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

OS KATUKINA E O KAMPÔ: ASPECTOS ETNOGRÁFICOS DA CONSTRUÇÃO DE UM PROJETO DE ACESSO A CONHECIMENTOS TRADICIONAIS

Homero Moro Martins

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
Maio de 2006

AGRADECIMENTOS

Aos Katukina, pela hospitalidade com que me receberam e a amizade que me ofereceram no convívio. As lições e lembranças que levo de minha estada nas aldeias extrapola em muito o que as linhas que se seguem podem transmitir. Dedico a eles este trabalho.

Além dos Katukina, muitas outras pessoas no Acre me ofereceram apoio, boas conversas e amizade: a Francisco Pianko, Mariana Pantoja, Terri Aquino, Jessé, seu Antônio, Izanelda, Suzana, Alcyr, Alessandro, Cláudio, Genilson, entre outros, que minha memória pode estar injustamente deixando de fora, meus agradecimentos.

Ao CNPq, pela bolsa de mestrado que me permitiu sobreviver dois anos em Brasília. Também ao Programa Brasileiro de Bioprospecção e Desenvolvimento Sustentável de Produtos da Biodiversidade (Probem), do Ministério do Meio Ambiente, que financiou minhas viagens de campo e minha participação em reuniões e seminários do Projeto Kampô.

À minha orientadora nesta dissertação, Alcida Rita Ramos, cujas sugestões, correções e leituras criteriosas de meus textos foram fundamentais para dar rumo a muitas idéias e aprimorar este trabalho. Foi um privilégio tê-la como interlocutora na construção deste texto.

Aos professores Paul Little e Edilene Lima, pela participação na banca de defesa desta dissertação. À Edilene, minha professora de graduação na UFPR, que me convidou a embarcar nesta pesquisa, também sou extremamente grato pela confiança depositada, pela solicitude, pelo compartilhar de idéias e de seu conhecimento sobre os Katukina, além da amizade. Todos estes atributos foram indispensáveis à realização deste trabalho.

Aos meus professores no DAN, especialmente Stephen G. Baines e Carla Costa Teixeira, com quem muito aprendi. Também a Marcos Lanna, meu orientador na graduação e amigo, cujas lições antropológicas não me abandonam.

À Rosa e à Adriana, secretárias do DAN, que me ajudaram sempre que preciso.

Agradecimentos especiais a Bruno Filizola, Mônica Melo, Manuela Carneiro da Cunha, Mauro Almeida, Paulo Homem de Góes, Ney Maciel e Ana Marta, colegas no Projeto Kampô, que me ensinaram muito com sua generosidade e conhecimento em nossas diversas discussões.

Aos “republicanos” que moraram comigo nestes dois anos de Brasília: Leonardo Schiocchet (meu velho e grande amigo), Lívia Vitenti, Gonzalo Crovetto, Julio César Borges, Luis Cayon e Mariana Crappanezzi, obrigado pela paciência, amizade e companheirismo.

Aos demais colegas e amigos da Katacumba, em especial: Carlos Alexandre, Cristina, Márcia, Iara, Luana (e o Helder), João Miguel (e a Beth), Carlos Emanuel, Carolina, Ana Julieta, Laura, Silvia, Eduardo, Waldemir, Marcel, Marcus Vinicius, Marcus Cardoso, Ronaldo Lobão, Thais, Bruno, Letícia (e o Mathias!), Rosana, Beatriz, Carmela, Fernanda, Ricardo, Cloude, Paulo, Odilon...Todos me ajudaram a passar pelo mestrado, com muitas conversas (umas sérias, outras nem tanto), cervejas e trocas de idéias.

Alguns amigos foram interlocutores particularmente importantes para este trabalho. Agradeço a José Pimenta, Julio César Borges, Luana Arantes, Adolfo Oliveira e Luis Cayon por compartilharem comigo suas experiências etnográficas, idéias e sugestões que, de algum modo, ajudaram a fazer este texto.

Ao César, lá em Manaus, ao Marcelo, Carlos Eduardo e Flávia, em São Paulo, todos amigos de longa data, que me hospedaram em momentos importantes deste período de mestrado.

Aos amigos de Curitiba que, mesmo de longe, tiveram de ouvir minhas lamúrias no percurso.

À minha família: Carmen (mãe) e Carlos (pai), Fabiana (irmã) e Fernando, Rafael (irmão) e Gabriela e minha tia Noemia (graças a quem esse trabalho foi impresso a tempo). Por trás de brincadeiras ou preocupações, todos me deram um incentivo irrestrito e compreenderam as minhas ausências. Devo-lhes muito.

Finalmente, à Mari, que sempre me incentivou, mesmo de longe. Eu, tanto quanto ela, sei que não foi fácil. Seu carinho foi imprescindível.

RESUMO

Os Katukina, grupo indígena de língua pano que habita o alto vale do rio Juruá, no estado do Acre, estão atualmente envolvidos no Projeto Kampô. Coordenado pelo Ministério do Meio Ambiente, o projeto visa o acesso a um conhecimento tradicional indígena associado a recursos genéticos: trata-se do uso da secreção do anuro *Phyllomedusa bicolor*, a que os Katukina chamam de kampô. Este trabalho visa analisar alguns aspectos do campo de relações e disputas interétnicas que sustentam a construção do Projeto Kampô. Com este objetivo, são abordados: o contexto político internacional que propicia aos povos indígenas a possibilidade de controlarem o acesso a seus saberes; os aspectos históricos e sociológicos dos Katukina e as tensões com outros grupos pano que compartilham o conhecimento sobre o kampô; os caminhos que levam a "vacina do sapo" a ser conhecida e utilizada além das fronteiras indígenas, propiciando o surgimento do projeto; e, finalmente, as estratégias políticas e culturais dos Katukina na atualização dos usos e propriedades usuais do kampô sob a linguagem dos "conhecimentos tradicionais". Assim, o Projeto Kampô, quando observado sob o ponto de vista nativo, se apresenta como um evento que reafirma o potencial katukina de instrumentalizar vantajosamente sua cultura, a partir de seus referenciais cosmológicos e de seus interesses políticos, para, deste modo, socializar o exterior – elemento indispensável à constituição do universo social pano – , representado pelo branco.

ABSTRACT

The Katukina, a Panoan-speaking indigenous people from the upper Juruá river basin in the state of Acre, are presently involved in the *Kampô* Project. As coordinated by the Ministry of Environment, the project seeks to access traditional knowledge associated with genetic resources. Such knowledge is the indigenous use of the secretion obtained from *Phyllomedusa bicolor*, an amphibian called *kampô* by the Katukina. This dissertation aims at analysing some aspects of the disputed field of interethnic relations in the making of the project, such as: the international political context that enables indigenous peoples to gain control over access of their knowledge; the historical and sociological aspects of the Katukina and the frictions with neighbouring Panoan groups aroused by the sharing of *kampô* practises; the process through which *kampô* becomes used by non-indigenous people, making it possible for the project to emerge; and, last but not least, the political and cultural strategies used by the Katukina to renew the *kampô* properties under the political idiom of "traditional knowledge". Thus, the *Kampô* Project, as seen from the native's point of view, is an event that assures the indigenous capacity of making advantageous political use of their culture, regarding their own cosmological references and present interests, which eventually results in the socialization of the alterity – an essential element in the making of Panoan societies – here represented by the whitemen.

NOTAÇÕES

Algumas palavras da língua katukina eventualmente aparecem neste texto. A grafia segue àquela proposta pela Comissão Pró-Índio do Acre e seguida nos trabalhos de Edilene Lima (1994, 2000), principais fontes de referência do vocabulário katukina para este trabalho. As palavras nativas, como as falas dos personagens desta dissertação, são grafadas em itálico. A única exceção a esta regra é a palavra "kampô", porque, embora originário da língua Katukina, o termo (e sua variação, "kambô") já está amplamente disseminado no contexto regional, em determinados círculos sociais urbanos e também nos veículos de imprensa que produziram matérias sobre a "vacina do sapo".

Todos os Katukina recebem, além de um nome na sua língua, um nome próprio em português. Quase sempre, opto pelos nomes "katukina" (grafados sem destaque). Quando se trata de lideranças indígenas com grande participação no contexto interétnico, os nomes em português ganham maior relevância e, nestes casos, procuro apresentar os dois nomes da pessoa.

Cabe também um esclarecimento. Embora eu tivesse a intenção de usar pseudônimos para nomear os Katukina que se viram envolvidos com a publicidade urbana do kampô, acabei por manter seus nomes reais no texto. Isto porque tais nomes já figuraram em folhetos, matérias de jornais e revistas e artigos acadêmicos sobre o kampô. Assim, qualquer tentativa de resguardar o anonimato destas pessoas no trabalho resultaria frustrada. Ainda sobre este ponto, uma última nota: em abril de 2006, a Associação Katukina do rio Campinas (AKAC), divulgou um documento desautorizando quaisquer pessoas (inclusive os Katukina) a fazerem aplicações ou propaganda do kampô no meio urbano em nome da AKAC. A decisão foi consensualmente acatada pelos Katukina. O documento citado pode ser acessado em http://www.socioambiental.org .

SUMÁRIO

Introdução / 1

1. Os conhecimentos tradicionais no contexto internacional / 11

A Convenção da Diversidade Biológica: pressupostos e conseqüências / 12
O Acordo TRIPS (*Trade-related Aspects of Intellectual Property Rights*) / 21
A agência dos povos indígenas: (apropri)ação e representatividade no cenário global / 28
Considerações sobre os "conhecimentos tradicionais" / 37

2. Os Katukina e o complexo cultural pano: fronteiras étnicas e conhecimentos tradicionais / 39

O etnônimo "Katukina" / 41
Os Katukina de língua pano: organização social / 42
T. I. do rio Campinas e T. I. do rio Gregório / 50
O percurso histórico katukina / 55
O contexto recente: novas e velhas questões na T. I. do rio Campinas / 62
"Nebulosa compacta", "caleidoscópio" e a consolidação das fronteiras étnicas no complexo cultural pano / 66
Dinâmicas sociais e conhecimentos tradicionais: o kampô e a objetificação da cultura / 74

3. A gestação do Projeto Kampô / 81

Conhecimentos tradicionais na legislação brasileira: breve histórico / 83
Antecedentes: a migração do kampô para o mundo urbano / 90
Estrutura do Projeto Kampô: grupos de ação e redes de pesquisa / 100
Representações em desencontro, conceitos em disputa / 106
Considerações finais / 118

4. O kampô, do panema ao projeto / 121

"Kampô é pra tirar panema, dar saúde, trazer felicidade" / 122
O kampô no domínio da caça: constituição do corpo e transmissão de conhecimento / 126
Vomitando o homem branco: o kampô enquanto imperativo de sociabilidade / 137

Considerações finais / 143

Referências bibliográficas / 146

Fotos / 156

ÍNDICE DE IMAGENS

Mapa 1: Terras indígenas do Acre (T.I. do rio Campinas e a T.I. do rio Gregório) / 43
Mapa 2: Localização dos grupos pano / 66

Tabela 1: População katukina / 52
Tabela 2: Patentes que contém as palavras *Phyllomedusa bicolor* e/ou deltorphin e/ou dermorphin no título e/ou na descrição / 99

Figura 1: Cópia da carta enviada pelos Katukina à Ministra do Meio Ambiente / 82
Figura 2: Folheto de propaganda da aplicação do kampô (frente) / 96
Figura 3: Folheto de propaganda da aplicação do kampô (verso) / 97
Figura 4: Fluxograma ilustrativo apresentando a estrutura do Projeto Kampô / 101

Um evento é de fato um acontecimento de significância e, enquanto significância, é dependente na estrutura por sua existência e por seu efeito. Eventos não estão apenas ali e acontecem", como diz Max Weber, "mas têm um significado e acontecem por causa deste significado". Ou, em outras palavras, um evento não é somente um acontecimento no mundo; é a relação entre um acontecimento e um dado sistema simbólico. E apesar de um evento enquanto acontecimento ter propriedades "objetivas" próprias e razões procedentes de outros mundos (sistemas), não são essas propriedades, enquanto tais, que lhe dão efeito, mas a sua significância, da forma que é projetada a partir de algum esquema cultural. O evento é a interpretação do acontecimento, e interpretações variam.

Marshall Sahlins

INTRODUÇÃO

O presente trabalho pretende analisar alguns aspectos de um projeto governamental de acesso a um conhecimento tradicional indígena associado a recursos genéticos. Trata-se do "Projeto Kampô: integrando o uso tradicional da biodiversidade à pesquisa científica e ao desenvolvimento tecnológico", coordenado pelo Probem (Programa Brasileiro de Bioprospecção e Desenvolvimento Sustentável de Produtos da Biodiversidade), órgão interno do Ministério do Meio Ambiente. O conhecimento tradicional em questão é o kampô, nome nativo do anuro *Phyllomedusa bicolor*; nome que designa também, na língua katukina, a secreção que é obtida do anfíbio e que é utilizada, entre outras finalidades, como um "remédio" pelos Katukina. Os Katukina, grupo da família lingüística pano que habita duas Terras Indígenas na região do vale do alto rio Juruá, no estado do Acre, são os principais protagonistas do Projeto Kampô e também os atores centrais, ainda que não os únicos, desta dissertação.

Cabe dizer, ainda, que se trata de um trabalho fragmentado e necessariamente incompleto. Principalmente porque seu objeto central – o Projeto Kampô – ainda está em fase de elaboração e negociação, e muitas de suas pautas e conseqüências ainda são imprevisíveis, tanto para o programa político do Ministério do Meio Ambiente sobre a biodiversidade nacional, quanto para as aspirações e interesses dos Katukina e demais povos indígenas que devem vir a se inserir no bojo do projeto. Além disso, na medida em que circulo por níveis bastante distintos de análise, que vão desde a regulamentação internacional dos conhecimentos tradicionais até as percepções cosmológicas dos Katukina sobre o kampô, o leitor poderá sentir, com boa parcela de razão, a impressão de descontinuidade, impressão esta que também me acompanhou ao longo do processo de pesquisa. Não tenho dúvidas de que meu esforço analítico deixa lacunas e passa ao largo de questões importantes. Porém, dada a amplitude que o tema do acesso aos conhecimentos tradicionais associados à biodiversidade ganhou nas últimas duas décadas, repercutindo em contextos locais, mas também em esferas políticas e jurídicas internacionais, ou "globocêntricas" (Ávila 2004), tenho a convicção de que um trabalho que se restringisse ao "local" – ou, inversamente, ao "global" – transmitiria não mais do que uma aparência de completude. Fragmentado como possa parecer e com todas as suas limitações, o texto que segue aborda temas

que, mesmo aparentemente díspares, estão todos direta ou indiretamente relacionados às discussões e processos sociais que estão atrelados ao Projeto Kampô.

De modo amplo, o eixo central do texto que segue é o espectro de relações políticas e interétnicas estabelecidas pelos Katukina a partir de sua inserção no Projeto Kampô e de sua condição de detentores de um conhecimento tradicional que vem exercendo um grande fascínio – não apenas institucional – sobre os brancos, sendo mesmo alvo de práticas de biopirataria[1]. Tais relações são permeadas tanto por representações e significações culturais e cosmológicas nativas (sobre o kampô, a alteridade representada pelo branco, entre outros elementos) quanto pelos interesses políticos dos Katukina face ao projeto no qual eles se engajam. A interação entre um esquema cultural significante e interesses atualizados faz com que o conceito de "evento", como proposto por Marshall Sahlins (1990), seja analiticamente propício para a abordagem da relação dos Katukina com o projeto.

Mas antes de entrar em maiores detalhes tanto sobre o Projeto Kampô quanto sobre os Katukina – temas que ocuparão capítulos específicos –, esta introdução pretende informar o leitor a respeito das condições de realização da pesquisa e do lugar de fala do seu autor.

*

Se a história do Projeto Kampô, como veremos no terceiro capítulo, tem seu ponto de partida em abril de 2003, o meu envolvimento com o tema começou apenas no final de 2004. Eu tinha, então, a idéia de desenvolver uma pesquisa de mestrado na área de etnologia indígena, mas ainda não havia conseguido circunscrever este interesse difuso em um projeto ou recorte específico de pesquisa. Foi quando, em novembro de 2004, recebi o convite da professora Edilene Lima – de quem eu fora aluno na minha graduação em Ciências Sociais, na Universidade Federal do Paraná – para integrar um grupo de pesquisadores que começava a acompanhar as discussões institucionais acerca do Projeto Kampô. A própria Edilene Lima fora contatada

[1] Entendo por "biopirataria" os casos de acesso a conhecementos tradicionais associados a recursos genéticos que não sejam consentidos ou autorizados pelas populações detentoras destes saberes. Tal acesso pode se manifestar, por exemplo, em patentes resultantes de pesquisas farmacológicas sobre estes conhecimentos tradicionais, embora este não seja a única forma possível de espólio das populações indígenas. No caso do kampô, como veremos, os Katukina entendem um amplo escopo de práticas como "biopirataria".

devido ao seu sólido conhecimento etnográfico dos Katukina povo sobre o qual desenvolvera uma dissertação de mestrado (1994) e uma tese de doutorado (2000).

Tratava-se dos primeiros contatos do Ministério do Meio Ambiente com os antropólogos que formariam uma das redes de pesquisa do Projeto Kampô (ver fluxograma do projeto, p.100). Face às expectativas sustentadas pelo Probem a respeito da participação dos antropólogos no projeto e aos diálogos que se sucederam, minha incumbência naquele grupo de pesquisa foi se definindo como a realização de uma espécie de "etnografia do projeto" – tarefa que se mostrava, de certo modo, congruente com meu interesse pessoal de pesquisa.

A partir do convite, passei a participar das reuniões organizadas periodicamente pelo Probem para a discussão e elaboração do Projeto Kampô. Durante essas reuniões, foi definido que eu passaria um período de aproximadamente dois meses em campo, na Terra Indígena do rio Campinas, área onde está a maior parte da população Katukina. Nesse período, minha incumbência seria, além de coletar dados a respeito dos saberes indígenas sobre o kampô, avaliar as "condições sociais e políticas" do grupo e suas lideranças e, finalmente, captar as expectativas que os Katukina nutriam a respeito do Projeto Kampô e seus eventuais benefícios. Esta, como veremos, é uma das questões mais candentes do projeto, dado que seu objetivo central, do ponto de vista do MMA, é construir um modelo de acesso a conhecimentos tradicionais associados a recursos genéticos, tendo em vista o desenvolvimento de produtos para o mercado e com a devida repartição de benefícios com as populações detentoras destes saberes e práticas.

Minha primeira viagem à área katukina foi em janeiro de 2005. Mas, devido a um atraso no envio da documentação necessária à Funai para obter minha autorização para permanência na terra indígena, fiquei apenas dez dias no Acre, acompanhado de representantes do Probem e da Funasa, além da antropóloga Edilene Lima. Este primeiro período se dividiu entre a permanência na Terra Indígena do rio Campinas e reuniões nas cidades de Cruzeiro do Sul e Rio Branco, onde o Projeto Kampô foi apresentado e discutido com instituições governamentais, ONGs e lideranças indígenas.

Uma segunda viagem aos Katukina ocorreu em março de 2005, após a obtenção da autorização da Funai. Dessa vez, foram quinze dias passados na T. I. do rio Campinas. Finalmente, o terceiro período junto aos Katukina deu-se em setembro de 2005, em uma estada de vinte e cinco dias. Nesta última viagem, também

acompanhei alguns Katukina à cidade de Cruzeiro do Sul, por ocasião do III Encontro dos Povos da Floresta, evento que reuniu diversas lideranças indígenas e de associações de seringueiros e agricultores da região do Alto Juruá.

Durante as três viagens, procurei dividir meu tempo entre as quatro aldeias que formam a T. I. do rio Campinas (Campinas, Martins, Samaúma e Bananeira), de modo a ouvir as diferentes opiniões e representações sustentadas pelos Katukina sobre o Projeto Kampô.

Desde a minha primeira estada, quando fui apresentado aos Katukina, passei a ser identificado por eles como o "antropólogo do projeto". Esta condição facilitou meu acesso a determinadas informações sobre o kampô. Na perspectiva dos Katukina, ela também me tornava um agente politicamente interessante para a manifestação de demandas concernentes não só ao Projeto Kampô, mas também a outros projetos e programas de governo que ocorriam na área. Assim ocorreu, por exemplo, quando os Katukina pressionaram o governo estadual pelo cumprimento dos programas de instalação de luz elétrica e de produção e segurança nutricional para a T. I. do rio Campinas, em setembro de 2005. Naquela ocasião – quando os Katukina ameaçavam inclusive fechar a BR-364, que atravessa a área –, auxiliei-os a convocar uma reunião e a elaborar um documento que apresentava suas reivindicações às instâncias governamentais.

Mas a pesquisa de campo que fundamenta este texto não se restringiu ao período passado nas aldeias. Desde novembro de 2004, participei de diversas reuniões do Probem referentes ao Projeto Kampô, além de um seminário técnico que reuniu diversos dos pesquisadores participantes em março de 2005, em Brasília. Conversei ainda com representantes de outras instituições envolvidas ou interessadas no projeto, como a Fundação Nacional de Saúde (Funasa), o Conselho de Gestão do Patrimônio Genético (Cgen), o Instituto do Meio Ambiente do Acre (IMAC) e a Secretaria Extraordinária dos Povos Indígenas do estado do Acre (SEPI). Todos esses eventos forneceram subsídios para a análise que desenvolvo nesta dissertação.

Portanto, os contornos do campo que sustenta este trabalho vão além dos limites geográficos da área katukina. Como mencionei acima, a questão do acesso a conhecimentos tradicionais e à biodiversidade, envolve esferas múltiplas de atores, instituições e regulamentações. O mesmo pode ser dito quando se considera o crescente compromisso dos povos indígenas com projetos que incluem diversos interlocutores (Albert 2000). Para abarcar tal temática, é preciso uma conceitualização

multilocal do “campo”, segundo a qual “não se trata mais de estudar uma comunidade local ou ‘povo’; antes, o antropólogo está buscando um método para analisar conexões entre níveis e formas de ação e processos sociais e para explorar como estes processos funcionam em diferentes esferas – local, nacional, global” (Shore & Wright 1997:14).

Explicitada a minha entrada neste tema e as condições da pesquisa, resta esclarecer a óbvia questão de meu lugar de fala, ou seja, de como minha participação ativa no Projeto Kampô influenciou minha observação etnográfica. Ao me posicionar no campo, por um lado, como um colaborador do Projeto Kampô – fato reconhecido pelos Katukina e demais interlocutores da pesquisa – e me propondo, por outro, a empreender uma análise do projeto enquanto evento etnográfico, minha inserção em campo se deu nos termos daquilo que Little chama de *split-self anthropology* (“antropologia do eu dividido”), isto é: na figura deste pesquisador residiram duas “lealdades ocupacionais” distintas, com suas respectivas “responsabilidades de observação” (Little 1992:14).

Esta dupla inserção em campo implicou em aspectos que devem ser considerados aqui. Atuar como colaborador do Projeto Kampô, por um lado, e como etnólogo, por outro, levou-me à produção de conhecimentos distintos, para fins diferenciados, situados em “diferentes níveis de significação” (Little 1992:15). Porém, é essencial observar que ambos estes papéis como pesquisador, longe de serem contraditórios, eram estreitamente vinculados e interdependentes, pois foi a minha condição de “antropólogo do projeto” que permitiu a minha inserção no campo, condição necessária para a análise etnográfica que se segue. Inversamente, as informações obtidas para o meu próprio projeto de pesquisa também se mostraram fundamentais em minha contribuição ao Projeto Kampô.

Diante disto, de que maneira minha condição dupla afeta a “objetividade” deste trabalho? Certamente, o fato de os Katukina me identificarem como o “antropólogo do projeto” condicionou e influenciou de modo determinante as relações que estabeleci como eles, bem como as informações a que tive acesso e o conhecimento que produzi. Este fato não pode ser desconsiderado, na medida em que permeia toda a minha reflexão. Contudo, acredito que uma vez esclarecida ao leitor, esta condição não torna este trabalho menos “objetivo”. Afinal, “toda escrita é ‘interessada’ no sentido fundamental de expressar os interesses existenciais de quem escreve” (Little 1992:15).

O produto de minha experiência é, portanto, um texto resultante de determinadas condições de produção e de um determinado lugar de fala, no qual estão interpostas minha atuação como um participante dos debates e discussões que colaboraram para o desenho do Projeto Kampô – intermediando o diálogo entre os Katukina e o Ministério do Meio Ambiente – e o interesse de analisar o Projeto Kampô como um evento etnográfico relevante para o atual contexto das relações interétnicas no país. Ao encerrar este esclarecimento metodológico, lanço mão de mais uma reflexão de Little sobre a relação do antropólogo com seu "objeto" e com o texto que produz:

> A noção de um ponto de vista único, objetivista, claramente não é mais plausível no âmbito das práticas da antropologia, dada a complexidade e multiplicidade dos eventos culturais e dos antropólogos. Isso não significa que devemos mergulhar em um solipsismo auto-reflexivo onde toda escrita é igualmente válida, embora este seja um perigo constante. A escrita descritiva, seja ela jornalística, antropológica ou de qualquer outra forma, pode ser julgada de acordo com critérios de rigor empírico, coerência conceitual, honestidade intelectual, clareza de exposição (...). A escrita antropológica contemporânea tem o rigor adicional de estar fundada em estatutos teóricos e paradigmáticos desenvolvidos a partir de mais de um século de prática da disciplina. A insistência nestes e em outros critérios oferece a segurança de que a qualidade e a integridade continuem a ser parte da produção dos textos antropológicos (Little 1992:16).

Portanto, cabe ao leitor avaliar, com o devido rigor, se fui bem sucedido enquanto *split-self anthropologist*, dividido entre duas atribuições.

*

O tema deste trabalho aponta a crescente importância que as questões relativas à biodiversidade vem ganhando no panorama das relações interétnicas. Desde o advento da Convenção da Diversidade Biológica, em 1992, um novo contexto político se apresentou para os povos indígenas, conhecedores de diversas práticas relacionadas ao patrimônio genético que podem ter seu potencial explorado comercialmente. A partir da emergência da Convenção, iniciou-se um amplo debate acadêmico e jurídico

(atrelado, em última instância, à ideologia ambiental ocidental e sua manifestação política mais candente, o "desenvolvimento sustentável") sobre a possibilidade de os povos indígenas participarem dos benefícios advindos da exploração científica e comercial de seus saberes e práticas tradicionais. Este novo contexto também evidenciou os esbulhos cometidos por pesquisadores e outros agentes que, desrespeitando os princípios lançados pela Convenção, acessavam estes conhecimentos e patenteavam livremente moléculas e princípios ativos vinculados a práticas tradicionais de grupos indígenas. A partir da década de 1990, o debate e o combate em torno da biopirataria passaram a fazer parte das bandeiras centrais dos movimentos políticos indígenas, mobilizando ações e opiniões também na sociedade civil organizada e no meio acadêmico.

