando os Krahô apresentaram seu Termo de Anuência Prévia, eles estavam expressando um intenso processo de busca por maior controle destas tensões políticas que são parte da conjuntura local. Um processo que teve que agradar gregos e troianos, mãkraré e não-mãkraré, índios e indigenistas. A maneira pela qual o conflito foi sendo conduzido e o processo de transferência das acusações entre indígenas para a formação de um consenso amplamente representativo que se posicionou contra a UNIFESP, mostrou a maturidade um povo indígena que percebeu que as sabedorias dos velhos ou dos *wajacá* pode ser transformadas, através da política interétnica e dos direitos indigenistas, em *conhecimentos tradicionais*. A situação apresenta um processo de politização da cultura, mas em um aspecto inusitado: a formação e criação de novos recursos estratégicos para seu *development* (Sahlins 1992). A agencialidade de povos indígenas pode surpreender em inúmeros cenários contemporâneos, mas ela certamente revela como estes povos constroem estilos próprios de buscar melhorias sociais, a partir de seus modelos de “melhoria” e de “social”.

Apuhi era principal defensor da continuidade da pesquisa com os *wajacá* e tinha interesses pessoais nestas atividades. Em seus discursos sempre fazia questão que ele havia “caçado” estes projetos e que portanto ele deveria ser o condutor do projeto. Mas os seus interesses eram, inicialmente, pessoais. Apuhi queria testar os conhecimentos dos *wajacá* de sua aldeia (lembro que à princípio a pesquisa deveria ser conduzida somente na Aldeia

Nova) dentro do sistema médico ocidental. Estamos aqui diante de uma situação onde o próprio está sendo avaliado à luz do outro, ou seja, queria saber se as plantas receitadas por um *wajacá*, e indicada pelo *carô* (alma, espírito) que guia sua prática curativa, produzem uma eficácia física, ou seja, se produzem a curar efetivamente. Essa sentença, que me foi dita em entrevista pessoal, enfatiza a crença dos Krahô na eficácia e sabedoria do branco. Mas mostra também a crença na sabedoria indígena, já que os *wajacá* aceitaram fazer parte de um estudo dessa natureza e sempre se mantiveram confiantes quanto aos resultados que a pesquisa apresentaria.

A pesquisadora da UNIFESP encontrou indícios bastante sólidos na correlação positiva entre indicações terapêuticas tradicionais e princípios ativos. Basta ver o esforço que a UNIFESP tem feito para continuar a pesquisa, mesmo não levando em conta as condições do Termo de Anuência Prévia formulado pelos Krahô. Este é o principal entrave atual das negociações entre as partes. O coordenador da pesquisa da UNIFESP entregou uma carta às associações indígenas Mãkraré, Vyty-Cati e Kapey dizendo se retirava do projeto. Não temos ainda uma posição oficial da UNIFESP se a retirada do cientista implicaria ou na suspensão das atividades de pesquisa.

Como visto, as negociações estão suspensas, mas não estão encerradas. Não caberia aqui tecer qualquer comentário sobre o futuro, mas certamente as conseqüências deste conflito reverberarão, como veremos no capítulo seguinte, no projeto desenvolvido pela associação Kapey com a EMBRAPA, também envolvendo recursos genéticos e conhecimento tradicional, mas ligados à agricultura e alimentação. Analiticamente, este evento específico que pôs duas associações indígenas em conflito revela como as estruturas antigas persistem no tempo e reaparecem em cenários inusitados. O surgimento do associativismo indígena entre os Krahô, um fenômeno contemporâneo para muitos povos indígenas, mantém um forte diálogo com estruturas de mais de duzentos anos. As relações entre os povos Timbira que foram amalgamados na história de formação do povo krahô persistem no tempo e continuam a estruturar relações contemporâneas. Por isto, o movimento entre “história e estrutura” e entre “mudança e continuidade” é o caminho para entender este conflito específico entre as duas associações krahô. Como nos diz Sahlins “... podemos determinar estruturas na história e vice versa ...” (1985: 03).

CAPÍTULO 02

‘AMPO-HÛ’ (todas as sementes): GERMOPLASMA, AGRICULTURA E O PROJETO EMBRAPA-KAPEY

*“... Na semente, a diversidade cultural converge com a biológica..”
(Vandana Shiva).*

“... O primeiro contato aconteceu no ano de 1994. De um lado, os pesquisadores com curiosidades sobre aqueles índios. De outro, gente como o pajé Haprô, em busca de algo perdido no passado e valioso para o futuro de seu povo ...” (Agro C&T 2002: 03).

Projetos envolvendo pesquisa científica com variedades de milho pré-colombiano e conhecimento de povos indígenas não são privilégio da realidade brasileira (Soleri e Cleveland et al. 1994). A citação acima é uma das narrativas oficiais sobre um caso em curso no Brasil e consta de em publicação especializada da Empresa Brasileira de Pesquisas Agropecuária - EMBRAPA, descrevendo o seu encontro com uma comitiva de lideranças indígenas. Esse encontro é narrado como algo surpreendente para instituição, já que os índios não eram o público-alvo desse órgão, visivelmente relacionado ao agronegócio. As lideranças krahô estavam em busca de informações sobre sementes de milho pré-colombiano depositadas em seus bancos genéticos, mas que as famílias indígenas já não plantavam em abundância. Representavam uma associação indígena ainda incipiente e eram acompanhados pelo indigenista da Funai que há anos trabalha na área krahô. Era ele quem sabia da coleção de sementes da EMBRAPA e suas câmaras frias de conservação, capazes de manter a integridade genética de sementes por quase um século.

A partir daquele primeiro encontro, a EMBRAPA e os Krahô, através da associação Kapey, passaram a manter uma relação política materializada na formação de um projeto de etnobiologia envolvendo o acesso aos recursos genéticos que a comunidade krahô utiliza na sua alimentação. Como a primeira semente a “retornar” às roças indígenas foi a de milho, o projeto ficou conhecido como o “retorno das sementes de *pohumpéy* (milho pré-colombiano, literalmente “milho bom”) para as roças krahô”. É por isto que

sementes de milho são tão importantes para o desenvolvimento das idéias aqui propostas. É interessante, inicialmente, acompanhar os movimentos e translados dessas sementes de milho no panorama interétnico contemporâneo, percorrendo uma rede social que interliga sementes de milho, processos de autonomia étnica, política indigenista, preservação ambiental e impacto de novas tecnologias agrícolas em comunidades indígenas. As sementes serão, portanto, o ponto inicial da etnografia cuja dinâmica emergirá na medida que as sementes forem sendo deslocadas na rede e, como veremos, adquirindo novos significados e apropriações.

2.1 - Deslocamentos e Translados: a identidade circulante de sementes de milho.

Novamente um projeto de acesso aos recursos genéticos será o fio condutor desta análise etnográfica que pretende ir além de uma descrição das atividades e metas do projeto. O estudo de caso detalhado será a estratégia analítica adotada por ser capaz de abrir portas inesperadas do atual contexto social dos Krahô. Vimos no capítulo anterior, a partir do conflito entre duas associações indígenas, como múltiplos idiomas políticos contribuem na formação de novas representações políticas, seguindo idéias de Gow e Rappaport (2002). A análise detalhada do processo de deslocamento, incorporação e transformação daquelas sementes de milho no tempo e no espaço, no significado e na propriedade leva a aspectos cruciais para entender o atual sistema de relações interétnicas dos Krahô.

Bruno Latour analisou em um inspirador artigo como cientistas naturais, através de suas técnicas e metodologias específicas, conseguem deslocar a floresta amazônica e a savana (ou melhor, o lavrado) de Roraima para os escritórios dos institutos de pesquisa científica em Paris (2001: 39-96). A tarefa de transportar milhões de formas de vida, de ecossistemas e de complexas relações bióticas era cumprida com uma série de atitudes ritualizadas. Contudo, o autor lançou mão do sugestivo conceito de “referência circulante” para mostrar como os procedimentos metodológicos e científicos procuram “... *fazer com que algo permaneça constante...*” (Ibid.: 74), inclusive em situações onde essa “referência” é deslocada entre grandes espaços, como do estado de Roraima à Paris (Ibid.: 86)³⁷.

³⁷A análise do autor acaba evidenciando um experimento de análise etnográfica aonde o solo da floresta vai sendo apreendido, modificado e entendido mediante transformações (coleta, armazenamento segundo os

Os translados e deslocamentos das sementes de milho que iremos analisar, contudo, parecem refletir um esforço diferente daquele descrito por Latour. Eu diria mesmo que a tarefa aqui é diametralmente oposta. A idéia é bastante simples: se a floresta amazônica e a savana tiveram seu “corpo físico” modificado e transformado em dados, aqui o corpo físico do milho será fixado por técnicas e metodologias específicas, mas sua identidade e pertencimento serão modificados ao longo de uma intrincada rede social. A complexa dinâmica do deslocamento e da transformação destas sementes, em não mais que 35 anos, nos mostra um objeto mudando de lugar e de identidade, caminhando no tempo e no espaço, ao mesmo tempo em que é redefinido, segundo suas novas apropriações. Ironicamente, um povo indígena que nunca foi reconhecido (e talvez nem se reconheça) como um povo agricultor por excelência é o responsável por trazer a temática do retorno de material genético para os povos indígenas e para o cenário indigenista brasileiro.

Na metade dos anos oitenta, os Krahô apareceram amplamente na mídia por provocarem uma discussão inédita no cenário interétnico nacional: a devolução de artefatos culturais às comunidades indígenas brasileiras. A machadinha *küiré* teria sido vendida por um indígena, décadas atrás, ao pesquisador Harald Schultz que a doou à coleção de etnologia do Museu Paulista. Os embates e debates envolveram arqueólogos e museólogos, de um lado, e indígenas e antropólogos de outro (Azanha n/d). Para os defensores da perspectiva adotada pelo museu, era bastante claro que a machadinha não era mais krahô, mas sim um material histórico do povo brasileiro, disponibilizado, conservado e exposto em São Paulo. Para os Krahô, por outro lado, isto soava como impossível e inaceitável já que consideravam a *küiré* parte integrante do seu sistema ritual e mitológico. Além disso, quem a havia vendido, segundo justificativas atuais, seria um índio Canela-Apãniekrá, casado com uma mulher krahô e que não tinha, portanto, maior apreço pela machadinha.

A retomada da *küiré* significou para os Krahô uma reviravolta simbólica e crítica nas relações com o mundo dos brancos e também com seu mundo interno. Retomar a machadinha e transformá-la em um símbolo vivo da cultura krahô foi um empreendimento

princípios taxonômicos da pedologia, botânica, a utilização de meios tecnológicos para análise e categorização dos dados, etc.). Porém o interessante é que essas informações transformadas devem representar a floresta e savana da região, por isso o conceito de *referência circulante* trabalhado ao longo do artigo.

político que articulou revitalização cultural e autonomia étnica³⁸. Este evento pode ser entendido como um “evento crítico”, no sentido proposto por Veena Das (1996: 06)³⁹, pois através dele os Krahô vislumbraram a redefinição de antigos modos de relações interétnicas, instaurando novos campos semânticos recheados de estímulos à autonomia local. Marcou, portanto, a existência de outras possibilidades de diálogo entre os *cupẽ*, principalmente o Governo, e os *mehĩ* (Krahô). Como vimos no capítulo anterior, este tipo de re-ordenamento das relações não se dá de uma forma súbita, mas é composto por micro eventos e episódios que vão adquirindo maior peso e impacto social. O evento crítico da tomada da *küiré* foi o estopim de um movimento que tomava corpo em diversas aldeias krahô, revelando sua insatisfação com os modos de relação entre eles e o Estado nacional.

Os impactos das revoluções da biotecnologia na década de 70 e a capacidade de manipulação de genes e de cadeias de DNA, como nos mostra Paul Rabinow, provocaram profundas alterações sociais (1996: 19-20). Na metade da década de 90, já não se consideravam as sementes sem referir-se às suas características e propriedades genéticas, tratando-as como verdadeiros “recursos”. Ao longo das décadas de 80 e 90, o conceito de “natureza” foi transformado, incorporando novos significados e sendo requalificado como “biodiversidade”, “diversidade biológica” ou “recursos genéticos” (Takacs 1996). Tratados e legislações de preservação global do meio-ambiente passaram a incidir sobre esta temática, fazendo com que recursos genéticos presentes dentro dos limites territoriais de um país, conhecidos ou não, fossem considerados propriedade do Estado e do seu povo, em última instância⁴⁰.

Em meados da década de 1970, um grupo de pesquisadores da EMBRAPA organizou equipes de técnicos que percorreram diversas aldeias indígenas espalhadas pelo país, coletando espécimes de plantas cultivadas e conhecidas pelos índios com o objetivo de formar um banco de germoplasma brasileiro - prática que vinha ganhando espaço internacional – e que ficaria aos cuidados da EMBRAPA. De uma perspectiva mais geral, é na década de 1970 que começa a se consolidar de uma visão de mundo capaz de aceitar

³⁸ A Associação Kapey utiliza uma imagem da machadinha *küiré* como símbolo. Ver www.kapey.org.br

³⁹ O conceito de “critical events” formulado por Veena Das concebe que “... new modes of action came into being which redefined traditional categories ...” (1996: 06).

⁴⁰ O mais notável destes acordos é a Convenção da Diversidade Biológica (CDB), ratificada por mais de 170 países. A CDB foi inicialmente proposta na ECO-92 sediada na cidade do Rio de Janeiro e seu artigo 8 (j)

plenamente a idéia de genes e combinações de cadeias de DNA como entidades capazes de modificar o real (Rabinow 1996). Talvez aí esteja o início de um fenômeno social que concebe os materiais genéticos existentes em um determinado território como recursos de propriedade do Estado-Nação. “Objetos” como sementes passam, então, a ser *quase-objetos* na concepção de Latour, dos quais os transgênicos são, talvez, a versão mais acabada.

O lado irônico do processo de resgate das sementes tradicionais krahô é que estas, mantidas intactas por mais de 20 anos devido à utilização de poderosas técnicas científicas de resfriamento e conservação genética, não foram coletadas nas roças de um agricultor krahô. As atuais sementes de milho *pohumpéy* (ou pelo menos aquelas reintroduzidas pelo projeto) eram, provavelmente, um dos sete tipos de milho plantados pelos Xavante (Maybury-Lewis 1984: 93-95). Foram coletadas em roças xavante, mas foram socialmente transformadas em *pohumpéy krahô*, assumindo um papel fundamental no fortalecimento dos Krahô no cenário da política interétnica regional e nacional. O primeiro deslocamento das sementes de milho, portanto, foi a sua retirada das roças xavante e a sua transformação em recurso genético do Estado nacional⁴¹.

Naquele empreendimento, a EMBRAPA havia coletado uma grande variedade de sementes, tais como milho, batata-doce, mandioca, inhame, feijão, abóbora e fava. Sabe-se que a coleta científica procura assegurar-se do cumprimento de uma série de procedimentos técnico-metodológicos que orientam os translados ao longo da cadeia de transformações, procurando manter intacta sua *referência* (Latour 2001). Estas atividades incluem tratamento e armazenagem segundo sistemas taxonômicos ocidentais. É através destas atividades, cientificamente ritualizadas, que as sementes de milho acabam por perder sua conexão com o mundo xavante para adquirirem um novo pertencimento e identidade. Ao final do processo, aquelas mesmas sementes coletadas passaram a ser consideradas como “recursos genéticos brasileiros” presentes no banco nacional de germoplasma. Receberam um número de identificação, um local próprio para conservação ao lado de seus semelhantes (segundo a taxonomia ocidental) e começaram a ser conhecidas como uma

propõe que se valorizem e recompense a utilização econômica de conhecimentos de povos indígenas e tradicionais relacionados aos recursos genéticos.

⁴¹ O retorno das sementes para os Krahô, implicou reações diversas de várias lideranças Xavante nos últimos anos, devido principalmente à dimensão que o projeto Embrapa-Kapey passou a adquirir na mídia e no meio do indigenismo de forma geral. De certa forma pressionada a reconhecer aqueles que cederam as sementes

variedade “x” da *Zea mays*. Os processos dialéticos envolvendo ganho e perda de sentidos e significados, presentes na cadeia de transformações sugerida por Bruno Latour, expõem a dinâmica do deslocamento destas sementes de milho, sua re-apropriação e o estabelecimento de novos significados. A Figura 03 apresenta a rota do deslocamento das sementes de milho.

Essas transformações semânticas das sementes de milho são a primeira etapa de um movimento contínuo e de uma identidade circulante. Uma outra dinâmica alteraria novamente as sementes. O campo para esta nova transformação começou a ser formado a partir da visita das lideranças krahô à sede da EMBRAPA – CENARGEN, em Brasília, em 1995. A idealização e realização prática de um projeto, político e científico, criou as condições para que aquelas mesmas sementes coletadas em área Xavante, no estado de Mato Grosso, fossem levadas para o nordeste do estado do Tocantins e passassem a ser entendidas, pelos Krahô, como resultado de um empreendimento local bem-sucedido de recuperação de sementes perdidas devido ao contato predatório com os *cupẽ* (brancos).

Os Krahô, principalmente aqueles que se sentem representados pela Kapey, socialmente germinaram a identidade do milho que tanto lutaram para construir como “tradicional” e colhem agora, como veremos, seus frutos políticos. A consolidação da associação Kapey no cenário político interétnico nacional e regional não pode ser entendida sem a presença do Projeto EMBRAPA/Kapey e o empreendimento de “busca do *pohumpéy*”.

para coleta, a EMBRAPA também teve que multiplicar o milho tradicional e passou, no final de 2002, a

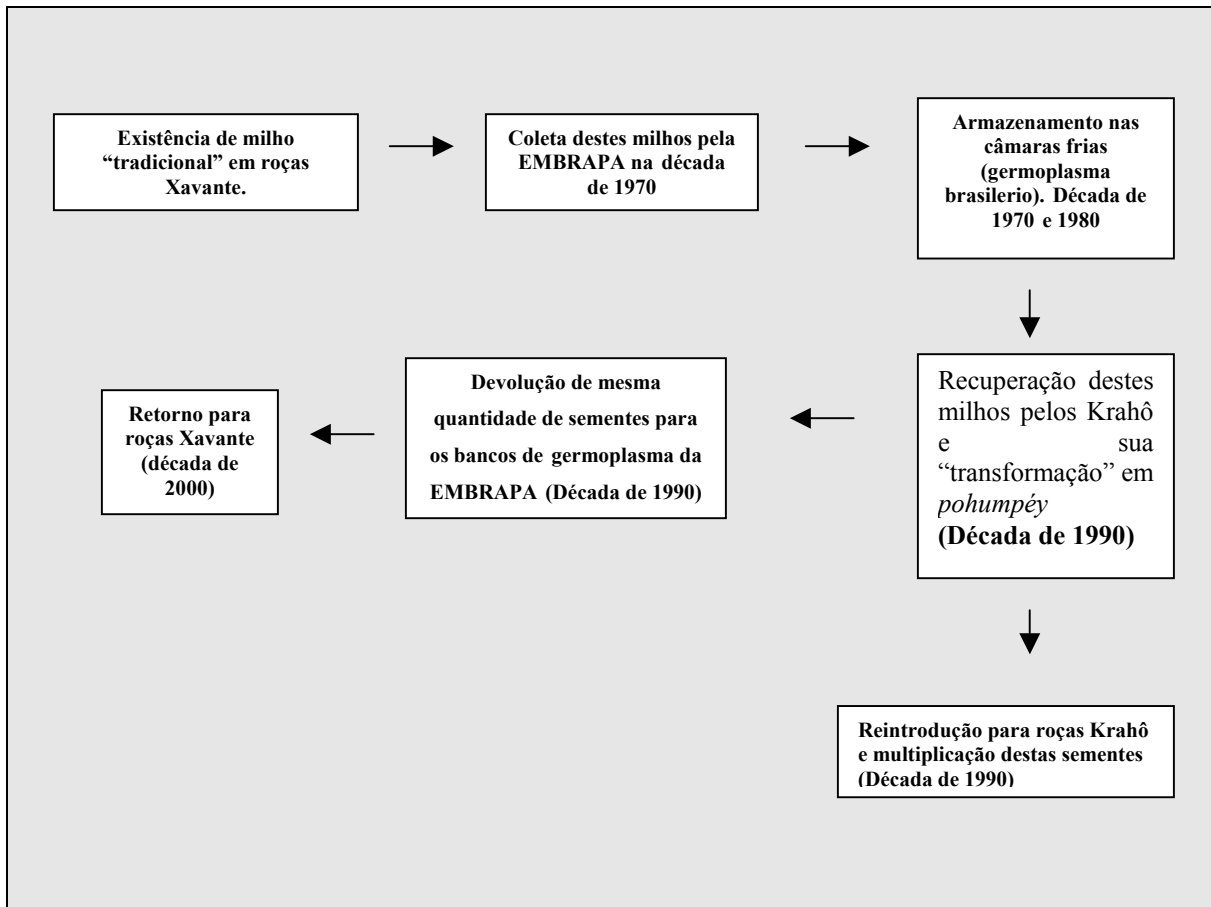


Figura 03 – Rede de deslocamento das sementes de milho

2.2 - Reapropriando, reconstruindo e fortalecendo: pohumpé e a Kapey.