Deste modo, a produção antropológica sobre o tema, ainda que muito recente e, em certa medida, incipiente, é volumosa. Muito desta produção retrata estudos de caso, isto é, a experiência de povos indígenas específicos com casos de biopirataria, ou ainda com projetos científicos de acesso a seus conhecimentos tradicionais. Uma vertente mais teórica deste debate aborda criticamente os efeitos perversos causados pela instrumentalização dos saberes indígenas por meio de uma lógica jurídica e científica ocidental, tais como a mercantilização dos conhecimentos, vertidos em produtos comercializáveis ou em patentes (Brush 1993, Brown 1998, Shiva 2001); a sua "utilitarização" pelo viés científico, que descontextualiza esses saberes de seu local original de produção, transformando-os em meros "atalhos" para a obtenção de princípios ativos e substâncias interessantes ao mercado (Nigh 2002, Moran et. al. 2001); ou, ainda, a impossibilidade de os modelos existentes de propriedade intelectual atenderem à proteção dos direitos coletivos indígenas sobre seus conhecimentos (Posey 1995, Brown 1998, Shiva 2001, Santilli 2003).

Embora reconhecendo a importância desses debates e sem desconsiderar os impactos que a biopirataria e a mercantilização dos conhecimentos tradicionais podem causar para a autodeterminação dos povos indígenas, este trabalho enfatiza uma perspectiva, de certo modo, inversa. Procuro, especialmente nos últimos dois capítulos, discutir o diálogo interétnico suscitado pelo Projeto Kampô não apenas a partir do ponto vista da sociedade envolvente, mas também considerando o ponto de vista katukina, que atribui sentidos específicos ao evento. Minha análise, portanto, é tributária de outros trabalhos que procuraram analisar macro questões a partir da agencialidade política nativa e de suas conjunturas locais específicas, como fez

Thiago Ávila (2004) ao analisar dois projetos de acesso a conhecimentos tradicionais e à biodiversidade entre os Krahô. Neste sentido, penso que a relação suscitada pelo acesso científico aos conhecimentos tradicionais permite observar não só os efeitos negativos causados *aos* povos indígenas e seus saberes, mas também a capacidade criativa dos indígenas para instrumentalizar e se apropriar vantajosamente, em seus próprios termos, dos imperativos derivados desse tipo de relações interétnicas. Se é verdade, por exemplo, que os modelos vigentes de propriedade intelectual são "incompatíveis" com o modo como as sociedades indígenas regulam o seu conhecimento, também é fato que eles próprios já fizeram uso estratégico e bem sucedido de outros conceitos estranhos a seu universo social para alcançar fins políticos – tome-se como exemplo a demarcação de terras indígenas (Strathern et. al. 1998:113).

Assim, o texto que se segue, ao focalizar diferentes aspectos de um evento interétnico – o Projeto Kampô –, representa uma tentativa de me aproximar de uma de minhas preocupações mais amplas: trata-se de localizar, ainda que de modo apenas parcial, a pluralidade de sentidos que os atores envolvidos no Projeto Kampô – governo, pesquisadores e, principalmente, os Katukina – lhe conferem, a partir de seus esquemas cognitivos e interesses específicos.

*

Seguindo a proposta de uma abordagem multilocal do Projeto Kampô, os capítulos da dissertação tratam de aspectos situados em diferentes níveis de análise. O primeiro capítulo se distancia da discussão mais propriamente etnográfica sobre os Katukina e o projeto, para tecer considerações sobre o cenário das regulamentações jurídicas internacionais que fornecem diretrizes para as legislações nacionais de acesso à biodiversidade e ao conhecimento tradicional associado. Como tento demonstrar, a problemática dos conhecimentos tradicionais indígenas se assenta no contexto mais amplo de consolidação da ideologia ambientalista e do desenvolvimento sustentável no pensamento político ocidental. O aprofundamento desta discussão no âmbito jurídico internacional, a partir da década de 1990, é fundamental para o entendimento da profusão dos casos de biopirataria e também dos projetos de acesso a saberes e práticas indígenas que emergem em diversos contextos interétnicos, dos quais o Projeto Kampô é um exemplo. Concentro minha análise na

polarização levantada pela Convenção da Diversidade Biológica, de um lado, representando os interesses dos países ricos em biodiversidade e de suas populações tradicionais, e o Acordo TRIPS, de outro, que defende os interesses das grandes corporações detentoras das patentes e dos meios de desenvolvimento científico e tecnológico dos conhecimentos tradicionais. Ainda neste capítulo, descrevo também o papel dos movimentos indígenas na esfera internacional para promulgar e defender os direitos sobre seus conhecimentos e práticas.

No segundo capítulo, o foco recai na descrição sócio-histórica sucinta dos Katukina e sua posição no atual complexo cultural dos grupos pano da Amazônia Ocidental. Com base na literatura etnográfica sobre esses grupos, mostro como a conjunção de fatores históricos (como os constantes movimentos migratórios devidos à exploração da mão de obra indígena na economia do caucho e da seringa) e sociológicos (a freqüente interação interétnica dos grupos pano, tendendo à aglutinação social do exterior) sugere um quadro no qual fronteiras étnicas só se definem claramente a partir da demarcação das terras indígenas na região. Conseqüentemente, na literatura etnológica vemos indícios da existência de um modelo cultural "macro-Pano", com o compartilhar de diversos elementos e práticas que vão além da semelhança lingüística entre os grupos. Dentre os vários sinais diacríticos que marcam a etnografia regional, insere-se o uso da "vacina do sapo" (*kampô* entre os Katukina, *kapum* entre os Yawanawa ou *kampu* entre os Kaxinawa). Em face deste quadro cultural "fluido", problematizo a percepção ocidental dos "conhecimentos tradicionais" e contraponho-a ao caráter processual, diacrônico e móvel que caracteriza as práticas e dinâmicas interétnicas dos grupos pano. Sugiro ainda algumas implicações possíveis da instrumentalização política desses conhecimentos pelos povos indígenas, que parecem apontar para o acirramento de algumas tensões interétnicas e para um certo "enclausuramento cultural" de grupos situados no alto Juruá.

Após essas discussões preliminares, o Projeto Kampô surge, finalmente, como tema central no terceiro capítulo. Aqui, descrevo os caminhos percorridos pela vacina do sapo desde as aldeias indígenas até os centros urbanos, percurso que motivou as denúncias de biopirataria e levou os Katukina a reivindicar ao Ministério do Meio Ambiente um "projeto" sobre o kampô. Apresento ainda o contexto histórico e político no qual o governo responde positivamente à demanda dos Katukina e o desenho atual do projeto, com suas redes de pesquisa previstas. Finalmente, baseado

em meu material etnográfico e a partir da noção de “evento” proposta por Sahlins (1990), procuro analisar os diferentes sentidos acionados por instituições do governo, pesquisadores e lideranças indígenas sobre dois conceitos centrais na discussão interétnica em jogo: “projeto” e “benefício”.

O quarto e último capítulo tenta localizar as representações sobre o kampô presentes no esquema cultural e cognitivo katukina. Abordando os usos típicos da substância entre o grupo – como um estimulante cinegético para os caçadores, um “antídoto” para a preguiça ou um remédio para pequenos males do corpo – as relações sociais que ela enseja e sua importância na promoção da sociabilidade, discuto o estatuto do kampô enquanto *conhecimento* na concepção nativa do termo, tendo como contraponto as práticas xamânicas. O exame destas representações é comparado também com as concepções que regulam o uso urbano do kampô, contexto no qual a prática é destituída de seu sistema mais amplo de significado para ser inserida em um rol “genérico” de práticas indígenas, valorizadas por seu “exotismo”. Na conclusão deste capítulo, arrisco interpretar a atualização das concepções katukina sobre o kampô e suas propriedades na linguagem política do projeto, como uma forma de ressocializar o branco.

Por meio destes fragmentos de análise, espero constituir ao leitor algum sentido sobre a profusão de significados políticos e culturais em jogo no diálogo interétnico que até aqui vem desenhando o Projeto Kampô.

CAPÍTULO 1
OS CONHECIMENTOS TRADICIONAIS NO CONTEXTO INTERNACIONAL

A discussão a respeito dos direitos de propriedade intelectual dos povos indígenas sobre os seus saberes tradicionais é um fenômeno relativamente recente, tanto no debate político quanto na reflexão antropológica. É só na década de 90 do século passado que esta temática alcança relevância, tanto em convenções e acordos multilaterais internacionais quanto em textos acadêmicos. Desde então, a repercussão do tema dos direitos sobre os "conhecimentos tradicionais" e da repartição de benefícios relativos ao acesso científico a estes saberes tem sido surpreendente.

As origens deste debate, contudo, remetem ao cenário mais amplo de ascensão da ideologia ambientalista como uma nova modalidade discursiva que ao longo do século XX, vai sendo incorporada ao quadro de "ideologias/utopias" ocidentais, emergindo, enfim, como uma nova meta-narrativa totalizante da natureza e da sociedade (Ribeiro 2000:136-139). Paulatinamente, o viés das questões ambientais veio a se revelar como um campo profícuo para a atuação política do "indigenismo" (Ramos 1998)[2], e também dos povos indígenas, abrindo novas esferas e modelos de agência para estes grupos, para além do âmbito local (Ribeiro & Little 1996:3).

Neste capítulo, tentarei fazer uma descrição analítica de como a temática dos conhecimentos tradicionais dos povos indígenas vem sendo tratada no cenário global. Para tanto, focarei primeiramente a gestação e as conseqüências de dois acordos no âmbito do direito internacional que têm influência direta na questão: a Convenção da Diversidade Biológica (CDB) e o *Trade-related Aspects of Intelectual Property Rights*, mais conhecido como Acordo TRIPS. Em seguida, relato algumas formas e exemplos de representação e atuação dos próprios povos indígenas da defesa de seus conhecimentos tradicionais perante setores relevantes da comunidade internacional. Ao final do capítulo, levantam-se algumas considerações, no intuito de contribuir para a problematização dos capítulos subseqüentes. Apesar de não tratar diretamente do objeto etnográfico central deste trabalho, que é o "Projeto Kampô", a descrição deste capítulo esboça o contexto global no qual se insere a análise posterior.

[2] Tomo o termo "indigenismo", neste trabalho, a partir da definição de Ramos (1998), a saber, como um campo de construção de sentido e de ação política que abarca não só os índios e a ação estatal, mas também os diversos outros atores que vêm se incorporando ao cenário indigenista (como ONGs, pesquisadores etc.)

Pretende-se ressaltar, por um lado, que o quadro das regulações internacionais sobre conhecimentos tradicionais não é homogêneo ou indisputável, revelando, ao contrário, um campo conflituoso, repleto de posições políticas antagônicas. Por outro, a ênfase do capítulo nos aspectos mais "globais" desta questão almeja chamar a atenção para a necessidade inescapável de se considerar níveis extralocais de análise na contemplação das temáticas indígenas contemporâneas (Kearney 1995). O caso dos conhecimentos tradicionais é exemplar, dada a concomitância de sua incidência no cotidiano de diversas populações indígenas, do interesse que o tema desperta nos grandes laboratórios farmacêuticos multinacionais, de seu crescente tratamento em esferas internacionais multilaterais e também de sua extrema relevância nas agendas atuais do campo indigenista (Moran et. al. 2001; Araújo & Capobianco 1996). Seguindo aqui a sugestão de Little (2001:8) a respeito das fronteiras amazônicas, podemos dizer que "qualquer descrição de uma sociedade local agora deve incluir os vários atores sociais fisicamente ausentes, mas fantasmagoricamente presentes e de influência ativa sobre ela". Certamente, as transposições do local para o global se fazem mediante contextos de poder, com a confluência ou divergência de interesses de diferentes grupos de atores (Little 2001:9), como a análise dos acordos internacionais e da ação organizada dos movimentos indígenas pretende mostrar.

A Convenção da Diversidade Biológica: pressupostos e conseqüências

Da consciência ambiental ao desenvolvimento sustentável: o contexto da CDB

Há um reconhecimento quase unânime – tanto no meio antropológico quanto jurídico – de que a Convenção da Diversidade Biológica (CDB) é um marco no reconhecimento dos direitos das chamadas "populações tradicionais"[3] sobre seus conhecimentos e práticas. Sua elaboração ocorreu durante a reunião da UNCED

[3] O conceito merece uma breve reflexão. Manuela Carneiro da Cunha e Mauro Almeida (2002), ao invés de investirem em definições essencializantes do que seriam comunidades tradicionais, demonstram que a tradicionalidade, no caso, é uma qualidade adquirida pela adesão a certas formas particulares de relação com o meio ambiente. A atribuição de "tradicional", portanto, implica que determinado grupo acione modos de produção de baixo impacto ambiental e sinais diacríticos específicos, negociados em troca de direitos, concernentes ao controle do território, correspondendo à condição "tradicional". Juridicamente, o termo emerge pela primeira vez na legislação nacional no texto do Sistema Nacional de Unidades de Conservação da Natureza (SNUC), atrelando certas populações à prática de sistemas sustentáveis de exploração natural. De fato, a participação no rol de práticas e políticas voltadas para a sustentabilidade é hoje uma atribuição fundamental das populações classificadas como "tradicionais" (Almeida comunicação pessoal).

(*United Nations Conference on Environment and Development*), no Rio de Janeiro, em 1992 – que também ficou conhecida como Eco-92 – um contexto exemplar, quando se tem em vista as complexas e dúbias relações entre populações "tradicionais" e os modelos e políticas ambientalistas e do desenvolvimento sustentável (ver, por exemplo, Escobar 1999; Rist 1997; Ávila 2005; Pimenta 2002). A CDB foi assinada, e posteriormente ratificada, por mais de 130 países.

Acima de tudo, a Convenção da Diversidade Biológica é um instrumento chave para o entendimento de como a construção moderna da relação do Ocidente com uma "natureza" de concepção transcendental (Latour 1994) acabou por abrir uma brecha para o reconhecimento de direitos dos povos indígenas sobre os seus saberes, na medida em que estejam associados a recursos genéticos. Para compreender melhor este processo, uma breve descrição dos pressupostos subjacentes ao texto da CDB se faz necessária.

O século XX testemunha o processo de aquisição de uma "consciência ambiental" moderna, que, inicialmente marcado por uma ênfase na conservação das espécies, paulatinamente vai se redesenhando em direção a uma preocupação mais ampla com aquilo que os biólogos e ecólogos passam a classificar com *ecossistemas* (Takacs 1996; Ávila 2005)[4]. Ao traçar este movimento historicamente, Ávila (2005) verifica uma passagem gradual (e não absoluta) do paradigma essencialmente conservacionista, que focaliza a preservação das espécies e repudia a ação – vista como necessariamente nociva – do homem sobre a natureza, para uma abordagem distinta, caracterizada pela preocupação com a "sustentabilidade", centrada na manutenção do equilíbrio dos ecossistemas. A noção de ecossistema, ainda que imprecisa mesmo no campo da biologia, desloca a atenção de uma imagem da vida selvagem intocada pela ação humana – cuja essência é representada pelo termo inglês *wilderness* – para uma perspectiva que admite, em algum grau, a integração entre sistemas naturais e sociedades humanas (Takacs 1996:42;56-57).

Se esta transformação de paradigma não é absoluta, uma vez que vários cientistas e setores da sociedade civil continuam a se caracterizar por uma abordagem

[4] Takacs (1996) é um dos autores que melhor descreve esta transformação da ética ambiental, analisando os valores embutidos nos discursos dos próprios cientistas que trabalham com o meio ambiente.

mais próxima de um preservacionismo ambiental radical[5], ela se manifesta claramente em novos instrumentos, instâncias e políticas que emergiram em diferentes esferas, a partir dos anos 70, almejando conjugar a preservação controlada do meio ambiente com a continuidade do desenvolvimento das populações humanas habitantes de uma determinada área, ou ecossistema. Este processo, em congruência com a crescente interlocução do movimento ambientalista com diferentes setores e agentes desenvolvimentistas (Ribeiro 2000:144; Ribeiro & Little 1996:4), gradualmente moldou as premissas essenciais, como veremos, da noção de "desenvolvimento sustentável".

Assim, o deslocamento do foco da conservação intransigente e absoluta, pautada pelo ideal de "crescimento zero", para uma maior atenção às relações estabelecidas entre sociedades e a "natureza" moderna, transcendente (Latour 1994) e exterior ao mundo social (Escobar 1999), levou a que as populações indígenas se tornassem atores privilegiados para a execução de políticas sustentáveis de desenvolvimento. Com efeito, o atrelamento das questões ambiental e indígena, neste âmbito, não é fortuito. Isto porque a ideologia ocidental atribui aos povos indígenas, a um só tempo, uma maior proximidade com o mundo natural e uma ação preservacionista em relação a ele – em suma, pressupõe-se o índio em uma "relação natural" com a natureza (Descola 1985 apud. Pimenta 2002:357). Esta espécie de equiparação ontológica entre povos indígenas e a concepção ocidental do "mundo natural" se manifesta, na contemporaneidade, sob uma ótica positivada, na qual as qualidades atribuídas aos indígenas são vistas como caminhos alternativos às mazelas ambientais inerentes ao sistema capitalista[6] – são enxergadas, enfim, como "sustentáveis".

[5] Entre os cientistas, Edward Wilson é um bom exemplo (Takacs 1996:309-331); na sociedade civil, ONGs como a *World Wildlife Fund* (WWF) seguem esta linha. Neste modelo de pensamento, a ação humana ainda é vista como inerentemente destrutiva aos seres não humanos do mundo natural.

[6] Desde as primeiras reflexões iluministas sobre os habitantes do Novo Mundo, a aproximação entre os povos indígenas e a natureza, operada pelo imaginário ocidental, vem suscitando avaliações morais antagônicas sobre o suposto estado de "selvageria" dos índios. Analisando este processo nas últimas décadas, Descola (2000) elege os povos ameríndios como exemplo paradigmático da conversão moderna da figura do bom selvagem. Segundo o autor, "a Amazônia encarna, no presente, mais do que qualquer outra região do planeta, esta aguda nostalgia que o mundo industrial sente de um modo de vida em que o equilíbrio entre o homem e a natureza seria harmoniosamente preservado" (Descola 2000:149). Assim, das imagens sustentadas na década de 1960 sobre os ferozes habitantes do "inferno verde", passa-se à valorização da harmonia e espirituosidade da vida da floresta (da qual são exemplos as apropriações ocidentais das práticas xamanísticas operadas pelos movimentos *new age* [Strathern et. al. 1998:120]).

A especial ênfase no corolário ocidental do desenvolvimento, agora em sua vertente "sustentável" (que não implica necessariamente um novo modelo de relações do Ocidente com a "natureza"), tem na CDB um exemplo paradigmático, se considerarmos que ela emerge de uma Conferência da ONU cujo tema é, precisamente, "meio ambiente e desenvolvimento".

O contexto específico da UNCED merece alguns comentários. Antes da Eco-92, apenas uma conferência das Nações Unidas, duas décadas antes, dedicara-se exclusivamente ao meio-ambiente (Little 1992; Rist 1997). Entretanto, a UNCED é o evento que inaugura o uso discursivo da expressão "desenvolvimento sustentável" como um avatar na direção de uma "nova" cosmologia política que resolveria as "contradições e anomalias" contidas na "velha" premissa do desenvolvimento (Little 1992:11).

A origem política do conceito também remete às Nações Unidas. Sua imprecisa definição aparece no famoso "Relatório Bruntland", documento final da "*World Comission on Environment and Development*", designada pela ONU em 1983 para redirecionar a "aventura ocidental" desenvolvimentista em direção à então recente moda ecológica (Rist 1997:178)[7]. Para Gilbert Rist, a contradição inerente ao conceito (definido por ele como um oxímoro) vem à tona no relatório, cuja proposta para uma nova política de crescimento, que reduzisse a pobreza e estabilizasse o meio-ambiente, em nada diferia dos modelos que historicamente haviam aprofundado as diferenças entre nações ricas e miseráveis, além de ameaçar a natureza (Rist 1997:186). Little, em uma abordagem mais jornalística sobre o teor dos discursos da Eco-92, afirma: "Praticamente qualquer atividade econômica (...) poderia ser sustentável contando apenas com a vontade política e os recursos financeiros para alterar o curso atual dos eventos. Neste sentido, a UNCED foi um ato mágico global,

[7] Cita o autor a definição de "desenvolvimento sustentável" presente no relatório:

"*Humanity hás the ability to make development sustainable – to ensure that it meets the needs of the present without compromising the ability of future generations to meet their own needs. The concept of sustainable development does imply limits – not absolute limits but limitations imposed by the present state of technology and social organization on environmental resources and by the ability of the biosphere to absorb the effects of human activities. But technology ans social organization can be both managed and improved to make way for a new era of economic growth. The Comission believes that widespread poverty is no longer inevitable. Poverty is not only an evil in itself, but sustainable development requires meetnig the basic needs of all and extending to all the opportunity to fulfill their aspirations for a better life. A world in which poverty is endemic will always be prone to ecological and other catastrophes"* (World Comission on Environment and Development 1988:8 apud. Rist 1997.:181).

no qual os líderes mundiais supostamente resolveram seu problema através da evocação de jargões discursivos" (Little 1992:5).

Diversos autores corroboram esta visão de que a ideologia da sustentabilidade não representa uma quebra radical com modelos anteriores de desenvolvimento, que estiveram em voga ao longo da história moderna do mundo ocidental. Se é verdade que o discurso da sustentabilidade incorpora alguns elementos advindos do conservacionismo e da preocupação da ciência biológica com a manutenção da biodiversidade, ele ainda preconiza o desenvolvimento como um fim necessário e inescapável ao Homem (Rist 1997), ao mesmo tempo em que sustenta estritamente a concepção ocidental da natureza: exterior à sociedade, fonte de recursos finitos a serem explorados, ainda que, de algum modo, com maior parcimônia (Escobar 1996).

Sob tal ótica, portanto, é de algum modo paradoxal que o discurso da sustentabilidade, ao almejar alcançar os povos indígenas e ao mesmo tempo fazer deles exemplos de uma relação sustentável com a "natureza", não se preocupe de modo algum em levar em consideração a especificidade das concepções e práticas nativas em relação a esta mesma (mesma?) "natureza". Amparado em noções calcadas historicamente no imaginário ocidental, o paradigma do desenvolvimento sustentável não escapa ao que Descola define como o "debate estéril entre universalismo e relativismo", cuja conseqüência seria

> (...) a crença em uma natureza universal que possuiria, em todo lugar, as propriedades e fronteiras que nossa própria cultura lhe atribui e na qual se manifestaria uma proliferação de sistemas do mundo particulares, cada um definido por uma reunião arbitrária de símbolos com a função de codificar este substrato natural considerado comum a todos. Em uma tal perspectiva, não somente a própria causa das diferenças nas conceitualizações do meio ambiente permanece não explicada, posto que é remetida aos caprichos de uma função simbólica ainda bem misteriosa, mas ainda, e apesar de todas as proclamações relativistas, torna-se impossível escapar ao etnocentrismo, isto é, ao privilégio dado unicamente à cultura cuja definição de natureza serve de modelo implícito para medir todas as outras (Descola 2000:162).

Desta forma, mesmo introduzindo um panorama de potenciais direitos para os povos indígenas sobre seus conhecimentos, a Convenção da Diversidade Biológica e seu contexto de surgimento não escapam das limitações e contradições atreladas à

ideologia moderna[8] da sustentabilidade. Tendo em mente estes pressupostos, retomemos então aquelas proposições da Convenção que estão diretamente ligadas à nossa discussão.

Os conhecimentos tradicionais no texto da CDB

Inserindo-se nas preocupações ambientais contidas na CDB, que procuravam assegurar uma ampla proteção das espécies e ecossistemas, encontravam-se proposições para uma mudança de paradigma na relação entre a ciência e os recursos da natureza. Até a assinatura da Convenção, o acesso às riquezas naturais era livre e não-regulamentado, uma vez que toda a natureza era percebida como um "patrimônio comum da humanidade". Tal noção de acesso livre aos recursos naturais recebera inclusive menção em uma outra resolução das Nações Unidas, de 1974, intitulada "*Charter of Economic Duties and Rights of States*", em seu artigo 30 (Rist, 1997:151, nota 40). Assim, o acesso a propriedades genéticas de plantas e animais que oferecessem potencial econômico era feito indiscriminadamente por qualquer cientista em qualquer ponto do planeta; genes circulavam livremente entre fronteiras, e podiam ser manipulados *ex situ* sem quaisquer constrangimentos legais. Além disso – e fundamental aqui –, se houvesse alguma vinculação entre um recurso natural potencial e os saberes e práticas de alguma população, nada constrangia ou obrigava os pesquisadores ocidentais a atestar ou reconhecer estas práticas.

No contexto pré-CDB, portanto, a questão da relação entre conhecimento científico e conhecimentos tradicionais, tão em voga na atualidade, não se colocava juridicamente, uma vez que sequer havia instrumentos que dispusessem sobre o reconhecimento legal dos conhecimentos tradicionais. Não obstante, já antes da CDB havia indicações do potencial que os saberes de populações não-ocidentais oferecia no rastreamento de plantas e substâncias naturais cujas propriedades poderiam ser satisfatoriamente exploradas e pesquisadas em laboratórios, com grandes

[8] Moderna, aqui, remete ao sentido aplicado por Latour (1994). Embora este mesmo autor já tenha discorrido sobre o potencial da questão ecológica para a superação das amarras da modernidade (entre as quais se incluiriam a "grande divisão", sustentada pela sua Constituição, entre Natureza e Cultura, e sua conseqüência central, a proposição multiculturalismo/mononaturalismo [Latour 2004]), a discussão aqui apresentada – a qual, diga-se, não é nova ou original – indica que a teoria e a prática ambientalistas ainda se sustentam primordialmente por uma classificação dos objetos que desconsidera a sua condição "híbrida" – também na acepção de Latour (1994) – e perpetua a armadilha relativista apontada pelo autor.

possibilidades comerciais. Já nas décadas de 70 e 80, um quarto do mercado norte-americano de drogas prescritas era composto de produtos com ingredientes ativos derivados de plantas (Elisabetsky 1991); e, em um momento que o próprio reconhecimento da importância dos conhecimentos tradicionais para a indústria farmacêutica era eclipsado, já se mostrava que três quartos desta fatia de 121 ingredientes com princípios ativos haviam sido descobertos através de pesquisas etnobotânicas com povos indígenas (King 1991).

Com a CDB, um importante passo é dado em direção a este reconhecimento. Através da Convenção, os países signatários afirmam e reconhecem a soberania dos estados nacionais sobre os seus recursos genéticos. Se esta medida visava, sobretudo, assegurar melhores condições de proteção aos ecossistemas e espécies, teve conseqüências fundamentais para a temática dos conhecimentos tradicionais: não só ficaram os estados responsáveis por desenvolverem legislações específicas para o acesso regulado a seu patrimônio genético, como também o artigo 8j reconhece, pela primeira vez em um acordo internacional multilateral, direitos das populações indígenas ao consentimento prévio e à repartição dos benefícios oriundos do acesso a recursos genéticos vinculados a suas práticas e saberes. Lê-se então no artigo 8j:

> Artigo 8 - Cada parte contratante deve, na medida do possível e conforme o caso,
> [...]
> j) Em conformidade com sua legislação nacional, respeitar, preservar e manter o conhecimento, inovações e práticas das comunidades locais e populações indígenas com estilos de vida tradicionais relevantes à conservação e à utilização sustentável da diversidade biológica e incentivar sua mais ampla aplicação com a aprovação e a participação dos detentores deste conhecimento, inovações e práticas, e encorajar a repartição eqüitativa dos benefícios oriundos da utilização desse conhecimento, inovações e práticas.

Não se pode minimizar a repercussão desta alínea na luta política dos povos indígenas para assegurar a proteção de seus conhecimentos tradicionais. A inserção da questão no panorama de acordos e declarações internacionais, sempre correlacionando direitos indígenas e conservação da biodivesidade, só se fez mais ampla, desde então[9].

[9] Previamente à Convenção da Diversidade Biológica, outras declarações internacionais já faziam menção, direta ou indiretamente, aos direitos dos povos indígenas sobre suas práticas e saberes. A Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), de 1986, talvez seja o mais

Entre as entidades que trataram do tema incluem-se a Organização Mundial de Propriedade Intelectual (Ompi), que em 2000 estabeleceu um comitê específico para tratar do assunto[10]; a *Food and Agriculture Organization* (FAO), mediante o Tratado Internacional de Recursos Fitogenéticos para Alimentação e Agricultura; também a ONG *Biowatch* promoveu um encontro do qual resultou a "Declaração de Johanesburgo sobre Biopirataria, Biodiversidade e Direitos Comunitários" (Santilli 2003:57). Mas é ainda a Convenção da Diveridade Biológica que detém o posto de marco jurídico fundamental do reconhecimento dos direitos indígenas sobre seus conhecimentos tradicionais, fato que se consolidou com o estabelecimento, em 1998, de um grupo de trabalho especialmente designado para aprimorar formas de implementação das medidas previstas no artigo 8j[11].

Se por um lado há no texto da Convenção um imperativo ao respeito dos conhecimentos tradicionais das populações indígenas, é aos estados nacionais que cabe executar o papel soberano no que tange à gestão legal do patrimônio genético de seu território. É preciso reconhecer, deste modo, que o texto da CDB expressa pouco mais do que uma intenção – a de verem reconhecidos direitos das populações indígenas ao consentimento prévio e à repartição de benefícios do emprego científico e comercial de seus conhecimentos tradicionais associados – sem, contudo, demarcar diretrizes ou instrumentos jurídicos claros para serem aplicados nas legislações nacionais[12].

Pragmaticamente, a conseqüência disso é que, mais de dez anos após a ratificação da Convenção, ainda são poucos os países signatários que conseguiram cristalizar uma regulamentação nacional de acesso a recursos genéticos que provenha as intenções previstas no seu artigo 8j[13]. E, mesmo onde e quando a regulamentação

---

proeminente exemplo, ao vincular estes direitos à questão da autodeterminação dos povos indígenas (Firestone 2003:25). Contudo, a questão dos conhecimentos tradicionais só ganharia maior atenção e repercussão a partir da assinatura da CDB, na Eco-92.

[10] "Comitê Intergovernamental sobre Propriedade Intelectual e Conhecimento Tradicional, Recursos Genéticos e Folclore" (Santilli 2003:56).

[11] Encontros das partes signatárias da CDB – chamados de COP – vêm se realizando a cada dois anos, desde a sua ratificação. Em março de 2006, a oitava Conferência das partes signatárias – a COP-8 – aconteceu em Curitiba, Brasil.

[12] Little (1992) localiza as *convenções* como um modelo intermediário de documento no âmbito do direito internacional. Uma convenção busca tornar seu conteúdo parte da ação corriqueira dos Estados signatários; assim, não exerce pressão como um *tratado*, mas é algo mais comprometido que uma *declaração de princípios*. Em sua análise, Little traça paralelos entre as convenções políticas e comportamentais, ressaltando acima de tudo o caráter *performativo* de ambas.

[13] Peru, Costa Rica e Filipinas podem ser considerados exceções, cada qual com diferentes peculiaridades (Santilli 2000; 2003). No Brasil, a questão arrasta-se desde 1994, e a regulação atual se

existe, multiplicam-se as denúncias, da parte de povos indígenas, ONGs e imprensa, do acesso irregular e ilegal a recursos genéticos e conhecimentos tradicionais de populações indígenas a eles associados. No Brasil, algumas destas denúncias tiveram grande repercussão, e foram motivos de instigantes estudos antropológicos. Thiago Ávila analisou casos de biopirataria entre os Wapichana (2000), que tiveram duas substâncias vegetais de uso tradicional patenteadas pelo químico guianense Conrad Gorinsky (Folha de São Paulo, 02/06/1997); depois, se debruçou sobre os mal-entendidos na relação entre instituições de pesquisa e povos indígenas, a partir da polêmica pesquisa da Unifesp sobre as plantas medicinais empregadas pelos Krahô (Ávila 2004). Felipe Vander Velden (2004), por sua vez, analisou os caminhos percorridos pelas amostras de sangue dos índios Karitiana desde sua coleta com "fins humanitários" até as suas ofertas de venda na página virtual da empresa biomédica Coriell Cell Repositories.

Disso tudo se apreende que a biopirataria, como já sugeriu Ávila (2005), tem seu contexto histórico particular de emergência. Como ocorrera com a questão territorial há alguns séculos, por ocasião da "descoberta" das Índias e de outros territórios pelos navegadores europeus, sempre a partir da noção de *terra nullius*, os recursos naturais vêm há muito sendo explorados e suas aplicações "descobertas" pela ciência ocidental à revelia dos saberes e práticas de outros povos a respeito deles (Shiva 2001). A biopirataria, portanto, é um problema criado e definido pelo Ocidente, mas que incide, desde sua elaboração exterior, sobre os povos indígenas (Samson 1986) e que lhes implica em severas conseqüências e novos imperativos de ação, alguns dos quais serão tratados mais adiante.

Retomando a Convenção da Diversidade Biológica, pode-se inferir que uma das conseqüências esperadas de sua aplicação seria um maior equilíbrio na relação desigual entre o "Norte" e o "Sul" nos benefícios gerados pela biodiversidade. Afinal, se por um lado os maiores bolsões de biodiversidade encontram-se nos chamados países subdesenvolvidos ou em desenvolvimento, a esmagadora maioria das patentes referentes a princípios ativos oriundos destes recursos naturais é detida pelos países desenvolvidos[14]. Tal equação, que aprofunda a clara clivagem entre países ricos e

dá por uma medida provisória que vigora desde 2001. Em um capítulo subseqüente far-se-á uma breve descrição do histórico desta regulação.

[14] Algumas estimativas calculam que 85% as patentes existentes no mundo pertencem a Estados Unidos, Japão e Europa. No Brasil, 95% das patentes registradas são estrangeiras (IES 2003: 21). Cabe

países “bio-ricos”, é abordada pela CDB, que estimula, em contrapartida à regulação do acesso a recursos genéticos, a existência de políticas de transferência de tecnologias, intercâmbio de informações, cooperação técnica e científica e repartição dos benefícios entre os Estados signatários, conforme os artigos 16 a 19 do texto da Convenção.

Não obstante, desde a ratificação da CDB, os obstáculos encontrados pelos Estados nacionais de países bio-ricos na formulação das suas legislações de acesso permitiram a persistência e mesmo o aprofundamento das desigualdades entre o “Norte” e o “Sul” no que tange aos benefícios oriundos da biodiversidade. Mas se as dificuldades de reverter este quadro já representam desafios para os países bio-ricos, o que dizer dos povos indígenas que se encontram sob suas jurisdições? Serão as populações tradicionais, na ponta fundamental destas relações, beneficiárias também da transferência de tecnologias, da cooperação técnica e da repartição de benefícios, ou este intercâmbio, se vier a ocorrer, estará limitado às comunidades científicas dos países signatários? Embora os discursos dos países bio-ricos, nesta esfera, coadunem o respeito pelas populações tradicionais, deve-se ter em mente as relações tremendamente difíceis que marcam historicamente o contato entre estas populações e os estados nacionais. Há de se esperar, portanto, mais um sem número de questões e obstáculos a serem enfrentados pelos povos indígenas na defesa de seus saberes perante a espoliação dos seus conhecimentos, seja no contexto nacional ou internacional.

Talvez a maior destas dificuldades resida ainda na esfera dos tratados multilaterais internacionais, como se verá a seguir.

O Acordo TRIPS (*Trade-related Aspects of Intellectual Property Rights*)

Se de um lado a CDB emerge com proposições que visam equilibrar o acesso aos benefícios científicos e econômicos da biodiversidade entre os países ricos e os países “bio-ricos”, o aparecimento do chamado “Acordo TRIPS”, em 1994, com novas regras internacionais acerca da propriedade intelectual, veio a impor outras dificuldades ao reconhecimento tanto da soberania dos estados nacionais sobre seus

dizer que neste cálculo estão incluídos todos os modelos de patentes, não apenas aqueles referentes ao acesso à biodiversidade.

recursos genéticos, quanto dos direitos dos povos indígenas sobre seus conhecimentos tradicionais.

Trata-se aqui, como se verá, de um acordo estabelecido mediante uma correlação política de forças completamente distinta daquela que sustenta a CDB. O Acordo TRIPS e suas conseqüências estão inseridos em uma longa história de regulamentações sobre a propriedade intelectual, à qual faz-se necessário remeter, ainda que superficialmente, para que possamos medir suas reais conseqüências na temática mais específica que interessa aqui, do acesso ao conhecimento tradicional associado a recursos genéticos.

A origem do que hoje é a instituição internacional conhecida como "propriedade intelectual" remete ao período de expansão das atividades gráficas na Inglaterra do século XVII. Com a concorrência das editoras escocesas, as gráficas londrinas instituíram a noção de direitos autorais, equiparando-os a uma forma de propriedade, para garantir o monopólio da sua produção (Carneiro da Cunha 2004). No século seguinte, com o *boom* de invenções tecnológicas do período da Revolução Industrial, a idéia de propriedade intelectual, materializada na noção de patente, se consolida na Inglaterra como uma forma de proteger os direitos do criador (indivíduo) sobre sua criação (mercadoria). Assim, é neste contexto que a patente emerge como uma garantia individual de exploração de um produto, ou ainda, "um contrato que se faz entre o governo e o inventor, ou quem financiou a invenção, segundo o qual o inventor desvenda e utiliza seu invento, e o governo concede o monopólio por um período previsto em lei" (IES 2003:14).

Por mais de um século, o principal instrumento jurídico internacional regulador da temática da propriedade intelectual foi a Convenção de Paris, estabelecida originalmente em 1883 por apenas seis países, ao qual se juntariam mais de uma centena. Sob a égide da Convenção de Paris, os países signatários tinham a liberdade de desenvolver suas legislações específicas sobre propriedade intelectual, selecionando os setores nos quais o regime de monopólio via patentes seria aplicável, e aqueles nos quais, por interesses outros, estavam impedidos este direitos. Deste modo, a legislação brasileira, por exemplo, não concedia monopólios sob a forma de patentes para produtos farmacêuticos ou alimentícios (IES 2003:16).

Além das próprias condições para o patenteamento de um produto, havia apenas dois princípios gerais que guiavam a adesão à Convenção: o chamado tratamento nacional (segundo o qual as leis de propriedade intelectual nacionais

devem dispensar o mesmo tratamento a requisições nacionais ou estrangeiras) e o prazo de validade (que concede ao inventor um intervalo de tempo, durante o qual seu monopólio está protegido, para requisitar a patente em diferentes países).

A Convenção de Paris também já estabelecia as três características fundamentais que devem preencher uma requisição de patente, para que ela seja válida. Estas características (ainda vigentes sob o regime atual do TRIPS), são a *novidade* – o produto não pode ser conhecido mediante publicação científica, ou ainda constar do domínio público –; a *aplicação inventiva* – ou seja, a invenção não deve surgir de uma coincidência –; e, finalmente, deve possuir uma *aplicação industrial*, que permita sua ampla produção e comercialização (IES 2003:18-19).

Não obstante a histórica vantagem econômica e tecnológica dos países desenvolvidos na balança da propriedade intelectual, as últimas décadas foram palco de um recrudescimento da discussão sobre a regulamentação internacional. Enquanto os países em desenvolvimento lutavam para manter a relativa flexibilidade do sistema regulado pela Convenção de Paris, que reconhecia ao menos a soberania das legislações nacionais, os países desenvolvidos almejavam um sistema mais rígido e homogêneo de proteção intelectual, congruente com os interesses de seus principais setores econômicos (IES 2003:21).

Assim, nos anos 80, um deslocamento estratégico da esfera de discussão sobre a propriedade intelectual permitiu às grandes potências, lideradas pelos Estados Unidos, iniciar a construção de um acordo internacional muito mais amplo e restritivo que a Convenção de Paris. Durante os quinze anos (de 1980 a 1994) da chamada "rodada Uruguai" do GATT (*General Agreement on Trade and Tariffs*)[15], os países desenvolvidos pressionaram pela aprovação de um novo acordo multilateral referente à propriedade intelectual. Foi durante este processo de negociação que emergiu, ao final da rodada Uruguai, o Acordo TRIPS.

Diferente da Convenção de Paris, o TRIPS implica em uma série de medidas de aplicação obrigatória, além de prever sanções aos países signatários por descumprimento de seus princípios. A adesão ao TRIPS prevê ainda um número de

[15] O GATT era um dos tripés de sustentação das organizações internacionais criadas logo após a II Guerra Mundial com o intuito de garantir o funcionamento "adequado" do sistema financeiro internacional, sob os ditames das grandes potências econômicas. Junto com o Fundo Monetário Internacional – responsável pela regulação das moedas – e o Banco Mundial – fonte de créditos e investimentos –, o GATT desempenhou seu papel específico de ser um fórum de negociação de acordos e tarifas comerciais internacionais até a formalização, em 1995, da Organização Mundial do Comércio (cf. IES 2003; Gray 1995).

dispositivos de reforço à proteção da propriedade intelectual que devem constar, obrigatoriamente, das legislações nacionais dos países signatários. Neste ínterim, a adesão afeta diretamente o princípio de soberania nacional, que ainda era preservado perante a Convenção de Paris.

Além disso, a inserção da temática da propriedade intelectual no âmbito do GATT rendeu ao Acordo TRIPS uma vigência quase que absoluta no cenário da política internacional. Isto porque em 1995, ao encerramento da rodada Uruguai, o GATT, que vinha sendo um instrumento internacional de negociação de acordos comerciais desde o fim da Segunda Guerra Mundial, deu finalmente lugar ao surgimento da Organização Mundial do Comércio (OMC). Assim, sob o argumento de que a temática da propriedade intelectual desempenha um papel chave nas relações comerciais internacionais, a participação de qualquer país na OMC ficou condicionada à adesão aos princípios contidos no Acordo TRIPS e à correspondente adequação da legislação nacional.

Tratemos de examinar, então, as conseqüências da imposição desta nova regulação internacional ao cenário da propriedade intelectual, especialmente no que tange ao tema de interesse central aqui, o acesso a conhecimentos tradicionais associados a recursos genéticos.

O primeiro ponto relevante é que a discussão sobre o acordo TRIPS excluiu qualquer possibilidade de reconhecimento, dentro do regime vigente, de um modelo de propriedade intelectual de sujeitos coletivos, voltado para os saberes indígenas, assentado sobre bases distintas daquelas originalmente pensadas por ocasião da Revolução Industrial. O TRIPS continua a trabalhar exclusivamente sob uma concepção de propriedade intelectual inerentemente individual, fruto da criatividade do gênio, voltada para a aplicação industrial e benefício econômico. A não inclusão da questão candente da propriedade intelectual indígena no acordo ocorreu apesar das resoluções da CDB e das constantes denúncias de espoliação das práticas e saberes tradicionais. No horizonte do Acordo TRIPS, portanto, não há indicativos do desenvolvimento de formas apropriadas, ou mesmo de um novo sistema, *sui generis*, que abarquem os conhecimentos indígenas.

Segundo, o Acordo TRIPS regulamenta uma das mais polêmicas modalidades de propriedade intelectual: a possibilidade de patenteamento das formas de vida. Pela primeira vez, um tratado internacional considera claramente a possibilidade de registro de propriedade intelectual sobre materiais microbiológicos, variedades de

plantas e até mesmo seqüências de DNA humano, sob a condição de que tenham sido de algum modo modificados ou transformados pela ação humana; cumpre-se assim o requisito de *atividade inventiva* necessário à patente, ou seja, um atributo do indivíduo criador – para todo efeito, o cientista em seu laboratório.

Não que a existência de vida patenteada seja uma novidade tão recente. Segundo Shiva, a primeira patente de uma forma de vida foi registrada em 1970, nos Estados Unidos: tratava-se de modificações realizadas em plasmídeos de três tipos diferentes de bactérias, uma experiência conduzida pelo cientista Anand Mohan Chakravarty, financiado pela empresa General Electric. Segundo Shiva, a patente foi concedida a Chakravarty "com base na tese de que os microorganismos em questão não eram produtos da natureza, mas de sua intervenção, e portanto, patenteáveis" (Shiva 2001:42). Tal registro pode ser considerado um marco fundador da era da biotecnologia e de sua conseqüência mais pungente aos saberes tradicionais, a biopirataria. Desde então, são inúmeros os registros na imprensa e na literatura antropológica sobre o patenteamento de plantas, sementes, microorganismos, seqüências genéticas e produtos derivados destas formas vivas (ver, por exemplo, Ramos 2000; Folha de São Paulo, 01/06/1997; 13/07/1997; Estado de São Paulo, 09/08/1998)[16].

O que o Acordo TRIPS faz é regulamentar internacionalmente esta possibilidade, formalizando a obrigação dos países membros da OMC admitirem legalmente o patenteamento da vida. Desta forma, os recursos naturais dos países "bioricos" se apresentam como um verdadeiro eldorado de possibilidades de lucro para as grandes companhias de pesquisa biotecnológica, cuja aplicação se estende às indústrias farmacêutica, veterinária, agropecuária, entre outras.

Fica bastante evidente que, dado o modelo de propriedade intelectual sustentado pelo TRIPS, as grandes corporações de biotecnologia dos países desenvolvidos são as grandes beneficiárias desta regulação. Tomemos por exemplo os recorrentes casos de patenteamento, por grandes empresas, de variedades de sementes resistentes a certas pragas, "modificadas" em laboratório, obrigando agricultores ao pagamento de *royalties* pela sua utilização. Como a idéia de patente se constrói a partir de uma noção puramente individual de ação inventiva e criatividade, não há

[16] A lista de exemplos é enorme, e inclui casos quase quixotescos, como o patenteamento de linhas de células humanas de comunidades indígenas guaymi, do Panamá, pelo governo americano (Arias & López 1995:19). Na Amazônia, tornou-se célebre a obtenção de patente sobre a *ayahuasca* pelo americano Loren Miller – mais tarde cancelada.

compatibilidade entre os requisitos deste sistema de proteção da propriedade intelectual e outros modelos de conhecimento que não a da ciência moderna. O resultado, quase sempre, é que as inovações operadas continuamente ao longo de gerações por populações locais em certas variedades de sementes não são atribuídas de qualquer valor inventivo mediante o sistema vigente de propriedade intelectual; não são, portanto, passíveis de patente. O atributo da ação inventiva, como demonstra Shiva, só é reconhecido a partir do laboratório; todo o manejo criativo operado por populações tradicionais ao longo da história é delegado à mera contribuição fortuita do meio natural:

> Assim como na transformação da *terra mater* em *terra nullius*, as novas tecnologias roubam a vida e o valor das sementes dos lavradores pelo mesmo processo que torna as sementes da empresa a base da criação da riqueza. As variedade nativas, chamadas crioulas, que evoluíram por meio da seleção natural e humana, produzidas e usadas por lavradores do Terceiro Mundo em toda parte, são chamadas cultivares primitivos. As variedades criadas pelos modernos cultivadores de plantas em centros de pesquisa internacionais, ou pelas empresas transnacionais de semente, são chamadas avançadas ou de elite. [...] Mais uma vez, todos os processos anteriores de criação estão sendo negados e desvalorizados ao serem definidos como natureza. (Shiva 2001:76)

Deste modo, o sistema internacional de patentes incide perniciosamente sobre as populações tradicionais e povos indígenas, com pelo menos dois efeitos imediatos claros para a sua própria condição de autodeterminação.

Primeiro, desconsideram-se as evidências científicas de que as populações locais e tradicionais, em sua interação com o meio natural, atuam de modo a promover o aumento da biodiversidade na conformação atual de certos ecossistemas (Balée 1993). Em outras palavras, a ação antropogênica sobre solos e espécies, ao longo de gerações, provoca transformações profundas nos cenários "naturais", levando à constatação de que a natureza é, em verdade, "muito pouco natural, podendo ser considerada, ao contrário, o produto cultural de uma manipulação muito antiga da fauna e da flora" (Descola 2000:150). Em contraposição, o Acordo TRIPS implica em que todo recurso de vida *in situ* seja considerado como produto oriundo única e exclusivamente da natureza, de modo que os agentes humanos que tiveram um

papel decisivo na combinação genética específica de uma dada forma de vida, ou em uma aplicação particular de um recurso natural que seja desconhecida para a ciência moderna, são alijados de qualquer reconhecimento no seu processo de transformação em produto patenteável. Um quadro que só se agrava em vista das estimativas de que três quartos das plantas que fornecem ingredientes ativos para drogas prescritas foram descobertos mediante seu uso em medicinas tradicionais (Kloppenburg 1991: 15).

Segundo, e decorrendo diretamente deste primeiro efeito, os saberes em torno destes recursos naturais, praticados pelas populações, são reduzidos a uma condição subalterna e incompleta de conhecimento, lançados, juntamente com seus agentes, à esfera da natureza. Sob os parâmetros estabelecidos pelo Acordo TRIPS, os povos indígenas e demais populações tradicionais são relançados ao mundo natural, bestializados, e junto com eles, suas cosmologias, classificações e conhecimentos do mundo particulares. De modo que, mais de quarenta anos depois da clássica formulação antropológica sobre a "ciência do concreto" das sociedades "primitivas" (Lévi-Strauss 1989) e seu metódico trabalho de observação científica e classificação lógica do mundo, as descobertas e saberes dos povos indígenas vêem-se novamente reduzidos, segundo a ótica da propriedade intelectual, a não mais do que acasos e coincidências, ofertadas ao mundo social pela natureza.

Na esfera da política internacional, portanto, a questão do acesso aos conhecimentos de populações tradicionais que estejam associados a recursos da biodiversidade recebe tratamento antagônico conforme o documento ao qual se faça referência. De um lado, a CDB apresenta um plano de intenções que apontam na direção de medidas efetivas para o reconhecimento e a valorização dos saberes indígenas acessados pela ciência, enfatizando a necessidade do consentimento prévio e da repartição justa e eqüitativa de benefícios. Do outro, a amplitude do Acordo TRIPS na uniformização das regras modernas de propriedade intelectual atrofia a possibilidade de uma aceitação legal e efetiva de outros modelos de conhecimento, que atue não só de acordo com as expectativas desenfreadas de lucro das grandes corporações, mas também no interesse e no direito de grupos minoritários e seus saberes.

Uma questão fundamental, neste cenário, é saber qual dos dois acordos tem precedência no plano do direito internacional. Mais uma vez, a Convenção configura-se como uma ampla carta de intenções, mas não incorpora o poder de aplicar sanções, via OMC, que caracteriza o Acordo TRIPS. Até o presente momento, o TRIPS tem

sido muito influente na determinação das diretrizes de legislações nacionais sobre a propriedade intelectual. Entrementes, como já vimos, a construção das normas de acesso a conhecimentos tradicionais, nos âmbitos nacionais, vem ocorrendo com muito maior dificuldade e morosidade, a despeito das conferências periódicas promovidas pelos representantes dos países signatários da CDB, visando o aprimoramento dos princípios da Convenção.

Não obstante, o sistema vigente de propriedade intelectual, cuja expressão máxima é o acordo TRIPS, vem sendo alvo de fortes críticas de diversos setores. À medida que os efeitos perversos do Acordo TRIPS se cristalizam para as populações tradicionais dos países "bio-ricos", aumenta o coro de vozes no debate, cada vez mais candente, sobre a criação de alternativas para o reconhecimento de saberes e práticas tradicionais.

Neste amplo debate, que vem se solidificando em diversas esferas, seja em conferências ou ao redor de casos de grande repercussão, os povos indígenas e seus aliados desempenham um papel central na contestação ao etnocentrismo da política do conhecimento do mundo ocidental. Na medida em que manifestam suas posições, seja através de declarações públicas ou de seu envolvimento em casos concretos de bioprospecção e acesso a conhecimentos tradicionais, os povos indígenas desbravam um novo cenário de atuação e afirmação étnica e identitária (Ávila 2000), no qual os discursos e objetivos nem sempre são homogêneos. Tratemos de trazer à tona alguns elementos e manifestações desta nova seara da política indígena.

A agência dos povos indígenas: (apropri)ação e representatividade no cenário global

Nas seções precedentes, fez-se uma leitura analítica dos dois principais acordos jurídicos internacionais que influenciam a temática do acesso aos conhecimentos tradicionais indígenas. Através da CDB, os países "bio-ricos" pressionam para garantir sua soberania em relação a seus recursos naturais, e mediante o uso do discurso da sustentabilidade, acabam por proporcionar uma entrada possível para a defesa dos saberes indígenas. Na outra ponta, com o Acordo TRIPS, grandes potências mundiais e suas principais empresas farmacêuticas visam implementar as suas próprias regras no jogo dos regimes de propriedade intelectual para poder ampliar o seu controle sobre produtos e formas de vida patenteadas,

criando um cenário possível para o que Shiva (2001) chamou de “legalização da biopirataria”.