Após o desenvolvimento do projeto da EMBRAPA, aquelas sementes de milho especial não podiam mais ser identificadas por um simples número de catálogo dentre os demais “recursos genéticos” armazenados no banco de germoplasma. Elas foram incorporadas a um sistema cultural “novo” que lhes atribuiu outros destinos e significados. Dentro desse novo lócus, elas são entendidas como o resultado direto da experiência mitológica que um índio krahô teve com a estrela-mulher *Catxêtkwuj* em tempos imemoriais (Schultz 1950: 75-86, Kapey 1999). Foi esta estrela-mulher que

apresentou as plantas cultiváveis aos índios, ensinando-lhes também os conhecimentos relativos à agricultura. Assim contam os *mekäré* (velhos), especialmente o velho Póhi, que passam a ser os personagens-chave ao longo do projeto, pois são as testemunhas oculares do processo de perda e recuperação da machadinha ritual e das sementes tradicionais.

O resgate das sementes tradicionais de milho, guardadas nas câmaras de conservação da EMBRAPA, é uma história com grande impacto sobre certos públicos. O resgate cultural é um dos principais eixos de apoio a projetos em comunidades indígenas e o Projeto Embrapa-Kapey ganha esta dimensão quando apresenta lógica de ação: perda de diversidade biológica (especificamente, redução da variedade de espécies cultivadas em roças) representa perda cultural (especialmente dos ritos relacionados ao plantio e colheita). Assim, o projeto de resgate do *pohumpéy* possui esta dimensão, valorizada na captação de recursos e prêmios para a Kapey.

Mas o projeto não faz um acompanhamento contínuo das roças indígenas e, tampouco, fomenta a realização de ritos ligados à agricultura nas aldeias. A equipe da EMBRAPA já participou da festa da batata-doce, o *Përti* (ou *yótyôpi*), e ficaram espantados porque os Krahô estavam jogando laranjas ao invés de batatas no final do rito. Assim:

“... os Krahô relatam que no passado detinham maior variedades de batata-doce. Hoje, além de não terem muitos tipos, a quantidade produzida é insuficiente para a necessidade desse ritual... A perda de variabilidade genética da batata-doce e a diminuição da sua quantidade entre os Krahô têm implicações que transcendem a questão alimentar. As conseqüências dessa perda puderam ser vistas durante a realização do ritual yótyôpi em 2001, com a inclusão de laranjas no cesto de batata-doce...”. (Alves et al. 2001: 705).

Melatti (1978: 185-196) fornece uma descrição deste rito que tive a chance de participar em duas oportunidades, uma na aldeia Pedra Branca e outra na aldeia Manoel Alves. Esta aldeia é onde mora o coordenador da Kapey, *Getúlio Kruwakaj*. A aldeia o pressionou para que providenciasse a compra dos bens necessários para realização das festas. Ele conseguiu que a Funai arcasse com uma parte das despesas e a outra comprou fiado, confiando que mais tarde a associação conseguiria os recursos. Algumas caixas com batata-inglesa e laranjas foram compradas em um mercado de Itacajá e utilizadas na festa.

Não ouvi nenhum krahô reclamar ou zombar que estavam usando laranjas e batatas-inglesas ao invés de *yót* (batata-doce).

Os Krahô têm três ritos ligados especificamente a cultura do milho: o *pōhiyōkróu*, *pōhipré*, *pōhipri* (Melatti 1978: 169-180). Não são ritos praticados com frequência assídua e, parece-me, que a festa da batata-doce é mais realizada que estas. Infelizmente, não tive a oportunidade de assistir a nenhum desses ritos e a EMBRAPA ainda não demonstrou interesse concreto em estimular a realização dessas festas⁴². O *pōhiyōkróu* é ligado ao plantio e crescimento do milho, marcando a passagem de responsabilidade pela administração da aldeia da metade *wakmejê* (seca) para *katamjê* (chuvosa). O *pōhipré* é realizado durante a colheita do milho, é necessário que indivíduos da metade *wakmejê* (seca) roubem a roça de indivíduos da outra metade ritual. O rito *pōhipré*, por sua vez, deve ser realizado quando o milho já está seco. São todos ritos que enfatizam atividades agrícolas ligadas à agricultura do milho, mas que marcam as relações de parentesco e entre metades rituais⁴³.

Os ritos podem ser realizados com espigas de milho híbrido, conhecido pelos índios como *pōhiti* (literalmente milho grande) ou com espigas do milho tradicional. Mas os Krahô utilizam o *pohumpéy* de maneira diferente do milho híbrido que conseguem dos sertanejos ou da Funai. O milho tradicional é utilizado para o cumprimento do resguardo, fato já relatado por Melatti (Ibid.: 47), que reconhece que um informante distinguiu dois tipos de milho, descrevendo o *pohumpéy* como um milho branco e não como aqueles que EMBRAPA trouxe (Foto 02). Esse dado vai de encontro com a informação pessoal que obtive de Alberto Apuhi. Sabemos que as relações entre a associação Mãkraré, fundada por ele, e a Kapey são tensas e, em um dia, Apuhi me disse que o milho da EMBRAPA não era o *pohumpéy* dos antigos. Como existe a tensão entre ambos, pensei que fosse a rivalidade que estaria motivando a conversa. Logo ele me disse que ouvira isto do velho Ambrosinho, um krahô já falecido e reconhecido como grande conhecedor de suas tradições. Apuhi me contou que o milho *pohumpéy* que ele conhecia, e que o velho Ambrosinho enfatizara, era o milho de cor branca e conhecido pelos regionais como

⁴² A Associação Kapey, através de sua Escola Agro-Ambiental Catxêtkwuj, teve um projeto aprovado pelo Programa Demonstrativo dos Povos Indígenas – PDPI no final de 2003. É um projeto de dois anos e no final realizarão a festa do milho, mas infelizmente não anotei qual delas.

⁴³ Mais detalhes ver Melatti (1978: Capítulo IV.)

“milho-pipoca”. Disse que os milhos acinzentados e escuros que a EMBRAPA trouxe foram trazidos pelos Xavante há muito tempo, ainda quando os Krahô estavam na região de Carolina. Disse que o velho que contara esta história.



Foto 02 – Milho pohumpéy, fotografia de 2003, retirada do site da Slow Food (www.slowfood.com).

O projeto da EMBRAPA sempre procura ressaltar que suas atividades entre os Krahô conjugam segurança alimentar, conservação dos recursos genéticos e “... *resgate cultural e valorização de produtos e ritos relacionados aos materiais genéticos tradicionais* ...” (ISA 2003). A relação entre este projeto e o resgate cultural é concentrada no apoio que a EMBRAPA e os técnicos da equipe dão à realização da Feira de Sementes Tradicionais. Iremos descrever essa feira adiante, mas por ora ressalto que este evento realiza-se no final de setembro, no início da época chuvosa. É um período onde os índios já estão envolvidos no trato dos locais de suas roças e incisivamente marcado pelos rituais, como a troca da chefia da aldeias. Na edição de 2002 foi realizado o rito do Hêk e Khöigayu (Melatti 1978: 246 e ss) que há muito tempo não era realizado em várias aldeias krahô. A intenção da Kapey era que vários indígenas assistissem e participassem dessa festa, disseminando seu conhecimento em várias aldeias. Infelizmente não tenho detalhes precisos sobre quem exerceu as funções rituais, mas

pude perceber que havia uma combinação entre homens e velhos das aldeias. Lembro de Bernardino do Forno Velho, Valdomiro do Rio Vermelho, Olegário da Cachoeira e o velho Pohi comandando as ações dos mais jovens. A realização de um *amjkin*, farto como este, no complexo-sede da Kapey traz uma imagem para os Krahô de vivacidade daquela “aldeia” e da Kapey conseqüentemente. Segundo os padrões krahô, uma aldeia só pode ser chamada de *krĩ* (aldeia) se ela realizar festas importantes do seu calendário ritual. Núcleos familiares separados das aldeias, como os denominados Macaúba e São Vidal, são reconhecidos pela FUNAI como aldeias, mas os índios não pensam assim. Como estes locais correspondem a poucas casas que nem sequer tem a forma de uma aldeia timbira, não podem ser *krĩ*. Outras vezes, ocorre diferente. A aldeia pode ter a forma tradicional, como o Morro do Boi, mas não dá muita importância à vida ritual. Em outros casos, como a Pedra Furada, Galheiro e Campos Lindos, seus habitantes não formam o contingente necessário para realização de ritos maiores.

Se, por um lado, a realização das Feiras de Sementes faz com que os Krahô concebam a Kapey como ativa, por outro lado, a EMBRAPA ainda não tomou iniciativas mais contundentes de apoio à realização de ritos nas aldeias, mesmo aqueles relacionados com a agricultura. Não apoiaram diretamente as festas nas aldeias, mas seu auxílio à Feira de Sementes já é suficiente para gerar a imagem de fortalecimento cultural e a ideologia do projeto. Porém, ao optarem por este caminho, acabam por não perceber os valores locais do *pohumpéy* estar crescendo nas roças. É esse o milho do resguardo, responsável pela dieta da pessoa nos períodos após o nascimento de um filho, por exemplo. Esta dimensão do milho *pohumpéy* não é percebida pela equipe do projeto.

Independente disto, vimos que processos sociais transformaram essas sementes de milho pré-colombiano em legítimos *pohumpéy* krahô. Em 1998, a Kapey apresentou a história do resgate das sementes tradicionais, em projeto submetido ao prêmio Ação Pública e Cidadania da Fundação Getúlio Vargas, apoiado pela Fundação Ford e pelo Banco Nacional de Desenvolvimento Econômico e Social - BNDES (Ver foto 03). O projeto concorreu com outros 600 e ganhou o primeiro lugar. A Kapey recebeu cerca de dez mil reais, com os quais comprou uma casa que se tornou a sede da associação na cidade de Itacajá (Ver foto 04). Este prêmio rendeu uma boa visibilidade no cenário

indigenista nacional e abriu as portas para que o BNDES apoiasse outros projetos na área krahô.

Depois do recebimento do prêmio Ação Pública e Cidadania, o BNDES estabeleceu um convênio com valores bastante altos para empreendimentos em diversas escalas, como a construção de estradas interligando todas as aldeias; a construção de um complexo-sede da associação dentro da Terra Indígena Krahôlandia com o formato original de uma aldeia Timbira; um armazém comunitário (em fase de implementação), entre outros. Dentro da aldeia-sede há uma escola agro-ambiental; um espaço para reuniões políticas envolvendo todas as lideranças das 18 aldeias; um futuro armazém comunitário onde os Krahô poderão comprar alimentos a preços mais baratos, além de poder trocar artesanatos e produtos agrícolas por manufaturados, visando romper a perversa relação com os comerciantes locais; uma marcenaria para fabricação de móveis e estruturas de madeiras; uma biblioteca e um centro cultural indígena. Tudo isto só foi possível ser construído e pensado através da apropriação daquelas sementes como algo tradicional do povo krahô, resultado direto da injeção de subjetividade krahô naquelas sementes de milho xavante armazenadas pela EMBRAPA.

A foto 03 permite-nos fazer uma incursão por uma dimensão inusitada da relação da Kapey com a EMBRAPA e, também, da relação entre os Krahô e seus assessores. Quem está explicando o caso, nesta foto, é o indigenista-assessor da Kapey, figura central para entendermos as articulações políticas dessa associação indígena. É ele o principal responsável por fazer estes contatos com a EMBRAPA e, em grande medida, por negociar diretamente com os pesquisadores. Definir quanto os Krahô negociam e quanto eles delegam a seu assessor não é tarefa que seja facilmente mensurável e não faz parte dos objetivos deste trabalho. O primeiro contato que tive com o Projeto da Embrapa-Kapey foi em um seminário realizado em Palmas - TO, promovido por aquela instituição, visando apresentar alguns resultados aos índios e informá-los sobre a legislação específica do tema do acesso aos recursos genéticos e conhecimento tradicional associado. Foi um encontro grande, com a presença de muitos Krahô, com palestras, exposições e apresentação de rituais. Após as palestras sobre o projeto, perguntei à mesa, composta pelo coordenador e indigenista-assessor da Kapey e outros palestrantes, o que aquele projeto significava para os Krahô. “... *Eles estão pedindo para*

eu responder ...”⁴⁴ foi o que disse o indigenista, quando Getúlio Kruwakaj lhe passou o microfone. Confesso que no início não entendi direto aquela reação do coordenador da Kapey, porque um não Krahô seria mais indicado para falar sobre isto e não os índios? Agora, após o trabalho de campo, entendo que há nesse projeto uma duplicidade de sentidos, sendo um para os Krahô e outro para os indigenistas e assessores envolvidos.



Foto 03 – Coordenador da Kapey (esq.) e o indigenista-assessor da Kapey na premiação da Fundação Getulio Vargas – FGV. Foto cortesia do projeto da Embrapa-Kapey.



Foto 04 – escritório da Kapey em Itacajá. Foto retirada do site da Slow Food (www.slowfood.com)

⁴⁴ Fala retirada no Seminário Krahô: segurança alimentar e recursos genéticos, realizado em Palmas – TO e idealizado pela EMBRAPA.

A retomada da machadinha nos anos oitenta representou para os Krahô a força de sua autonomia étnica. As negociações de projetos desenvolvidos atualmente continuam a revelar esta faceta de suas relações com o Governo, passando por um amplo espaço de atuação das lideranças indígenas. Pretende-se obter o consentimento informado, um novo imperativo moral presente nas relações interétnicas contemporâneas. Neste sentido, exige-se que os indígenas se posicionem sobre a realização e desenvolvimento de ações, projetos ou pesquisas acadêmicas em suas comunidades. Seguramente estas iniciativas visam reverter antigas assimetrias às quais os povos indígenas eram (e ainda são) submetidos. Todavia, no caso krahô, este contexto favorável a revisão das velhas relações entre índios e brancos, transfigurado em direitos humanos e das minorias, encontrou um borbulhamento de situações cristalizadas entre dois períodos e que, a meu ver, consistem no tempo de solidificação destas mudanças. Entre o resgate da machadinha *küiré* e as sementes de *pohumpéy* houve um tempo de reconfiguração, transformação e alinhamento das fronteiras no campo das relações interétnicas locais.

A dificuldade de se trabalhar com uma duplicidade dialógica é uma das principais tensões que uma associação indígena precisa administrar. As Feiras de Sementes Tradicionais formam um evento etnográfico surpreendentemente revelador destas situações, pois são criadas para fora, como uma oportunidade de reunir diversos krahô; “reavivá-los” culturalmente; instrumentalizá-los politicamente e, para dentro, como um grande *amjkin*⁴⁵. Essa dinâmica entre uma visão para fora e outra para dentro perpassará o projeto Embrapa-Kapey como um todo.

Foram realizadas seis edições da Feira de Sementes Tradicionais do Povo Indígena Krahô, onde os índios trocaram sementes entre as aldeias e também com outras etnias, como os Canela-Apãniekrá; Macuxi, Wapichana, Avá-Canoeiro, Tapuio, Xavante, Kaingang. Estas feiras obviamente não fazem parte do acervo ritual tradicional dos Krahô e correspondem a uma iniciativa do indigenista-assessor, no sentido de proporcionar três dias onde se faça um grande *amjkin* e trocas de semente. Nessas oportunidades tratam de outros temas da questão indígena, como legislação e direito indígena e a troca de experiências de

⁴⁵ Termo nativo utilizado para designar um ritual. É comumente traduzido por “festa”, mas os índios nunca se referem às festas dos *cupê* como *amjkin*, mas sim como “festas”. Da mesma forma o fazem com a festa de São Pedro, de origem católica e levada pelos Apinajé, que algumas aldeias krahô realizam no dia 29 de junho. Estas são chamadas, pelos índios, de “festa” e não de *amjkin*.

outros povos participantes. Elas podem ser vistas, conceitualmente, como um lugar-evento (Daniel 1996: 56), prontas para exibir interessantes nuances da relação entre os Krahô e a realidade interétnica que os cerca. Através desse conceito pretendo apresentar os acontecimentos ocorridos nesse lugar-evento como paradigmático da representatividade indígena no cenário interétnico, da atuação do indigenismo no contexto krahô e dos esforços locais por maior autonomia política.

As sementes de *pohumpéy* germinam e se multiplicam nas roças krahô, mas seus efeitos transcendem em muito o crítico problema de escassez de alimentos. Certamente os argumentos relacionados com a vontade de preservação ambiental *on-farm* de cultivares são relevantes, mas o mais significativo para uma análise antropológica é pensar como essas sementes foram sendo apropriadas e subitamente ganharam relevância especial no mundo político krahô. Com a germinação do milharal “tradicional” floresceu a consolidação de uma associação indígena legalmente constituída para continuar a luta por melhoria de vida, respeito aos direitos indígenas e combate à discriminação étnica. As sementes ofereceram a oportunidade de consolidar os efeitos produzidos em um primeiro evento vivido pelos Krahô e que está relacionado com o resgate de objetos perdidos pelo contato interétnico. Entre o resgate da machadinha *küiré* e a apropriação das sementes *pohumpéy* transcorreu o tempo de consolidação desses novos mecanismos político-organizativos que os Krahô passaram a experimentar e utilizar. Cada vez mais estão aderindo ao idioma da burocracia político-administrativa dos brancos, mas exercitando seu direito de maior autonomia étnica.

2.3 - Projeto EMBRAPA/Kapey: projetismo, indigenismo e agricultura.

Seguramente eu concordaria com alguém que afirmasse que os Krahô têm um aguçado *know-how* em reaver “objetos” que lhes foram retirados (ou perdidos?) durante o processo de contato interétnico. Iniciaram ganhando experiência com a luta pela busca da *küiré* e aplicaram esta vantagem na recuperação do milho *pohumpéy*. Este *know-how* será entendido aqui como o *quase*-objeto que iremos analisar, embora cada uma dessas situações tenha sua singularidade própria. Ambas diferem em vários pontos, mas eu realçaria dois: a conjuntura da política interétnica e a dificuldade de negociação entre as partes.

Em 1995, o indigenista-assessor com mais de vinte anos de experiência com os Krahô soube que a EMBRAPA mantinha uma coleção de materiais genéticos coletados em

roças indígenas e que eram conservados em câmaras frias, preservando suas características genéticas originais. Organizou, então, uma excursão de lideranças indígenas à capital federal para reaver estas sementes tradicionais. O que era desejo da comitiva krahô (receber sementes de milho) tornou-se, com o passar do tempo, um complexo projeto de pesquisa etnobiológica envolvendo a EMBRAPA e a associação Kapey, com a supervisão da FUNAI. O Projeto de Etnobiologia, Conservação dos Recursos Genéticos e Bem-Estar Alimentar em Comunidades Tradicionais, conhecido comumente como projeto EMBRAPA - Kapey, é uma iniciativa científica que envolve uma considerável logística administrativa por parte da EMBRAPA⁴⁶. Dois centros de pesquisa desta instituição participam mais ativamente do projeto (EMBRAPA - Cerrado e EMBRAPA - Recursos Genéticos e EMBRAPA – Comunicação para Transferência de Tecnologia)⁴⁷, contando ainda com a participação de pesquisadores de diversas áreas do conhecimento científico, mas basicamente de ciências biológicas.