Fica claro, portanto, que no âmbito dos acordos internacionais, pode-se distinguir ao menos duas correlações políticas que apontam para caminhos opostos. Por via destes acordos e suas proposições, países ricos e “bio-ricos” buscam demarcar seus “direitos” e interesses antagônicos no acesso aos recursos genéticos e aos conhecimentos tradicionais a eles associados. Sua influência não é nada desprezível sobre a autodeterminação de diversas populações indígenas, detentoras de saberes economicamente potenciais, haja vista os recorrentes exemplos de acusações de biopirataria que passaram a fazer parte do cotidiano destes povos (ver, por exemplo, a nota 16 deste capítulo).

Contudo, seria ingênuo assumir os povos indígenas como vítimas ou espectadores passivos de movimentos decisivos e unilaterais da política internacional. Ainda que com uma margem menor de publicidade, as organizações e associações indígenas vêm incorporando a questão biotecnológica em suas agendas, com novas reivindicações e, em muitos casos, também com o interesse de participarem – com a justa repartição de benefícios – em empreitadas de aplicação comercial de seus conhecimentos tradicionais (Ávila 2004; 2005).

A inserção deste tema nas pautas reivindicatórias indígenas é mais um indicativo dos novos imperativos, temas e instâncias que vêm se colocando à execução da política indígena nas últimas três décadas (Ramos 1998). Por caminhos cada vez mais burocratizados, manifestos na proliferação de entidades de representação indígena (Albert 2000), diferentes povos fazem uso dos meios dispostos pela sociedade envolvente para reafirmarem politicamente suas aspirações (Samson 1986).

Neste âmbito, o imaginário ocidental que vincula os povos indígenas a uma natureza sob ameaça tem sido reinterpretado e ativado criativamente por estes grupos, que puderam enxergar aí uma poderosa ferramenta para a obtenção de recursos materiais, projetos, visibilidade política e reafirmação étnica (Pimenta 2004). Assim, o discurso dominante sobre as sociedades indígenas – sustentado pela imagem do

índio "hiperreal", conservacionista, atrelado ao universo da natureza – é apropriado vantajosamente por estes grupos (Ramos 1998)[17]. Segundo Ávila (2004:95-96),

> Os povos indígenas (...) passaram, em muitos casos a utilizar a imagem que o ocidente criou *sobre* povos indígenas para legitimar e adensar algumas de suas lutas político-sociais. Começaram a exercitar o poder de serem donos de alguns bens, inclusive simbólicos, extremamente valorizados pelo mundo ocidental e suas preocupações ambientais: (...) seus conhecimentos tradicionais valorizados na lógica científico-comercial do desenvolvimento sustentável.

A questão do acesso aos recursos genéticos, portanto, se inscreve como mais um claro exemplo das possibilidades criativas de agência indígena frente às condições colocadas por um sistema pretensamente englobante (Sahlins 1997). Também aqui – e talvez mais do que nunca – os povos indígenas se reafirmam como agentes de sua própria história, organizando-se para buscar "exercer controle sobre os caminhos que o 'conhecimento tradicional' pode percorrer no mundo contemporâneo da tecnologia e informação" (Ávila 2005:29).

Com efeito, a atuação política dos povos indígenas tem se mostrado um fator essencial no aprofundamento do debate sobre o acesso aos recursos genéticos e aos conhecimentos tradicionais associados, desde as esferas local, nacional e internacional.

Localmente, o envolvimento de grupos indígenas com pesquisadores e instituições interessados no acesso a conhecimentos tradicionais e biopropspecção pode gerar exemplos positivos de respeito à autodeterminação indígena. Em outras palavras, há exceções à prevalência de casos de espoliação dos conhecimentos tradicionais pela ciência moderna. Em linhas gerais, contudo, estas exceções não se constroem a partir da existência de um aparato legal eficiente na proteção aos direitos indígenas; antes, elas aparentemente são fruto de uma combinação entre o bom senso e o comprometimento ético dos pesquisadores envolvidos, de um lado, e de notável

[17] Especificamente no contexto do alto Juruá, onde estão os Katukina, este imaginário é corroborado pela Aliança dos Povos da Floresta, movimento político inciado no final da década de 1980 no intuito de levantar reivindicações políticas comuns a índios, serigueiros e outras "populações tradicionais" da região. Recentemente retomada, por meio de um encontro realizado em outubro de 2005 em Cruzeiro do Sul, a Aliança dos Povos da Floresta representa a apropriação estratégica que índios e seringueiros fazem da ideologia ambientalista, incorporando elementos do discurso e das práticas preservacionistas à sua ação política. Para maiores detalhes sobre a Aliança dos Povos da Floresta, ver Pimenta (2000).

habilidade política de algumas associações indígenas nas negociações deste recém-explorado e ainda incipiente universo das pesquisas de biopropspecção, de outro.

Ilustremos esta proposição com dois breves exemplos. O etnobotânico Paul Cox realizou pesquisa de biopropsecção da prostratina, uma substância largamente conhecida entre os curadores nativos da aldeia de Falealupo, em Samoa. A negociação dos termos do consentimento prévio da população sobre a pesquisa, bem como da repartição de benefícios, foi conduzida e registrada pelo próprio cientista, mesmo não havendo constrangimentos legais previstos internacionalmente – o acordo foi assinado em 1989, antes da CDB – ou na lei nacional samoana. O acordo obtido não só protege os interesses dos nativos no caso de futura comercialização da substância, como também assegurou aos nativos benefícios concretos (no valor de aproximadamente 480 mil dólares[18]) prévios à obtenção de quaisquer *royalties* advindos da droga (Cox 2001).

O outro exemplo é mais uma vez o dos Krahô do cerrado brasileiro, e ilustra o potencial de ação que os novos modelos de articulação política indígena pode exercer frente aos interesses dos pesquisadores e instituições. Uma pesquisa de bioprospecção, a partir de plantas terapêuticas utilizadas pelos pajés Krahô, vinha sendo realizada em 2002, firmada por um acordo entre a Escola Paulista de Medicina e uma associação representativa de várias – porém, não todas – as aldeias da área. Em pouco tempo, outras associações, representando outras aldeias não contempladas no primeiro acordo, vieram à tona interrompendo as atividades de pesquisa e listando uma série de exigências para a sua continuidade, entre elas uma vultuosa indenização (Ávila 2004). Neste caso, mesmo sendo desconhecido até o presente o desfecho da pesquisa e dos acordos subseqüentes de repartição dos benefícios com as aldeias e associações envolvidas, tem-se um exemplo de como a política indígena pode produzir efeitos nada desprezíveis nos desígnios de pesquisas desta natureza. Neste caso, os percursos "tradicionais" da política e do faccionalismo Krahô se refazem através da linguagem organizacional das associações, produzindo novas demandas frente aos pesquisadores da sociedade "envolvente".

[18] Segundo Cox, foram construídos na área da Reserva Florestal de Falealupo uma escola, uma clínica médica, tanques de água, um centro ambiental,um conjunto de placas e trilhas para a preservação da reserva, além de uma contribuição ao plano de aposentadoria dos idosos da aldeia – estimando-se o valor total em 480 mil dólares. Isso tudo, insiste o autor, previamente a qualquer pagamento referente ao desenvolvimento da prostatina, cuja expectativa comercial ainda é incerta (Cox 2001:36).

Mas, para além de exemplos localizados, os povos indígenas têm conseguido ampliar o escopo de sua atuação política na promoção de seus direitos sobre os conhecimentos tradicionais. Mesmo apropriando-se vantajosamente da seara ambientalista para a projeção de suas reivindicações, estes grupos não têm resumido sua prática ao jargão ecológico *think globally, act locally*; ao contrário, é partindo de suas próprias experiências e concepções locais que os povos indígenas vêm articulando a defesa de seus conhecimentos tradicionais, nacional e globalmente.

No Brasil, por exemplo, lideranças e representantes de associações indígenas têm desempenhado um papel ativo em discussões e seminários, promovidos por entidades indigenistas, a respeito do acesso aos recursos genéticos e medidas de proteção ao conhecimento tradicional. Um bom exemplo são os seminários periodicamente realizados por ONGs, como o Instituto Socioambiental, com a participação de lideranças políticas indígenas. – dois destes eventos já foram compilados em publicações[19] (Araújo & Capobianco 1996; Lima & Bensusan 2003). Contando com o apoio de entidades indigenistas, lideranças de diversos povos indígenas, principalmente aquelas que já conseguiram acesso ao ensino superior, – o que Marcos Terena chama de "índios profissionais" (Lima & Bensusan 2003:105)[20] – têm conseguido ampliar seu escopo de ação e pressão política sobre o governo e entidades de pesquisa[21].

Bons exemplos disso, no país, são dois documentos produzidos por líderes indígenas convidados a participar em eventos promovidos por organizações não-governamentais. Um deles é a "Carta de São Luis do Maranhão", assinada em dezembro de 2001, por ocasião da participação de lideranças dos povos indígenas no evento "A Sabedoria e a Ciência do Índio e a Propriedade Intelectual", organizado

[19] Um terceiro evento sobre o tema, envolvendo pesquisadores, representantes do poder público e lideranças indígenas, também promovido pelo ISA (em parceria com o IDDRI, da França), realizou-se em outubro de 2005, em Brasília. Intitulado "As encruzilhadas da modernidade: da luta dos povos indígenas ao destino da Convenção da Diversidade Biológica", tinha como principal objetivo discutir a posição dos povos indígenas brasileiros para a Conferência das partes da CDB, a COP-8, realizada em março de 2006 em Curitiba.

[20] A expressão foi usada por esta liderança indígena exatamente durante um seminário do ISA, em 2002, quando fazia referência à sua participação em evento do Instituto Nacional de Propriedade Intelectual (Inpi): "Então levamos alguns índios, que a gente hoje chama de índios profissionais, como o Paulinho Pankararu e o Vilmar Guarani, que são advogados, o Daniel Mundurucu, antropólogo, para equilibrar a discussão".

[21] Exemplos positivos da relação de lideranças indígenas brasileiras com ONGs indigenistas são mais uma amostra de como os povos indígenas podem domesticar novas vias de atuação política, mobilizando uma "etnicidade de resultados" (Albert 2000) e englobando estruturas pretensamente englobantes (Sahlins 1997). Contudo, estes exemplos não invalidam, no quadro geral, as dificuldades inerentes à relação entre índios e "amigos dos índios", exploradas por Ramos (1998).

pelo Instituto Nacional de Propriedade Intelectual (Inpi). Na Carta, entre várias providências reivindicadas, destacam-se a proposta aos governos para que "reconheçam os conhecimentos tradicionais como saber e ciência, conferindo-lhe um tratamento eqüitativo em relação ao conhecimento científico ocidental", além da proposta de adoção de um "instrumento universal de proteção jurídica aos conhecimentos tradicionais": um sistema *sui generis* (distinto, portanto, dos regimes vigentes de proteção à propriedade intelectual individual) que assegure aos povos indígenas a plena soberania sobre suas práticas e saberes coletivos.

Outro documento fruto do trabalho conjunto de lideranças indígenas e ONGs neste âmbito é intitulado "Recomendações sobre Pesquisa Científica em Terras Indígenas", elaborado e aprovado durante o 1º Seminário de Pesquisa na Região do Rio Negro[22]. Este documento estabelece o consentimento prévio informado das comunidades, povos ou associações envolvidos na pesquisa como condição *sine qua non* de realização de trabalhos na região. A partir dessas diretrizes, o pesquisador e a instituição comprometem-se a compartilhar uma série de informações sobre a pesquisa, tornando transparentes os objetivos e possíveis conseqüências do projeto; as formas de contrapartida previstas também devem informar a negociação do consentimento prévio.

Além disso, o movimento indígena nacional, conta atualmente com uma entidade voltada especificamente para a proteção aos conhecimentos tradicionais dos grupos. Trata-se do Instituto Indígena Brasileiro para Propriedade Intelectual (INBRAPI), fundado em 2003[23]. O INBRAPI é uma das principais entidades na promoção de discussões sobre a proteção dos direitos tradicionais com a participação de lideranças indígenas de todas as regiões do país[24], além de atuar representando os povos indígenas do Brasil em instâncias internacionais – como vem ocorrendo, por exemplo, no Fórum Indígena Internacional para a Biodiversidade (FIIB), órgão que congrega (note-se, sem poder de voto) representantes de grupos indígenas dos países signatários da CDB.

[22] O evento foi organizado pela Federação das Associações Indígenas do Rio Negro e pelo Instituto Socioambiental, em novembro de 2000

[23] A origem do INBRAPI reporta ao Encontro dos Pajés de São Luís do Maranhão, em 2001, quando surgiu a idéia de "uma entidade que defendesse os Conhecimentos Tradicionais da biopirataria e da exploração por terceiros". Primeiramente definido como "Comissão Indígena da Propriedade Intelectual", o INBRAPI foi formalizado efetivamente em fevereiro de 2003 (www.inbrapi,org.br).

[24] Com este objetivo, o INBRAPI organizou, entre outros encontros, o "Diálogo de Pajés: A Proteção dos conhecimentos tradicionais" em agosto de 2004, e o "Seminário Internacional sobre Patrimônio Cultural dos Povos Indígenas", em abril de 2005 – ambos em Brasília.

Na esfera internacional, outras declarações indígenas abordam a defesa do justo reconhecimento de seus saberes e práticas, revelando perspectivas distintas e mostrando que os povos indígenas não se posicionam de forma homogênea e uniforme sobre o tema.

Tome-se, por exemplo, a Primeira Conferência Internacional sobre os Direitos Culturais e Intelectuais dos Povos Indígenas, ocorrida na Nova Zelândia em 1993. Com a presença de mais de cento e cinqüenta delegados indígenas de diversos continentes, resultou daí a Declaração de Mataatua sobre os direitos de Propriedade Intelectual dos Povos Indígenas. Neste documento, endossa-se a necessidade de "um regime *adicional* de direitos de propriedade cultural e intelectual" [o grifo é meu] para os povos indígenas, observando-se a incorporação de alguns elementos fundamentais: o reconhecimento da origem e propriedade coletiva, bem como dos indígenas como primeiros beneficiários de seus conhecimentos; um regime cooperativo ao invés de competitivo; e um intervalo multigeracional de proteção (IGWIA 1995:22-23). Segundo Andrew Gray, a posição sustentada na Declaração de Mataatua pressupõe que alguns elementos vigentes no regime de propriedade intelectual, baseado em contrapartidas da comercialização dos conhecimentos tradicionais, podem ser beneficiários aos povos indígenas. A estratégia defendida seria então "modificar o sistema, mantendo o que se deseja e evitando os aspectos negativos e perigosos" (Gray 1995:3) – posição análoga também se encontra na proposta de Declaração da ONU sobre os Direitos dos Povos Indígenas, de 1993 (Colchester 1995: 6)[25].

Uma outra perspectiva emerge de duas declarações subseqüentes, ambas de 1995. Do "Encontro regional da COICA/PNUD sobre direitos de propriedade intelectual e biodiversidade" resultou a Declaração de Santa Cruz de la Sierra; já a Declaração de Fiji foi o produto final da "Reunião de consulta sobre o conhecimento e os direitos de propriedade intelectual dos povos indígenas". Nestes dois documentos, a ênfase está em buscar "sistemas *sui generis* de proteção" aos recursos e conhecimentos indígenas (Assuntos Indígenas n.4, 1995:25). A declaração de Fiji chega mesmo a clamar por uma "zona livre de patentes de formas de vida" na região do Pacífico (Assuntos Indígenas n.4, 1995:26), no que se opõe diretamente aos

[25] Colchester (1995:6) cita o seguinte trecho da declaração: "[Os povos indígenas] têm direito a medidas especiais de controle, desenvolvimento e proteção de suas ciências, tecnologias e manifestações culturais, incluindo os recursos humanos e outros recursos genéticos, sementes, medicinas, conhecimento das propriedades da fauna e da flora, tradições orais, literatura, desenhos e artes visuais representativas".

princípios gerais do Acordo TRIPS. Deste modo, tais documentos refletem uma postura distinta: ao invés de buscar a solução a partir de dentro do regime vigente, "tais grupos concebem a noção de direitos de propriedade intelectual como uma forma sofisticada de roubo de seus recursos e conhecimentos" (Colchester 1995).

Segundo Darrel Posey (1995), a verificação destas duas perspectivas seria informativa de uma mudança gradual na estratégia de ação dos povos indígenas e das organizações defensoras de seus direitos. Para Posey, o texto da CDB, marco jurídico referencial para a proteção dos conhecimentos tradicionais, opera a partir do paradigma vigente de propriedade intelectual. Por isso teria se admitido, até a metade da década de 90, que a extensão deste sistema seria o mecanismo apropriado para a resolução destas questões. A partir daí, contudo, cresceriam as críticas a esta estratégia, predominando o ponto de vista de que "os direitos de propriedade intelectual representam uma 'séria ameaça para as economias, as culturas e a biodiversidade locais" dos grupos indígenas (Posey 1995:21).

Juliana Santilli também identifica estes dois caminhos antagônicos para a proteção legal dos conhecimentos tradicionais (Santilli 2003:57-58), mas, ao contrário de Posey, sustenta que ambas as posições ainda disputam espaço no cenário de defesa dos direitos indígenas, e também na elaboração das legislações nacionais de acesso a recursos genéticos. Com efeito, as dificuldades para implementar um regime radicalmente distinto do existente para a proteção dos conhecimentos tradicionais são enormes, tendo-se em vista que mesmo as diretrizes da CDB, como já vimos, pouco efeito produziram até agora nas legislações nacionais. Bensusan resume os obstáculos e divergências implicados nesta estratégia:

> Apesar do constante uso do termo 'regime *sui generis*', não há clareza sobre o que significa essa expressão. Alguns entendem que esse sistema consistiria na criação de um outro instrumento de proteção intelectual dentro dos limites do modelo hoje posto. Essa concepção esbarra na dificuldade, senão na impossibilidade, que o modelo vigente apresenta, de incorporar a noção de coletividade inerente aos conhecimentos tradicionais. Outra possibilidade é compreender o regime *sui generis* como uma nova alternativa, fora do modelo de proteção à propriedade intelectual que temos hoje (Bensusan 2003:14).

Ainda segundo Bensusan, à falta de propostas palpáveis e factíveis para um modelo particular de proteção dos conhecimentos tradicionais indígenas, "o modelo tradicional de proteção à propriedade intelectual se fortaleceu, como a única opção", ao menos no Brasil[26].

Com efeito, nem mesmo as pertinentes críticas de movimentos intelectuais contrários aos efeitos perversos dos regimes vigente de propriedade intelectual, como o *Third World Network* – que defende a não submissão dos conhecimentos tradicionais ao monopólio das patentes, propondo sua livre circulação com o devido consentimento e remuneração dos detentores (Santilli, 2003:58-59) – têm sido capazes, até o momento, de elaborar elementos factíveis e concretos para um sistema *sui generis.* Assim, no Brasil, os meios de resolução da questão parecem apontar para a opção de desenvolver o aparato de proteção dos conhecimentos indígenas a partir de dentro do modelo colocado.

Assim, a observação deste quadro, apenas parcial, das discussões paralelas aos acordos diplomáticos internacionais, levadas a cabo por povos indígenas e seus aliados, revelam, a um só tempo, a divergência de opiniões e caminhos propostos para a defesa da autodeterminação dos povos em relação aos seus conhecimentos tradicionais, mas também o crescente envolvimento indígena na questão. Como sugere Bruce Albert, o leque de reivindicações dos povos indígenas modificou-se radicalmente nas últimas décadas, lançando-se, a partir da resolução da questão primordial da demarcação territorial, para o presente contexto de "pós-territorialidade", no qual novos desafios se apresentam (Albert 2000:199). Sem dúvida, operacionalizar a proteção ao "patrimônio de conhecimentos" é um dos mais candentes destes desafios, implicando aos povos indígenas uma atuação política multifacetada, que promova uma "interligação permanente entre os níveis regional, nacional e internacional", como bem demonstram as diferentes instâncias de discussão e regulação do acesso e proteção aos conhecimentos tradicionais aqui exploradas.

Tratemos agora de destacar daqui algumas colocações preliminares, que permearão a discussão dos capítulos subseqüentes.

[26] O percurso da legislação brasileira sobre acesso a conhecimentos tradicionais e recursos genéticos é deixada propositadamente para um capítulo subseqüente, no qual será analisada juntamente com as condições mais específicas que permeiam a demanda do povo indígena katukina pelo Projeto Kampô.

Considerações sobre os "conhecimentos tradicionais"

No contexto contemporâneo de valorização acentuada da biodiversidade – e também, em boa medida, de práticas não ocidentais a ela associadas –, o âmbito dos acordos e mobilizações internacionais ao redor da questão revela posições e correlações heterogêneas, permitindo vislumbrar o acirrado campo de disputas envolvendo diferentes atores e seus interesses. Alimentada por propostas, modelos e definições de termos ainda incipientes, a discussão acerca dos conhecimentos tradicionais suscita um amplo leque de questões interessantes para a abordagem antropológica. Levanto aqui duas destas questões, intrinsecamente ligadas, que perpassarão a abordagem restante deste trabalho.

Por um lado, a crescente mobilização dos povos indígenas e seus aliados em uma pluralidade de níveis tem aumentado significativamente a pressão pelo reconhecimento de seus direitos; por outro, modelos e casos concretos que assegurem a autodeterminação indígena neste campo ainda são escassos, tornando difícil aferir, de modo geral, os impactos que um regime de proteção intelectual de conhecimentos tradicionais pode causar sobre as dinâmicas locais específicas destas práticas e saberes – seja este regime uma adaptação do modelo corrente de propriedade intelectual ou um sistema *sui generis*. Além disso – e aqui vem o segundo ponto – a própria fragilidade conceitual sobre o que seriam "conhecimentos tradicionais" dá margem a interpretações que, guiadas por interesses antagônicos aos das populações indígenas, podem remetê-los, como vimos, à esfera da natureza, anulando o seu reconhecimento.

Apenas para colocar um exemplo, uma das características fundamentais dos conhecimentos tradicionais seria a sua oralidade, enquanto modo de transmissão. Registros escritos de saberes orais não impedem, necessariamente, a continuidade de suas dinâmicas próprias (ver, por exemplo, Carneiro da Cunha & Almeida 2002)[27]. Contudo, no presente contexto, em que a biopirataria é uma ameaça à espreita de diversos grupos indígenas, não há como menosprezar os efeitos que mecanismos de proteção podem vir a suscitar em modos tradicionais de transmissão de conhecimento.

[27] Ironicamente, menções bibliográficas de práticas e saberes indígenas podem alijar estes grupos de seus potenciais direitos sobre tais conhecimentos, uma vez que o registro escrito é condição suficiente para que eles sejam lançados ao "domínio público" (Carneiro da Cunha & Almeida 2002).

Questão fundamental para a antropologia, portanto, é focalizar os conhecimentos tradicionais não apenas como "produtos" acabados (visão que colabora por remeter as práticas indígenas a uma ancestralidade e a um tempo passado), mas também, e sobretudo, como *processos* dinâmicos e diversos, que regulados por sistemas cognitivos e cosmológicos particulares, podem ser atualizados social e politicamente mediante as circunstâncias colocadas. Assim, paralelamente à biodiversidade a que estão atrelados, os conhecimentos tradicionais são objetos privilegiados para o exame de processos que revelam o escopo de "sociodiversidade" por eles representados – diversidade esta que se manifesta em modelos nativos específicos de concepção, aquisição e transmissão de conhecimentos.

Entrelaçada a esta questão, reside a necessidade de uma análise de mão dupla. De um lado, é preciso investigar como a incidência de mecanismos legais de proteção de conhecimentos produz efeitos sobre a dinâmica e a economia política dos conhecimentos, seja no âmbito interno ou nas relações externas dos grupos indígenas. A partir da outra ponta do processo, cabe perceber como estes grupos podem instrumentalizar estes conhecimentos em vista das oportunidades abertas pelo contexto interétnico, conjugando sentidos construídos cosmologicamente com os interesses políticos acionados pelos agentes. Trata-se de dois pontos de vista distintos, mas não excludentes.

Guiado por estas preocupações, passo, nos capítulos seguintes, à abordagem do contexto histórico e cultural dos Katukina; à descrição analítica do processo que enseja o Projeto Kampô; e, por fim, ao sistema nativo que regula a prática e conhecimento sobre o kampô, objeto central dos processos políticos interétnicos que são o tema deste trabalho.

CAPÍTULO 2
OS KATUKINA E O COMPLEXO CULTURAL PANO: FRONTEIRAS ÉTNICAS E CONHECIMENTOS TRADICIONAIS

Nas primeiras horas da madrugada, na aldeia Campinas, área indígena katukina, Kako parte para dentro do pequeno brejo próximo à sua casa, ainda em plena escuridão. Munido de uma lanterna, ele segue o canto característico do "sapo verde", o kampô, para localizar o animal por entre as folhagens das altas árvores. Em poucos minutos. Kako volta com um graveto na mão, sobre o qual está o anfíbio, impassível. Com uma pequena paleta de madeira Kako tenta "*irritar*" o bicho, aplicando leves golpes na sua cabeça. O sapo esboça um movimento, franzindo os olhos saltados. Agora o "leite" já escorre pelo dorso. A paleta é então raspada sobre o animal, e Kako vai recolhendo a secreção, que se cristaliza na madeira. Durante alguns minutos, ele continua recolhendo o "leite" do corpo do animal, deixando-o completamente "seco". Terminada a operação, o anfíbio é devolvido à mata, e o kampô – a "vacina do sapo" – está pronto para ser aplicado.

Lima (2000) nos dá detalhes da aplicação do *kampô* entre os Katukina:

> A secreção do *kampo* (*Phyllomedusa bicolor*) é (...) um estimulante cinegético e o seu uso em grandes quantidades é feito exclusivamente pelos jovens; homens mais velhos, mulheres e crianças utilizam-no em dosagens menores (...) A aplicação é feita queimando a pele com uma ferpa de paxiúba aquecida e, em seguida, depositando na queimadura a secreção do *kampo*. A fim de aguçar os sentidos para empreender uma caçada, um rapaz pode chegar a receber mais de cem aplicações de *kampo,* que formam uma fileira que se inicia no pulso de um dos braços, percorre o peito até alcançar o umbigo, donde segue, no lado contrário, até alcançar a extremidade do outro braço (...)
>
> (...) Por volta da décima aplicação, a boca fica amarga, uma sensação de calor invade o corpo e os olhos e a boca começam a inchar. Há quem desfaleça antes do final das aplicações (...) (Lima 2000:74-75).

Seguem-se, inevitavelmente, as náuseas e o vômito, sinais de que se está expelindo a "malária", o "amarelo" ou a "panema" do corpo da pessoa. Sem dúvida, a quantidade excessiva de aplicações que os Katukina realizam para estimular as

habilidades do caçador dá-lhes a fama de "campeões do kampô" (Souza 2002), usuários contumazes da substância. Mas há outros usos possíveis:

> Fora do contexto de caça, com maior ou menor freqüência, homens e mulheres fazem uso do *kampo*. A partir, aproximadamente, dos sete anos de idade todos recebem de duas a cinco aplicações nos braços [os homens] ou nas pernas [as mulheres]. Este uso moderado do *kampo* é feito para aliviar alguns males do corpo, como diarréias e febres, que tiram o ânimo de qualquer pessoa para o desempenho das atividades mais simples (Lima 2000:75).

Mas, se os Katukina atualmente são reconhecidos como os usuários por excelência do kampô, eles não são os únicos. Na verdade, o primeiro registro escrito desta prática, feito pelo missionário francês Constantin Tastevin (1925 apud. Lima & Labate 2005), registra o seu uso entre os Kulina e os Kaxinawa. O fato é que o kampô é uma prática bastante disseminada entre grande parte dos grupos indígenas de língua pano e também de alguns povos arawak da área ocidental da Amazônia brasileira, boliviana e peruana.

Mas afinal, quem são os Katukina, e seus vizinhos panófonos? O presente capítulo dedica-se a localizar etnológica e historicamente os Katukina, dentro do panorama mais amplo daquilo que Philippe Erikson (1993) chamou de "nebulosa compacta" que conforma os povos de língua pano, e examinar algumas implicações relevantes desta composição interétnica para a análise do Projeto Kampô (que pretende abarcar, além dos Katukina, outras duas populações pano do alto Juruá – os Yawanawa e os Kaxinawa).

Primeiramente, serão apresentadas informações etnográficas e históricas acerca dos Katukina, com base, principalmente, nos trabalhos de Edilene Coffaci de Lima (1994, 2000) sobre o grupo. Em seguida, com base em material etno-histórico, serão abordados os fatores que levam à identificação de uma marcante uniformidade cultural entre os grupos pano. Como veremos, a acentuada maleabilidade e a constante recomposição das fronteiras grupais dentro desta família lingüística conduz à necessidade de um exame profundo da "lógica das relações interétnicas" entre estes grupos, mais do que a uma determinação substancial de suas fronteiras culturais (Erikson 1992).

Voltaremos ao kampô no final do capítulo, agora revestido do conceito, advindo da sociedade envolvente, de "conhecimento tradicional". Confrontaremos a análise da dinâmica social dos grupos pano com os novos imperativos políticos que o acesso aos saberes indígenas coloca para estas populações.

Portanto, o presente capítulo objetiva, mais do que apenas apresentar uma contextualização histórica e etnográfica dos Katukina, problematizar a inserção do uso do kampô no rol de "conhecimentos tradicionais", à luz das teorias e dados etnográficos da etnologia indígena sobre os grupos pano. Tal discussão permitirá não só localizar mais precisamente os Katukina e alguns outros grupos usuários da "vacina do sapo", mas também abordar questões acerca da dinâmica daquilo que se traduz no idioma jurídico como "conhecimentos tradicionais". Afinal, é cabível alocar a idéia de "detentores" de saberes e práticas entre esses grupos, precisar a autoria de um determinado saber? Façamos com que a literatura etnológica ilustre e ilumine esta questão.

O etnônimo "Katukina"

Para melhor entender quem são os Katukina, é necessário antes discernir entre os diferentes grupos que já receberam ou ainda recebem esta denominação. Como enfatiza Edilene Lima, o emprego do termo "katukina", denominando grupos indígenas do Acre, foi bastante geral na literatura dos primeiros viajantes do alto Juruá e Purus, tendo sido aplicado para vários grupos diferentes, e muitas vezes englobando diversos etnônimos (Lima 1994:16-24). Aparentemente, o termo "katukina" foi adotado como autodenominação por alguns grupos para evitar a violência do contato: ligado à idéia de "índio amansados", o termo se contrapunha às diversas designações *nawa*, que, para os brancos, caracterizavam os "índios brabos" (Lima 1994). Com base nos registros históricos de C. Tastevin, Lima identifica o emprego da denominação "katukina", em diferentes passagens do autor, como abarcando um total de 21 diferentes etnônimos, por vezes classificados por Tastevin como clãs (Lima 1994:18-19). De fato, a verificação de seis "clãs", via de regra exogâmicos, entre os Katukina na atualidade – Varinawa (povo do sol), Naynawa (povo do céu), Kamanawa (povo da onça), Satanawa (povo da lontra), Waninawa (povo da pupunha) e Numanawa (povo da juriti), todos reconhecidos internamente como autodenominações (Lima 1994:19) –, torna tentadora e bastante plausível a

possibilidade de tomar a composição atual do grupo como uma junção histórica de populações antes distintas. Mais adiante serão tratadas outras complicações trazidas pelos etnônimos pano, de modo geral.

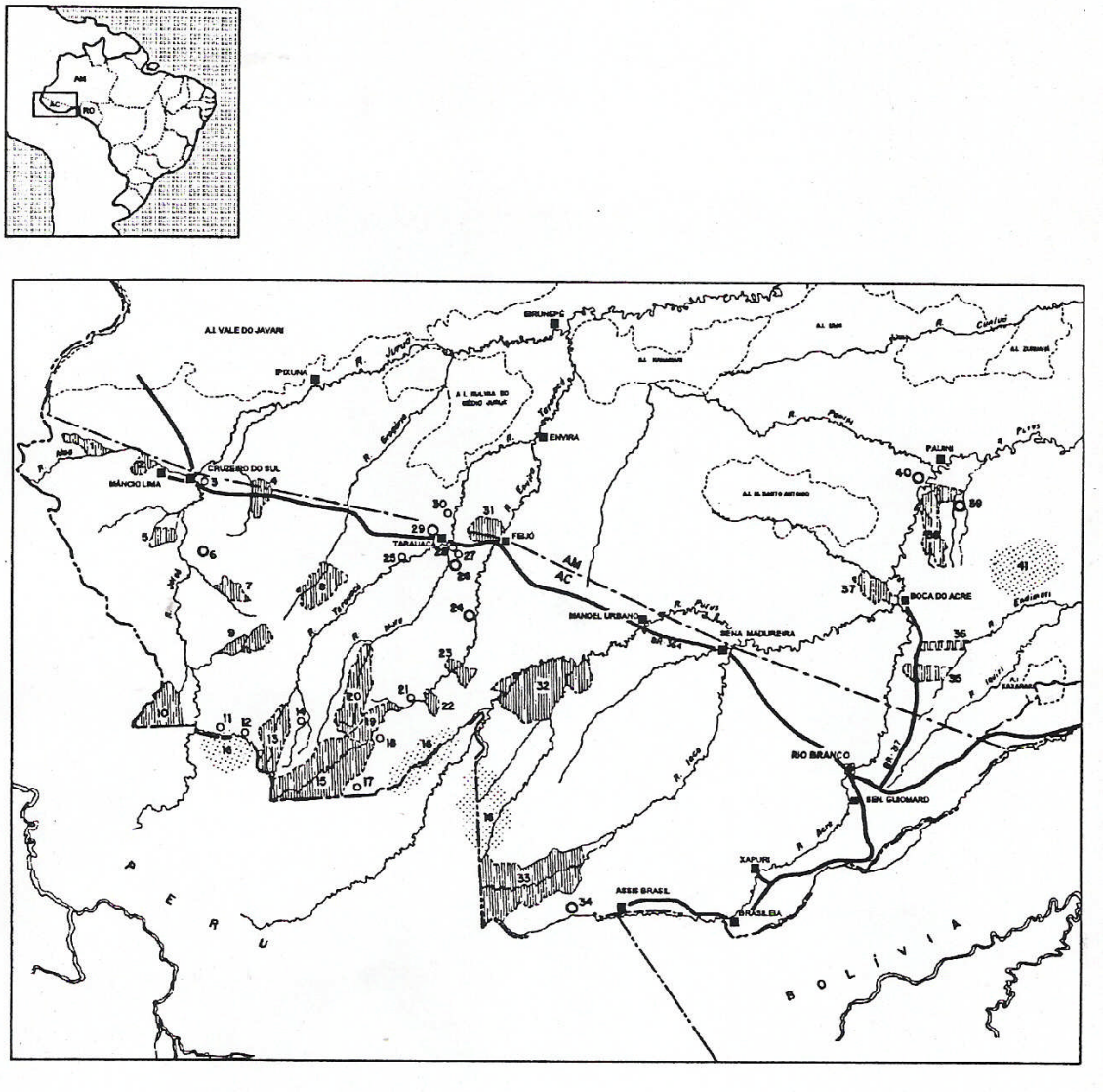
Dadas estas considerações, a população katukina abordada aqui deve ser distinguida, primeiramente, do grupo katukina da família lingüística katukina (que abrange também os Kanamari), localizados nos rios Jutaí e Biá, no sul do Amazonas. Já dentro do universo de grupos pano, o termo katukina foi por muito tempo utilizado como designação externa de uma população indígena habitante dos arredores da cidade de Feijó, na região do Purus (Aquino 1977; Lima 1994). No entanto, jamais houve o reconhecimento, por qualquer das partes, de que esta população fosse de algum modo aparentada com os Katukina da bacia do Juruá (Lima 1994), tanto que, atualmente, o grupo de Feijó vem sendo reconhecido como Shanenawa, que eles afirmam ser sua autodenominação (Aguiar 1988 apud. Lima 1994). Os Yawanawa – eles mesmos um grupo composto de diversas designações *nawa* reconhecidas internamente (Carid 1999), habitantes da T. I. do rio Gregório juntamente com algumas famílias katukina (com quem estabeleceram vários intercasamentos) – são outro grupo que já foi designado, no passado, como katukina. Estes são alguns exemplos da complexidade da questão etnonímica entre os grupos pano, à qual retornarei mais adiante.

Os Katukina de língua pano: organização social

Os Katukina falantes de língua pano correspondem atualmente a uma população de 570 pessoas, divididos em duas áreas já demarcadas e homologadas: a T. I. do rio Campinas e a T. I. do rio Gregório. As informações que seguem, embora possam em boa medida ser estendidas aos moradores de ambas as áreas, referem-se à pesquisa de campo no rio Campinas, tanto a minha própria quanto a que fundamenta a dissertação de Lima (1994).

Apesar de uma história conturbada pelo contato com as frentes de exploração de borracha, a partir do final do século XIX (da qual trataremos adiante), o grupo conseguiu manter uma impressionante coesão cultural e lingüística. Além do orgulho que ostentam por seguirem um modo de vida “tradicional”, todos falam fluentemente a língua katukina. Já o português é dominado apenas por uma parcela da população: notadamente os homens adultos são os que melhor falam e compreendem; mulheres e

idosos têm mais dificuldades. De qualquer modo, no âmbito da aldeia, o português só é utilizado para a interlocução com pessoas de fora.



Mapa 1: Terras Indígenas do Acre, com a T. I. do rio Campinas (4) e a T. I. do rio Gregório (8). Adaptado de Lima (1994:20)

Os Katukina utilizam seis autodenominações internas, a que Lima (1994:50) classifica como "clãs"[28]: Varinawa, Kamanawa, Naynawa, Waninawa, Satanawa e Numanawa. A divisão corresponde a uma regra de unifiliação, mas os trabalhos de

[28] A autora prefere o termo "clã" a "seção", empregado por Melatti (1977) para definir as unidades internas dos Marubo, outro grupo de língua pano. Isto porque, segundo Lima (1994:50), os Katukina percebem uma "ancestralidade suposta" entre os seus agrupamentos internos. Além disso, a "seção" estaria diretamente vinculada à transmissão dos nomes pessoais. Tal regra não se verifica na onomástica katukina, entre os quais a transmissão dos nomes não é regulada pelo pertencimento a uma das unidades internas.

Lima sobre o grupo mostram que há uma certa indeterminação entre os próprios Katukina acerca de qual seria o princípio de descendência correto, a matrilinearidade ou a patrilinearidade. Neste debate nativo, a primeira possibilidade é vista pelos seus defensores como mais "pura" e fiel ao passado, enquanto os partidários do modelo patrilinear, não convencidos sobre as regras que regiam a filiação do grupo no tempo dos "antigos", se inspiraram na regra Kaxinawá, vista como "tradicional". Uma terceira alternativa emergiu na década passada, quando os Katukina estreitaram seus laços com os Marubo e passaram a se visitar mutuament[29]. Os Katukina se impressionaram com as semelhanças lingüísticas e de organização social que têm com os Marubo, o que inclui a verificação das mesmas nomeações internas. Souberam então que entre aquele grupo, a filiação "clânica" se transmitia da avó materna ao neto. Tendo em vista a convicção dos Katukina de que eles e os Marubo já formaram um único grupo no passado, esta regra também passou a figurar no debate sobre o modelo mais correto de filiação (Lima 1994:47-53). Para Lima, este debate e suas diferentes posições é interessante na medida em que revela a busca por uma "tradição" verdadeira, pré-contato. Afinal, todas as visões

> (...) têm em comum a afirmação de que perderam algo em contato com os brancos. Algo que só pode ser reposto voltando-se ao passado e a si mesmo, como querem os defensores da matrilinearidade; ou buscando entre outros *nawa* [grupos pano] o modelo que supostamente existia entre os Katukina, como afirmam aqueles que defendem a filiação em linha paterna ou através da avó materna (Lima 1994:49).

Ainda sobre as unidades internas, cabe colocar que, dada a preferência de casamento entre primos cruzados, reais ou classificatórios, os matrimônios Katukina ocorrem, em sua maioria, entre pessoas de clãs distintos (Lima 1994:51-52; 66-67).

Os casamentos entre os Katukina não são acompanhados de qualquer celebração ritual. A intenção de um pretendente de casar com uma moça é explicitada através de prestações para a família da noiva, como a oferta de carne ou a ajuda ao futuro sogro na época de abertura dos roçados (Lima 1994:68) Normalmente, o jovem

[29] Para maiores informações sobre as implicações deste evento interétnico para os Katukina, ver Lima (1994:133-149).

casal que intenta o matrimônio é sabatinado em uma longa conversa com os pais da noiva, na qual lhe são explicados os deveres mútuos dos cônjuges na vida social.

Atualmente, na maioria dos casos, a residência é virilocal[30]: a esposa se muda para a casa do sogro até que o marido construa uma casa, geralmente próxima à casa de seus próprios pais. "A composição mais comum (...) é do grupo doméstico formado por um casal mais velho, rodeado de seus filhos e filhas solteiros e separados, filhos casados e netos" (Lima 1994:72). A aldeia do Martins, na T. I. do rio Campinas, constitui um exemplo "ideal" deste modelo residencial. O velho Peyo, um dos primeiros Katukina a chegar à área do rio Campinas, reside lá com sua esposa e seus sete filhos e uma filha, todo casados. Seu único genro e três de suas noras são filhas do marido da irmã de Peyo, que também reside na aldeia. Deste modo, no Martins realizam-se, de uma só vez, os ideais da virilocalidade e do casamento entre primos cruzados.

Em que pese a virilocalidade, os arranjos residenciais Katukina tentam responder ao ideal de proximidade entre os "parentes" – *kaivo* - ou seja, aqueles com quem se partilha alimentos e se auxilia mutuamente nos serviços[31] (Lima 1994:67). Entretanto, esta regra de residência não exime o genro de suas obrigações para com a família da esposa. Mais uma vez, a oferta de caça e o auxílio ao sogro na abertura dos roçados são os principais serviços esperados de um bom marido (Lima 1994:72). No contexto presente, ocupar um cargo do governo – e, portanto, ter uma renda mensal – é outro atributo que faz de um jovem katukina um bom pretendente.

Os casamentos entre os Katukina são bastante instáveis. É raro o caso de uniões que perdurem por toda a vida dos cônjuges, sendo muito mais comum encontrar pessoas que já tiveram diversos casamentos. Entre os motivos das constantes separações podem estar a negligência do marido ou da esposa com suas obrigações produtivas, a descoberta de relações extra-conjugais[32] ou a infertilidade, já

[30] Há versões que sustentam que no tempo dos "antigos", a regra era uxorilocal (Lima 1994:72). É outro exemplo no qual transparece a constante reflexão katukina sobre seus costumes "tradicionais".

[31] Segundo Lima, "a palavra *kaivo*, em sua acepção mínima, congrega apenas pais, filhos, e irmãos, as pessoas com as quais são traçáveis vínculos genealógicos inequívocos; opostos aos demais que são *kaivo ma*. (...) em sua acepção ampla, *kaivo* designa todos os co-residentes, o grupo local em sua totalidade, pois as prestações e contra-prestações envolvidas na troca matrimonial fazem-nos parceiros no trabalho, comensais, enfim, iguais" (Lima 1994:68). Termo de conotação semelhante pode ser encontrado em outros grupos pano, como *yura* entre os Yaminawa, que designa um corpo coletivo, ou ainda, "o nexo do tecido social" (Calavia Saez et. al. 2003:10).

[32] As relações extra-conjugais são toleradas – desde que discretas – e até comuns entre os Katukina, haja visto a concepção nativa de que uma criança pode ter vários genitores, tantos quanto

que a expectativa é de que as mulheres engravidem logo nos primeiros meses do casamento. A poliginia existe, mas é um privilégio dos caciques[33]: dizem os Katukina que estes, por terem maiores obrigações frente aos seus co-residentes, necessitam de roçados maiores e, conseqüentemente, de maior força produtiva feminina, o que justifica poderem ter duas ou até três esposas – geralmente irmãs[34].

Atualmente, as casas katukina abrigam famílias nucleares: um casal e seus filhos solteiros ou separados. São construções semelhantes às casas dos "regionais", com soalho de paxiúba e tábuas de madeira. A cobertura é de palha ou de telhas de alumínio, e a cozinha fica na área externa. Afirmam que, no tempo dos "antigos", viviam em grandes malocas coletivas, semelhantes às dos Marubo (Montagner & Melatti 1986).

Como é padrão nas sociedades amazônicas, entre os Katukina, as relações de gênero são determinantes na divisão social do trabalho. "Desde muito cedo as crianças são socializadas de acordo com os papéis sociais que lhes cabem" (Lima 1994:78). A caça e a abertura do roçado são as duas atividades masculinas por excelência. A caça é atividade fundamental, dado que a carne é o elemento da dieta mais apreciado pelos Katukina. Nenhuma refeição é considerada completa se não for acompanhada de carne. Sua atual escassez na T. I. do rio Campinas, como veremos adiante, constitui grande preocupação para o grupo. Embora muitas vezes os Katukina realizem expedições coletivas na mata em busca de carne, a maioria prefere caçar sozinho. Entre as espécies mais freqüentemente consumidas, estão o veado, a paca, a cotia e o tatu, além de aves como o nambu. Outras espécies, como o macaco, a queixada e a anta, ainda que muito apreciadas, são raramente encontradas na área do rio Campinas nos dias de hoje. Há também animais interditados, como as cobras e a

estabelecerem relações sexuais com a mulher grávida. No entanto, quando "casos" se tornam públicos, há um evidente mal-estar que pode romper o casamento.

[33] Cada uma das quatro aldeias da T. I. do rio Campinas tem um cacique. Para além deles, há ainda outros personagens que são vistos como "lideranças", devido a sua inserção política no campo interétnico. Voltaremos a este ponto.

[34] Como se percebe, esta reflexão katukina sobre a chefia pode ser facilmente remetida a discussões clássicas na antropologia sobre a relação entre circuitos de troca e poder – como as sugeridas por Marcel Mauss (1971) e Lévi-Strauss (1944). Além disso, a questão reverbera em outros grupos pano, como os vizinhos Yawanawa, onde também se justifica o acúmulo de mulheres pela liderança. Segundo Carid (1999), "só possuindo várias mulheres se poderá servir e convidar muitas pessoas, a parentela será extensa e uma parte da caça obtida por outros, entre outros elementos, poderá ser requerida. É a capacidade de distribuir e dispor e não só a possessão de bens o que forma a estrutura de poder" (Carid 1999:70).

onça (Lima 1994:81)[35]. A partilha da carne da caça entre os grupos familiares de uma mesma aldeia é bastante comum, abrangendo pais, irmãos e irmãs do caçador, além dos parentes em primeiro grau de sua esposa (Lima 1994:86-87). Se o resultado da empreitada tiver sido especialmente farto, este circuito de distribuição pode ser ampliado. Maiores detalhes sobre a caça serão tratados em um capítulo subseqüente, quando serão abordadas as concepções katukina sobre o kampô. Como veremos, o uso da substância está intimamente ligado à prática da caça. Além destas atividades, cabe às lideranças – caciques, professores, agentes de saúde – em sua quase totalidade, homens[36] – a participação ativa na política externa katukina, participando ocasionalmente de encontros com outras lideranças indígenas da região ou intermediando as ações de diferentes atores governamentais ou civis que atuam nas aldeias.

A abertura dos roçados é um trabalho exaustivo, realizado na estação da seca. Consiste de várias etapas: a "broca" da mata e a derrubada das grandes árvores; a queima; o plantio. As duas primeiras fases, em particular, costumam envolver mutirões de homens de várias famílias nucleares, ainda que cada qual tenha seu roçado próprio. A cooperação é mais forte entre irmãos e entre genro e sogro (Lima 1994:82). Para alguns homens e mulheres mais velhos cujos filhos ou genros estão distantes, a abertura da roça pode ser difícil, e ouvi relatos de velhos que contrataram brancos para derrubar a mata. O plantio se faz já com a participação das mulheres e não envolve, necessariamente, o mutirão. A macaxeira (*atsa*) é o item vegetal mais importante da dieta katukina, e é consumida diariamente por todos. Plantam-se também diversos tipos de banana, mamão, cana de açúcar, batata-doce, milho e inhame. Mais recentemente, os agentes agroflorestais indígenas têm introduzido o cultivo da pupunha, que se tornou constante no cardápio do grupo.

As atividades tipicamente femininas estão relacionadas ao âmbito residencial e aos cuidados com o roçado, incluindo a coleta da macaxeira e demais produtos.

[35] As grandes serpentes são dotadas de grandes poderes, estando fortemente ligadas tanto à caça quanto à prática xamânica dos Katukina (Lima 2000:207-215). O encontro com um destes animais na mata, se acompanhado de certos sintomas posteriores, é indício de que um homem deve se iniciar no xamanismo. Não posso afirmar categoricamente se a interdição do consumo das cobras está relacionada a este fator, mas é uma sugestão possível.

[36] Em minha pesquisa de campo verifiquei apenas uma mulher que exercia um papel de liderança, tendo sido cacique e atualmente professora da aldeia do Bananeira, no rio Campinas. Entretanto, por ser filha de um Katukina com uma mulher não-indígena, Luzinete era classificada como "branca" por muitos Katukina. Contribuía para esta classificação o fato de ela não dominar a língua nativa e, ao contrário da maioria das mulheres, ser bem versada no português. Todos estes fatores pesavam para colocar a sua legitimidade política em xeque.

Cabe também às mulheres o preparo dos alimentos, incluindo a carne da caça trazida pelos homens, e a caiçuma (*matxu*), bebida de predileção dos Katukina, indispensável nas grandes reuniões e festas do grupo. Outras atribuições são cuidar dos filhos (geralmente com a ajuda das filhas solteiras mais velhas, que se encarregam das crianças menores), lavar as roupas, etc. Algumas mulheres – e também, excepcionalmente, alguns homens mais velhos – fazem paneiros e vassouras, costurando a palha que coletam nas áreas próximas às aldeias.[37]

Lima ressalta que certas atividades produtivas extrapolam as relações de gênero e são compartilhadas por homens e mulheres – como a pesca e a coleta de frutos da floresta (Lima 1994:87). Embora na T. I. do rio Campinas os rios sejam muito estreito e rasos e seus peixes pequenos, a pesca é atividade cotidiana e em geral, coletiva. Mais comum do que a pesca com anzol é a pesca com tingui, uma planta que é amassada e atirada ao rio, desoxigenando a água e permitindo a coleta dos peixes com um paneiro.

Entretanto, para além das atividades de produção alimentar, as relações de gênero regulam outras esferas da vida katukina. A ingestão de substâncias como o rapé, a ayahuasca e o tabaco, todas intimamente ligadas às práticas de cura dos xamãs (*romeya*) e rezadores (*shoitiya*), são de domínio masculino[38]. Também o são os jogos de futebol, envolvendo os times das diferentes aldeias, disputados ao menos uma vez por semana em um dos quatro campos existentes na área do rio Campinas. Nestas ocasiões, cada equipe representa uma aldeia e os jogadores utilizam uniformes

[37] Embora a confecção de peças de artesanato e cerâmica não seja uma atividade muito comum ao estilo de vida dos Katukina, recentemente o grupo se interessou em ingressar neste mercado de produtos indígenas, inspirados principalmente pelo sucesso alcançado pelos produtos dos Ashaninka junto aos brancos. Por ocasião de uma feira de exposição realizada em Cruzeiro do Sul, em setembro de 2005, algumas pessoas se empenharam em "fazer artesanato" para vender na cidade: os homens construíram arcos e flechas e as mulheres, colares e pulseiras. Contudo, os Katukina reclamam que, pela falta de equipamentos, como furadeiras e lixas, não têm como dar um acabamento adequado aos padrões esperados pelos consumidores brancos. Funcionários da Secretaria Extraordinária dos Povos Indígenas (SEPI), do governo do Acre, respondiam a estas demandas dizendo que eles deviam fazer produtos com "cara katukina, e não com cara de branco". Foi também a SEPI que, há alguns anos, construiu em cada aldeia da T.I. do rio Campinas uma "casa de cerâmica", que deveria ser utilizada para a confecção e o armazenamento da produção do artesanato do grupo. Pela falta dos materiais requeridos pelo grupo, tais casas encontram-se ou abandonadas ou ocupadas por famílias, para moradia. De qualquer maneira, o episódio revela a intenção dos Katukina de incorporar a produção de artesanato como mais um sinal diacrítico que reafirme positivamente a "indianidade" e a "tradição" do grupo frente ao mundo dos brancos. O kampô e o mariri, como veremos adiante, são elementos ainda bem mais ressaltados desta estratégia.

[38] Uma análise do xamanismo katukina extrapolaria em muito os limites desta apresentação de sua organização social; em capítulo subseqüente serão tratadas algumas interseções do uso do kampô com o universo xamânico. Para informações mais detalhadas sobre o xamanismo katukina, ver Lima (2000:126-173).

completos. Por vezes, o futebol também é praticado de maneira mais relaxada, dentro das aldeias, situações nas quais as mulheres também participam.