O teor do primeiro contato entre ambas as partes singulariza este caso. Não foi a EMBRAPA que propôs um projeto de pesquisa aos Krahô, mas sim estes que a procuraram atrás para aumentar o material genético reduzido em suas roças. As conversas iniciais foram paulatinamente se transformando em “projeto”, envolvendo a EMBRAPA, uma associação indígena e, pela situação jurídica especial que os índios possuem no cenário brasileiro, decidiram incorporar a Funai. Assim, a concretização do projeto demandou a articulação política entre as duas instituições governamentais envolvidas. Um contrato específico entre a EMBRAPA e os Krahô foi assinado no início de 2000 e com duração até 2004. Antes da assinatura deste contrato, as relações entre EMBRAPA e Kapey eram mediadas por um Termo de Cooperação.

Os Krahô escolheram um de seus representantes para entrar nas câmaras frias de conservação de recursos genéticos, a uma temperatura de vinte graus negativos, para selecionar as espécies de milho tradicional que os antigos plantavam e que, ultimamente, haviam desaparecido ou rareado das roças indígenas (Ver Foto 05). O CENARGEN disponibilizou, inicialmente, pequenas quantidades de seis variedades de milho pré-

⁴⁶ A EMBRAPA tem 37 centros de pesquisa espalhados em todas as regiões do Brasil, somente alguns tiveram participação no projeto com os Krahô.

⁴⁷ Palestra da pesquisadora responsável pelo Projeto Etnobiologia e Conservação de Recursos Genéticos e Bem-Estar Alimentar em Comunidades Tradicionais, publicada pelo Instituto Socioambiental (ISA 2003).

colombiano escolhidas pelos índios e que haviam sido coletados nos anos 70 em Mato Grosso. Essas pequenas quantidades, não mais que meia dúzia para cada aldeia krahô, não foi alvo de nenhum projeto ou controle específico pela EMBRAPA. Foram distribuídas por Fernando Preto, um funcionário da Kapey e morador de Itacajá, que diz ter percorrido as aldeias a pé. As sementes foram multiplicadas nas roças indígenas e um ano depois, logo após a colheita do milho, uma nova comitiva de lideranças krahô retornou à EMBRAPA para devolver as sementes, assegurando que se precisassem novamente saberiam onde encontrar (Ver Foto 06). Esta atitude impressionou e surpreendeu os pesquisadores da EMBRAPA, abrindo caminho para a consolidação de um projeto envolvendo a EMBRAPA e os Krahô.



Foto 05 – Krahô escolhendo sementes de milho tradicional nas câmaras frias de conservação da EMBRAPA. Foto cortesia do projeto da Embrapa-Kapey.



Foto 06 – Lideranças krahô acompanhadas devolvendo as sementes de *pohumpéy*. Foto cortesia do projeto da Embrapa-Kapey.

O contexto que legitima socialmente as ações do projeto é a relação entre a perda da diversidade de sementes e perda cultural. A justificativa, tanto para os índios procurarem pelo serviço da EMBRAPA como para a atuação desta entre os Krahô, adquire feições singulares, revelando a utilização de um passado recente de atuação indigenista como instrumento político no cenário interétnico atual. Estas justificativas concentram-se, sobretudo, na crítica ácida ao modelo de indigenismo oficial praticado pela Funai na década de 1970 que incentivava a agricultura de excedentes para comercialização no mercado regional. Ao fazer assim, a Funai criou uma lógica própria concretizada nas roças comunitárias pouco diversificadas (um sistema alheio aos padrões Krahô) e plantio de arroz, culminando com a diminuição drástica de variedades tradicionais de milho e a fome que se seguiu. Segundo a retórica do projeto, tudo isso incentivou os Krahô a procurar pelas sementes na EMBRAPA.

Poderia-se facilmente concordar com esta lógica que monta uma explicação das razões que motivaram os Krahô a procurar a EMBRAPA e, conseqüentemente, a implementação do projeto. Mas essa retórica traz no seu bojo considerações que vão além das aparências. Primeiramente, temos a atuação da Funai na década de 1970, dando continuidade às ações indigenistas anteriores do Serviço de Proteção aos Índios – SPI.

Especificamente sobre a agricultura indígena, vale lembrar que a transferência de técnicas e tecnologias agrícolas foi um dos principais instrumentos para a transformação dos índios em trabalhadores rurais e camponeses nos primeiros anos do SPI. Comparar estas antigas ações com os estilos atuais de ação indigenista pode revelar interessantes aspectos da política indigenista nacional. Veremos, por exemplo, como os esforços agro-florestais que as agências indigenistas têm promovido em diversos cenários podem ser lidos como instrumentos de transformação dos povos indígenas em conservadores da biodiversidade. Se no início do SPI pretendia-se transformá-los em trabalhadores rurais, agora, parece que a ação indigenista quer reforçar o ambientalismo nos povos indígenas⁴⁸.

A relação entre agricultura, transferência de tecnologia e “desenvolvimento” de povos indígenas são crenças que aparecem, em diferentes graus, tanto no fracassado plano indigenista elaborado por José Bonifácio (Ramos 2000 b: 270) quanto nas atuações indigenistas do SPI (Souza Lima 1995). Portanto não são nenhum exclusivismo da atuação da FUNAI na década de setenta como a retórica do projeto Embrapa-Kapey parece sustentar⁴⁹. O meu argumento, portanto, admite que as novas posturas do desenvolvimento sustentável muitas vezes têm atuações etnocêntricas, encobertas por retóricas do multiculturalismo como valor.

Atualmente não são todos Krahô que se envolvem na agricultura. Alguns jovens têm trabalho remunerado, o que garante a compra de mantimentos básicos. Porém a base principal de subsistência alimentar das famílias krahô continua sendo a agricultura, principalmente o arroz e mandioca. Outras espécies, como a batata-doce, inhame, abóbora e fava são plantadas em escalas menores. O argumento utilizado nos projetos desenvolvidos entre os Krahô, desde a década de 70, conjuga agricultura debilitada, dieta comprometida e criando uma situação de fome nas aldeias. Um estudo recente, realizado pelo Instituto de Estudos Sócio-econômicos – INESC, elaborou uma cartografia da fome em terras indígenas brasileiras, identificando os locais onde a falta de alimentação e desnutrição alcançaria níveis alarmantes (1995). Os Krahô ficaram situados em uma área de fome sazonal, ou seja,

⁴⁸ A prática do uso de fogo é um dos pontos de maior controvérsia entre ambientalistas e povos indígenas que, tradicionalmente, manejam sua área de agricultura com o uso de queimadas.

⁴⁹ Entre os Krahô, o projeto executado pela FUNAI, na metade da década de 1970, era coordenado pelo antropólogo do CTI que, então, pertencia aos quadros do órgão indigenista oficial. Sabemos que ao longo da década de oitenta, o indigenista da FUNAI que atualmente assessora a Kapey rompe com o CTI e esta fissão

em determinados períodos do ano há penúria. A questão da fome associa-se fortemente à atuação indigenista na área e era justificativa de planos de intervenção e projetos, principalmente agrícolas, desde o tempo do SPI. Na década de 1970, a antropóloga Vilma Chiara coordenou um projeto de combate à fome financiado pelo Comitê Francês e que procurou incentivar os Krahô a aumentarem suas criações de gado para suprir a diminuição da caça e suas conseqüências, como carência alimentar e dificuldades para realizar seus ritos, já que a carne é o alimento ritual por excelência. Mas o projeto não teve sucesso esperado (Melatti 1978: 46).

Foi neste contexto que os dois indigenistas principais, cuja atuação repercutiu no associativismo como estratégia política utilizada atualmente pelos Krahô no dialogo interétnico, passaram trabalhar entre esse povo indígena, executando “projetos de desenvolvimento comunitário”. O antropólogo do CTI coordenou projetos para a FUNAI e o assessor da Kapey (indigenista da Funai) trabalhou por anos como chefe do Posto Indígena na aldeia Pedra Branca⁵⁰.

Como vimos, a diferença mais acentuada entre os projetos elaborados na década de 1970 e o projeto EMBRAPA/Kapey é a preocupação ambiental, característica dos anos 90. Nas duas décadas, o apoio a esses projetos concentrava-se em técnicas e produção agrícola, por um lado, e combate à fome, por outro. Mas o projeto EMBRAPA/Kapey tem um aspecto ambiental que marca profundamente o modo de atuação e concepção de suas atividades. Em última instância, o objetivo principal é a realização de um projeto de etnobiologia que contempla o auxílio técnico-científico para a elaboração e execução de projetos visando garantir a segurança alimentar associada à conservação dos recursos genéticos existentes no território krahô. Conservação ambiental e questões indígenas entrelaçam-se de tal forma que percebemos nas políticas públicas e de instituições

participa como um idioma político relevante no contexto Krahô, na medida que a atuação indigenista é fator central na construção do associativismo indígena entre os Krahô (mais detalhes ver Capítulo 01).

⁵⁰ Em 1974 foi elaborado o Programa de Desenvolvimento da Comunidade Krahô, composto por projetos anuais. Eram fornecidos subsídios técnicos, sementes e manivas aos índios que devolviam as sementes, após a colheita. A fome era a base que justificava esta intervenção específica do órgão indigenista oficial, baseada na contestação que as roças não eram suficientes para a subsistência das comunidades indígenas. Em 1976, segundo relatório específico (FUNAI 1976), o processo é invertido. A fome não era a causa da mendicância, mas sim uma conseqüência desta. Não havia roça suficiente porque muitos Krahô ficavam tempos em viagens à grandes centros urbanos ou em trabalhos braçais nos municípios e fazendas do entorno da terra indígena em busca de dinheiro e bens materiais. O problema central, portanto, era falta de renda, essencial para a subsistência dos Krahô.

multilaterais uma imagem dos povos indígenas como conservadores natos da biodiversidade, reforçando a sugestiva metáfora do “bom selvagem ecológico” da conjuntura atual (Redford 1990 e Ellingson 2000: 342-358).

Voltando à estrutura organizacional do Projeto Embrapa-Kapey, ultimamente ele vem adquirindo um novo formato. Os cinco subprojetos iniciais, correspondentes à primeira fase do projeto (2000-2002), foram re-arranjados em duas grandes linhas de trabalho. A coordenação do projeto, que anteriormente estava centralizada em uma única área da EMBRAPA, foi bifurcada em duas grandes linhas. A primeira continua a ser a ênfase na conservação de material genético conhecido pelos Krahô, tanto em roças e campos indígenas como em câmaras de conservação da EMBRAPA. A segunda linha ressalta a transferência de tecnologia agrícola, algo bastante comum nas atividades da instituição governamental de pesquisa agropecuária.

Este projeto desenvolvido pela EMBRAPA tem como característica a forte presença de instituições estatais em suas atividades, especificamente a participação da Funai como interveniente e o acompanhamento do Ministério Público Federal em algumas viagens da equipe do projeto às aldeias. A presença do Ministério Público pretendia, inicialmente, salvaguardar o grupo de pesquisadores que estavam situados em um cenário jurídico incerto, em plena formulação e sem um dispositivo que regulamenta a questão em território nacional. Com a entrada em vigor da Medida Provisória, a atuação do ministério público continuou representando mecanismos de legitimidade, tanto ética quanto legal, na conduta deste processo.

O Projeto da EMBRAPA nunca dispôs nem de recursos nem de equipes suficientes para trabalhar com todas as aldeias krahô. O processo de escolha das aldeias foi um esforço de chegar a consensos mínimos, inicialmente entre os Krahô e, posteriormente, entre os índios e a EMBRAPA. Esta estabeleceu alguns critérios. Os índios deveriam decidir-se por duas aldeias grandes, sendo uma delas identificadas como Mãkraré e a outra de outros conjuntos. Por fim, uma aldeia deveria estar próxima dos núcleos urbanos e a outra mais afastada. Em intensa negociação, os Krahô passaram a definir que aldeias seriam participantes das pesquisas com a EMBRAPA⁵¹. Foram escolhidas as aldeias Pedra Branca

⁵¹ A citação a seguir é a reprodução da fala da coordenadora desse projeto da EMBRAPA e foi publicada pelo Instituto Socioambiental (ISA 2003). É ilustrativa desse processo de escolha das aldeias participantes do projeto “... como são dezessete aldeias e a EMBRAPA não tem equipe para trabalhar com todas, fizemos uma

e Santa Cruz. Isto não exclui a atividade em outras aldeias. Por exemplo, a equipe do projeto coletou solo e materiais genético de roças em outras aldeias, bem como o levantamento das espécies de palmeira existente dentro do território krahô e das frutas para adensamento de pomares.

O método de atuação dos pesquisadores da EMBRAPA reconhece a participação comunitária como um dos fatores centrais da condução das atividades de pesquisa. Este ponto aparece várias vezes, por exemplo quando a EMBRAPA enfatiza que toda expedição de coleta é acompanhada de um Krahô escolhido pela própria comunidade ou ainda quando destacam o processo de escolha das aldeias participantes. O projeto específico envolvendo os Krahô, como vimos, está situado em um plano institucional mais amplo e deve, neste sentido, encontrar meios de aproximação a comunidades tradicionais e apresentação de resultados.

Os resultados principais desse projeto, do ponto de vista da EMBRAPA, ocorreram principalmente após o ano 2000. O projeto de pesquisa já coletou germoplasma de plantas alimentícias, tais como variedades conhecidas de arroz, amendoim, mandioca, batata-doce, inhame e milho. Coletou ainda plantas alimentícias de uso pouco comum na atual dieta Krahô como o cipó cupá e *pinim*, utilizado em um chá fortificante e curativo. A maioria dessas plantas estão armazenadas nas unidades específicas da EMBRAPA protegidas por tela e são, aos poucos, postas “*in vitro*”. Foi realizado um levantamento florístico de diversas espécies, principalmente de palmeiras nativas (Nascimento et. al 2001: 715), depositadas no herbário da EMBRAPA Recursos Genéticos e Biotecnologia.

Outro resultado foi a identificação de espécies cultivadas nos pomares de oito aldeias, sendo que o urucum, a manga e o caju foram as espécies mais comuns. Identificaram também as demandas de introdução e re-introdução de germoplasma, destacando-se principalmente variedades de batata-doce e espécies de fruteiras para os pomares. A EMBRAPA já disponibilizou três mil mudas de variedades de uma espécie de caju desenvolvida pela própria instituição, através da EMBRAPA Agroindústria Tropical, que recebe o nome de “caju anão precoce”. Organizou o treinamento de jovens krahô no

reunião inicial com a Kapey, com os caciques e então mostramos alguns dados para eles selecionarem as aldeias. Nós colocamos os pontos e eles selecionaram duas aldeias: Pedra Branca e Santa Cruz ...” (ISA 2003: 143).

cultivo e processamento desse caju em um curso realizado em Fortaleza - CE, onde estes jovens foram conhecer viveiros e o processamento da castanha e da fruta. Outras mudas foram introduzidas, como abacaxi, manga, acerola, café, abacate, etc.

Foram também implantados módulos-pilotos de sistemas agro-florestais, buscando a construção conjunta de alternativas para o melhor aproveitamento do solo. A implantação desses módulos foi parte do treinamento dos jovens Krahô em curso específico, seguindo a diretriz específica de trabalhar em conjunto com os índios, de modo a observarem o resultado e decidirem se o sistema é adequado às suas condições. Todo o trabalho do projeto tem sido exaustivamente documentado em material fotográfico e audiovisual.

2.4 As múltiplas percepções locais sobre o projeto

O fortalecimento institucional da Kapey e sua consolidação na cena interétnica local, estadual e federal como representante político dos Krahô é uma das facetas da relação entre eles e a EMBRAPA, perceptível tanto para os índios quanto para os não-índigenas. Agora, a tarefa é revelar outras facetas dessa relação, enfatizando as perspectivas locais sobre as atividades de pesquisa da EMBRAPA que contrastam com os objetivos do projeto. A intenção é chegar no entendimento dos índios acerca destas práticas científicas, revelando os mecanismos que geraram o “consentimento prévio informado” da comunidade.

Os Krahô apresentam diversas posições e entendimentos sobre os sentidos e motivações que levam alguns *cupẽ* a virem de tão longe para recolher a terra de suas roças; para coletar flores e plantas e guardá-las de maneira minuciosa e cuidadosa entre sacos plásticos e papelões para posteriormente serem levados aos centros científicos de análise; para perguntar o que os índios comem hoje em dia e o que comiam no passado; para entregar mudas de “pé de caju” pequeno de graviola, de abacaxi, sementes de milho, amendoim e ramas de batata-doce; para enviar técnicos que ensinam como os *mehĩ* devem plantar e cultivar suas roças e, finalmente, para dizer que o solo é fraco em potássio ou é muito alcalino. A equipe do projeto Embrapa-Kapey faz tudo isto e faz mais.

Ao descrever o que leva os Krahô a colaborar com essas atividades exteriores ao seu universo, trato também da representatividade política krahô no cenário interétnico, especialmente com os interlocutores da EMBRAPA. Será então possível abordar a prática indigenista atual, comparando-a com antigos modelos de “desenvolvimento” de comunidades indígenas, verificando processos de continuidade e descontinuidade entre ambas.

Jurídica e metodologicamente não há nada ilegal ou antiético nos procedimentos que a EMBRAPA utilizou para pesquisar os conhecimentos tradicionais krahô relativos à agricultura. A equipe do projeto tende a enfatizar a legalidade atingida em suas atividades. Outros, como eu pensava naquele encontro de Palmas, entendem que os Krahô não sabem ao certo o que é o projeto da EMBRAPA. Suas falas são, de maneira geral, desencontradas e acabam por descrever as atividades do projeto e não a sua essência política. Não me recordo de ter ouvido deles que o projeto da Embrapa-Kapey traria maior segurança alimentar para as comunidades. Ao contrário, ouvia sempre que ele tinha a ver com plantação, com roça e que a EMBRAPA era *impéy*, ou seja, atendia às expectativas dos índios. Seus comentários também associavam a EMBRAPA com a realização das Feiras de Sementes Tradicionais. Esses comentários revelaram uma inquietante ausência de consciência crítica por parte dos índios que merecia ser desvendada. Eu me inquietava com a indagação: Como um projeto tão reconhecido no campo da política interétnica e que recebeu prêmios nacionais e internacionais era entendido de maneira tão superficial, até mesmo pelos indígenas mais diretamente envolvidos com ele? Aos poucos percebi que se tratava, de fato, de escalas distintas de entendimento.

A figura do indigenista da Funai e principal assessor da Kapey é de fundamental importância para entendermos como foi possível realizar a parceria Embrapa-Kapey. Ele foi o principal articulador dos recursos da associação. A Kapey, que em muitos momentos precisou de doações pessoais de seus assessores para poder se sustentar, está intimamente associada ao empenho político e pessoal dos indigenistas que lá trabalharam. Estas pessoas foram perseguidas profissionalmente durante a ditadura militar e encorpam a luta por maior autonomia étnica dos Krahô. O associativismo krahô é, em boa medida, resultado desses esforços. O principal papel desse assessor foi fazer a ponte entre a realidade e os anseios do cotidiano krahô, o mundo da política indigenista e sua percepção de como

conduzir o indigenismo entre este povo. Essa percepção leva a um duplo entendimento do que é o projeto Embrapa-Kapey. Um deles é tomá-lo como “projeto indigenista”, ou seja, como meio para promover mudanças nas relações entre EMBRAPA e os Krahô; o outro tem a ver com a multiplicidade de posições que as comunidades krahô têm sobre o projeto.

Foi esta habilidade de transformar esse projeto da EMBRAPA em “recurso estratégico”, revelado por ações conjuntas entre os assessores da Kapey e os Krahô, que fizeram dele um projeto político local. Creio que esta habilidade, aliada ao fato de que vários membros do quadro da Kapey são funcionários da Funai, formam os principais elementos. É neste sentido que o posicionamento do coordenador indígena da Kapey naquele evento realizado em Palmas foi coerente com a realidade desse projeto no contexto específico dos Krahô. Tanto a linguagem técnica e científica das palestras como a teatralidade do ritual encenado no palco do Centro Cultural de Palmas eram estranhas aos Krahô. Estava claro que o alvo era um público não-indígena envolvido com a questão indigenista e não, necessariamente, os próprios índios.