Algumas ocasiões públicas envolvem homens e mulheres. É o caso das sessões de dança do mariri (*tirinde*), e também das "brincadeiras" com cana-de-açúcar e mamão, descritas por Lima (1994:98-108).

Os jogos ou brincadeiras opõem homens e mulheres numa disputa pelo controle por pedaços da cana ou frutos de mamão e são marcados por um "relaxamento do sistema de atitudes, sobretudo entre afins, que marcam a vida diária dos Katukina" (Lima 1994:98). São eventos jocosos, marcados por zombarias e insultos de lado a lado, que podem chegar à agressão física, quando parte das mulheres para com os homens. A conotação sexual das brincadeiras, subjacente às provocações, é um de seus componentes centrais (Lima 1994:101).

O mariri é uma prática festiva que envolve cantos e dança. As canções do mariri são geralmente "puxadas" por um homem e uma mulher mais velhos[39] que conhecem os temas e são seguidos pelo restante do grupo, que entoa os cantos em um círculo de dança. A cantoria segue por boa parte da noite. Tradicionalmente, o mariri era acompanhado de grandes quantidades de caiçuma e carne, uma fartura que se faz cada vez mais difícil no presente. De acordo com o que me relataram os Katukina, o repertório das canções do mariri versa sobre diversos temas, desde alguns episódios e personagens míticos até o cotidiano. Alguns cantos evocam pedidos: para uma colheita farta, para afastar a má sorte dos caçadores, para arranjar namorada. O caráter evocativo desses temas reitera a sugestão de Lima de que "havia um certo sentido 'restaurador', pacífico e talvez mágico nos cantos do *tirinde*. Como se eles tivessem como propósito evocar a harmonia e a ordem, ao mesmo tempo que 'proteger´ a sociedade Katukina" (Lima 1994:110).

Durante minhas estadas em campo, os Katukina vinham se preparando para gravar um CD com as canções do mariri e para tanto, executavam ensaios periódicos, nos quais os velhos engajavam os mais jovens no aprendizado dos cantos e temas. Muitos ensaios se convertiam em grandes festas, por vezes, com a participação de pessoas da cidade. Nestas ocasiões, os homens também tomavam o chá do cipó ou ayahuasca – que os Katukina chamam de *uni.*

[39] Quase sempre o "puxador" masculino é um rezador (cf. Lima 1994:108).

T. I. do rio Campinas e T. I. do rio Gregório

A Terra Indígena do Rio Campinas localiza-se a cerca de 60 quilômetros a oeste da área urbana do município de Cruzeiro de Sul, a partir do qual pode ser acessada pela BR-364, que a atravessa ao longo de 18 quilômetros. Demarcada em 1984 e homologada em 1993, sua área total é de 32.623 hectares (Lima 2000:28). É delimitada a oeste pelo rio Campinas e a leste pelo igarapé Vai-Vem, já bastante próximo ao ponto em que o rio Liberdade encontra a BR-364. À beira da estrada distribuem-se quatro grupos residenciais, que atualmente são reconhecidos como quatro aldeias distintas.

No sentido oeste-leste, as aldeias da área do rio Campinas são: Campinas, Martins, Samaúma e Bananeira. É interessante notar que, até o início da década de 90, estes agrupamentos domésticos não eram pensados como aldeias separadas (Lima 1994). O processo de reconhecimento destas localidades como "aldeias" parece estar ligado a dois fatores principais. Primeiramente, o recente crescimento demográfico da população (ver gráfico adiante), juntamente com a crescente necessidade e interação com o governo e organizações não-governamentais, incidiu sensivelmente sobre o padrão de liderança política katukina na área. A chefia única e mais "tradicional" deu lugar, paulatinamente, a um desmembramento da figura do chefe em diversos líderes mais jovens, capacitados no português, habilitados, enfim, para as relações com os brancos e seus projetos. Assim, hoje, cada uma das quatro aldeias da T. I. do rio Campinas é representada por um "cacique", atrelado a este perfil mais recente de liderança[40]. O segundo fator remete ao processo de implementação das medidas mitigadoras ao impacto do asfaltamento da BR-364. Com a oportunidade de demandar contrapartidas governamentais para a intervenção na estrada, o reconhecimento dos diferentes grupos domésticos como aldeias desmembradas permitiu que cada uma destas localidades fosse beneficiada equitativamente com infra-estrutura e disponibilidade de cargos. Assim, atualmente, cada uma das quatro aldeias possui, além de uma pequena enfermaria construída pelos missionários da Missão Novas Tribos do Brasil (MNTB), uma escola, pelo menos dois professores indígenas (com exceção da aldeia Bananeira, que tem menor população e apenas uma

[40] Além dos caciques em cada aldeia, Kapi (Fernando Katukina), funcionário da Funai e residente em Cruzeiro do Sul, é reconhecido como a "liderança externa" do grupo – não sem alguma concorrência do ex-professor e presidente da Associação Katukina do rio Campinas, Shere (Benjamim), que, no entanto, reside na aldeia do Samaúma. No capítulo seguinte, falaremos mais destes personagens.

professora), um agente agroflorestal (capacitado pela Comissão Pró-Índio do Acre ou pelo governo do estado), além de um agente de saúde e um agente de saneamento, capacitados pela FUNASA.

Constam ainda do leque de cargos abertos pelo governo na área do rio Campinas os chamados "fiscais de estrada" (também um por aldeia), remunerados pelo Departamento de Estradas de Rodagem do Acre, o DERACRE. Ao que parece, as atividades a serem desempenhadas por este fiscal, por conta da pavimentação da rodovia, nunca foram claramente definidas para os Katukina. Resultou que estes postos foram preenchidos pelos "caciques" de cada aldeia. A manobra estratégica claramente visou eliminar uma incômoda diferença de remuneração – e, por extensão, de *status* simbólico – entre, de um lado, professores, agentes de saúde e de saneamento e aposentados, e de outro, a liderança efetiva de cada aldeia.

A Terra Indígena do rio Gregório está mais ao leste, já afastada da BR-364, subindo-se o rio de mesmo nome. Com 92.859 hectares, está localizada no município de Tarauacá. Trata-se da primeira terra indígena demarcada do estado do Acre, em 1983, e sua homologação ocorreu em 1991. Originalmente, a parte setentrional era ocupada pelos Katukina – aldeia Sete Estrelas –, localizando-se seus vizinhos na área, os Yawanawa, na parte meridional. Atualmente, apenas umas poucas famílias katukina continuam na aldeia, enquanto grupos familiares Yawanawa, originalmente instalados apenas na aldeia Nova Esperança, vêm estabelecendo novos agrupamentos residenciais, descendo pelo curso do rio Gregório e ocupando também a parte norte da área. Cada vez mais, portanto, os Katukina remanescentes no rio Gregório se vêem "cercados" pelos vizinhos Yawanawa (Ney Maciel, comunicação pessoal).

O acesso à cidade a partir da aldeia Sete Estrelas é incomparavelmente mais difícil do que na área do rio Campinas. A viagem envolve entre um e dois dias descendo o rio Gregório até o ponto onde ele encontra a BR-364. Dali a Tarauacá, os Katukina têm mais três dias de caminhada pela frente (Lima 2000:36).

O atual esvaziamento da aldeia katukina do rio Gregório, com o conseqüente aumento da população do Rio Campinas, é motivado tanto pela maior facilidade de acesso às mercadorias e ao benefício da aposentadoria, obtidos da cidade de Cruzeiro do Sul, quanto por casos recorrentes de desavenças com os vizinhos na área do Gregório, os Yawanawa. Contudo, nem sempre foi assim. Desde que algumas contingências históricas e estratégias do grupo fizeram com que os Katukina se estabelecessem nestas duas áreas, na década de 1970, a divisão da população entre

cada uma tem variado sensivelmente. Lima (2000), com base em relatórios da Funai e em seus próprios recenseamentos, construiu um gráfico que demonstra as variações demográficas da população katukina em ambas as áreas. Apresento-o aqui acrescido de dados mais atualizados, obtidos de um recente levantamento feito pela Secretaria Extraordinária dos Povos Indígenas do Acre (SEPI 2006):

Tabela 1: População katukina

Ano	T.I. rio Gregório	T.I. rio Campinas	TOTAL
1977	75	100	175
1982	110	77	187
1994	160	130	290
1998	98	220	318
2005	57	513	570

Diversos fatores podem ser destacados para dar conta das sucessivas mudanças na composição demográfica katukina entre as duas áreas. Para além de questões da política intra e interétnica, aonde desavenças e relações matrimoniais – bem ou mal sucedidas – podem propiciar a mobilidade de grupos familiares inteiros de uma área à outra, a presença da BR-364 é, certamente, um dos elementos preponderantes na avaliação das estratégias de residência dos Katukina. Os momentos em que se registra população inferior na T.I. do Rio Gregório são períodos em que, segundo Lima (2000:36), "havia alguma expectativa em torno da consolidação da BR-364", facilitando sobremaneira o acesso daqueles que estão na área do rio Campinas ao universo urbano. No momento presente, a BR-364 (que, como veremos adiante, é um evento histórico decisivo no estabelecimento dos Katukina na área do rio Campinas) efetivamente se consolidou. O trecho de Cruzeiro do Sul ao rio Liberdade, atravessando a área do rio Campinas, já está totalmente asfaltado. Adiante, predominam ainda os trechos de terra até Rio Branco, o que impede o trânsito normal de veículos na estação das chuvas (novembro-março). Mas, nos últimos anos, a cada estação seca (abril-outubro), o governo do Acre emprega tratores que tornam a ligação terrestre com Rio Branco possível durante alguns meses.

Por um lado, a efetivação da rodovia causa uma série de transtornos à população katukina. Em meu último período de campo, durante a seca, pude observar

o tráfego constante de veículos pesados pela estrada, em cujas margens circulam crianças, velhos e adultos, expostos ao risco de acidentes; os Katukina relatam também a crescente circulação de desconhecidos na região, a quem associam os perigos da cidade, como violência e roubos. Por outro lado, preza-se muito a facilidade de acesso à cidade e seus benefícios – mercadorias básicas (sal, açúcar, sabão, querosene, redes, roupas, anzóis e munição), acesso à aposentadoria e atendimento médico no pólo-base da FUNASA.

Como ocorre com outras visões de alteridade para os grupos pano (como a presença marcante dos Incas na mitologia Marubo [Melatti 1984, 2002] e Yaminawa [Calavia et. al 2003]), a cidade a um só tempo exerce fascínio e amedronta os Katukina. É fundamental ressaltar que o fato de estarem próximos da rodovia não implica, de modo algum, uma adesão a um modelo urbano de vida; ao contrário, os índios citadinos são extremamente desprezados no discurso katukina. Antes, como sugere Lima, a opção majoritária pela moradia na T. I. do Rio Campinas parece refletir uma estratégia do "caminho do meio", uma posição intermediária que coadune o "viver na floresta" com o acesso esporádico ao mundo urbano. Segundo a autora,

> (...) pouco a pouco, a aldeia do rio Campinas está consolidando-se como um *middle ground*, um território intermediário entre a cidade de Cruzeiro do Sul, fonte de artigos industrializados, e a aldeia do rio Gregório, carente destes mesmos artigos mas abundante em recursos da floresta. (...) Ao final, a aldeia do rio Campinas acaba constituindo-se como uma tentativa de combinação do "melhor dos dois mundos. (Lima 2000:48)

Como a citação revela, há também significativas "diferenças ecológicas" entre as duas áreas. A do rio Campinas, atravessada apenas por pequenos igarapés, alguns deles intermitentes, que chegam a secar em rígidos períodos de seca, sofre ainda com a pressão exercida sobre a caça. Tanto a estrada, afugentando os animais da mata mais próxima às aldeias, quanto as sucessivas invasões por caçadores brancos com cachorros, vêm exercendo um grande impacto sobre a disponibilidade de carne para os moradores do rio Campinas, com efeitos na dieta. A aldeia do Sete Estrelas, no rio Gregório, situada à margem de um rio largo e afastada das inconveniências diretas da estrada, propicia um estoque muito mais farto de caça e pesca. Alguns homens da aldeia do Campinas me disseram que para que seus filhos conhecessem certas

espécies animais (como o macaco-prego, por exemplo), seria necessário levá-los para visitar a área do rio Gregório. Disseram-me também que a palha de jassi, bastante utilizada na cobertura das casas, vem rareando na área do rio Campinas. Tais observações só ressaltam a disparidade da disposição da fauna e recursos naturais entre as duas áreas. Tal fato, contudo, não parece suficiente para convencer muitos Katukina a abandonar as dificuldades com a alimentação no rio Campinas, mudando-se para o rio Gregório, principalmente por causa da dificuldade de se chegar de lá até a cidade – ainda que as relações potencialmente conflituosas com os Yawanawa também sejam um fator importante nessa decisão.

As relações travadas com os missionários da Missão Novas Tribos do Brasil são um outro fator "exógeno" relevante para se pensar a mobilidade da população katukina. Estabelecendo-se primeiramente no Rio Gregório em 1972, a missão religiosa foi por muito tempo um meio que os moradores do rio Gregório utilizaram para obter mercadorias: em troca de serviços (como a abertura e manutenção da pista de pouso da Terra Indígena), tinham acesso aos produtos industrializados indispensáveis à vida diária. A relação estabelecida com os missionários guardava analogias com a prestação de serviços aos patrões seringalistas no sistema de aviamento, no qual os Katukina se empregaram, como veremos adiante, durante boa parte do século XX.

Paralelamente, os Yawanawa do rio Gregório que, até meados da década de 1980, também estavam atrelados à MNTB, expulsam os missionários de sua área. A presença da missão passa a ser, então, mais um elemento de divergência na relação entre os Katukina e seus vizinhos. Durante a década de 90, enquanto os Katukina reclamavam do uso constante da pista de pouso por pesquisadores e parceiros comerciais dos Yawanawa, que estavam pouco interessados nos Katukina, os Yawanawa teriam feito investidas para expulsar os membros restantes da MNTB entre os vizinhos setentrionais da terra indígena (Lima 2000:38-41). Por volta de 2001, as desavenças entre Katukina e Yawanawa parecem ter chegado ao extremo, pois é o momento em que a população katukina no rio Gregório alcança o patamar zero: todos estavam no rio Campinas. Os missionários se transferiram então para uma casa na entrada da T. I. do rio Campinas; é com esta população que realizam atualmente cultos e atendimentos médicos semanais. Neste novo contexto, entretanto, a relação com a MNTB para a obtenção de mercadorias está esvaziada, devido não só à proximidade da cidade, mas também à proliferação recente dos cargos indígenas nas

aldeias. Ao mesmo tempo, para as poucas famílias katukina que retornaram ao rio Gregório, tornou-se ais difícil obter os produtos que antes podiam ser adquiridos com a missão. De qualquer maneira, este movimento recente parece apontar também para uma estratégia renovada de contato com o exterior, na qual a missão perde peso em prol de uma tentativa de maior inserção no "mercado de projetos" (Pimenta 2004) para os povos indígenas.

Não me adiantarei agora neste ponto. Antes, tentaremos retomar brevemente o percurso histórico que leva os Katukina à sua atual conformação nestas duas áreas. Aqui, mais uma vez, a BR-364 revela sua importância na história do grupo.

O percurso histórico katukina

O período da borracha, que inaugura um ciclo intenso de atividades extrativistas e econômicas no que hoje é o estado do Acre, é um episódio que marca profundamente a história de todas as populações indígenas localizadas nas bacias do alto Juruá e do alto Purus. Desde as primeiras investidas de caucheiros peruanos e patrões brasileiros na região, as populações nativas sofreram violências e danos de todas as ordens: dizimação populacional, escravidão, expulsão de seus territórios tradicionais, epidemias de doenças trazidas pelos brancos, e inserção na empresa seringalista, com base no sistema econômico conhecido como aviamento, com a exploração desmedida dos índios. Ao longo destas décadas, contudo, os povos indígenas traçaram também suas estratégias de ação face à invasão das frentes econômicas e, com maior ou menor sucesso, conseguiram atravessar períodos críticos para, com a gradual demarcação de seus territórios a partir da década de 70, reorganizar seu modo de vida e o contato com os brancos em novos termos, abrindo outras possibilidades e caminhos de relações com o exterior. O que se segue é um breve relato, com base na literatura etno-histórica, do percurso katukina através do último século[41].

As empreitadas de caucheiros peruanos e seringalistas brasileiros iniciam-se nas duas décadas finais do século XIX na região do Juruá e do Purus, concomitantes à crescente demanda pela borracha no mercado internacional (Aquino & Iglesias

[41] Descrições mais densas e detalhadas a respeito da relação entre os povos indígenas no Acre com a economia da borracha podem ser encontrados em Gonçalves (1991), Aquino (1977), Aquino & Iglesias (1994) – sendo que estes dois últimos trabalhos voltam-se mais especificamente para os Kaxinawa. Sobre os Katukina, há referências históricas em Lima (1994 e 2000).

1994:6). Já se acentuou muito na literatura a diferença entre estes dois tipos de frentes, quanto à natureza da ocupação. Os peruanos concentraram-se na exploração do caucho (*Castilloa ellastica*), que consiste na derrubada das árvores para a extração da seiva. Já os brasileiros, em sua maioria oriundos do nordeste do país, investiram na abertura de áreas de exploração das seringueiras (*Hevea brasiliensis*), que, à diferença do caucho, é feita mediante cortes na árvore (que regenera-se, permitindo novas extrações), sem a sua derrubada. Assim, a exploração da seringa permitia a abertura de seringais, constituindo-se num modelo mais permanente de ocupação e emprego de mão-de-obra do que as investidas pelo caucho.

Desta diferença no produto e método de extração seguiram-se, mais tarde, conseqüências relevantes para a relação que os invasores tiveram com as populações nativas. Em um primeiro momento, contudo, os grupos que habitavam a região se viram cercados por ambas as frentes e seguiram-se as violentas "correrias", tanto por parte dos peruanos quanto dos brasileiros, que buscavam exterminar, escravizar ou, na melhor das hipóteses, expulsar as populações indígenas de seus territórios ricos na seringa e no caucho.

Nesse primeiro momento, que se estende até a primeira década do século XX, não havia qualquer interesse por parte dos patrões seringalistas de empregar os índios como mão de obra na empresa extrativista. A preocupação predominante era antes contratar expedições para exterminar das áreas próximas os "caboclos brabos" que pudessem investir contra os seringais e seus trabalhadores (Aquino & Iglesias 1994:8). Para isso, aproveitavam-se, por vezes, das próprias rivalidades existentes entre os diferentes grupos indígenas, incitando guerras intertribais. Também era bastante comum que os proprietários de seringais contratassem matadores, em sua maioria oriundos das maciças migrações de nordestinos para a região e conhecidos como "mateiros", para aniquilar as populações de "índios brabos" (Aquino 1977:43).

Acuados pela violência e pela introdução maciça de doenças desconhecidas, os povos indígenas da região não tiveram outra escolha a não ser abandonar seus locais de moradia para evitar o total extermínio. Assim, "as correrias tiveram como uma de suas principais conseqüências a dispersão dessas populações indígenas pela extensa área de floresta banhada pelas bacias dos vários afluentes dos altos rios Purus e Juruá" (Aquino 1977:43). Os Katukina, localizados na virada do século no alto rio Gregório e seus afluentes, fizeram parte desse contingente de populações indígenas que, cercadas pelas frentes extrativistas do caucho e da seringa, deixaram suas aldeias

e se dispersaram de modo errante pela região, sustentando-se basicamente com a caça e a coleta (Tastevin 1921 apud. Lima 1994:28). Segundo Lima, estes deslocamentos, embora motivados pela invasão maciça e violenta da empresa extrativista, têm também suas raízes em concepções cosmológicas do grupo:

> (...) os deslocamentos eram impulsionados também pela crença de que os espíritos dos mortos, saudosos de seus parentes, poderiam vir a terra [*sic*] para buscá-los. E, com as 'correrias' eram muitos os mortos e, então, muitos os deslocamentos. Conjunção de causas externas com a dinâmica interna da sociedade katukina, os deslocamentos foram investidos assim por um significado muito maior do que os caucheiros e seringalistas podiam inicialmente prever (Lima 1994:29).

Na primeira década do século XX, três fatores colaboram para o fim das "correrias" contra as populações indígenas do Juruá e do Purus: primeiro, a progressiva exaustão das árvores de caucho da região. Segundo, as duas décadas anteriores haviam contribuído para o povoamento maciço da região e para a fixação de um número já significativo de seringais, dispersando as populações indígenas. Por último, o final da década (setembro de 1909) marca a resolução diplomática dos conflitos fronteiriços entre Brasil e Peru na região (Tocantins 2001:524), o que colabora para afastar definitivamente os caucheiros da área.

Passado o regime de terror das correrias, e com as sensíveis perdas demográficas por conta da violência e das doenças introduzidas pelos brancos, o trabalho nos seringais passa a ser o meio de sobrevivência para os índios remanescentes na região. É por esta época, de acordo com os registros históricos, que os Katukina, ainda dispersos, começam a tomar parte no trabalho da seringa. Tastevin aponta a presença dos Katukina em seringais nos rios Tarauacá (e afluentes), Gregório e Liberdade (Lima 1994:30).

Como bem exemplifica o caso dos Kaxinawa do rio Jordão (Aquino 1977), as atividades desempenhadas pelos índios na empresa seringalista não se restringiam à extração da borracha. "Com atividades diversificadas, foram também pescadores, caçadores, fornecedores de peles de animais e, pelo conhecimento que tinham da floresta, 'guias'que orientavam as pessoas na mata" (Lima 1994:29).

A relação com os “patrões” nos seringais seguia sempre o sistema conhecido e extensamente descrito na literatura como “aviamento” (Aquino 1977, Gonçalves 1991, Almeida 1992, Lima 1994). Neste modelo de relação econômica, o patrão fornecia aos seringueiros os instrumentos fundamentais para o trabalho na seringa – terçados, bacias, machados etc. –, estabelecendo de imediato uma dívida para o trabalhador. A obtenção das demais mercadorias de subsistência (sal, sabão, querosene, roupas etc.), chamadas de “estiva”, só podia ser feita no “barracão” do seringal, condicionada aos preços impostos pelo patrão e pagas com as “pelas” de borracha produzidas pelo seringueiro. A perpetuação deste sistema, como demonstra Aquino (1977:47), impunha ao seringueiro uma dupla exploração: de um lado, a taxação abusiva das mercadorias obtidas no “barracão”; de outro, o baixo valor pago pela produção da borracha. O resultado era, quase sempre, um endividamento perpétuo dos produtores, fossem índios ou nordestinos, tornando difícil a sua desvinculação do seringal. Veremos adiante como o sistema de “aviamento” deixou marcas profundas nas concepções indígenas sobre a relação com os brancos, refletindo-se, mais recentemente, em modelos paternalistas de políticas indigenistas.

A trajetória dos Katukina pelos seringais é marcada, como o período anterior, por sucessivos deslocamentos. Diferentemente dos Kaxinawá do rio Jordão e de boa parte dos outros grupos da região do Juruá, que se assentaram por longos períodos em um só seringal (Aquino 1977), os Katukina perambularam pela região, estabelecendo relações com diferentes patrões. Freqüentemente expulsos dos seringais, ou ainda abandonando-os pela falta de pagamento ou por maus tratos sofridos (Lima 1994:30), os Katukina mantiveram neste período boa parte da mobilidade que caracterizou o tempo das correrias. Quando não estavam trabalhando em algum seringal, formavam pequenos grupos residenciais uxorilocais e sobreviviam dos recursos da floresta. Contudo, a crescente necessidade das mercadorias ocidentais impelia-os, de tempos em tempos, a voltarem ao trabalho sob o regime do barracão.

Segundo Lima, a partir de dados de sua pesquisa de campo, a memória da trajetória katukina remete a alguns pontos referenciais, como os seringais Caxinauá, no rio Gregório, Universo, no rio Tarauacá, e Bom Futuro, no rio Liberdade. Contudo, neste período, que abrange, aproximadamente, as décadas de 1910 e 1920, a referência principal era o seringal Sete Estrelas, no rio Gregório, “para onde os Katukina sempre retornavam após períodos, de duração variável, em diferentes

seringais" (Lima 1994:31)[42]. O estabelecimento desta espécie de base no Gregório, ponto de refluxo periódico do grupo, forçado a viver disperso durante boa parte da primeira metade do século XX, pode ser pensado como um fator de fundamental importância para a continuidade da coesão cultural e lingüística dos Katukina, que até hoje impressiona se comparada à realidade de outros grupos indígenas acreanos que atualmente só se comunicam em português.

Concomitante à crise da borracha que derruba a produção na década de 1920, esvaziando muitos seringais, as informações históricas sobre o grupo também escasseiam nessa época. Frente à falta de registros, é bastante difícil precisar a trajetória dos Katukina até a década de 1950, mas as memórias recolhidas por Lima parecem indicar que o grupo seguiu seu percurso itinerante por entre os seringais abarcados pelos rios Gregório, Tarauacá e Liberdade, além de seus afluentes.

Com o advento da Segunda Grande Guerra, a exploração da borracha no Acre ganha novo fôlego. Na década de 1950, grande parte dos Katukina trabalhava no seringal Sete Estrelas com os irmãos João e Antônio Carioca, patrões com quem estabeleceram boas relações (Lima 1994:32). Este parece ter sido um momento de estabilidade residencial do grupo, em comparação com as décadas anteriores.

Entretanto, a permanência dos Katukina no seringal Sete Estrelas foi interrompida no início da década de 1960. Mais uma vez, fatores exógenos confluíram com a dinâmica interna da sociedade katukina neste evento histórico, gerando conflitos de várias ordens que colaboraram para uma fissão que viria a ser fundamental no destino do grupo. Segundo Lima,

> Nesta década ocorreu a cisão do grupo, devido, por um lado, a desentendimentos entre os Katukina, o chefe deles e o novo patrão do seringal para quem trabalhavam e, por outro, às acusações de feitiçaria feitas aos Yawanawa. Em busca de mais um patrão e temendo que os Yawanawa fizessem feitiçarias contra eles, parte do grupo resolveu procurar outro lugar para morar (Lima 1994:33).

[42] Carid (1999) recolheu depoimentos do velho Raimundo Yawanawa (cuja mãe era Katukina), que afirma que os Katukina chegaram ao Gregório fugindo de grupos Kulina e Djapa. De fato, os registros históricos apontam que os Kulina eram inimigos da maioria dos grupos pano (Lima 1994:118), mas não parece haver relatos da parte dos Katukina que sua chegada ao Gregório esteja relacionada a seus conflitos com os Kulina. Para uma descrição pormenorizada das representações katukina sobre os Kulina (incluindo um possível exocanibalismo katukina), ver Lima (1994:118-125).