Para cativar o público, lança-se mão de rituais. Ivo Teptyk, vice-coordenador da Kapey e presidente da associação Aukeré, iniciou sua fala agradecendo aos parceiros governamentais, tanto do município de Palmas quanto do Estado do Tocantins, e apresentou as dez mulheres que formariam o coro ritual das mulheres krahô. O centro de convenções da capital tocantinense ficou às escuras, os índios subiram ao palco como artistas. O público ficou em silêncio, maravilhado com o som do maracá e a sinfonia de vozes do cantador e do coro das mulheres. A autenticidade indígena, aquela busca pela essencialização que tanto move as várias faces do indigenismo (Ramos 2003), estava cenograficamente criada. Uma intensa e prolongada salva de palmas seguiu-se à apresentação de partes do *Përti*, o rito da batata-doce.

O evento adquiriu uma conotação política para os índios, como revelou a fala do velho Póhi:

“... Eu sou índio, índios de verdade ...só tem dois povo em cima desta terra nossa: o povo branco e crioulo mais o povo índio. Todos já misturaram, um já casou com outro ... Como eu tô falando, em termos de lei, tem duas leis: a lei do branco e a lei do índio. E pela lei do índio que nós tamos lutando para ver se consegue dar certo, espero que vai dar certo ...”.

A luta por melhores condições para exercer a autonomia étnica, em suas esferas políticas e culturais, está na base do associativismo entre os Krahô e nas atividades de suas associações, incluindo, de maneira importante, a sua visibilidade pública sem a qual esse projeto político krahô dificilmente se manteria. Em termos de recursos brutos, é um dos maiores projetos em andamento nos últimos anos na área krahô⁵² (Ver Box 01). A compra da sede da Kapey em Itacajá e a construção do complexo-sede da associação dentro da terra indígena, por exemplo, foram frutos dessa crença. No final de 2003, a associação Kapey recebeu o prêmio “Slow Food Awards for the Defense of the Biodiversity-2003” da ONG italiana Slow Food⁵³. Esta instituição apóia projetos que incentivem a alimentação tradicional, e o “resgate das sementes de *pohumpéy*”, empreendido pelos Krahô recebeu a premiação no valor de onze mil euros. A articulação para a disputa por esse prêmio revela aspectos surpreendentes da dinâmica deste caso específico de acesso aos recursos genéticos com conhecimento tradicional associado.

A Slow Food é uma das principais financiadoras do Ministério da Segurança Alimentar – MESA, criado para viabilizar o programa governamental “Fome Zero”. Um folder da EMBRAPA (Agro C&T 2002) chegou às mãos do então ministro José Graziano, com um bilhete da equipe da EMBRAPA solicitando ao ministro incluir o projeto nos programas do ministério. Houve um breve encontro do coordenador da associação Kapey com o presidente Lula na cerimônia comemorativa do aniversário da EMBRAPA, o que foi tomado como sinal de maior apoio a esse tipo de iniciativa.

Os técnicos sugeriram, então, que o projeto fosse inscrito na premiação da organização não governamental italiana. Foi selecionado como um dos dez melhores projetos apresentados, fazendo com que um representante desta instituição fosse pessoalmente às aldeias krahô confirmar sua veracidade. Foi pomposamente batizado na aldeia de Santa Cruz, ouviu atentamente os mitos da *Catxêtkwuj* contado pelo velho Pahi e saiu da área muito emocionado. O resultado foi a viagem do coordenador indígena da

⁵² Isto se alterou após o convênio com BNDES, mas já mostra o peso do projeto no contexto Krahô.

⁵³ ONG italiana fundada em 1986 e que desde 1989 vem desenvolvendo trabalhos internacionais. Tem por objetivo não deixar que os “alimentos tradicionais” desapareçam frente à massificação da dieta alimentar mundial. Conta com 77 mil membros, espalhados por mais de 44 países diferentes, nos cinco continentes. Tem escritórios em vários países nos Estados Unidos, França, Alemanha e, no Brasil, tem um escritório representativo em Belo Horizonte. Mais detalhes, inclusive sobre a premiação, ver www.slowfood.com.

Kapey, acompanhado do indigenista-assessor, à Itália para receber a premiação, prontamente distribuída entre os *pahi* (caciques) das aldeias participantes da associação⁵⁴.

BOX 01: Quadro sintético de projetos ligados a Kapey (dados da própria associação):

<i>Projeto</i>	<i>Órgão</i>	<i>Período</i>	<i>Valor total</i>
<i>Levantamento geral das condições de saúde da população Krahô</i>	FUNAI / FUNASA	1995 – 1996	70.000,00
<i>Vigilância e controle da terra indígena Krahô</i>	FUNAI / IBAMA	1995/96	80.000,00
<i>Recuperação da agricultura tradicional Krahô</i>	FUNAI	1995/96	40.000,00
<i>Recuperação de Sementes tradicionais Krahô (diversas atividades)</i>	EMBRAPA	1995 – 1999	50.000,00
<i>Produção de alimentos, conservação e uso de recursos genéticos na terra indígena Krahô</i>	FUNAI	1997/1998	124.000,00
<i>Escola agroambiental Catxekwyj</i>	FUNAI	1999	64.000,00
<i>Produção de materiais de divulgação (CDs, vídeos, camisetas etc)</i>	UFG	1999	39.000,00
<i>Desenvolvimento de Plano de Edificações</i>	UNB	1999 - 2000	5.000,00
<i>Escola agroambiental Catxekwyj</i>	FUNAI	2000 - 02	83.400,00
<i>Etnobiologia, conservação de recursos genéticos e bem-estar alimentar Krahô</i>	EMBRAPA	2000 – 2002	300.000,00

Tomar o projeto da EMBRAPA como um projeto de segurança alimentar e conservação de recursos genéticos não é a opinião da maioria dos Krahô, nem mesmo das lideranças mais envolvidas com o projeto. Pode ser do ponto de vista do público indigenista, ou ainda, da equipe da EMBRAPA, mas no cotidiano das aldeias krahô, mesmo naquelas onde o projeto atuou de maneira mais intensa (Pedra Branca e Santa Cruz), a EMBRAPA é tida como um parceiro de atividades, sobretudo naquelas relacionada à terra. É inegável que a equipe da EMBRAPA tem atuado politicamente com a Kapey, principalmente em relação ao avanço do agro-negócio no norte-nordeste do Tocantins e sul do Maranhão⁵⁵. Para os Krahô, a EMBRAPA pesquisa a “terra” e o “alimento” consumido e conhecido pelos índios, fornece mudas e ensina à plantar.

⁵⁴ Para mais detalhes desta premiação, acessar o site www.slowfood.com

⁵⁵ A Kapey organizou um evento, em 2002, com as prefeituras dos municípios adjacentes à Terra Indígena e àqueles que estão no caminho da fronteira agrícola de grãos, sobretudo a soja (Itacajá, Goiatins, Campos Lindos, Santa Maria do Tocantins, entre outros). A EMBRAPA participou com um técnico/pesquisador que proferiu uma palestra alertando para o risco de desertificação que uma produção extensiva de soja poderia proporcionar, principalmente pela característica pobre e arenosa daquele solo.

Algumas opiniões são reveladoras do entendimento que os Krahô têm sobre o projeto. Rancan, que foi estagiário da equipe da EMBRAPA, traz um depoimento sugestivo em seu trabalho:

“... A EMBRAPA vem aqui, leva terra, pegam folhas para botar nas caixas e levar ... O outro me disse que o negócio dele é com o Kapey, que eles acordaram lá no centro [complexo-sede]. Acho que eles vêm ser se tem alguma coisa boa embaixo da terra...” ou *“... to esperando o Aécio (membro da equipe de pesquisadores) que vai dizer o que é que tem na terra que a EMBRAPA levou ...”*(2003: 67 e 68)

Esse depoimento foi dado por Yayé, um apinajé que vive entre os Krahô faz muito tempo. Deve ter cinqüenta anos de idade e mora na aldeia Pedra Branca. Esta aldeia é uma das que a equipe do projeto mais freqüenta, ou seja, espera-se que seus habitantes saibam o que a EMBRAPA está fazendo por lá. Mas Yayé, que sempre participa das reuniões desse projeto, acha que a EMBRAPA está pesquisando na linha de mineração. No segundo depoimento, ele espera Aécio o informe sobre o resultado das pesquisas sobre o solo da aldeia. Mas Aécio é um dos motoristas do grupo e não é o responsável por retornar os resultados à comunidade.

Apesar de nem todos estarem envolvidos na agricultura, todos a consideram um assunto de extrema importância. É de interesse de todos também por ser uma atividade social que requer a colaboração mútua de homens e mulheres de uma família. Agricultura, diferentemente da política interétnica, não é um assunto quase exclusivamente dominado pelos homens. Os homens são responsáveis por queimar e derrubar os troncos de árvores do local do plantio e, após isso, passam a trabalhar conjuntamente com as mulheres. Existem plantas que os homens plantam como o milho e o arroz, outras, como a fava, são plantadas exclusivamente pelas mulheres. O plantio de algumas plantas, como milho, banana e mandioca, não implicam no cumprimento do resguardo, mas o amendoim é a planta cujo resguardo é considerado o mais forte. Melatti já havia observado estas relações entre restrições de comportamento e agricultura (1978: 356).

Todos colaboram significativamente com o projeto, estando sempre dispostos a receber os pesquisadores e participar na coleta. A chegada da equipe provoca uma agitação na aldeia, com as mulheres preparando peças de artesanatos feitas com semente de tiririca que são bastante valorizadas. Os Krahô se empenham na confecção destes produtos e

tentam vender aos pesquisadores, geralmente dispostos a gastar parte de suas diárias com os índios. Essa movimentação econômica é uma dimensão do desenvolvimento desse projeto.

A EMBRAPA, portanto, é tida pelos Krahô como um grupo que trabalha com agricultura. O assunto aparece em conversas sobre roçado, técnicas de plantio, comportamento de determinadas plantas, qualidade do solo. Dentro desse tema há debates sobre saberes locais e posturas “científicas”. Quando acompanhamos conversas entre técnicos especializados em sistemas agro-florestais (a última moda da sustentabilidade ambiental) e índios acerca da condução de uma área para plantio percebemos a distância que pode existir entre ambos. No espaço criado por essas diferenças, existe a possibilidade de negociação política e, no caso específico dos Krahô, a concepção local do “saber do branco” é entendida praticamente como “verdade”. Vimos, no capítulo passado, que o interesse pessoal do presidente da associação Mãkraré era testar os conhecimentos dos *wajacá* da Aldeia Nova à luz do conhecimento do “outro”, do *cupê* e da medicina científica do branco. Provar a eficácia da sabedoria local no laboratório atestaria a inteligência ou charlatanice dos *wajacá*.

Na área da agricultura acontece algo parecido. Em uma edição da Feira de Sementes Tradicionais, a EMBRAPA levou um pesquisador cearense especializado em caju para dar uma palestra aos índios. Muitos indígenas estavam reunidos no complexo-sede da Kapey que tem uma área destinada a cultivos de sistemas agro-florestais. O pesquisador afirmava que o caju anão precoce havia sido desenvolvido pela EMBRAPA. Era um tipo de caju bem pequeno e com alta produtividade. Seus frutos eram “tipo exportação”, o que, segundo o pesquisador, poderia se transformar posteriormente em fonte de renda para a comunidade. Falar em *poré* (dinheiro) é um bom tema para chamar a atenção dos Krahô que procuram soluções para trazer geração de renda à economia local. O pesquisador cearense utilizava termos estranhos aos ouvidos dos índios, como “pseudofruto”, mas ambos iam se entendendo. O idioma científico só atestava a diferença de saberes cognitivos relacionados ao plantio de uma fruta.

Os Krahô estranhavam muito que um cajueiro pequeno fosse algo interessante para a comunidade, principalmente porque já tinham muitos cajueiros (e aliás, muitos altos e vistosos). Para a EMBRAPA, por outro lado, o interesse do caju anão-precoce estava na sua produção em um curto espaço de tempo, cerca de dois anos, e na elevada carga protéica

que contribuiria para maior segurança alimentar da comunidade. Mas muitos indígenas estranhavam, e estranham, bastante a planta. Primeiro porque souberam que ela era o resultado da junção de mais de uma planta, por uma técnica conhecida como cavalo. Segundo porque ela cresce e amadurece muito rápido, ficando pequena e já com características de adulta, produzindo frutos. Analogias com o desenvolvimento das crianças logo surgiram e muitas mães de início não aprovaram a idéia. Temiam que seus filhos ficassem pequenos e adultos, como os filhos do cajueiro.

Surgiram outras divergências de entendimento quanto ao plantio. O pesquisador afirmava que o buraco para as mudas deveria ter 20 centímetros de profundidade. Marina, mulher da aldeia Santa Cruz, comentou que já sabia plantar desde criança e que plantaria do seu jeito. Foi a única que não aderiu aos ensinamentos do pesquisador que tinha, como platéia principal, os casais de alunos da Escola Agro-Ambiental *Catxêtkwuj*. Após um ano, quando os técnicos do Ceará voltaram para ver a produção de caju, admiraram-se com o cajueiro plantado por Marina, escolhido como o mais bonito de todos. Este episódio revela as diferenças culturais sobre o papel das plantas e do plantio na ciência agro-biológica ocidental e dos Krahô. O caju anão-precoce necessita que se tirem as primeiras flores que brotarem, logo com seis meses de vida. Isto porque se elas forem fecundadas, o peso dos frutos poderá quebrar o caule que ainda é bastante fraco. Esta prática não é bem aceita pelos índios que não vêem sentido de retirar a flor da planta. Outros exemplos poderiam ser trazidos e relacionados à questão de sistemas agro-florestais que são sistemas de plantio consorciados de plantas com grande variedade de espécies. Embora esse tipo de agricultura fosse praticada tradicionalmente pelos Krahô, agora são incentivados modelos agro-florestais criados a partir de conhecimentos ocidentais que, muitas vezes, foram pesquisas empreendidas em outras comunidades indígenas e rurais. O modelo aplicado nos Krahô segue as linhas de um famoso especialista e agricultor, Ernest Göeth, que desenvolveu seus métodos nos resquícios de mata-atlântica da Bahia. O deslocamento dessas técnicas para o contexto sócio-cultural e ambiental específico dos Krahô pode levar-nos a uma análise crítica do indigenismo no início do século XXI, que valoriza retóricas sobre participação comunitária e respeito às culturas e saberes locais.

Os conhecimentos dos povos indígenas e tradicionais são encarados como recursos estratégicos para estes povos e podem levar a um novo tipo de relação com o

Estado, ou seja, novas perspectivas para o campo das políticas públicas (Little 2002). Quero mostrar o quão complexa e árdua pode ser uma tarefa dessa natureza, partindo do caso krahô. A ideologia de um projeto que valoriza a negociação informada e justa com os Krahô pode, mesmo que inconscientemente, estar agindo de maneira etnocêntrica e científico-centrica, no sentido de que a ciência ocidental é a referência para os projetos desenvolvimentistas. Isto ocorre em um movimento sutil e eficiente que incorpora a retórica de valorização dos sistemas locais de conhecimento sobre agricultura, mas que, em termos de ações práticas, acaba-se por favorecer estratégias externas e exógenas ao sistema local de agricultura. Paradoxalmente, e com boa dose de ironia, esta é a mesma crítica que fazem os empreendedores deste projeto da relação entre indigenismo e agricultura entre os Krahô, principalmente no estímulo das roças coletivas para produção comercial de arroz.

Os sistemas agro-florestais baseiam-se em pressupostos exógenos para os Krahô, como a ictofobia. O medo do fogo, o receio do seu uso nas práticas agrícolas e o incentivo ao combate à esse tipo de manejo ambiental são três faces de um mesmo problema. O fogo, dentro do contexto sociocultural krahô, é mais do que um simples instrumento tecnológico para o uso no plantio. Para obterem o fogo, tiveram que roubá-lo de *Ropti* (onça) em um astuta empreitada mitológica de jovens indígenas. Ele é, acima de tudo, um símbolo que coloca as diferenças cruciais entre seres humanos e animais. Os animais não se alimentam de nada cozido e os antigos Krahô, contados por uma história oral com menos “traços civilizatórios” que os atuais, tinham que cozinhar suas caças em pedras quentes. Com o uso do fogo e da panela, dois bens culturais externos – um era da onça e o outro dos “brancos” – os homens nunca mais precisaram comer os alimentos tradicionais dos Krahô. É aqui que se vê a preocupação de um Krahô que não apoiava inteiramente a ênfase da EMBRAPA em estimular os índios se alimentar como os antigos. Ele fez uma gradação da tradicionalidade dos alimentos e percebendo o empenho da equipe do projeto nos alimentos dos muito antigos (para os pesquisadores isto correspondia ao espaço de um século), insistiu em afirmar que não queria comer a comida dos antigos. Ele sempre ouvira seu avô e bisavô contarem que os antigos comiam casca de pau-podre e carne “assada” naquele estilo antiquado, o que desagradou seu paladar. Muitos índios também têm se mostrado receosos quanto ao retorno do cultivo e uso do cipó comestível

“cupá” que desde os tempos de Melatti já não era mais cultivado nas roças indígenas (1978:50).

O exemplo do fogo é apenas um dentre vários aspectos que separam o sistema de agricultura tradicional krahô das técnicas contemporâneas dos sistemas agro-florestais. A agricultura desse povo é praticada nas matas de galerias e caracteriza-se pela “broca” ou “derrubada” da vegetação, nos meses de junho e julho; e a “queima”, entre agosto e setembro; iniciando o plantio em outubro (Melatti 1967: 60, 1978: 46-47). Essa prática difere bastante da exigida pelo sistema agroflorestal que para os índios adquire um aspecto “sujo”, pelo menos em sua fase inicial. Este era o comentário que muitos me fizeram quando visitaram os sistemas experimentais da EMBRAPA, em Brasília, no final de 2003 (ver foto 09). A diferença entre ambos os sistemas está expressa nos consorciamentos de plantas, nos estilos de limpeza do terreno e de adubação do solo, no modo de plantar e nas atitudes perante a prática agrícola.

Rancan acompanhou a implementação de uma roça experimental no complexo-sede da Kapey e presenciou as diferenças de posições entre os técnicos e os Krahô. Cito seu trabalho (Rancan 2003: 70).

“... Na viagem realizada em 10/12/2001 a 16/12/2001 a equipe de pesquisadores tinha intenção de implantar a ‘roça experimental’ a proposta foi discutida entre o agrônomo que estava desenvolvendo um trabalho de consultoria para a Escola Agroambiental Catxetkwij e a equipe da EMBRAPA. Ficou determinado que seria escolhido um local para plantio de dois tipos de roças diferentes. As roças deveriam ter o mesmo tamanho e seriam próximas uma da outra. Numa delas se utilizaria a tecnologia tradicional de tratamento à terra, ou sejam a derrubada e a queimada. Na outra não seria utilizado o fogo. Objetiva-se, nesse caso, o aproveitamento da vegetação derrubada como adubo orgânico. O agrônomo defendeu, mesmo com posicionamento contrário de alguns indígenas, a importância da implantação da roça experimental. Definido o local das duas roças, Milton Krahô, que participou da escolha, falou:

‘tem que ser conversado isso (plantio da roça experimental), a roça queimada eu garanto, mas a outra não. Eu tenho que trabalhar para dar kukren (comida) para os kraré (filhos) e não tenho tempo de plantar roça que não pega.’(Aldeia Kapey 15/12/2001) ...”.



Foto 07 – Lideranças krahô observando módulos experimentais de Sistemas agroflorestais na EMBRAPA – CENARGEN (Vitrine de Tecnologia) – 2003. Foto cortesia do projeto da Embrapa-Kapey.

Essa situação revela a atuação indigenista e a continuidade de práticas que não valorizam as diferentes posturas locais. A visão dos povos indígenas como crianças aparece com o empenho da equipe do projeto em implementar uma roça experimental que havia sido formulada por um consultor para pesquisar as relações entre produtividade das roças krahô e qualidade do solo plantado. Esse jovem consultor era filho de um funcionário do órgão indigenista passara boa parte da infância e adolescência nas aldeias Suruí – PA, onde posteriormente, desenvolveu pesquisas acadêmicas. Para a EMBRAPA não importava muito se os Suruí são um povo Tupi e de floresta amazônica e os Krahô são Jê- Timbira do cerrado.

O modelo sugerido pelo consultor previa adubação orgânica, espaçamento entre os vegetais e consorciamentos de plantas. As diferenças entre as roças experimental e a indígena eram claras e, para aqueles krahô que estavam participando, não havia sentido em plantar de uma maneira que lhes parecia improdutivo. Primeiro não teria o uso do fogo. O fogo é entendido pelos Krahô como o meio máximo para transformação de algo. Aukê, o primeiro homem branco, era uma criança especial. Desde o ventre já era capaz de se transformar em múltiplas formas. Os Krahô estavam assustados com seus poderes

sobrenaturais, e com consentimento dos parentes de Aukê, resolveram queimá-lo, pensando em aniquilá-lo. Os Krahô deixam suas cinzas lá e, depois de um tempo, descobrem que ele não havia morrido. O fogo (*cuhú*) transformou Aukê em branco. Outro costume krahô evidencia a característica transformadora do fogo: queimavam os *wajacá* acusados de feitiçaria (Schultz 1960). No caso do sistema agrícola krahô, o fogo seria responsável pela transformação total. A mata seria derrubada da mata de galeria é tarefa masculina e representa a primeira transformação daquela região em terreno para roça. A segunda etapa é a queimada que realiza a transformação final. A partir daí, com a chegada da estação chuvosa, aquele terreno foi transformado em área de plantio e está pronto para ser semeado.

A não utilização do fogo seria quase uma atitude herética, segundo o padrão krahô. Para os Krahô não existem roças pequenas sem queimadas, nem entre eles e nem entre os sertanejos vizinho ao seu territórios. Tampouco existe um trabalho de plantar para não colher, como mostra a fala do agricultor krahô. Milton foi um dos Krahô que esteve no evento em Palmas, sendo qualificado lá como “representante” dos agricultores krahô, sentando-se à mesa. Atualmente voltou para a aldeia do Galheiro e está articulando a associação Inxê-Cati, cisão recente da Kapey. Quando ele afirma “... *tem que ser conversado isso ...*”, sua fala sugere que não se levou em consideração a opinião local de que aquele tipo de roça não era viável. Tampouco os técnicos cogitaram de eles mesmos fazerem o plantio e os índios verificarem o resultado posteriormente.

São nestas posturas que podemos identificar a continuidade de práticas indigenistas, mas com uma sutil diferença. Ao invés de adjetivar essas práticas como etnocêntricas, sigo o entendimento de Fernando Coronil (2000) qualificando-as como globocêntricas. Essa idéia remete aos imperativos globais que ganham corpo em situações localizadas, como na questão ambiental. Os sistemas agro-florestais são pensados como técnicas ambientalmente sustentáveis, com alta produtividade e em um curto espaço de plantio. Isso nada mais é que a ideologia ocidental ambiental, com maximização da produção em um espaço reduzido! A discussão sobre plantio entre os Krahô e os técnicos da EMBRAPA exemplifica estas posturas globocêntricas adotadas e o entendimento dos povos indígenas que são essencializados como crianças que tem muito o que aprender. Ao invés de fazer o movimento inverso, ou seja, tentar perceber a lógica do sistema de plantio krahô e seus consorciamentos de plantas, o projeto toma a postura de ensinar os índios,

como bem demonstra o entendimento dos Krahô sobre o papel da EMBRAPA em suas comunidades.

Esses dados etnográficos reforçam a idéia de que o projeto EMBRAPA Kapey tem dois lados: um para os Krahô e outro para o cenário indigenista. Estes dois lados do projeto precisam dialogar entre si, e de fato o fazem. No cenário indigenista, o projeto aparece com uma ideologia de valorização cultural e segurança alimentar. Para os Krahô, ele aparece como um grupo de *cupê* do Governo que estão preocupados com agricultura. Mas ao percorrer os deslocamentos das sementes de milho percebemos a apropriação criativa que a associação Kapey realizou dessas sementes. Transformou sementes de milho coletadas na área Xavante na década de 70 em legítimos *pohumpéy* krahô e, com o fortalecimento da associação indígena, alcançou uma inserção diferenciada no cenário interétnico municipal, estadual, nacional. Penso que este empoderamento local foi o maior ganho que o projeto proporcionou aos Krahô.

CAPÍTULO 03

BIOTECNOLOGIA E POVOS INDÍGENAS: IMAGENS GLOBOCÊNTRICAS EM CENÁRIOS INTERÉTNICOS DO SÉCULO XXI.

A experiência de povos indígenas com empreitadas biotecnológicas põe a descoberto um sugestivo aspecto das relações interétnicas contemporâneas, principalmente por provocar a adoção de perspectivas etnográficas capazes de conjugar fenômenos sociais comumente pensados como estando em planos distintos: o interesse nos conhecimentos de povos indígenas enquanto meios de produzir mercadorias, por um lado, e o crescente empenho dos movimentos indígenas em incorporar tais questões nas suas pautas reivindicatórias, por outro.

A etnografia contemporânea vem procurando novos caminhos teórico-analíticos para relacionar conjunturas locais com processos globais, mas fugindo de oposições binárias simplistas que subjugam o particular (local) ao universal (global). Há, de fato, entre estes dois pólos uma imensidão de poderes em disputa. Explorar o empenho que diferentes atores sociais demonstram em exercer controle sobre os caminhos que o “conhecimento tradicional” pode percorrer no mundo contemporâneo da tecnologia e informação é o tema central desse capítulo.

Ao examinar criticamente a complexidade das relações interétnicas contemporâneas, é preciso atentar para o contexto multicultural e multifacetado onde tais relações estão situadas (Varese 1996; Gonzales 1996: 297;). Abarcar minuciosamente cada uma dessas instâncias seria um exercício extremamente amplo, seguramente extrapolando os limites e as dimensões deste trabalho. Contudo, considero insatisfatório oferecer uma contribuição consistente sem uma sólida contextualização do cenário por onde circulam povos indígenas e suas demandas político-sociais; Estados nacionais com posturas pluralistas; e proposições internacionais visando implementar consensos planetários mínimos.

Este capítulo pretende dar um panorama geral da questão do acesso aos recursos genéticos com conhecimento tradicional associado, saindo da situação específica dos Krahô e avançando rumo a dimensões mais amplas envolvendo povos indígenas e

biotecnologia no início do século XXI. A problemática específica dos Krahô pode nos indicar os novos campos semânticos da questão indígena, mostrando mudanças de posturas eurocêntricas em direção ao que Fernando Coronil chama de “globocentrismo” (2000: 145-149)⁵⁶.

Uma dicotomia rígida entre “local” e “global”, como duas entidades delimitadas e estanques, não é teoricamente frutífera, tendo em vista as articulações entre ambas (Kearney, 1995, Featherstone 1996: 47, Polan 1996: 258). O que se convencionou chamar de “local” e “global” são termos relacionais e uma definição precisa só pode ser obtida na medida em que se aceitem simulacros de entidades monolíticas, estáveis e bem definidas. A porosidade intrínseca a tais categorias seguramente dificulta a visualização de limites claros entre uma e outra instância, facilitando, contudo, o fluxo entre ambas. O “local” é aqui entendido como um ambiente onde as contradições multifacetadas da sociedade contemporânea aparecem de maneira mais reluzente, sendo também vibrações de resistência e de negociação .

3.1 - A “Natureza” dos Povos Indígenas e os Povos Indígenas e a “Natureza”: novos paradigmas, desenvolvimento sustentável e a politização do bom selvagem.

A questão ambiental, tal como vem sendo entendida nos últimos vinte anos, abre uma porta privilegiada para a compreensão dos dinâmicos relacionamentos entre realidades locais e intenções, entidades e instituições nacionais e transnacionais. Por intermédio da temática ambiental, e de todo o imaginário social sob o qual ela está assentada, é possível encontrar elementos capazes de ligar e relacionar essas realidades, autorizando uma incursão pelos caminhos que articulam em um mesmo fluxo interativo realidades aparentemente distantes como comunidades indígenas, o Estado brasileiro e sua política indigenista, interesses científicos, farmacêuticos e comerciais e posicionamentos planetários acerca do meio-ambiente, do comércio e das populações entendidas como tradicionais. Um ponto de partida interessante é observar criticamente como se vê a ligação entre povos indígenas e natureza.

⁵⁶ “... En vez del eurocentrismo de los discursos occidentalistas anteriores, el cual opera a través del establecimiento de una diferencia asimétrica entre el Occidente y sus otros, el “globocentrismo” de los

Essa concepção unindo povos indígenas e natureza não é, de maneira alguma, privilégio exclusivo dos tempos atuais. As transformações e mudanças fundamentais nas ciências biológicas, humanas e filosóficas dos séculos XVI e XVII, por exemplo, foram possíveis graças ao encontro de expedições científicas tanto com a alteridade natural quanto com a alteridade social encontrada no Novo Mundo (Grove 1996, Gerby 1992). É uma longa história social formando, por meio de concepções e construções sócio-culturais, os povos indígenas como parte da natureza. O empenho histórico em fomentar imagens do índio como íntimo da natureza é encontrado em diferentes momentos, por exemplo, nos esforços de criação de símbolos e ideais nacionalistas. A presença indígena nos ideais do *nation-building* brasileiro aparece na literatura romântica do século XIX, nítida em autores como José de Alencar e Gonçalves Dias, e no movimento modernista da segunda década do século XX, evidencia bastante⁵⁷.

Não caberia aqui uma tentativa de investigação detalhada dos processos sociais responsáveis por uma lógica que entende os povos indígenas como próximos daquilo que chamamos ‘natureza’. Ignorar a existência desse processos poderia refletir uma postura analítica simplista. É importante incluir aqui as relações históricas entre aquilo que se chamou *indígenas* e aquilo que se denominou *natureza*, construídas através de ideais ocidentais devido ao diálogo que elas mantêm com a atual questão dos “conhecimentos tradicionais”.

A metáfora do bom-selvagem, aplicada às conjunturas contemporâneas, ajuda a evidenciar a existência de contextos sociais consolidados que legitimam e valorizam os direitos dos povos indígenas, mesmo que essa valorização seja fruto de intensos diálogos com uma indianidade/alteridade construída ou hiper-realizada (Ramos 1995). Essa realidade atribuída aos povos indígenas, esculpida pelos artesãos de uma indianidade

discursos dominantes de la globalización neoliberal esconde la presencia del Occidente y oculta la forma en que éste sigue dependiendo del sometimiento tanto de sus otros como de la naturaleza...” (Coronil 2000: 123).
⁵⁷ Na construção desse *nation-building* brasileiro a presença indígena forneceu inúmeros símbolos e imagens que foram aproveitados em diferentes contextos históricos. Seguramente existem consideráveis diferenças entre a postura romântica literária do século XIX, os esforços do movimento modernista das primeiras décadas do século XX e a concepção contemporânea dos povos indígenas como agentes ecológicos, mas são todas variações tonais sobre uma mesma seqüência melódica: os índios como parte da natureza (Ramos 1998: 71). Enquanto que nas posturas literárias românticas do século XIX e sua busca da brasilidade genuinamente nativa exaltava-se as qualidades do ocidente, a postura do movimento ecológico contemporâneo inverte essa construção, já que sublinha as qualidades dos povos indígenas conjuntamente com uma ácida crítica ao estilo de vida urbano-industrial e suas conseqüências ambientais.

genérica, está nitidamente presente nas concepções sobre o acesso aos recursos genéticos com conhecimentos tradicionais associados. As conseqüências do diálogo com uma alteridade construída são percebidas nas tentativas de formulações de políticas de alcance planetário para preservação ambiental, bem como na fabricação de concepções dos povos indígenas e “tradicionais” como povos ‘naturalmente’ guardiões da natureza ou espiritualmente ambientalistas (Redford 1990). Os mitos românticos dos índios como parte da natureza e/ou como crianças órfãs que necessitam de cuidados especiais aparecem nas análises desses distintos planos, como veremos adiante. É interessante observar o esforço despendido na criação de cortinas de fumaça com a finalidade de ocultar essas marcas de dominação e subordinação em nome de posicionamentos atualmente percebidos como politicamente corretos, como a autonomia dos povos indígenas, a existência de um diálogo mais simétrico com eles, o consentimento informado, a pesquisa participativa, entre outros.

Uma posição crítica a frente desses modelos idealistas leva-nos a etnografia também a considerar a incorporação, e uma certa subversão, positiva dessas construções idealizadas e hiper-realizadas pelos movimentos indígenas. Considero que essas situações presentes nos diversos movimentos indígenas do planeta representa uma entrada analítica privilegiada para a investigação de processos de resistência e agencialidade desses povos no mundo contemporâneo, explorando suas contradições e lógicas no processo articulador de instâncias reconhecidas ora como mais locais ora como mais globais. Apreciar essas posturas dos movimentos indígenas é querer compreender suas críticas contra códigos de dominação e exploração ainda operantes, mesmo que estejam reconfigurados através de novos contextos socioculturais e morais atualmente em curso (Wilson e Dissanayake 1996).

Esses novos contextos fornecem as condições necessárias para se pensar um novo paradigma das relações entre natureza e cultura. Um novo olhar surgiu e passou a influir nas políticas de “desenvolvimento”, seja no âmbito das políticas governamentais e nas tentativas de formulações de alcance planetário, seja nos interesses comerciais de empresas transnacionais (Rist 1997: 178, Tacaks 1996). Consolidando-se como legitimadora da atual doutrina do desenvolvimento, essa nova percepção da relação entre natureza e cultura participa ativamente do cenário político, valendo-se de toda sua ambigüidade e contradição para ir atendendo aos interesses de múltiplos e divergentes

setores situados nos planos locais e globais das negociações sobre a temática desenvolvimentista.

A década de 1980 compreende o período no Brasil, assim como em outros países, da afirmação de um modelo de ambientalismo mais atrelado a problemas e questões sociais, distinguindo-se do tradicionalismo do movimento preservacionista (Diegues 2000: 21, Carvalho 2002: 148). Esse ecologismo social contava com a participação de diversos movimentos comunitários, como o Conselho Nacional de Seringueiros, Movimento dos Atingidos por Barragens e os Movimentos Indígenas, todos advogando uma valorização política das práticas tradicionais com um evidente impacto positivo na natureza.

O envolvimento da questão indígena com a ambiental data desse período, andando passo a passo com o avanço e amadurecimento das etno-ciências, evidenciando novamente a força dos argumentos científicos na produção de verdades aceitas socialmente⁵⁸. O passar dos anos oitenta correspondeu à constatação que o ambientalismo vigente naquela década se transformaria no idioma político privilegiado para a incursão dos discursos reivindicatórios dos povos indígenas (Albert 1995), principalmente pela eficácia e potência de suas questões nos âmbito político nacional e internacional.

A congregação positiva, do ponto de vista ambiental, entre povos indígenas e “tradicionais” e conservação da natureza também acompanhou o deslocamento das preocupações com a preservação de espécies para a preservação de ecossistemas, incluindo os seres humanos como participantes deles. Os primeiros esforços preservacionistas, iniciados no contexto estadunidense, excluíram a ação antrópica do processo de manejo natural, ressaltando o contexto da época e suas concepções dessas ações prejudiciais às finalidades preservacionistas dos programas⁵⁹. O próprio conceito de ‘natureza’ deslocou seu sentido de algo intocado e externo ao domínio formado pela ação do homem (a cultura) para uma postura que incorpora a presença humana como fator interativo do que é ‘natural’,

⁵⁸ Ressalte-se o deslocamento conjunto da produção de estudos científicos (entenda-se ocidentais) que começam a evidenciar a “cientificidade” de práticas tradicionais de plantio. Essas “verdades”, agora corroboradas pela ciência ocidental, também vão timidamente entrando nos organogramas governamentais, nas estratégias de políticas públicas e nas formulações internacionais.

⁵⁹ A categoria legal “Parques Nacionais”, atualmente amplamente aceita por diversos países, advém das tentativas, no início do século XX, de aplicação de estratégias geopolíticas de preservação do meio natural, contendo pequenas áreas de visitação e extensas áreas intocadas destinadas às pesquisas científicas, continuando presente em diversas estruturas organizativas de estratégias de proteção da biodiversidade (Sarkar 2000).

sendo que a *natureza como intocada* se apresenta como mais uma afirmação *mítica* do imaginário ocidental do século XX (Diegues 1994, Balée 1989 e 1989b, Posey 1987).

Novos imperativos morais e éticos compuseram a cena ambiental durante a década de noventa, afirmando as posturas segundo as quais não bastava preservar somente espécies em extinção ou paisagens bucólicas, mas também era necessário *preservar* as culturas tradicionais, para garantia das gerações futuras da humanidade. Foi preciso criar novos conceitos para abarcar e legitimar essa nova configuração da relação entre “natureza” e “cultura”. Diversidade biológica⁶⁰, biodiversidade, sustentabilidade cultural, socioambientalismo, entre outros termos, passaram a ser utilizados em quadros universitários, nos centros de decisão política nacional, nos fóruns e organismos internacionais, nas agências não governamentais, na mídia e no cotidiano dos grandes centros urbanos. A situação que procuramos estudar está no cerne da relação dialética entre produção de conhecimentos científicos (relativos às diversas ciências biológicas atuais: engenharia genética, botânica, ecologia, etc.), criação e concepção de conceitos e construção de novos espaços políticos para a discussão das problemáticas ambientais.

A temática ambiental rapidamente adquiriu uma inserção nos espaços políticos de decisões internacionais, sendo amplamente incorporada aos organogramas governamentais nacionais, fomentadas por uma crescente consciência da problemática ambiental global como algo relevante para o destino da humanidade. Certamente a atmosfera em torno de questões relativas à utilização, manejo e decisão política acerca dos recursos naturais e ambientais corresponde a um dos temas centrais das negociações em diversas comunidades internacionais de argumentação e comunicação⁶¹. Essas comunidades formam claros espaços de negociação entre parceiros socioculturalmente distintos, mas que compartilham um sistema planetário de comércio, direitos humanos, direitos ambientais, entre outros.

Na conjuntura atual, os povos indígenas representam verdadeiros nichos de conhecimentos tomados como extremamente relevantes para o futuro da humanidade, pelo

⁶⁰ Termo cunhado de discussões científicas de biólogos consagrados nos Estados Unidos como Rosen, E.O. Wilson e Peter Raven.

⁶¹ Um leitor mais familiarizado com o tema deverá notar que essa discussão vem sendo abordada na antropologia brasileira, principalmente pelos estudos de Roberto Cardoso de Oliveira. Um diálogo com a filosofia de Apel e seus conceitos de comunidade de comunicação e argumentação, e o posterior

menos segundo os padrões globocentristas. Os sistemas de manejo dos recursos ambientais utilizados pelos povos indígenas são exemplos desses conhecimentos que começam a ser reconhecidos, valorizados e estimulados em diversas instâncias de poder político (Roué 2000; Castro 2000; Colchester 2000). Os conhecimentos relativos à utilização de plantas com finalidades estéticas, rituais, alimentícias ou medicinais formam outro exemplo desse fetichismo herbal (Nigh 2002) a que estão sendo submetidos diversos povos indígenas, sobretudo das regiões de florestas tropicais, mas podem ser também entendidos como campos de garantia de benefícios sociais para os povos indígenas (Brush 1993, Oliveira Filho 1999; Ramos 2000, Little 2002). A valorização do conhecimento tradicional dos povos indígenas relaciona-se intimamente com os impactos negativos do “desenvolvimento social” promovido pela Revolução Verde, que transformou as monoculturas agrícolas cultivadas com alta tecnologia, em mitos ocidentais, redefinindo o papel do “outro” indígena (Cleveland & Murray 1997: 479-480).