Este grupo que deixou o Sete Estrelas passaria a circular, nos anos seguintes, pela região do rio Liberdade. Em algumas conversas com pessoas mais idosas, tentei reconstituir parte dessa trajetória. Dois seringais foram mencionados, o Japurá, localizado próximo da foz do Liberdade (cujo patrão era uma mulher, "dona" Olga), e também o Santa Rita, no igarapé do Boi (do patrão Quiléu).

Segundo me relataram alguns Katukina, este período que compreende as décadas de 1950 e 1960 foi a época em que o grupo passou a travar maior contato com os Yawanawa e seringueiros brancos – os "acreanos", seguindo a classificação de Aquino (1977:72-82) –, residentes em colocações dos seringais frequentados pelos Katukina. Entre estes "acreanos", destaca-se um personagem que mais tarde se revelaria fundamental na publicidade da "vacina do sapo" kampô, o curandeiro Francisco Gomes. Muitos Katukina me afirmaram que foi neste período que os brancos e outros grupos indígenas, como os Yawanawa, tomaram conhecimento do uso dessa substância. Não se trata aqui de buscar uma origem para esta prática, mas de chamar a atenção para a atual representação que os Katukina fazem da disseminação do uso do kampô. Voltaremos a isto nos capítulos subseqüentes.

O início da década de 1970 trouxe significativas transformações no panorama econômico do Acre. A empresa seringalista, embora nunca tenha deixado completamente de existir, estava novamente em crise e, pouco a pouco, grupos de investimento começaram a comprar grandes áreas de terra para construir fazendas pecuárias (Aquino 1977, Gonçalves 1991, Lima 1994). Grandes contingentes de trabalhadores indígenas passaram então a trabalhar no desmatamento de áreas para pastagem, empregados pelos novos patrões desta frente pecuarista, conhecidos como "paulistas" (Aquino 1977). Os próprios Katukina chegaram a trabalhar em uma área no rio Gregório, cuja propriedade era reclamada pela PARANACRE – Companhia Paranaense de Colonização Agropecuária e Industrial – (Lima 1994:33).

Em linhas gerais, contudo, a nova frente econômica não alterou o panorama geral das relações de trabalho vigentes na região. O sistema do aviamento continuava a imperar nessas novas atividades, dando continuidade à exploração desmedida da mão-de-obra indígena na região (Aquino 1977).

Foi por esta época que um grupo katukina que se encontrava trabalhando no seringal Santa Rita foi informado de que o Batalhão de Engenharia e Construção (BEC) do Exército brasileiro procurava mão-de-obra para trabalhar na abertura da BR-364, então apenas uma "picada" que atravessava a floresta em direção à cidade de

Cruzeiro do Sul. Este primeiro grupo decidiu abandonar o seringal e se juntar ao batalhão do Exército, no que foi seguido mais tarde por outros grupos familiares katukina vindos de outros seringais ou do rio Gregório. Liderados à época por Washime (Assis), os Katukina travaram boas relações com os militares que, ao final dos trabalhos de abertura da estrada, autorizaram o grupo a estabelecer moradia na região do rio Campinas. Desta forma, muitos grupos familiares katukina passaram a residir na área que até hoje habitam, à margem da estrada e próxima à cidade de Cruzeiro do Sul. Os demais Katukina, que se decidiram por voltar e permanecer no rio Gregório, "viam nos missionários (MNTB) uma possibilidade de assistência médica e educacional regular" (Lima 1994:34).

Mesmo em meio à decadência da borracha na região, o início da década de 1980 ainda encontra os Katukina envolvidos com o trabalho nos seringais. Somente o processo de demarcação de terras indígenas no Acre, iniciado em 1982, viria a assegurar aos índios a possibilidade de se desvincular em definitivo dos patrões seringalistas.

A demarcação das áreas indígenas katukina foi conturbada pelos interesses de posse das terras. Primeira a ser demarcada no Acre, a Terra Indígena do rio Gregório abrange parte de terra que era reclamada pela PARANACRE, um dos vários grupos que investiram em terras para pecuária nos anos 70. Já na T. I. do rio Campinas, o conflito era com os seringalistas Maurício e Jesus Mappes, que acabaram por ter suas terras desapropriadas pela demarcação da área (Lima 1994:37).

Os processos de demarcação propiciaram aos Katukina a oportunidade de voltar a praticar um modelo de produção fundamentado no roçado e na caça, livre da exploração dos patrões da borracha. Ao mesmo tempo, a demarcação interrompeu os seguidos deslocamentos do grupo. É interessante observar que, em 1994, Lima descrevia que, segundo o imaginário regional sobre os Katukina estes eram "'um povo que não pára quieto', essencialmente nômade. Já em minhas estadas recente na área, em 2005, muitos moradores de Cruzeiro do Sul consideram que há um certo comodismo por parte dos Katukina por estes viverem "à beira da estrada" – o que descaracterizaria, a seus olhos, a "indianidade" do grupo. Isto é provavelmente reforçado pela constante presença na cidade de jovens do rio Campinas. Essa mudança no imaginário regional revela uma percepção que desconsidera o fato de que os Katukina chegaram lá antes e foram, inclusive, decisivos no trabalho de abertura da estrada!

Pode-se ver então que a sua fixação na área teve a ver não apenas com a presença da BR-364, como sugere a opinião corrente regional, mas também com a possibilidade de deixarem de depender do trabalho na seringa ou na nova frente pecuarista e retomarem um modo de vida mais condizente com aquele anterior à invasão do período da borracha. Além disso, o estabelecimento dos Katukina naquela área não é de modo algum fortuito, já que os seus depoimentos e outros registros históricos mostram que os seus deslocamentos migratórios, durante todo o século, circundaram as bacias dos rios Gregório, Tarauacá e também do Liberdade, região na qual acabaram por fixar residência.

O contexto recente: novas e velhas questões na T. I. do rio Campinas

Após a demarcação de suas áreas, os Katukina passaram a lidar com um novo leque de questões e atores. Além dos efeitos do crescimento demográfico e da introdução dos cargos indígenas nas estratégias políticas individuais e familiares, o associativismo e as relações com diversas instâncias governamentais, religiosas e civis, que abrem novos caminhos e também novos problemas para a ação indigenista, passam a exercer influência considerável sobre o cenário político do grupo.

Ainda nos anos 80, o apoio da CPI (Comissão Pró-Índio) do Acre, do Conselho Nacional de Seringueiros, do CIMI e da Diocese de Cruzeiro do Sul (na figura do padre Heriberto) se revela importante para o estabelecimento dos Katukina no rio Campinas. Além de receberem auxílio para pequenas obras de infra-estrutura (como a primeira escola e alguns poços de água), nessa época, os Katukina criaram uma cooperativa que tinha como meta facilitar a venda da produção agrícola excedente para a cidade, mas o empreendimento fracassou após alguns anos. Nos anos 90, a crescente necessidade de representatividade na cena política indigenista regional e nacional, nos moldes do associativismo, impulsionou a criação da AKAC (Associação Katukina do rio Campinas), em 1999, e da ASKERG (Associação Katukina do Sete Estrelas), em 2000.

No final dos anos 90, o projeto governamental de pavimentação da BR-364 – e a conseqüente pressão por parte de antropólogos, indigenistas e ambientalistas contra a obra –, suscitou a elaboração de um plano de medidas que atenuassem o impacto sofrido não só pelos Katukina do rio Campinas, mas também por outros

grupos indígenas que, mesmo não vivendo às margens da rodovia, seriam atingidos pelas decorrências do asfaltamento.

As medidas mitigadoras previstas no EIA-RIMA, mesmo tendo sido executadas apenas parcialmente, colaboraram para estender minimamente os serviços estatais aos Katukina do rio Campinas, até então praticamente inexistentes. Com a separação dos grupos residenciais em quatro locais distintos, cada aldeia recebeu uma infra-estrutura (uma escola indígena e um "banheiro" da FUNASA) que é acompanhada de cargos indígenas, algumas vezes remunerados pelo estado ou por parcerias com ONGs indigenistas.

Os professores indígenas recebem treinamento e remuneração com a Secretaria de Educação do Estado e com a CPI, que também capacita os Agentes Agroflorestais. Já a FUNASA, responsável pela capacitação e remuneração dos Agentes indígenas de saúde e de saneamento, vem faltando sistematicamente com seus compromissos no Acre. Durante minha terceira estada na área, em setembro de 2005, não havia pagamento há nove meses, e os cursos de treinamento estavam atrasados em mais de seis meses. Assim, havia na aldeia do Samaúma um rapaz que jamais recebera treinamento, mas ainda assim atuava como Agente de Saúde.

O EIA-RIMA trouxe ainda a figura dos "fiscais de estrada", cujas funções parecem ser pouco definidas e compreendidas tanto pelo governo quanto pelos Katukina, e estes acabaram apropriando-o como uma oportunidade de remuneração aos caciques de cada aldeia, que, assim, não ficam desprestigiados frente aos demais funcionários indígenas.

Além da infra-estrutura construída em cada uma das aldeias, foi erguido também o "Kupixawa", uma enorme maloca que funciona como "centro cultural" da área. O local conta com placas de luz solar, um computador utilizado pela Associação e uma televisão, e é lá que os Katukina fazem suas reuniões mais importantes, assistem a filmes e realizam as maiores festas, como o mariri e as celebrações do final de ano.

Esses investimentos, se por um lado colaboraram para injetar renda na comunidade e facilitar o acesso à educação e à saúde indígena, por outro também geraram efeitos não desprezíveis entre os Katukina. Alguns cargos são bastante almejados, e embora os Katukina garantam que são todos escolhidos "pela comunidade", a influência de algumas lideranças e de seus laços de parentesco na indicação dos ocupantes é evidente e gera tensões latentes dentro do grupo.

Outra questão tem a ver com a mobilidade de certos grupos residenciais que, se hoje é menor, ainda ocorre, motivada por relações de parentesco ou desavenças pessoais. Recentemente, uma família vinda da T. I. do rio Gregório estabeleceu-se em uma área que fica entre as aldeias Samaúma e Bananeira, na tentativa de também lá fundar sua própria aldeia – o que, teoricamente, permitiria ao grupo reivindicar a instalação de uma escola e a obtenção de novos cargos remunerados. Contudo, as lideranças das outras aldeias não parecem reconhecer a legitimidade dessas demandas.

Em meio aos dilemas introduzidos pelo novo cenário político katukina, permanecem problemas mais antigos e também mais graves. Em outubro de 2006, dois dias após o término de minha terceira estada em campo, um trágico incidente ocorrido em um bar às margens da BR-364, próximo à entrada da T. I. do rio Campinas, resultou no assassinato de Kanhã (Alberto), professor indígena katukina. O episódio, uma briga generalizada entre alguns katukina e moradores do Projeto de Colonização Santa Luzia, resultou também na morte de um assentado, pela qual quatro índios estão respondendo processo. Enquanto isso, nenhum dos não-indígenas envolvidos está sendo processado pela morte de Kanhã.

Os Katukina envolvidos nesta infeliz ocasião e testemunhas foram unânimes em afirmar que a briga foi inciada por uma provocação gratuita de um dos assentados. Que atirou uma garrafa em direção ao veículo onde se encontravam os Katukina. Sem dúvida, este evento não pode apenas ser superficialmente creditado como uma mera "briga de bar". Há um contexto mais amplo que não pode ser menosprezado. O conflito entre os regionais e os Katukina refletiu mais do que os correntes preconceitos com que a população local enxerga os índios. No caso da T. I. do rio Campinas e dos projetos de assentamento do Incra na região, o episódio representou a eclosão da crescente animosidade provocada pelas sucessivas invasões de caçadores oriundos dos assentamentos à área katukina.

Se ainda é difícil avaliar o impacto que este episódio extremo de violência e impunidade terá sobre o cotidiano dos Katukina e suas relações com a população regional[43], o quadro mais amplo permanece inalterado: a escassez alimentar é uma imensa dificuldade enfrentada pelos moradores da T. I. do rio Campinas. As constantes invasões de terra por moradores de assentamentos do Incra só aumentaram

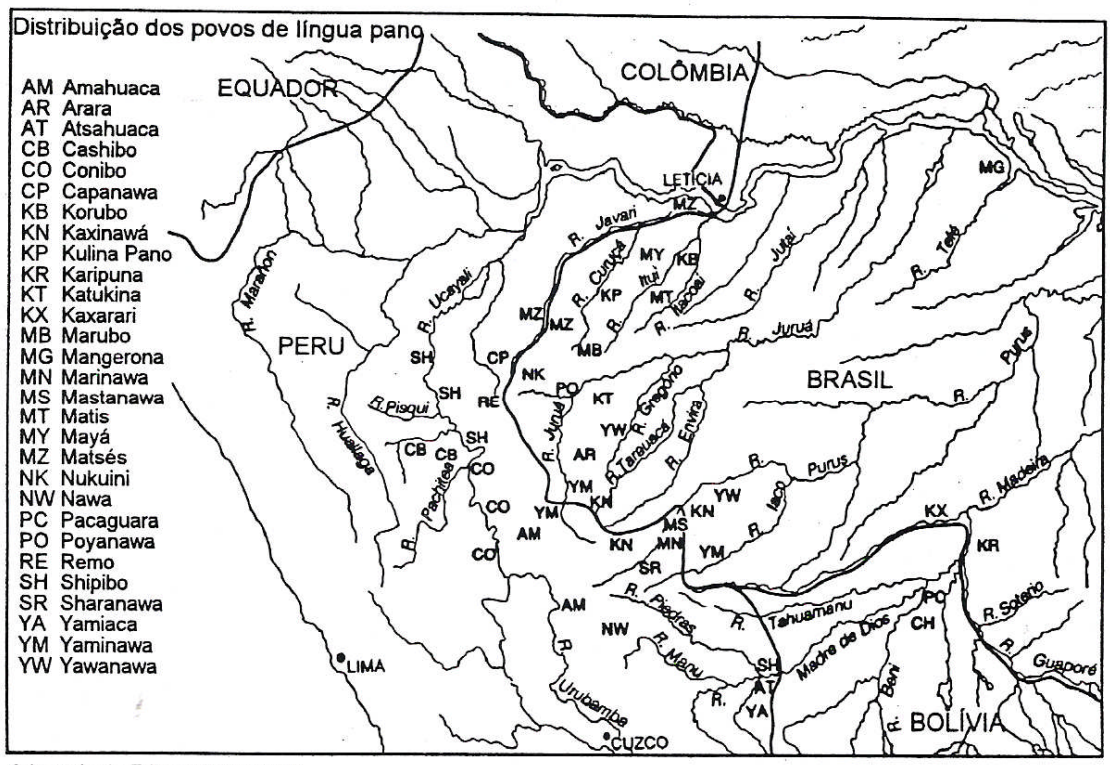
[43] Como o episódio ocorreu logo após minha saída do campo, foi impossível avaliar diretamente sua repercussão entre os Katukina. Para um quadro mais detalhado do contexto que fez irromper o conflito aberto entre os Katukina e os moradores do Santa Luzia, ver Martins & Homem de Góes (2005).

nos últimos anos, prejudicando sensivelmente os estoques de caça da área. Com a pavimentação da estrada e a "zoada" dos veículos que lá trafegam, a tarefa de encontrar animais de caça torna-se ainda mais difícil. Além disso, os igarapés que atravessam a terra indígena são todos estreitos e rasos e fornecem apenas peixes pequenos e em quantidade insuficiente para alimentar a crescente população. Não são raros os dias em que os Katukina se alimentam apenas da macaxeira e de frutos. A falta de proteínas não é somente uma preocupação nutricional, mas também uma descaracterização da dieta katukina, para quem uma refeição só se faz completa quando há carne de caça. Outro efeito desta situação é a introdução cada vez mais ampla de produtos industrializados no cotidiano alimentar das aldeias.

A questão da segurança alimentar é, com efeito, a principal lacuna na execução das medidas mitigadoras previstas no EIA-RIMA. O documento previa a construção de açudes e tanques de alevinos em cada aldeia, além de projetos para a criação de pequenos animais, de modo a compensar a escassez de caça na terra indígena. Mas a primeira tentativa de implementação das medidas fracassou, devido a falhas técnicas e ao treinamento insuficiente dos indígenas na manutenção dos açudes. Além disso, a urgência da fome levou muitos Katukina a pescar os alevinos antes do tempo necessário à sua engorda, o que rapidamente esgotou os recursos disponíveis. Durante o ano de 2005, a Secretaria de Estado de Agropecuária (SEAP), o Instituto do Meio Ambiente do Acre (IMAC) e a Secretaria Extraordinária dos Povos Indígenas (SEPI), todos órgãos do governo estadual, trabalharam para retomar o programa de segurança alimentar na T. I. do rio Campinas. Além da reconstrução e repovoamento dos açudes, foram feitos galinheiros em todas as aldeias. Um funcionário do governo fazia, periodicamente, o acompanhamento técnico do programa, e os treinamentos sobre a manutenção dos animais e das instalações envolveram maior número de indígenas (que, a partir de 2006, serão inteiramente responsáveis pela continuidade do programa). Até o fim de minha permanência na área, em setembro de 2005, os peixes e galinhas continuavam em fase de engorda e a expectativa era de que poderiam ser aproveitados ao final do ano. Não obstante o empenho e o otimismo do pequeno grupo de funcionários do governo, o programa ainda é insuficiente para assegurar a alimentação de todas as famílias katukina ao longo do próximo ano. De qualquer modo, ainda é muito cedo para antever os seus resultados a médio e longo prazos.

"Nebulosa compacta", "caleidoscópio" e a consolidação das fronteiras étnicas no complexo cultural pano

Os grupos da família lingüística pano compreendem atualmente entre 30 e 40 mil indivíduos (Erikson 1992, Lima 2000). Geograficamente, estão distribuídos por uma área praticamente contínua da Amazônia ocidental. Abrangendo território do Brasil e do Peru, esta área se estende, de norte a sul, desde o alto Solimões até o alto Purus; de oeste ao leste, abrangem a margem esquerda do rio Ucayali (no Peru) até as bacias do Javari, do Juruá e do Purus, já em território brasileiro. Um pouco mais ao sul se encontra o outro enclave significativo de presença pano, "na região limítrofe entre Rondônia e Bolívia, do alto Madeira ao rio Beni" (Erikson 1992:239).



Adaptado de Erikson (1992:242)

Mapa 2: Localização dos grupos pano

Se nos voltamos aqui para um rápido exame da dinâmica social pano é porque características comumente ressaltadas na literatura etnográfica sobre estes grupos são de extrema importância para se entender os processos sociais recentes que colocam em pauta a autoria do uso do kampô como "conhecimento tradicional" indígena. A

hipótese de uma origem comum aos Pano e os registros etnográficos fundamentam a visão de uma homogeneidade cultural entre seus componentes, a um só tempo atomizados e interdependentes (Erikson 1993; Carid 1999). Além de uma série de práticas culturais comuns, verificam-se marcantes semelhanças de organização social e temas recorrentes entre os diferentes grupos, como várias das concepções relacionadas às práticas xamânicas (Perez 1999; Melatti 2002). Some-se a isso a dificuldade de se estabelecer delimitações étnicas rígidas entre os Pano, reflexo de uma tremenda mobilidade histórica e um sem número de denominações grupais que a acompanham, situação que levou Erikson (1992:243) a qualificar a questão dos etnônimos como "insolúvel" entre os Pano. Estes são todos tópicos recorrentes no trabalho de vários pesquisadores destas sociedades indígenas. Levantaremos agora alguns exemplos mais pormenorizados desta literatura para aclarar nossa exposição[44].

Phillipe Erikson dedica alguns de seus trabalhos (1992, 1993) a uma abordagem geral do grupo lingüístico pano[45]. Sugerindo que estes grupos têm uma origem comum, o autor ressalta a sua "grande homogeneidade territorial, lingüística e cultural" (Erikson 1992:239). Apoiando-se em trabalhos arqueológicos, traça a chegada dos primeiros grupos à região do Ucayali há mais de 2000 anos, tendo a ocupação se espalhado para a área atual nos séculos seguintes. A chegada de grupos Aruak, por volta do século VIII, e a verificação de uma "conexão andina" (comprovada pela presença de machados de cobre na região do médio Ucayali), séculos mais tarde, foram acompanhadas da progressiva diferenciação lingüística das populações (Erikson 1992:245). Este processo parece ter ocorrido paralelamente à ocupação progressiva de áreas interfluviais por alguns grupos[46].

Erikson ressalta ainda, já por volta de 1300, a chegada maciça e violenta de grupos Tupi na região do Ucayali, que veio a gerar contatos "essencialmente

[44] Minha pretensão aqui não é uma revisão exaustiva da literatura pano, tarefa que extrapolaria os limites deste trabalho. Antes, pretende-se iluminar aspectos etnográficos que colaboram para a compreensão de nossa análise do Projeto Kampô.

[45] As sínteses de Erikson incluem um famoso esquema de que divide os Pano em oito "subconjuntos" (Pano meridionais; Shipibo-Conibo-Shetebo; Yaminawa; Amahuaca; Kaxinawa; Cashibo; Mayoruna; e Pano medianos, entre os quais estão os Katukina) "segundo critérios essencialmente lingüísticos". Erikson deixa claro que esta segmentação não é reconhecida no nível étnico ou no auto-reconhecimento dos grupos. A divisão, se corresponde a uma "contestável realidade empírica" e lingüística, não é mais do que um recurso que facilite a apresentação etnográfica (Erikson 1992:240-42). De qualquer modo, dentro dos objetivos deste trabalho, escapo de entrar em maiores detalhes sobre estes subconjuntos.

[46] De fato, ainda é comum na literatura a divisão ecológica entre os Pano "ribeirinhos" e "interfluviais". Não obstante, a verificação de semelhanças culturais marcantes entre grupos assentados nestes ambientes ecológicos distintos (Lima 2000:16) só vem a tornar mais significativa a homogeneidade cultural pano, solapando diferenças ecológicas.

belicosos" entre os dois grupos etno-linguísticos (Erikson 1992:247). Tais confrontos só se encerraram, aparentemente, com as primeiras incursões européias na região, por volta do século XVI. Nota-se, assim, que a fronteira oeste dos Pano foi contatada muito anteriormente à da região do Juruá e Purus que, como já descrevemos, só seria alcançada no século XIX (Melatti 2002).

De modo geral, o que estes registros arqueológicos e históricos apontam é a antiqüíssima convivência dos grupos pano com diferentes representações do "outro". "É como se os Pano sempre tivessem sabido se acomodar a uma forma de alteridade poderosa, ao mesmo tempo útil e ameaçadora, atraente e desconcertante, de que os brancos representariam apenas o último avatar em termos cronológicos" (Erikson 1992:251).

Esta "arte de conviver com estrangeiros", característica das populações panófonas (e também de muitas outras populações amazônicas[47]), reverbera em outros trabalhos, que apontam para as relações interétnicas – sobretudo aquelas entre os próprios Pano – como um campo fundamental para o entendimento destas sociedades. Tome-se como exemplo as reflexões acerca do conceito *nawa*: termo bastante geral às línguas pano, demonstra em boa medida o amplo reconhecimento de alteridades diversas. Para os Katukina, *nawa* é um termo que se estende da auto à alo-referência: designa, por um lado, as denominações de diversos grupos pano (como Kaxinawa, Yawanawa, Yaminawa) e suas segmentações internas (vide os próprios clãs katukina); por outro lado, é também empregado "como termo genérico aplicado aos estrangeiros, sejam outros grupos panófonos ou os Kulina ou os brancos" – sendo estes últimos os *nawa* por excelência no contexto atual. (Lima 2000:8).

Carid (1999), referindo-se ao uso Yawanawa do termo, afirma que *nawa* "significaria estrangeiro, por extensão, inimigo, e marcaria aqueles com quem não se tem, antes de tudo, outra relação a não ser a guerra. Hoje é utilizado exclusivamente para o branco" (Carid 1999:56)[48]. Mesmo sendo este o caso para os Yawanawa, entre

[47] O abertura e o caráter inclusivo da estrutura social e política é localizada, por exemplo, na macro-análise de Hill e Santos-Granero (2002) sobre os povos Arawak. É interessante notar que um importante enclave de presença arawak (abrangendo, por exemplo, os Apurinã e os Ashaninka) encontra-se na região do Ucayali, sobrepondo-se geograficamente à principal área de presença pano na Amazônia. Hill e Santos-Granero mencionam, inclusive, processos de "arawakização" de grupos pano e "panonização" de grupos arawak na região oriental do Peru – sem dúvida resultados da acentuada atração destes povos pelo exterior.

[48] Ainda para os Yawanawa, *nawa* constitui uma oposição lógica ao termo *yura*, que por sua vez pode abarcar, a partir do ponto de vista de ego, desde o indivíduo, passando pela totalidade do grupo residencial, até a oposição entre "gente" e "bicho" (Carid 1999:56).

os quais *nawa* remete, necessariamente, a um exterior belicoso, deve-se ter em mente que a guerra, não só no contexto pano, mas no âmbito amazônico, de modo geral, está mais relacionada à assimilação do inimigo – seja esta efetiva (incorporação dos cativos ao círculo social, intercasamentos) ou simbólica (exocanibalismo) do que à sua aniquilação (Viveiros de Castro 1986).

De maneira ampla, portanto, *nawa* é um conceito que concentra o ideal pano de interiorizar o que é exterior; o "outro", em suas diferentes gradações (desde outros grupos pano até os brancos) revela-se como constituinte, consubstancial, indispensável à sociedade, como deixa claro a seguinte passagem de Erikson (1990:83 apud. Gonçalves 1991): "A alteridade não aparece somente como ideologicamente indispensável à perpetuação de si. (...) A identidade Pano, não contente por se definir face-a-face a [sic] alteridade, vai justamente se edificar simbolicamente através do que se designa 'princípio de alteridade constituinte'" (:59).

Note-se, portanto, que a percepção que os grupos pano fazem do exterior desafia a formulação clássica de Lévi-Strauss sobre um pretenso etnocentrismo selvagem, segundo o qual, para as sociedades indígenas, a humanidade se encerra nas fronteiras do grupo, visto que "um grande número de populações ditas primitivas se autodesignam com um nome que significa 'os homens' (...), implicando assim que as outras tribos, grupos ou aldeias não participam das virtudes ou mesmo da natureza humana" (1993:333-37). Ora, entre os Pano, não só a percepção da humanidade extravasa os limites do grupo (cf. Erikson 1990, apud. Lima 2000:9), mas também os etnônimos são, geralmente, atribuições externas, como veremos adiante.