O termo “desenvolvimento” possui múltiplos significados e usos variando ao sabor dos atores que o estão empregando e, seguramente, a questão indígena e a dos países ditos de terceiro mundo formaram um campo inesgotável para sua aplicação. A plasticidade é um de seus elementos principais, além de sua capacidade moldadora e fetichista (Rist 1997: 11). O conceito de ‘desenvolvimento’ traça as linhas divisórias entre as nações, criando novos arranjos, autorizando uma (re)ordenação e classificação dos diferentes países segundo padrões enraizados em posturas culturais nitidamente localizáveis. A desconstrução analítica do *mito do desenvolvimento* evidencia situações geralmente ocultadas pelo glamour e força que tal conceito adquire no mundo contemporâneo, ressaltando como sua ideologia messiânica pode ser conceituada como uma religião do ocidente (Ibdt.: 21 e ss)⁶².

Esta plasticidade dá-lhe uma grande flexibilidade e a conseqüente possibilidade de ir (re)dimensionando as tensões intrínsecas ao campo de disputa negociadas entre atores com os mais diversos interesses. Seguramente essa flexibilidade e

deslocamento dessa reflexão para o campo do diálogo intercultural das relações interétnicas, produziram uma criativa aproximação das relações nesses campos de diálogo intercultural.

⁶² A criativa abordagem de Gilbert Rist nos fornece um nítido exemplo da vida das formulações dos clássicos de nossa disciplina. Ao trazer Durkheim para a abordagem do desenvolvimento, Rist constrói uma linha argumentativa refletindo o desenvolvimento como uma religião da modernidade, produzindo um sistema de

plasticidade tiveram um papel incisivo na fixação e naturalização do ato político de desenvolver o Outro. Como nos diz Gilbert Rist:

“... O que, afinal, está sendo dito nas críticas ao ‘desenvolvimento’? É sua crítica na taxa moral para ajudar os pobres e de modo a promover os trabalhos para proporcionar um bem estar para todos, o que mobiliza a energia de muitas organizações? Ou são suas práticas econômicas que refletem os interesses de diversos atores e produzem o oposto do que é solicitado em suas reivindicações? Mesmo que esses dois níveis possam ser distinguidos em teoria, eles estão profundamente ligados um ao outro o que torna possível transitar nos espaços entre solução e problema, antídoto e veneno, esperança e realidade. Para uns, ‘desenvolvimento’ é sinônimo de um movimento expansionista que tem sido criado por um sistema de mercado nos últimos dois séculos; para outros, o ‘desenvolvimento’ é um conjunto de práticas que transformaram o mundo em um lugar mais justo apesar da racionalidade do capitalismo. A utilidade desses desencontros retóricos é que se espera garantir a todos boas razões para continuar com suas atividades. Para a mesma crença podemos ter um número diferente de efeitos ...” (Rist 1997: 214)⁶³.

As atuais construções e concepções sobre o que são povos indígenas e a recolocação do argumento de que os índios são como ontologicamente próximos à natureza, renegociam termos que possibilitam executar ações assistencialistas de (etno)desenvolvimento sobre os povos indígenas e nações. Perfeitamente sintonizado com as tendências conservacionistas demonstradas por formas ecológico-capitalistas pós-modernas (Escobar 1995: 203-206 e 1996: 47, Diegues 2000), o desenvolvimento sustentável também se apóia em ambigüidades: produzir crescimento econômico sem impossibilitar a continuação da vida no planeta. Por um lado, ecologistas pensam-no como algo benéfico para a continuidade ambiental, enquanto, por outro lado, o desenvolvimento sustentável passa a ser entendido como a continuidade do crescimento econômico, sendo

crenças e coesão social. Essas crenças sociais são tomadas como certezas sociais, por exemplo, os direitos humanos e a noção de desenvolvimento.

⁶³ “... What, in the end, is being talked about in the critique of ‘development’? Is it the belief in a moral duty to help the poor and work for everyone’s happiness, which mobilizes the energies of numerous organizations? Or is it the economic practices reflecting the interests of various actors and producing the opposite of claimed beliefs? Even if these two levels can be distinguished in theory, they are closely bounded up with each other and make it possible to switch in a flash between solution and problem, antidote and poison, hope and reality. For some, ‘development’ is synonymous with the broad movement which has been carrying the market system along the last two centuries; for others, it is the whole set of measures through which the world should be made a juster place despite the rationality of capitalism. The usefulness of this taking at a cross-purpose is

que por essa retórica o “desenvolvimento” pode ser algo não somente pensado como irreversível ou universal, mas passível de ser adjetivado com pretensões de eternidade (Rist 1997: 190-192). Vimos, principalmente no segundo capítulo, que a percepção desse modelo alternativo de “desenvolvimento” como uma ruptura com antigas concepções deste conceito, mesmo que travestida nas retóricas de produção de espaços e ações ambiental e socialmente sustentáveis, não é plenamente corroborada pelos dados empíricos.

Os povos indígenas, e suas diferentes formas representativas e de diálogo com atores externos, rapidamente compreenderam a potencialidade do discurso ambientalista e sua forte aceitação política no mundo contemporâneo. De maneira rápida e criativa, esses povos passaram, em muitos casos, a utilizar a imagem que o ocidente criou *sobre* povos indígenas para legitimar e adensar algumas das suas lutas político-sociais. Começaram a exercitar o poder de serem os detentores de alguns bens, inclusive simbólicos, extremamente valorizados pelo mundo ocidental e suas preocupações ambientais: uma espiritualidade condicionante de posturas diferenciadas perante a “natureza”; seus territórios percebidos como uma significativa parcela das áreas mais preservadas ambientalmente; seus conhecimentos tradicionais valorizados na lógica científico-comercial do desenvolvimento sustentável. Os povos indígenas vêm compreendendo, cada qual à sua maneira e estratégia, que a indianidade hiper-real criada e fomentada pelo imaginário social do Ocidente pode ser conscientemente exercitada por eles para seus próprios interesses. Uma nova capitalização da natureza vem garantindo, por diferentes caminhos, direitos territoriais e comunitários quando o Estado reconhece determinada área como pertencente a uma coletividade específica (que atenda aos preceitos de manter relações relevantes para a conservação e o melhoramento da biodiversidade). As demandas salvacionistas, fomentadas na relação entre conservação da natureza e práticas culturais que localmente promovam essa conservação, valorizam os sistemas tradicionais de conhecimento (Escobar 1995: 204).

Dentro desta problemática, há de se concordar com a argumentação de Marshall Sahlins criticando as posturas que concebiam os povos indígenas como objetos passivos e não autores de sua própria história (Sahlins 2000: 416). A análise etnográfica de

that it allows everyone ‘good reasons’ for continuing with their activity. For the same belief can have a number of different effects ...”..

uma situação local pode revelar interessantes críticas nativas aos entendimentos ocidentais sobre “ecologia”, baseados em premissas externas, e a reelaboração cosmológica dos indígenas sobre os efeitos do contato (Albert 1995, Ramos 1998: 133-135). As questões ambientais e a luta pelo reconhecimento dos direitos intelectuais coletivos ratificam bem a postura de Sahlins. A etnografia das diferentes posições dos Krahô frente aos projetos de acesso aos seus conhecimentos medicinais e alimentares traz ainda outros exemplos para reflexão.

O próximo tópico entra na questão das conseqüências, políticas e socioculturais, do desenvolvimento de projetos de acesso a recursos genéticos em populações indígenas. As imagens que os estudos etnográficos e antropológicos produziram sobre a relação dos Outros com a natureza trouxeram um discurso científico pronto para ser apreciado e tomado por diversos atores da temática. A produção de conceitos que implicitamente produzem o distanciamento temporal necessário para classificar, como “tradicionais”, os povos radicalmente distintos do modo de vida urbano-industrial, foi um dos meios para situá-los em um compartimento distinto daquele reservado aos “modernos” ocidentais. Como afirma Johannes Fabian:

“... As distancing devices ... certain styles of thoughts are identified as ‘savage’ or ‘primitive’. Labels that connote temporal distancing need not have explicitly temporal references (such as cyclical or repetitive). Adjectives like mythical, ritual or even tribal, will serve the same function. They too connote temporal distancing as a way of creating the objects or references of anthropological discourse ...” (1983: 30).

3.2 Biopirataria e os Direitos de Intelectuais Coletivos

Diversas situações contemporâneas têm exigido dos antropólogos que se aventuram a estudar as amplas redes de situações interétnicas do século XXI com a adoção de abordagens etnográficas e teóricas distintas das praticadas pelos clássicos da antropologia. A estratificação teórica tripartite (micro, meso e macro)⁶⁴, adotada por

⁶⁴ O diálogo intercultural, expresso pelos meandros das intersecções entre a micro e a macro esfera estão assentadas sobre pressupostos de “... uma moralidade – o do compromisso com a idéia de um bem-viver do outro – e de uma eticidade – o do compromisso com a idéia do dever negociar democraticamente a possibilidade de se chegar a um consenso com o outro ...” (Cardoso de Oliveira 2000 b : 197). Os pontos

Roberto Cardoso de Oliveira e inspirada em Apel e Groenewold, representa um atraente viés analítico para a compreensão das dinâmicas sociais em torno do patenteamento de conhecimentos tradicionais indígenas, da biopirataria, e dos direitos intelectuais coletivos. Inúmeras etnografias procuram analisar, em maior e menor grau, as movimentações desses fluxos interativos internos a este modelo tripartite, evidenciando a existência de diálogos consolidados entre os níveis *micro* e *macro*, principalmente na articulação de pressões políticas sobre a esfera *meso*. A construção e aplicação dos direitos humanos, ambientais e específicos aos povos indígenas em diversos contextos nacionais exemplificam bem essas questões (Ibid: 185, Oliveira 1999 b: 21).

Os embates sociais que paulatinamente transformaram a “natureza” em *recursos genéticos* manifestaram o fato de que a distribuição desses recursos ocorre desigualmente no planeta e sua circulação no mercado social global está entrecortada por vários interesses. A grande maioria dos reservatórios de biodiversidade, os chamados *hot-spots*, estão localizados nas florestas tropicais dos países tidos como do terceiro-mundo, os quais geralmente não possuem as inovadoras tecnologias de manipulação da vida capazes de transformar plenamente essas matérias-primas em outros produtos. O campo dos *recursos genéticos*, analogamente ao da biotecnologia, passa a ser encarado como recurso estratégico pelos governos norte-americanos e por empresas transnacionais, assim como o fazem alguns governos dos países ditos terceiro-mundistas. (Peritone 1995 e Peritone e Galve-Peritone 1995).

As relações entre Estados nacionais e recursos genéticos surgem neste trabalho pela capacidade de destacar os esforços adotados pelo governo brasileiro na tentativa de exercer maior controle sobre esta riqueza tão almejada no cenário mundial. Está amplamente documentado que, historicamente, o Estado brasileiro manifesta interesse pelos conhecimentos indígenas (Carneiro da Cunha 1992: 08)⁶⁵, mas a prudência deve

micro, *meso* e *macro* são relacionais, ou seja, situados em uma dialética contextual. Podem ser, como adotado por Cardoso de Oliveira, as relações locais de um povo indígena representando o *micro*, o Estado nacional e suas políticas indigenistas representando o *meso* e o sistema de direitos internacionais relativos aos povos indígenas como a esfera *macro*. Mas pode-se propor essa abordagem para se estudar, por exemplo, as relações entre movimentos indígenas nas aldeias, os pretensamente nacionais, e aqueles situados na esfera jurídica internacional.

⁶⁵ “... Um componente da questão indígena ... é o interesse oficial pelos conhecimentos dos índios. Este interesse concentra-se sobretudo na medicina indígena: provavelmente mais importante em séculos anteriores, ele no entanto não desaparece no século XIX. Em 1813, pede-se às capitâneas a relação de produtos medicinais indígenas para o uso no Hospital Real Militar da Corte ...” (Carneiro da Cunha 1992: 08)

nortear observações históricas para que não se façam leituras demasiadamente presentistas do passado (Stocking Jr 1982)⁶⁶. A apreciação da posição oficial brasileira sobre o acesso aos recursos genéticos será investigada, ainda que sumariamente, sob dois prismas distintos: em relação aos *outros* externos e em relação aos seus *outros* internos⁶⁷. Aqui a porção examinada com maior atenção compreende os aspectos relativos à postura brasileira para com os *outros externos*, já que as relações para com os *outros internos* estão diluídas no decorrer do estudo de caso krahô.

A Convenção da Diversidade Biológica - CDB foi formulada para suplantar, no quadro jurídico internacional, a proteção dos recursos naturais e as diversas formas de vida no planeta, tornando-se a referência legislativa básica. É um marco jurídico que reconfigura as políticas de preservação ambiental, diferenciando-se do marco anterior (de Estocolmo) em 1972. A CDB foi ratificada por mais de 180 países⁶⁸, representando as conseqüências mais efetivas da Conferência das Nações Unidas sobre Meio-Ambiente e Desenvolvimento (ECO 92), sediada na cidade do Rio de Janeiro no ano de 1992. A ECO 92, como ficou mais conhecida, pode ser visto como ícone dos valores do desenvolvimento sustentável e será tomada como mais um *lugar-evento* (Daniel 1996: 56).

A formação de um regime global para promover a proteção ambiental foi sendo moldada ao longo de fervorosos choques entre dois grandes grupos que solidificaram suas lealdades à medida em que as negociações foram avançando (Alencar 1995, Ezgiabher 1996, Alonzo 1996, Santilli 2002: 86). Um desses blocos, formado pelos países detentores de biodiversidade e sociodiversidade, foi denominado “países do sul” (simbolizados pelo Brasil, Índia e China), construindo suas redes de aliança e identidade pelo compartilhamento de experiências e bens simbólicos comuns, como uma história de exploração colonial e expansionismo mercantil (Shiva 1997, Peritone e Galve-Peritone 1995). Esse bloco defendia, entre outras propostas, a co-participação, repartição justa e

⁶⁶ Refiro-me, especificamente, às leituras de biopirataria histórica ocorrida no Brasil como a borracha e o pau-brasil. Contudo, se o raciocínio seguir essa linha lógica, ter-se-á que admitir o Brasil como biopirata de cana-de-açúcar, por exemplo. Assim como a Malásia não tinha seringueiras, mas mediante a transferência de mudas passou a dominar o mercado mundial desse produto no início do século XX, o que hoje é considerado como Brasil não tinha canaviais, mas enriqueceu os cofres portugueses com a produção e venda do açúcar.

⁶⁷ Por “outro externo” entende-se o posicionamento oficial brasileiro extraído da análise de suas políticas internacionais e em relação às questões pensadas como planetárias. Por “outro interno” deve-se entender o posicionamento e comportamento oficial brasileiro nas suas políticas internas sobre o acesso aos recursos genéticos presentes em seu território.

⁶⁸ O Brasil ratificou-a em 1994.

equânime de benefícios, transferências de tecnologia e a adoção do consentimento prévio informado das comunidades tradicionais. Estava, por sua vez, contraposto ao bloco formado pelos países detentores das modernas tecnologias de manipulação da biodiversidade, porém sem grandes reservas de recursos naturais. Esse grupo foi denominado “países do norte” (simbolizados pelos EUA e países do G7) e criou uma série de empecilhos para a plena consolidação da CDB.

A principal contribuição da CDB, para os Estados nacionais do “sul”, foi a expressão jurídica do domínio dos Estados sobre os recursos naturais existentes em seu território (Moran et. al. 2001), criticando as posturas baseadas na mitificação ideológica da “natureza” como um bem da humanidade, sendo que dessa maneira o controle e a utilização dos recursos naturais acabam tendo que passar por uma certa chancela estatal⁶⁹. Quanto aos direitos indígenas, a maior contribuição está no artigo 8 (j), onde são salvaguardados os direitos de propriedade intelectual coletiva, assegurando benefícios aos povos indígenas que tiverem conhecimentos tradicionais transformados em mercadorias (Santilli 2002: 83).

O cenário nacional de políticas ambientais foi bastante influenciado pelas recomendações da CDB e o campo político das questões de acesso aos recursos genéticos nacionais compreende uma situação onde se verifica o processo de conflitos de interesse ao longo da implementação efetiva, ainda em formulação, dessa convenção no Brasil (Santilli 2002: 90-92, Hattaway 2002 96-97). Atualmente a situação jurídica nacional é regulamentada por uma Medida Provisória⁷⁰. Essa MP instituiu a criação do Conselho de Gestão do Patrimônio Genético – CGEN, considerado o mecanismo estatal de controle mais direto sobre o acesso aos componentes da biodiversidade brasileira⁷¹.

Como ressalta Alcida Ramos, a promoção e defesa dos conhecimentos tradicionais indígenas e o combate à “biopirataria” é um dos raros casos onde os interesses

⁶⁹ A CDB traz recomendações que são seguidas pelos países signatários na formulação de suas políticas nacionais. Encontramos um mosaico de posicionamentos distintos como o Pacto Andino, a Costa Rica, Filipinas, Índia e Tailândia. Para mais detalhes ver Santilli (2000 e 2002).

⁷⁰ MP n. 2.186-16 / 2001. Foi editada às pressas para legitimar um acordo firmado entre a organização social Bioamazônia, criado pelo governo federal através de seu Programa Brasileiro de Ecologia Molecular – Probem, e a multinacional Novartis Pharma prevendo o envio de dez mil bactérias e fungos a esse laboratório suíço. Como repercutiu negativamente, o governo resolveu reeditar uma Medida Provisória, na época de n. 2052/ 2000.

⁷¹ Órgão coordenador das políticas para gestão do patrimônio genético com poderes para deliberar sobre autorização de acesso e de remessa de componente do patrimônio genético, bem como autorizar o acesso ao conhecimento tradicional associado mediante “anuência prévia de seu titular”.

nacionais e indígenas confluem (2000: 07). A posição brasileira para com seu *outro externo* explora as implicações éticas, morais e políticas do reconhecimento dos povos indígenas e dos recursos naturais como patrimônios da nação, sendo esse ponto amplamente sustentado internacionalmente com retóricas da promoção e desenvolvimento dessas duas riquezas nacionais. Nos últimos cinco anos surgiram programas e projetos governamentais, geralmente financiados por fundos de cooperação internacional ou agências multilaterais, objetivando estimular melhorias sociais em comunidades locais mediante a utilização sustentável de seus conhecimentos tradicionais. Mas esses programas não implicam em uma postura clara e definida do Estado brasileiro para com seus *outros internos* quanto às questões de acesso aos recursos genéticos e seus diversos temas e implicações subjacentes. Atualmente, admite-se a natureza como *recursos genéticos* e os Estados nacionais detentores desses recursos sentem-se, em maior ou menor grau, responsáveis pela sua salvaguarda (Brush 1993). Em alguns casos, como o brasileiro, os Estados nacionais têm responsabilidades claras (mas geralmente esquecidas ou relegadas) para com os povos indígenas que vivem em seus territórios.

Agora que a postura do Estado brasileiro em relação ao acesso dos recursos genéticos de seu território foi abordada é possível contextualizar o fenômeno social da “biopirataria”. Cada um dos atores envolvidos - estejam eles nas esferas micro, meso ou macro – apresenta um entendimento fundamentado desse fenômeno e o explora ao sabor de suas perspectivas e interesses. Estes atores são extremamente heterogêneos entre si e, cada qual à sua maneira, vai dando uma tonalidade de “especialista no assunto” à suas opiniões sobre o tema. Podem ser da esfera governamental (ministros, parlamentares, assessores, diretores do IBAMA, presidente da FUNAI, INPI, etc); de organizações não-governamentais (Grupo de Trabalho Amazônico, Rede Norte de Proteção Intelectual, Biodiversidade e Conhecimentos Tradicionais, Instituto Indígena Brasileiro de Propriedade Intelectual, entre outros); institutos de pesquisa e universidades (EMBRAPA, Museu Paraense Emílio Goeldi, INPA); organizações indígenas (Confederação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira - COIAB, Conselho Indígena de Roraima - CIR, Confederação das Organizações Indígenas da Bacia Amazônica – COICA); jornalista, advogados, militantes de movimentos sociais, ambientalistas. Enfim, está clara a existência de uma intrincada cadeia heterogênea de atores interessados, por inúmeros fatores e motivos,

em falar e saber sobre biopirataria. Através da identificação dos componentes consensuais mínimos da definição de biopirataria e da conseqüente construção de um novo direito social para os povos indígenas (os direitos intelectuais coletivos) é possível discutir criticamente as implicações do acesso aos recursos genéticos em comunidades tradicionais.

Assim como existe esta multiplicidade heterogênea de atores, existe também uma heterogeneidade de situações designadas com mesmo rótulo - biopirataria – mostrando que a plasticidade desse conceito permite a incorporação simultânea de vários pontos de vista, muitas vezes contraditórios entre si. Essa plasticidade abre espaço para a manipulação de situações provocando um certo frenesi de “xenofobismo brasileiro”, sempre ressaltando o roubo que o país está sofrendo por falta de rigor no controle e na fiscalização dessas atividades no Brasil. Dentre a vasta gama de situações definidas como biopirataria encontram-se: tráfico e comercialização de animais exóticos e/ou espécies desconhecidas; envio ilegal de germoplasma; pesquisa e comercialização com material genético humano; patenteamento de marcas, nomes e conhecimentos tradicionais; manifestações de imagem, arte e ciência dos povos tradicionais utilizadas indevidamente, entre outros.

O presente trabalho não pode ser classificado como um estudo de caso de biopirataria, mas, inegavelmente, é o pano de fundo conceitual da execução de projetos de acesso a recursos genéticos envolvendo povos indígenas devido às implicações desse fenômeno social – daí a relevância de abordar a biopirataria neste texto. Geralmente define-se biopirataria como a apropriação indevida de materiais biológicos, genéticos e/ou dos conhecimentos comunitários associados, sem respeitar as normas vigentes, podendo ser questionada tanto por ser ilegal como por ser anti-ética (Hattaway, 2002: 95). Esta definição põe em jogo um dos elementos mais marcantes e centrais da problemática: um caso somente se torna passível de ser caracterizado como “biopirataria” se envolver uma apropriação indevida, ficando implícito que existem mecanismos legitimadores de algum tipo de apropriação. Esses mecanismos devem ser propostos pelo Estado nacional, sempre se considerando os direitos ambientais e dos povos tradicionais.

As maneiras pelas quais são construídos esses caminhos legais que validam o acesso aos conhecimentos tradicionais, autorizando legalmente que um saber coletivo seja privatizado, formam um campo de disputa entre os vários interesses e perspectivas nesse universo multidisciplinar. Um fator histórico, sentido como ainda vigente no cotidiano atual

e possibilitado por cinco séculos de exploração colonial, compõe um outro lado da definição de biopirataria: o colonialismo (Brush 1993, Shiva 1997, Ramos 2000, Cunningham 1998). As reações de países como Índia e Brasil nas rodadas internacionais relativas ao tema ou à atitude de movimentos indígenas podem ser entendidas como estilos de repostas locais ao colonialismo atual que joga nos interstícios e nos limites da tecnologia e da ética de se patentear a vida e os conhecimentos intelectuais coletivos.

Redes de argumentos teórico-científicos compreendem que os dispositivos legais de propriedade intelectual são, de fato, mecanismos de dominação e exploração econômico-cultural. Alguns, de maneira mais incisiva, caracterizam o sistema de patentes, intimamente ligado à história da propriedade individual, como inadequado para salvaguardar satisfatoriamente os direitos sobre conhecimentos produzidos em preceitos não-ocidentais (Brush 1993: 656, Cleveland and Murray 1997: 477, Shiva 1997, Carneiro da Cunha e Almeida 2002: 24). Outros autores pensam sistemas *sui-generis*, uma classe diferenciada dos mecanismos tradicionais de proteção da propriedade intelectual, como alternativas viáveis, mas ainda não concretizadas (Hattaway 2002: 98, Posey & Dutfield 1996) para garantir os direitos intelectuais coletivos. As raras referências etnográficas sobre essas questões, analisadas sob o ponto de vista e perspectivas dos povos indígenas, ratificam que muitos povos crêem que negociar seus conhecimentos sobre plantas medicinais, alimentícias, cosméticas ou rituais pode ser uma alternativa interessante para seu crescimento interno ou, como diz Sahlins (1992), seus modos próprios de *development*⁷². Ao mesmo tempo, esses trabalhos geralmente acabam analisando diversos conflitos de poder no desenvolvimento dos projetos (Greaves 1994, Ávila 2001, Nigh 2002).

A questão da reivindicação indígena sobre direitos intelectuais coletivos está frequentemente associada a demandas mais amplas pela consolidação do reconhecimento da autodeterminação política dos povos indígenas. Os direitos intelectuais indígenas surgem como demandas dos direitos indígenas, entre as décadas de 1980 e 1990, fazendo parte de uma série de declarações de movimentos indígenas em diversos continentes. As declarações de Mataatua em 1993, de Santa Cruz em 1994 e de Fiji em 1995 trazem posições dos povos indígenas sobre este tema, geralmente contrárias ao patenteamento de

¹⁸ Um exemplo de como os recursos intelectuais indígenas são pensados como alternativas interessantes por lideranças de suas comunidades é o caso dos Ashaninka que tentaram, aparentemente sem sucesso, desenvolver pesquisas nessa linha (Krenak, 1996). Detalhes mais recente ver Pimenta (2002: Parte III).

seus conhecimentos ancestrais (Gray 1995: 03). O conhecimento da utilidade de plantas e a idéia de território são incorporados em um mesmo fluxo de sentido e os discursos dos movimentos indígenas ressaltam as diversas maneiras pelas quais os povos indígenas concebem o “papel social” das plantas nas suas culturas, de certa forma trazendo à tona o misto de razão e afetividade que tanto seduziu a antropologia. A sua importância, portanto, transcende os efeitos econômicos, alimentícios e estéticos, como concebe a indústria biotecnológica, envolvendo outros campos como o da espiritualidade.

A questão está situada nitidamente no campo de disputa por poderes no nível do discurso e retórica, como já propôs Escobar (1996). As empresas não concebem o pensamento indígena holisticamente, menosprezando, por exemplo, os aspectos espirituais. Para estas empresas o fator significativo é que já se comprovou a eficácia da sabedoria tradicional na obtenção de produtos comerciáveis e o que elas procuram são mecanismos mais ágeis e pragmáticos para atingir processos químicos e princípios ativos com possibilidades comerciais. Por outro lado, o movimento indígena e sua rede de apoio enfatizam que a sabedoria indígena sobre as propriedades fitoterápicas é muito mais completa e complexa que meras estruturas pragmáticas. Um vasto conhecimento que interliga seres humanos, animais e plantas envolve um amplo sistema singular de crenças e valores culturalmente sedimentados.

Os povos indígenas, por outro lado, estão sendo submetidos a novas demandas: as demandas *naturais* já alcançaram até os genes humanos e as demandas *imateriais* atingiram seus conhecimentos e sabedorias ancestrais. Assim, os povos indígenas podem “contribuir” em duas linhas de pesquisas biotecnológicas. Primeiramente, interessam à engenharia genética e controle de doenças hereditárias através da pesquisa com DNA humano. Neste caso são agentes passivos de pesquisa, no sentido de que seus conhecimentos não agregam valores diretos à pesquisa, e, em geral, somente anos mais tarde é que tomam conhecimento que o seu sangue está sendo estudado por cientistas. É o caso dos Yanomami que foram objeto de pesquisa genética nos anos 60 (Albert 2002). Outra situação é aquela em que os povos indígenas possuem conhecimentos tradicionais de manejo e utilização dos recursos naturais com os quais mantêm uma relação direta, sendo que tais conhecimentos interessam a pesquisadores acadêmicos; a empresas farmacêuticas, cosméticas e de sementes; a políticas públicas; a ativistas políticos; a movimentos

ambientalistas, indígenas e de proteção dos direitos humanos; a movimentos religiosos, entre outros.

O avanço das pesquisas na área da engenharia genética e a decodificação das cadeias de DNA traz uma onda de esperança para o ramo das indústrias farmacêuticas, alimentícias, cosméticos e agrícolas, recebendo pesados investimentos governamentais dos países desenvolvidos (Peritore 1995 e Peritore e Galve-Peritore 1995). Este tipo de pesquisa direcionada ao ser humano traz à questão desafios de ordem moral, ética, religiosa e filosófica. Focalizando, primeiramente, as preocupações envolvendo povos indígenas e pesquisas em seres humanos, é interessante conhecer as atividades de programas destinados ao entendimento comparativo das cadeias genéticas humanas e o posicionamento de diversas organizações indígenas perante a pesquisa com sangue indígena.

Dois mega projetos foram incumbidos da tarefa científica de dissecar o genoma humano na busca de cura para males relativos a predisposições genéticas. O Human Genome Diversity Program (HGDP) é um consórcio envolvendo, sobretudo, antropólogos e biólogos moleculares, criado em 1992 com a incumbência de coletar e analisar amostras de mais de 700 povos ao redor do mundo (Ramos, 2000: 09, IWGIA 2000). Seus participantes eram críticos de um programa anterior, denominado Human Genome Project (HGP), cuja coleta genética era realizada entre os povos indo-europeus.

Diversas organizações indígenas posicionaram-se contra esses projetos, caracterizando-os jocosamente como Projetos Vampiro (Cunningham 1998). O Projeto Genoma foi criticado por suas posições frias, por vezes cínicas e não-éticas, já que não se importava com os perigos e problemas sociais das comunidades que eram alvo das pesquisas (Gray 1995: 03). A crítica concentrava-se na afirmação de que essas práticas tão contemporâneas da biotecnologia, na realidade, reproduzem sistemas coloniais de dominação e pressão sobre os povos indígenas (Shiva, 1997, Peritore e Galve-Peritore 1995, Peritore, 1995).

O valor “científico” do sangue indígena não está no “sangue” em si, mas no seu potencial como fonte genética de grupos humanos isolados. O caso da tentativa de patenteamento de uma linha celular de um indivíduo do povo Hagahai da Papua Nova Guiné põe em evidência interessantes questões envolvendo até o papel do antropólogo em situações contemporâneas. Na metade dos anos 80, o governo daquele país decidiu

estabelecer o contato oficial com o povo Hagahai para verificar quais as causas da sua rápida e drástica redução demográfica. Acreditava-se que a mortalidade estaria relacionada às epidemias de contato, mas verificou-se que os Hagahai estavam infectados com o vírus HTLV-1, provocador de leucemia. Prontamente o governo norte-americano interessou-se pela pesquisa, originando uma tentativa de patente para o desenvolvimento de métodos de diagnóstico e cura dessa doença. O movimento indígena local, com o apoio de ONGs internacionais, conseguiu impedir o patenteamento dessas seqüências celulares (Cunningham 1998).

O mesmo movimento ocorreu em outra tentativa de patenteamento de seqüências genéticas de indígenas praticado pelo governo norte-americano. O caso envolvendo o povo Guaymi do Panamá foi bastante documentado e o patenteamento só foi impedido devido ao ativo protesto e posicionamento do Congreso General Guaymi e sua articulação com organizações internacionais (IWGIA 2000: 121, Weemaels 1996). Características semelhantes são encontradas em ambos os casos: o interesse do governo norte-americano nessas patentes; a ausência de legislação apropriada dos governos nacionais regulamentando a pesquisa em seres humanos e a quebra destas patentes graças à ativa presença do movimento indígena local e sua articulação com redes de alianças capazes de mobilizar a opinião pública e internacional.

Este pequeno passeio pela esfera da biopirataria relacionada aos recursos genéticos humanos já nos aponta algo extremamente presente em qualquer discussão sobre o tema. A sua compreensão presume uma interconexão de problemáticas e entendimentos, e o fluxo do debate transita do âmbito local, ao nacional e ao internacional, apelando para um estilo multilocalizado de etnografia. Não há uma lógica hierárquica afirmando o caminho dos diálogos entre estas três instâncias, estando todas elas interconectadas. Os povos indígenas brasileiros já devem se preocupar com esses problemas, visto os já documentados casos da venda e comercialização do DNA dos povos Suruí e Karitiana de Rondônia (Hattaway 2002). A luta contra o patenteamento de seqüências genéticas ressaltou que as comunidades indígenas procuraram se relacionar com instâncias de amplitude internacional buscando maior apoio para suas reivindicações político-sociais.

A questão adquire novas cores e nuances na medida em que se começa a investigar uma certa fetichização contemporânea em torno dos conhecimentos tradicionais

indígenas, em uma verdadeira “indigenização da modernidade” (Sahlins 1997). O contexto aqui são os ideais construídos socialmente que criam e alimentam imaginários irrealis, às vezes hiper-reais, acerca da sabedoria dos povos indígenas sobre a utilização de plantas medicinais e seu conseqüente aproveitamento pelas corporações transnacionais, por exemplo.

3.3 - Palavras Finais

A atual capacidade de transformação da natureza, redesenhando-a, é algo sem precedentes na história humana. Porém os povos indígenas sempre tiveram a capacidade de transformar, melhorar e influenciar a natureza, certamente sem as dimensões e pretensões da ciência biotecnologia contemporânea. Plantas, micro-organismos, animais e seres-humanos são matéria-prima para a nova indústria da biotecnologia. O contexto atual abre espaço para que os indígenas tentem exercer maior controle com o que é feito com produtos oriundos de suas culturas, principalmente por seu fortalecimento político e pelo reconhecimento que o movimento indígena vem conseguindo nos últimos trinta anos.

No entanto, surgem dificuldades legais e conceituais quando se tenta cumprir com os imperativos morais e políticos que começam a ser consolidados como padrões das relações entre os povos indígenas, os estados nacionais e a comunidade internacional. O sistema ocidental de propriedade intelectual realmente considera que uma patente só pode ser concedida se ela tiver informações inovadoras e for, nesse sentido, um invento industrial. Outra dificuldade advém da multiplicidade de enfoques jurídicos expressos nos direitos culturais, humanos e ambientais que perpassam o tema (Cleveland e Murray: 491-495).

Esse campo ainda está em construção, procurando fixar conceitos mínimos em temas extremamente fluidos: o que é ou não tradicional? Onde estão as fronteiras de um conhecimento de um grupo indígena para outro? Esta experiência antropológica de procurar etnografar as implicações do desenvolvimento de projetos de acesso aos conhecimentos tradicionais dos povos indígenas pode estimular um esforço maior para se responder a estas perguntas. Por ora, prefiro ficar com um comentário que traz todo o dinamismo e complexidade com que essas questões desafiam o pesquisador interessado em desvendá-las.

“... O que é ‘tradicional’ no conhecimento tradicional não é sua antiguidade, mas o modo como ele é adquirido e utilizado...” (Carneiro da Cunha e Almeida 2002: 24). A ironia é que aqueles que foram construídos como “tradicionais” e “não-modernos” estão agora alimentando a indústria que é o símbolo da tecnologia mais avançada do Ocidente: a tecnologia de manipulação da vida.

BIBLIOGRAFIA

AGRO C&T (Informação Tecnológica para o Desenvolvimento): “Um novo olhar sobre os Krahôs” in Agro C&T, Publicação trimestral da Embrapa, p. 06-09, ano 1, novembro de 2002.

ALBERT, Bruce (ed.): *Pesquisa e Ética: o caso Yanomami* (contribuições brasileiras à controvérsia sobre o livro *Trevas no Eldorado*), Comissão Pró-Yanomami, Documentos Yanomami n.02, Julho de 2002.

-----: “Associações Indígenas e Desenvolvimento Sustentável na Amazônia Brasileira” in Ricardo, C.A. *Povos Indígenas no Brasil: 1996/2000*, Instituto Socioambiental, São Paulo, 2000.

-----: “O Ouro Canibal e a Queda do Céu: uma crítica xamânica da economia política da Natureza”; Série Antropologia n. 174; Departamento de Antropologia; Universidade de Brasília; Brasília, 1995.

ALENCAR, Gisela: *Mudança Ambiental Global E A Formação Do Regime Para Proteção Da Biodiversidade*, Dissertação de Mestrado, UnB, 1995.

ALONZO, Margarita F.: “Coexistência e inconsistência de las regulaciones?” in E. Bravo (org.) *Biodiversidad y Derechos de los Pueblos*, Acción Ecológica, Quito, Equador, pp. 213-226, 1996.

ALVES, R.B.N, Zarur, S.B.B.C, Dias, T.A.B., Costa, I.R.S, Rancan, D.C, Krahô, G. : “Conhecimento tradicional, manejo e conservação de recursos genéticos entre os Krahô” in Anais do III Simpósio de Recursos Genéticos para a América Latina e Caribe – SIRGELALC, pp. 705-707, novembro de 2001.

ÁVILA, Thiago A M de: *Biopirataria e os Wapichana: análise antropológica do patenteamento do conhecimentos indígenas*. Monografia de Graduação, DAN - UnB, 2001.

AZANHA, Gilberto: “Conhecimento Tradicional: de quem é a autoria ?”, texto inédito. Maiores informações www.trabalhoindigenista.org.

-----: “Autogestão Krahô” em *Aconteceu - Povos Indígenas no Brasil*, CEDI - São Paulo, 1984b.

-----: *A “Forma Timbira”: estrutura e resistência*, Dissertação de Mestrado, São Paulo, USP, 1984.

-----: “Os Krahô e a machadinha”, n/d. pode ser obtido no site (www.trabalhoindigenista.org).

BALÉE, William: “Cultura na Vegetação Amazônica Brasileira” in W.A. Neves (org.) *Biologia e Ecologia Humana na Amazônia Brasileira: avaliação e perspectiva*, MPEG, Belém, pp. 95-109, 1989.

-----: “O Povo da Capoeira Velha: caçadores e coletores das terras baixas da América do Sul” in *Uma Estratégia Latino-Americana para a Amazônia*, 1989b.

BARTOLOMÉ, Miguel A. e BARABAS, Alicia (coord.): *Autonomia Étnicas e Estados Nacionales*, Ed. INAH, México, 1998.

BARTOLOMÉ, Miguel Alberto: “Movimentos indios em America Latina: los nuevos procesos de construcción nacionalitaria” in Serie Antropologia n. 321, Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasília, 2002.

BENSUSAN, Nurit: “Breve histórico da regulamentação do acesso aos recursos genéticos no Brasil” in Lima, A (org) *Quem Cala Consente: subsidios para a proteção aos conhecimentos tradicionais*, Série Documentos do ISA n. 08, Instituto Sócioambiental, São Paulo, 2003.

BRAVIO, Elizabeth: “La bioprospección, una actividad poco inocente” in E. Bravio (ed) *Biodiversidad y Derechos de los Pueblos*, Acción Ecológica, pp. 83-98, 1996.

BRUSH, Stephen B.: “Indigenous Knowledge of Biological Resources and Intellectual Property Rights: the role of anthropology” in *American Anthropologist*, vol. 95, nº. 03, pp. 653-671, 1993.

CARDOSO de OLIVEIRA, Luis Roberto.: “Pesquisas em vs pesquisas com seres humanos” Série Antropologia n. 336, 2003.

----- : “O Velho Vego: uma reflexão Kraho sobre o contato interétnico” in Serie Antropologia n. 112, Departamento de Antropologia, UnB, 1991.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto: *Razão e Afetividade: o pensamento de Lucien Lévy-Bruhl*, Editora UnB, Paralelo 15, Brasília, 2002.

-----: “Etnicidade, Eticidade e Globalização” in *O Trabalho do Antropólogo*, Brasília: Paralelo 15, São Paulo: Editora UNESP, 2ª ed., pp. 169-188, 2000 a.

----- : “Sobre o Diálogo Intolerante” in *O Trabalho do Antropólogo*, Brasília: Paralelo 15, São Paulo: Editora UNESP, 2ª ed., pp. 189-198, 2000 b.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (org.): *Legislação Indigenista no Século XIX: uma compilação (1808-1889)*, São Paulo, Editora da Universidade de São Paulo: Comissão Pró-Índio de São Paulo, 1992.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela e ALMEIDA, Mauro: *Enciclopédia da Floresta*, Editora das Letras, 2002.

CARVALHO, Isabel Cristina de Moura: *A Invenção Ecológica: narrativas e trajetórias da educação ambiental no Brasil*; Editora da UFRGS, Porto Alegre, 2002.

CASTRO, Edna: “Território, Biodiversidade e Saberes de Populações Tradicionais” in A. C. Diegues (org.): *Etnoconservação: novos rumos para a conservação da natureza*; Editora Hucitec, São Paulo, 2000

CENTRO DE TRABALHO INDIGENISTA – CTI: “Os fatos e a posição do Centro de Trabalho Indigenista – CTI sobre o projeto de pesquisa intitulado ‘Usos de plantas psicoativas pelos Krahô’ de responsabilidade da Universidade Federal de São Paulo – UNIFESP”; texto pode ser solicitado através da home-page do CTI (www.trabalhoindigenista.org.br), n/d.

CLEVELAND, David & MURRAY, Stephen C.: “The World Crop Genetic Resources and the Rights of Indigenous Farmers” in *Current Anthropology*, vol 38, n. 04, Aug-Oct, pp, 477-415, 1997.

COLCHESTER, Marcus: “Resgatando a Natureza: comunidades tradicionais e áreas protegidas” in A. C. Diegues (org.): *Etnoconservação: novos rumos para a conservação da natureza*, Editora Hucitec, São Paulo, 2000.

CORONIL, Fernando: “Del Eurocentrismo al Globocentrismo: la naturaleza del poscolonialismo” in Edgardo Lander (ed.) *La Colonialidad del Saber: eurocentrismo y ciencias sociales – perspectivas latinoamericanas*; Facultad de Ciencias Económicas y Sociales- FACES/UCV y Instituto Internacional de la UNESCO para la Educación Superior en América Latina y el Caribe- IESALC; Caracas, Venezuela, p. 119-149; 2000.

CUNNINGHAM, Hilary: “Colonial encounters in postcolonial contexts: Patenting indigenous DNA and the Human Genome Diversity Project” *Critique of Anthropology* 18(02): 205-233, 1998.

DA MATTA, Roberto: “Mito e Anti-mito entre os Timbira” in *Mito e Linguagem Social*, de vários autores, Ed. Tempo Brasileiro, Rio de Janeiro, p. 77-106, 1970.

DANIEL, E. Valentine: *Charred Lullabies: chapters in an anthropology of violence*; Princetown University Press. DAS, Veena: *Critical Events: an anthropological perspective on contemporary India*, Oxford University Press, 1996.

DAS, Veena: *Critical Events: an anthropological perspective on contemporary India*, Oxford University Press, 1996.

DIEGUES, Antônio Carlos (org.): *Etnoconservação: novos rumos para a conservação da natureza*; Editora Hucitec, São Paulo, 2000.

DURKHEIM, E. & MAUSS, M.: “Algumas Formas Primitivas de Classificação: contribuição para o estudo das representações coletivas” in Mauss: *Ensaio de Sociologia*; Editora Perspectiva; [1903] 2001.

EGZIABHER, Tewolde Berhan G.: “La Ecuación del Convenio sobre la Diversidad Biológica” in E. Bravo (org.) *Biodiversidad y Derechos de los Pueblos*, Acción Ecológica, Quito, Ecuador, 1996.

ELLINGSON, Ter: *The Myth of the Noble Savage*, University of California Press, 2000.

ESCOBAR, Arturo: “Constructing Nature: elements for a poststructural political ecology” in R. Peet & M. Watts (eds.) *Liberation Ecologies: environment, development, social movements*. Routledge, London & New York, pp. 46-68, 1996.

----- : *Encountering Development: the making and unmaking of the third world*, Princetown University Press, 1995.

ESTADO DE SÃO PAULO: “Como é difícil pesquisar no Brasil: a MP 2186, que deveria proteger o patrimônio do país, atrapalha a vida dos cientistas brasileiros”, matéria escrita por Herton Escobar e Laura Knapp e publicada em 07 de abril de 2002; 2002a.

-----: “Impasse complica pesquisa de plantas medicinais dos índios kraôs: reunião entre UNIFESP e Funai pode ser a saída; estudo está parado há mais de seis meses”, matéria escrita por Herton Escobar e publicada em 28 de junho de 2002; 2002b.

-----: “Craôs não são contra pesquisa da UNIFESP”, matéria escrita por Herton Escobar e publicada em 13 de julho de 2002; 2002c.

EVANS-PRITCHARD, E.E.: *Os Nuer: uma descrição do modo de subsistência e das instituições políticas de um povo nilota*, Editora Perspectiva, São Paulo, [1940] 1993.

FABIAN, Johannes: *Time and the Other: how anthropology makes its object*, Columbia University Press, New York, 1983.

FEATHERSTONE, Mike: “Localism, Globalism, and the Cultural Identity” in in Wilson, R & Dissanayake, W (eds.): *Global Local: cultural production and the transnational imaginary*; Duke University Press; Durham and London; pp. 46-77; 1996.

FOLHA DE SÃO PAULO: “Técnico da FUNAI afirma que vai processar pesquisador da Unifesp”, matéria escrita por Reinaldo José Lopes e publicada em 13 de agosto de 2002.

FUNAI – Fundação Nacional do Índio: *Relatório, Plano Geral para 1976 – Projeto Krahô (1976)*. Ministério do Interior, 1976.

-----: Relatório Geral de atividades entre os Krahô – 1979, escrito por Saulo Petran, Funai – 1979.

GEERTZ, Clifford: *A interpretação das Culturas*, Editora Guanabara, Rio de Janeiro, 1989.

GONZALES, Tirso A.: “Arriando las Banderas de la Soberania: campesinado, semillas nativas, derechos de propiedad y ONGs en Latinoamérica – el caso del Peru, 1940-1993” in Varese (coord.) *Pueblos Indios, Soberanis y Globalismo*; Colección “Biblioteca Abya-Yala” n.º 32; Ediciones Abya-Yala; p. 295-399; 1996.

GOW, David D. & RAPPAPORT, Joanne: “The Indigenous Public Voice: the multiple idioms of the modernity in native Cauca” in WARREN, K. & JACKSON, J. E. (eds): *Indigenous Movements, Self-Representation, and the State in Latin America*; University of Texas Press; Austin, 2002.

GRAY, Andrew: “A quien pertenece en realidad el conocimiento” in Assuntos Indígenas, IWGIA: n° 04; 1995.

GREAVES, Tom (ed): *Intellectual Property Rights for Indigenous People: a sourcebook*, Society for Applied Anthropology, Oklahoma City, OK, USA, 1994

GROVE, Richard: *Green Imperialism: colonial expansion tropical island edens and the origins of environmentalisms, 1600-1860*. Cambridge University Press, 1996.

HATTAWAY, David: “A biopirataria no Brasil” in *Seria melhor mandar ladrilhar? Biodiversidade como, para que, por quê*, N. Bensusan (org), ISA; Editora UnB; Março, 2002.

INESC (Instituto de Estudos Sócio-econômicos): Mapa da Fome Entre Os Povos Indígenas No Brasil II: Contribuição a Formulação de Políticas de Segurança Alimentar Sustentáveis, Brasília, 1995.

ISA (Instituto Socioambiental): “Estudo de Caso: Convênio EMBRAPA – FUNAI para acesso aos conhecimentos tradicionais indígenas e caso Krahô” in A. Lima e N. Bensusan (orgs.) *Quem Cala Consente: subsídios para a proteção aos conhecimentos tradicionais*, Documentos ISA n. 08, p. 140-173, São Paulo, 2003.

IWGIA (Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas) *Assuntos Indígenas*, n. 04. oct/nov/dec, 1995.
----- : *Pueblos Indígenas* p. 110-124, 2000.

KAPEY (União das Aldeias Krahô): *Catxêtkwyj: a estrela mulher (um mito do povo krahô)*, Fundação de Apoio a Pesquisa da UFG-FUNAPE, 1999.

KEARNEY, Michael: “The Local and the Global: the anthropology of globalization and transnacionalism” in *Annual Review of Anthropology* pp. 547-565, vol. 24, oct. 1995.

KRENAK, Ailton: “Biodiversidade e Uso dos Conhecimentos Tradicionais. O caso dos Ashaninka do Amônia e o Projeto do Couro Vegetal” in A.V Araújo e J. P. Capobiano (orgs.) *Biodiversidade e Proteção do Conhecimento de Comunidades Tradicionais*, Documentos do ISA n. 02, novembro, 1996.

LATOUR, Bruno: *We have never been modern*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, [1991] 1993.

LEACH, Edmund Ronald: *Sistemas Políticos da Alta Birmânia: um estudo da estrutura social Kachin*, Editora da Universidade de São Paulo, [1954] 1996.

LEDERMAN, Reena: "Changing Times in Mendi: Notes Towards Writing Highland New Guinea History". *Ethnohistory*, 33(1):1-30, 1986.

LEENHARDT, Maurice: *Do Kamo: Person and Mith in the Melanesian World*; University of Chicago Press; 1979.

LITTLE, Paul: "Etnoecologia e Direitos dos Povos: elementos de uma nova ação indigenista" in A.C. Souza Lima e M. Barroso-Hoffmann (orgs.) *Etnodesenvolvimento e Políticas Públicas: bases para uma nova política indigenista*, Rio de Janeiro, Contra Capa Livraria / LACED, 2002.

MÃKRARÉ (Associação Indígena Comunidade Mãkraré): Estatuto de Fundação 1986. pode ser obtido mediante a home-page do CTI (www.trabalhoindigenista.org.br).

MAYBURY-LEWIS, David: *A Sociedade Xavante*, Rio de Janeiro, F. Alves, 1984.

MELATTI, Júlio César: "Diálogos Jê: a pesquisa krahô e o projeto Harvard-Museu Nacional" in *Mana*, volume 8, n. 01, Museu Nacional, UFRJ, 2002.

----- : *Ritos de uma Tribo Timbira*, São Paulo, Editora Ática, 1978.

----- : *O Messianismo Krahô*, Editora Herder, Editora da Universidade de São Paulo, São Paulo, 1972.

----- : *Índios e Criadores: a situação dos Krahô na área pastoril do Tocantins*, Monografias do ICS - UFRJ, Volume 3, Rio de Janeiro, 1967.

----- : "O mito e o Xamã" *Revista do Museu Paulista* vol.XIV p. 60-70, 1963.

MORAN, Katy; KING, Steven & CARLSON, Thomas J.; "Biodiversity Prospecting: lessons and prospects" in *Annual Review of Anthropology* n. 30 pp. 505-526, 2001.

NASCIMENTO, A.; GUARINO, E; GOES, M. : "Espécies de Palmeira utilizadas pelos Krahós, uma comunidade indígena do Brasil. in *Anais do III Simpósio de Recursos Genéticos para a América Latina e Caribe – SIRGELALC*, pp. 705-707, novembro de 2001.

NIGH, Ronald: "Maya Medicine in the Biological Gaze: bioprospecting research as herbal fetishism" in *Current Anthropology*, Volume 43, n. 03, pp 451-477, June 2002.

NIMUENDAJU, Curt: *The Eastern Timbira*, University of California Publications in American Archaeology and Ethnology, vol. XLI, University of California Press, Berkeley and Los Angeles, 1971 [1946].

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de: “A População Ameríndia: terra, meio-ambiente e perspectivas de transformação” in *Ensaios de Antropologia Histórica*, Rio de Janeiro, Editora UFRJ, 1999.

----- : *A viagem de volta: Etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*, Contra-Capa Livraria, Rio de Janeiro, 1999 b.

PARESHI, Ana Carolina C. : *Desenvolvimento Sustentável e Pequenos Projetos: entre o projetismo e as dinâmicas sociais*; Tese de Doutorado, Departamento de Antropologia – UnB, Brasília, 2002.

PERITORE, N. Patrick e Ana Karina GALVE-PERITORE: “Introduction” in *Biotechnology in Latin America: Politics, impacts and risks*, N.P. Peritore e A.K Galve-Peritore, eds. Wilmington DE: Scholarly Resources, 1995.

PERITORE, N. Patrick: “Biotechnology: political economy and environment impacts” in *Biotechnology in Latin America: Politics, impacts and risks*, N.P. Peritore e A.K Galve-Peritore, eds. Wilmington DE: Scholarly Resources, pp 1-36, 1995.

POLAN, Dana: “Globalism’s Localism” in in Wilson, R & Dissanayake, W (eds.): *Global Local: cultural production and the transnational imaginary*; Duke University Press; Durham and London; pp. 255-283; 1996.

POSEY, Darrel: “Manejo de Floresta Secundária, Capoeira, Campos Cerrados (Kayapó)” in B. Ribeiro (org.) *Suma Etnológica Brasileira V.1 – Etnobiologia*, Ed. Vozes, FINEP, Petrópolis, pp. 173-185, 1987

POSEY, Darrel & DUTFIELD, Graham: “Beyond Intellectual Property: towards traditional rights for indigenous peoples and local communities” in *What Creative Strategies and Unique Solution Have Been Development*; article from International Development Research Center, Ottawa, 1996.

RABINOW, Paul: *Making PCR: a story of biotechnology*; The Chicago University Press, Chicago and London, 1996.

RAMOS, Alcida Rita: “Pulp Fictions of Indigenism” in D. S. Moore, J. Kosek and A. Pandian (eds.) *Race, Nature and the Politics of Difference*, Duke University Press, pp. 356-379, 2003.

-----: “Bridging Troubled Waters: brazilian anthropologist and their subjects”, *Série Antropologia*, n. 324, 2002.

-----: “Projetos Indigenistas no Brasil Independente” in *Revista Etnográfica*, Vol. IV (2) pp. 267-283, 2000 b.

----- : “The Commodification of the Indian”, *Série Antropologia* n. 281, Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, 2000.

-----: “Projetos Indigenistas no Brasil Independente” in *Revista Etnográfica*, Vol. IV (2) pp. 267-283, 2000 b.

----- : *Indigenism: ethnic politics in Brazil*; The University of Wisconsin Press; 1998.

-----: “O Índio Hiper-Real” in *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, n. 28, ano 10, pp 6-14, junho de 1995.

RAFI (Rural Advancement Foundation International): *Biopiracy Update: a global pandemic* in RAFI Communique sep/out 1995.

RANCAN, Daniel: “O que é que o Mehin come: a Kapey, a EMBRAPA, A Funai e as práticas alimentares – um estudo antropológico a respeito do acesso ao recurso genético em alimentação indígena”. Monografia de Graduação, Departamento de Antropologia, UnB, 2003.

REDFORD, Kent H.: “The ecologically noble savage” in *Orion Nature Quarterly*, ano 9, n. 3, pp. 24-29, 1990.

RIBEIRO, Darcy: *Os Índios e a Civilização: a integração da pop indígena no Brasil moderno*; Editora Companhia das Letras, São Paulo, 2000.

RIST, Gilbert: *The History of Development: from western origins to global faith*, Zed Books, London and New York,, 1997.

RODRIGUES, Eliana: *Usos rituais de plantas que indicam ações sobre o sistema nervoso central pelos índios Krahô, com ênfase nas psicoativas*; Departamento de Psicobiologia, Unifesp, São Paulo, 2001.

ROUÉ, Mary: “Novas Perspectivas em Etnoecologia: ‘saberes tradicionais’ e gestão dos recursos naturais” in A.C.Diegues (org) *Etnoconservação: novos rumos para a conservação da natureza*; Editora Hucitec, São Paulo, 2000.

SAHLINS, Marshall: *Ilhas de História*, Rio de Janeiro, Editora Jorge Zahar [1987] 2003.

----- : “Cosmologies of Capitalism: the trans-pacific sector of the ‘world system’ ” in *Culture in Practice: collected essay*, pp. 415-470, Zone Books, New York, 2000.

----- : “O pessimismo sentimental e a experiência etnográfica: porque a cultura não é um ‘objeto’ em vias de extinção (Parte I)” in *Mana*, vol. 3, n. 02, p. 41-73, out 1997

----- : “The economics of develop-man in the Pacific” in *Anthropology and Aesthetics RES 21*, Spring , pp. 12-25, 1992.

-----: *Historical Metaphors and Mythical Realities: structure in early history of the Sandwich Islands Kingdom*, Association for the Study of Anthropology in Oceania, Special Publication n. 01 Ann Arbor: University of Michigan Press, 1981.

SANTILLI, Juliana: “Biodiversidade e Conhecimentos Tradicionais Associados: novos avanços e impasses na criação de regimes legais de proteção” in A.C Souza Lima e M. Barroso-Hoffmann (orgs.) *Além da Tutela: bases para uma nova política indigenista III*, Rio de Janeiro: Contra Capa, Livraria LACED, pp. 83-104, 2002.

-----: “Biodiversidade e Conhecimentos Tradicionais: formas jurídicas de proteção” in *ISA: povos indígenas do Brasil 1996-2000*, Instituto Socioambiental – ISA, pp. 95-98, 2000

SCHULTZ, Harald: “Condenação e Execução de médico-feiticeiro entre os índios Krahô” em *Revista do Museu Paulista*, nova série, volume XII, pp. 185-197, São Paulo, 1960.

----- : “Lendas dos Índios Krahô” in *Revista do Museu Paulista*, vol 4, p. 49-164, 1950.

SHIVA, Vandana: *Biopiracy: the plunder of nature and knowledge*, South End Press, Boston, 1997 Todos estavam discutindo questões como a ampliação e fiscalização da Terra Indígena, o asfaltamento da BR-010 e suas conseqüências para as comunidades krahô.

SIQUEIRA JR, Jaime G.: “A Organização Timbira e a ‘Rede Frutos do Cerrado’ “ in C.A. Ricardo (ed.) *Povos Indígenas no Brasil 1996-2000*, Instituto Socioambiental, pp 667-669, 2000.

SOLERI, Daniela & CLEVELAND, David (with Donald Eriacho, Fred Bowannie Jr, Andrew Laahy, and Zuni Community Members): “Gifts from the Creator: intellectual property rights and folk crop varieties” in Tom Greaves (ed.) 1994.

SOUZA, Hélder Ferreira de: *Os líderes Krahô no limiar do século XXI*. Dissertação de Mestrado, Departamento de Antropologia, UnB, Brasília, 2000.

SOUZA LIMA, Antônio Carlos: *Um grande cerco de paz: poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil*. Ed. Vozes, 1995.

STOCKING Jr. George W.: “On the limits of ‘presentism’ and ‘historicism’ in the historiography of the Behavioral Sciences” in *Race, Culture, and Evolution*. Chicago University Press, p. 1-12, 1982 [1968].

STRATHERN, Marilyn: “Potencial Property. Intellectual rights and property in persons” *Social Anthropology* n.04. 1. p. 17-32, 1996.

TAKACS, David: *The Idea of Biodiversity: philosophies of paradise*; The John Hopkins University Press, Baltimore and London, 1996.

TURNER, Victor: *Dramas, Fields and Methaphors: simbolic action in Human Society*, Cornell University Press, 1974.

----- : *Schism and Continuity in an Africa Society: a study of Ndembu village life*, The Institute of African Studies, University of Zambia, Manchester University Press, 1972 [1957].

VARESE, Stefano: “Introducción: Parroquialismo y Globalización: las etnicidades indígenas ante el tercer milenio” in Varese (coord.) *Pueblos Indios, Soberanía y*

Globalismo; Colección “Biblioteca Abya-Yala” n.º 32; Ediciones Abya-Yala; p. 15-29; 1996.

VIVEIRO DE CASTRO, Eduardo: “Os pronomes cosmológicos e os perspectivismo ameríndio” in *Mana: estudos de antropologia social* 2(2): p 114-144., 1996.

WAPISHANA, Clóvis Ambrósio: sem título in *Revista do Estudos Jurídicos* (Centro de Estudos Jurídicos) n. 08 pp. 41-44, agosto, 1999.

WARREN, Kay: *Indigenous Movements and Their Critics: Pan-Mayan Activism in Guatemala*. Princetown: Princetown University Press, 1998.

WARREN, Kay & JACKSON, Jean E (eds): *Indigenous Movements, Self-Representation, and the State in Latin America*; University of Texas Press; Austin; 2002.

WEEMAELS, Nathalia: “Patentes sobre la vida: el caso de los Ngobe-bugle (Guayami) de Panamá” in E. Bravo (org.) *Biodiversidad y Derechos de los Pueblos*, Acción Ecologica, Quito, Ecuador, 1996.

WILSON, Rob & DISSANAYAKE, Wimal (eds.): *Global / Local: cultural production and the transnational imaginary*; Duke University Press; Durham and London; 1996.