Antes disso, observemos que a discussão sobre o jogo entre identidade e alteridade entre os Pano envolve ainda outras implicações. Ao mesmo tempo em que a abertura ao exterior é constitutiva do universo social, o reconhecimento da pertença ao grupo se faz no âmbito estritamente local. É assim, por exemplo, que os Katukina se reconhecem internamente a partir de sua pertença a um determinado clã, os Marubo a uma determinada seção, e outros grupos também possuem suas denominações internas – o que não impede que o exterior também seja reconhecível e incorporável ao cálculo de identidade social. Ou seja: o que ao exterior aparece como uno e indivisível é segmentado internamente; e o que escapa a esta segmentação não é por isso deixado de fora:

> A visão extremamente inclusiva da família Pano faz com que, a nível interno, haja uma atomização de seus componentes. A nível intra-étnico as diferenças ficam bem marcadas, mas são minimizadas quando se muda a perspectiva para um nível interétnico. Assim, tem-se uma multiplicidade de grupos locais que podem ser confundidos com etnias. (...) É nesse sentido que um grande vazio separa as categorias mais concretas (os grupos locais) e as mais englobantes (humanidade, os verdadeiros homens, os Pano) (Gonçalves 1991:57).

É exatamente esse "grande vazio", cuja extensão é exemplarmente demonstrada pela categoria *nawa*, que é preenchido pelo exterior. A conjunção de um quadro de homogeneidade cultural, uma ampla dependência do "outro", a acentuada atomização e reconhecimento identitário no nível dos grupos locais é o que sustenta algumas das metáforas mais empregadas para o entendimento do conjunto das sociedades pano: "nebulosa compacta" (Erikson 1993), "caleidoscópio" (Townsley 1988), "complexo cultural" (Gonçalves 1991)[49].

Estas formulações contribuem para o entendimento da atual composição das sociedades pano do alto Juruá. A partir da acepção nativa da idéia de *nawa*, pode-se averiguar o parco potencial da tão cara noção de "etnia" para a compreensão das sociedades pano do presente. A atomização dos grupos locais é reflexo de uma marcante tendência a cisões, fusões e recombinações grupais, destacadas em praticamente todos os trabalhos aqui citados. A chegada do ciclo da borracha e suas conseqüências para o padrão de vida destas populações só fez acelerar o ritmo de tais recombinações, dando origem ao que Erikson chama de "concentração sincrética de sobreviventes" (1992:251). Dizimados pelo impacto da invasão dos brancos, muitos dos grupos Pano que se consolidaram mais recentemente são sociedades compósitas, resultantes da combinação de indivíduos de diferentes procedências[50]. Vimos que os Katukina identificam em seus diferentes clãs agrupamentos outrora autônomos e independentes. Os Yawanawa, por sua vez, reconhecem explicitamente o caráter

[49] Como afirma Carid (1999:36), "as metáforas utilizadas por outros pesquisadores para dar conta do contexto pano (...) transmitem a idéia de pequenos corpúsculos similares e em contínuo processo de movimentação e formação, autônomos e dependentes entre si simultaneamente"

[50] A consolidação de grupos indígenas de origens diversas em emblemas étnicos atribuídos externamente não é uma exclusividade pano. O mesmo processo ocorreu também com os Krahô, compostos por diversos subgrupos outrora separados, e que atualmente atualizam esta divisão a partir da oposição interna entre os Mãkraré ("os verdadeiros Krahô") e os "krahô" ("os misturados"). Como afirma Ávila (2004:27), "onde o exterior enxerga unidade, os Krahô vêem diversidade" – fórmula que pode se facilmente estendida às atuais "etnias" pano.

compósito do grupo, formado por indivíduos originados de diferentes populações *nawa*. Carid (1999) localizou esta característica a partir das histórias de vida das diferentes esposas de um grande líder político Yawanawa:

> Ao conservar a ascendência tanto por parte de pai quanto de mãe, uma pessoa ora era Yawanawa, ora Katukina "puro", ora Yawanawa e Katukina simultaneamente. Iskunawa, Shawanawa, Ushunawa, Sainawa, Rununawa, Paranawa, Katukina...foram nomes que começaram a desfilar na pesquisa sobre parentesco e que formam parte do arco de relações que no último século os Yawanawa estabeleceram como outros grupos, ou melhor dito talvez os Yawanawa sejam destas relações uma das partes que ficou. (Carid 1999:37).

Julio César Melatti (2002), em seu trabalho de síntese das "áreas etnográficas" sul-americanas, também identifica esta propensão pano à "indefinição de limites", em oposição a uma suposta rigidez étnica. "Os grupos Pano certamente se fragmentavam e se fundiam, ao sabor das alianças e conflitos, até que sua dizimação, a intrusão de colonos civilizados entre suas áreas, a delimitação das mesmas, concorreu para cristaliza-los nos grupos étnicos que conhecemos atualmente".

Portanto, os processos de cisão e fusão grupais, ainda que influenciados e acirrados no último século pelo contexto da borracha e suas conseqüências, são, antes de tudo, constitutivos da dinâmica social pano. As etnias do presente não são entidades discretas com profundidade histórica que foram meramente abaladas por contingências externas. São antes o resultado cristalizado de processos dinâmicos e "flutuantes" de ordenação grupal que lhes são anteriores. As etnias pano não são o dado primeiro, mas eventos, frutos da conjunção da dinâmica interna das suas sociedades com o contexto histórico que os perpassa, o que confere sentido à afirmação de Gonçalves de que "[as] etnias Pano, apesar de sua inegável existência empírica, são construções exógenas abstratas" (Gonçalves 1991: 57)[51].

[51] Diante deste quadro, é interessante fazer um comentário sobre o "contra-exemplo" dos Kaxinawa, sociedade que se aproxima mais do modelo de um conjunto contido, "uma 'etnia', em termos políticos, matrimoniais e territoriais" (Erikson 1992:241). A divisão da humanidade operada pelos Kaxinawa distingue os *huni kuin* (eles próprios, os "homens verdadeiros") e os *huni kuinman* (os outros) (Gonçalves 1991:208), no que parece se diferenciar do caráter maleável sintetizado pela noção de *nawa* que abordamos. Mesmo assim – e talvez pelo grande número de estudos a seu respeito –, os Kaxinawa "representam para muitos o paradigma de uma sociedade pano típica" (Erikson 1992:241).

Assim, pode-se retomar a tão discutida questão dos etnônimos como mais uma faceta deste processo. As diferentes e conflitantes denominações recolhidas em registros históricos e etnográficos sobre os Pano só vêm endossar o caráter móvel de seus grupos (cf. Frank 1991, apud. Carid, 1999). Erikson (1992) e Lima (1994) observam que, via de regra, a atribuição dos etnônimos é exógena e, geralmente, recusada pelo grupo. Longe de expressar "emblemas étnicos" bem definidos, a maioria das designações hoje consolidadas foi recolhida pelos primeiros exploradores brancos, que "não teriam anotado nada mais que os insultos e apelidos que os grupos indígenas conferiam uns aos outros" (Lima 1994:22).

É certo que, atualmente, tais etnônimos são reconhecidos e acionados nas situações de relacionamento com o Estado e outras instâncias da sociedade civil envolvente. Não obstante, se confrontados com a dinâmica dos grupos sociais, os etnônimos se esvaziam de valor substantivo, assemelhando-se mais a "conjuntos vazios prontos para serem preenchidos". Mesmo exemplos recentes mostram grupos que transitaram por diferentes denominações[52]. Sob tal perspectiva, pode-se encarar o labirinto etnonímico pano como uma série de vestígios históricos da mobilidade das populações. É este o raciocínio desenvolvido por Miguel Carid a respeito da etno-diversidade Yawanawa:

> Se o que estou chamando de Yawanawa são realmente pessoas de diferentes procedências adscritas previamente a conjuntos da mesma abrangência é lógico supor que o que desaparece, seguindo o árduo rastro dos etnônimos, é o nome mas não seus integrantes. (...) As pessoas parecem se camuflar nos nomes mais do que desaparecerem com eles (Carid 1999:63).

O panorama que tentamos traçar até este ponto leva à conclusão de que a consolidação das etnias pano como entidades discretas é um processo recente, engatilhado pelo contato com os brancos. No alto Juruá, especificamente, seu início está relacionado à invasão seringalista. Após a longa dispersão dos sobreviventes pela floresta, as sociedades indígenas da região paulatinamente se reorganizam a partir da década de 1950 e, na década de 1970, com o tímido início dos processos de demarcação das terras indígenas no Acre, consolidam o seu caráter de "grupos

[52] É o caso dos atuais Shanenawa do rio Envira, que, como já mencionamos, foram por muito tempo designados como Katukina.

étnicos". Cabe ressaltar que, durante o século XX, o convívio dos indígenas com os seringueiros vindos do Nordeste também gerou um rico compartilhar de práticas e saberes com os "acreanos" (Carneiro da Cunha & Almeida 2002). Mas foi nos meandros de um percurso histórico mais longo, perpassado por uma ampla dinâmica de contatos, fissões e fusões intergrupais, que as populações pano se revestiram de sua tão versada uniformidade cultural.

Mas, afinal, aonde reside tal homogeneidade? Algumas das características mais marcadamente comuns aos grupos pano são apontadas por Melatti (2002). Apesar de algumas diferenças gerais de organização social entre os grupos ribeirinhos e interfluviais, os sistemas de parentesco pano guardam notáveis similaridades, entre as quais destaca-se, sobretudo, um padrão que distingue apenas duas linhas geracionais, isto é: "as gerações se fundem com aquelas que não lhes são contíguas. Ou seja, as gerações pares fazem uma só, e as ímpares a outra". Curiosamente, este modelo "australiano" de parentesco encontra exceção nos Katukina, que distinguem ao menos cinco níveis geracionais, dois acima e dois abaixo de ego – aproximando-se mais da chamada estrutura dravidiana de parentesco (Lima 1994:41). Ainda em relação aos modelos de organização social, Gonçalves ressalta as semelhanças referentes às regras matrimoniais e ao sistema onomástico (1991:73). Ainda que ressalvada por eventuais exceções, a homogeneidade pano é aqui marcada, principalmente, pela recorrência de temas e questões que podem receber diferentes soluções por parte de grupos distintos.

Também as narrativas míticas e as concepções cosmológicas pano, não obstante toda a riqueza de detalhes e especificidades características a cada grupo, versam sobre alguns temas que são gerais, como a aquisição das práticas culturais através de trocas com certas espécies animais (Marubo [Melatti, 2002] e Katukina [Lima 1994:168]) ou mediante o furto dos conhecimentos de um personagem mítico sovina (Katukina [Lima 1994:177], Yaminawa [Calavia et. al 2003], Marubo [Melatti, comunicação pessoal], Kaxinawa [Gonçalves 1991:224]); a formação compósita dos seres, revelada através dos mitos (como o *Shoma Wetsa*, que possui versões entre os Katukina [Lima 1994:170-76] e Marubo [Melatti, 1984]) e da concepção do corpo como formado por diversas "almas"[53] (Katukina [Lima 2000], Yawanawa [Perez

[53] O termo correspondente no universo pano seria *yushin*; seu significado, contudo, não é estático, e abarca "manifestações diversas e heterogêneas" (Perez 1999:53). Esquivo-me de tratar do tema neste momento, o que implicaria uma ampla e complexa discussão sobre as concepções cosmológicas e

1999], Matis [Erikson 1990], Kaxinawa [McCallum 2002], Yaminawa [Townsley 1988], entre outros). Estes são apenas alguns exemplos de temas comuns à cosmologia pano[54].

Estas temáticas gerais dos grupos panófonos parecem se verificar também no que tange ao xamanismo (Melatti 2002; Perez 1999; Lima 2000). Não entrarei em detalhesmas destaco apenas que certas concepções – como a oposição entre substâncias "doces" e "amargas" (*vata* e *muka*, respectivamente, para os Katukina) – e práticas – por exemplo, o emprego do tabaco pelos especialistas nas sessões de cura – têm grande generalidade por trás das especificidades de cada sistema, e se revelam profícuas para a reflexão comparativa acerca das práticas de cura dos grupos panófonos[55].

Enfim, a complexa dinâmica social do universo pano resultou em uma série de "traços" culturais comuns aos grupos do presente, abarcando desde os modelos residenciais, passando pela base alimentar (destacando-se a macaxeira e a banana como produtos agrícolas principais) e chegando, não surpreendentemente, ao motivo que interessa diretamente aqui: o uso do kampô.

Dinâmicas sociais e conhecimentos tradicionais: o kampô e a objetificação da cultura

No início deste capítulo, levantamos registros da vacina do sapo pelos Katukina e pelos Kaxinawa. Mas o kampô é uma prática muito mais disseminada: seu uso não se restringe às populações nas bacias do alto Juruá e Purus, mas se estende a oeste e ao norte, compreendendo quase toda a área geográfica pano. Além dos Katukina e de seus vizinhos Yawanawa, há registros de seu uso entre os grupos

corporais pano. O tratamento qualificado desta questão pode ser encontrado nos trabalhos citados logo após a nota.

[54] Melatti tem alguns trabalhos de teor comparativo a respeito da mitologia pano, sempre partindo dos dados que recolheu em seu trabalho de campo com os Marubo. Entre eles, uma análise de três versões do mito de *Shoma Wetsa* (1984) e uma leitura de um ritual Matis à luz de mitos Marubo e Kaxinawa (1992).

[55] Volto a ressaltar que as características levantadas são generalizações, e evidentemente há desdobramentos mais complexos quando se observam mais detidamente os sistemas xamânicos de cada grupo. A maioria das sociedades pano traça distinções elaboradas entre diferentes especialidades de cura. Entre os Kaxinawa, por exemplo, a oposição mencionada entre "doce" e "amargo" fundamenta uma divisão entre dois sistemas distintos de medicina – *dau bata* e *dau muka* – e de praticantes respectivos – *huni dauya* e *huni mukaya* (Gonçalves 1991:210-13; Kensinger 1995:213-18).

Matis, Amahuaca (Perez 1999:93 [nota 104]), Matsés, Marubo, Kaxinawa (Lima 1994:89 [nota 28]), Yaminawa (Calavia et. al 2003)...

Não obstante as significativas diferenças de grupo a grupo no que tange a dosagem das aplicações, o uso indígena do kampô é motivado, em toda a área pano, pelas suas propriedades como um "estimulante cinegético" apropriado para aguçar a sensibilidade do caçador e também como remédio para combater indisposições e a preguiça (*tikish*), condição avaliada muito negativamente no universo pano[56].

A atual emergência do kampô no cenário político dos Katukina, mediante um projeto que almeja a sua instrumentalização jurídica como "conhecimento tradicional" indígena, quando observada à luz da dinâmica social pano, levanta ao menos duas importantes indagações que, à guisa de conclusão deste capítulo, devem ser observadas.

Em primeiro lugar, a *quem* caberão eventuais direitos sobre o kampô? Vimos no primeiro capítulo que os instrumentos jurídicos disponíveis para o tratamento das questões relativas ao acesso à sociobiodiversidade pouco avançaram em face das noções, ainda dominantes, de *propriedade intelectual* e *patente.* Em se tratando de uma repartição de benefícios advindos da exploração farmacêutica ou científica do kampô, onde deverá ser estabelecida a fronteira entre usuários indígenas "legítimos" e "não legítimos"? Não se pode menosprezar o fato de que a "febre" do *kampô* no Acre não passa desapercebida a grupos em processo de retomada étnica e que este artefato cultural pode, perfeitamente, ser incorporado à reinvenção da tradição dessas populações. Como proceder nestes casos?

Observe-se que não se trata apenas de antever conflitos; eles já começam a emergir. Lideranças Yawanawa bradam que os Katukina querem o kampô só para si; os Katukina respondem dizendo que o kampô, como as canções de mariri, lhes foram previamente tomadas pelos Yawanawa, invejosos de sua cultura. O que dirão a seguir outros personagens, usuários indígenas do kampô, ainda distantes do debate, quando souberem que este ocorre à sua revelia? Ou ainda, o que dirão hoje os Kaxinawa, que há oitenta anos reconheciam o *kampô* como um conhecimento advindo de fora, do *nawa* – aquele estrangeiro tão indispensável à sociabilidade pano (Calavia et. al. 2003:21)?

[56] As concepções e representações que os Katukina fazem do uso do kampô serão abordadas em detalhes no capítulo final.

É preciso admitir que a inserção da perspectiva de direitos sobre o conhecimento do kampô parece pouco compatível com a dinâmica social pano. Os imperativos da relação com os brancos influenciam a passagem paulatina de uma política marcada pelo contato quase "antropofágico" com um exterior atrativo, poderoso e constituinte da vida social, para um outro panorama político, interétnico (pois fundamentado na idéia de fronteiras geográficas consolidadas), onde o que está em jogo é a invenção, a autoria legítima, o marco zero, a origem substantiva do conhecimento. Ou seja, acompanhando a instrumentalização do "conhecimento tradicional", surge, necessariamente, a invenção de sua autoria, e as inevitáveis disputas ao redor dela no cenário da política indígena e indigenista. A questão é problemática, uma vez que implica em uma concepção essencializante da noção de conhecimento tradicional, pensado como um mero "traço" ou "elemento" que integra uma (ou, no caso do kampô, várias) entidade pretensamente discreta: uma "cultura". Antes, o que se tem neste caso é uma construção *política* da cultura e da etnicidade, que envolve "a seleção de sinais identitários e a atribuição de valor para estes diacríticos culturais" (Barth 1969:35).

Isto nos remete ao segundo ponto em questão. As disputas suscitadas pela "posse" de saberes e práticas, enfim, "conhecimentos tradicionais", são, em última instância, conflitos em torno do emprego legítimo de sinais diacríticos positivados – neste caso, o kampô – como constituintes fundamentais da identidade grupal, ou, enfim, étnica. É exemplar que os Katukina, em uma recente gravação (julho de 2005) de canções de mariri para um CD, tenham decidido abrir o álbum com uma canção que evoca a boa sorte trazida pelo kampô. Além disso, o sapo agora também figura como logomarca da AKAC, a associação mais representativa dos Katukina no circuito da política indígena e indigenista. Ou seja: "[em] pequenas ações os Katukina afirmam seu interesse em ter o *kampo* estritamente – senão exclusivamente – associado ao grupo" (Lima & Labate 2005).

Mas não quero me adiantar nas representações katukina sobre o kampô, que reservo para outro capítulo. O que pretendo ressaltar neste momento é que a recente e fervilhante disputa entre detentores do kampô – enquanto artefato cultural de grande potencial político – é um processo que, através de seus caminhos específicos, colabora de modo fundamental para reiterar a consolidação das fronteiras étnicas na região do alto Juruá.

É verdade que a cristalização de um quadro étnico da região tem origens anteriores, mais especificamente, no início dos trabalhos de demarcação das terras indígenas no Acre[57] (Melatti 2002). Entretanto, se a demarcação das terras estanca mobilidades, ela não interrompe, necessariamente, contatos e transmissão de saberes. Agora, com o kampô, entram em cena novos imperativos e interesses políticos que podem muito bem motivar a transformação da percepção indígena sobre seus conhecimentos – de produção a produto – e o seu compartilhar com o exterior – da abertura necessária a um fechamento progressivo, instilado por denúncias de biopirataria e disputas pela autoria "legítima" de conhecimentos e práticas culturais rentáveis econômica e simbolicamente no mercado de projetos.

Neste quadro cada vez mais instalado de consolidação das fronteiras étnicas entre os Pano – para o qual o dilema do kampô só parece colaborar – o que será feito do exterior e de seu papel para a vida social? É questão ainda difícil de responder. O certo é que os requisitos da modernidade ensejam um "fechamento" progressivo dos grupos pano sobre si mesmos, ou seja, uma interrupção de canais de transmissão de conhecimentos entre estes povos, processo que só pode causar estranhamento, se observado ante a profusa literatura etnográfica que versa sobre a "atração irresistível do exterior" dos grupos panófonos (Lima 2000:7).

Faço, por fim, uma breve reflexão comparativa entre alguns percursos da teoria antropológica e sua estreita relação com os constrangimentos políticos trazidos, através da noção de "conhecimentos tradicionais", às dinâmicas sociais e culturais dos saberes indígenas, abordadas acima.

Evoco, primeiramente, duas premissas analíticas fundamentais colocadas por Fredrik Barth, em seu clássico ensaio sobre os grupos étnicos (1969). Barth chamava a atenção para o fato de que a persistência de diferenciações e fronteiras étnicas se sustentava não pelo isolamento dos grupos, mas sim pela produção de identidades contrastivas, motivada exatamente pela existência de relações interétnicas: "distinções étnicas não dependem de uma ausência de interação e aceitação social, mas são, pelo contrário, freqüentemente as bases sobre as quais sistemas sociais mais amplos são construídos" (Barth, 1969:10). Em segundo lugar, a leitura de Barth não parte da realidade factual das "culturas" como dado fundamental da constituição étnica. Sua

[57] De fato, a congruência entre luta por território e delimitação étnica parece ser geral na Amazônia (Albert 2002b:240). Seja em relação às terras indígenas ou aos "conhecimentos tradicionais", verifica-se que a apropriação pela política indígena de novos horizontes de direitos legais se faz às custas de efeitos consideráveis gerados sobre certas dinâmicas sociais.

posição é de que a verificação de uma cultura comum a determinado grupo é "uma implicação ou um resultado, mais do que uma característica primária ou definidora da organização do grupo étnico", rejeitando assim a possibilidade de admitir "qualquer visão pré-concebida de quais sejam os fatores significantes na origem, estrutura e função destes grupos" (:11). Não é difícil notar que a análise aqui empregada, na medida em que se concentrou nos fatores de emergência das fronteiras étnicas dos Katukina e seus vizinhos pano, ao invés de partir das etnias como entidades discretas e primordialidades, é em grande medida tributária desta perspectiva.

Mas mesmo a análise de Barth encontra raízes mais profundas na história da antropologia. Difusão, fluxos interacionais e a noção de que as fronteiras, enquanto imagens da diferenciação étnica e cultural, são permeáveis e descontínuas, já faziam parte da linha teórica defendida por Boas e muitos de seus mais proeminentes discípulos (Bashkow 2004:445). Lowie, por exemplo, enfatizava o caráter artificial do "dogma de que uma dada cultura forma um sistema fechado" (1935:235 apud. Bashkow 2004:447). O próprio Boas, ao propor um método histórico, apontava para o fato de que "[t]odas a formas culturais aparecem (...) num estado de fluxo constante e sujeitas a modificações fundamentais" (Boas 2004:45).

Outras linhas de pensamento antropológico do século XX não deram o mesmo destaque dado pelo boasianos ao caráter fluido da "cultura" (e idéias correlatas, como "sociedade", "tribo" etc.) e suas fronteiras. Tal parece ser o caso do estrutural-funcionalismo britânico, personificado em Radcliffe-Brown, "para quem era axiomático que o todo social representava um sistema de elementos funcionalmente interdependentes", abordagem que resultava em uma definição supostamente arbitrária de "mundos tribais autônomos" como objetos de análise (Bashkow 2004:446-448). Poder-se-ia inferir que esta leitura estrutural-funcionalista, mais do que a feição culturalista americana, inspirou as severas críticas pós-modernas à reificação do conceito de cultura, da qual toda a tradição antropológica seria igualmente culpada: trataram-se as culturas como unidades discretas geograficamente, autocontidas, impermeavelmente interpostas por fronteiras rígidas e, portanto, incomunicáveis. Contra esta suposta visão geral da antropologia do século XX, diversas vozes conclamaram por uma "nova" leitura da cultura, acusando a artificialidade das fronteiras, a permeabilidade dos grupos sociais e os crescentes fluxos culturais motivados pelo cenário global. Neste "novo" contexto, diminuiria a

relevância das fronteiras nacionais e étnicas, em prol de formas culturais híbridas, circulantes, desatadas de limites geográficos.

Mas o que todo este percurso teórico da disciplina antropológica tem a ver com os conhecimentos tradicionais e sua entrada no panorama político katukina? Penso que os caminhos percorridos pela inserção indígena no campo político produzem uma irônica inversão dos pressupostos da crítica pós-moderna. O exemplo do kampô leva a crer que, na medida em que interagem em redes sociais mais amplas com vista à obtenção de direitos sobre seus saberes, os povos indígenas se vêem impelidos a um enrijecimento de suas práticas culturais, como forma política mais eficaz de assegurarem seus interesses. Na luta pela afirmação de seus direitos culturais, lideranças indígenas "falam sobre a cultura como se ela fosse uma coisa fixa" (Brown 1998:199). Em outras palavras, a instrumentalização política dos conhecimentos tradicionais indígenas, face ao campo político interétnico (e isso inclui tanto a relação com os brancos quanto com outros grupos indígenas), não diminui a relevância das fronteiras culturais; ao contrário, é exatamente um fator que suscita o acirramento das identidades étnicas e dos conflitos ao redor da posse de "sigilos" culturais (Brown 1998:197). Ou, como aponta Bashkow (2004:454), "ao invés de tornar as fronteiras culturais obsoletas, a globalização amplificou certas fronteiras e multiplicou os contextos nos quais as pessoas lidam com elas – uma situação que não é de ausência de fronteiras [*boudlesseness*], mas, antes, de uma 'superabundância' fronteiriça". Ou seja, é exatamente em cenários globais que as fronteiras e demarcações culturais se tornam mais profundamente reais e manifestas.

Assim, é preciso considerar os efeitos que a linguagem política e jurídica dos "conhecimentos tradicionais" pode causar aos processos dinâmicos de diálogo intercultural e transmissão de saberes *entre* os grupos indígenas. Ironicamente, este mecanismo de proteção, ao tentar responder a favor dos índios frente a um novo contexto de espoliação de suas práticas e saberes, pode tornar politicamente interessante para os povos indígenas um enclausuramento sócio-cultural que assegure o "monopólio" destas práticas! Deste modo, o notável "caleidoscópio" pano e sua ênfase na alteridade é perpassado por um novo contexto político, de instrumentalização das culturas – enquanto conhecimentos tradicionais em disputa – e do conseqüente enrijecimento das fronteiras étnicas. Para evocar um paralelo anedótico com o debate teórico da antropologia tratado acima, é como se a adequação política aos mecanismos colocados pela sociedade envolvente suscitasse uma

passagem de um modelo boasiano a um modelo estrutural-funcionalista das “culturas” indígenas...

Será relevante a ameaça de vermos as culturas indígenas, mediante sua objetificação em conhecimentos tradicionais, serem convertidas em meros traços, artefatos, delimitados a um círculo social, patentes, registros, enfim, “culturas” como simulacros delas mesmas? A questão merece, mais do que uma resposta prematura, um exame que dê conta não somente dos imperativos colocados pela sociedade envolvente, mas também dos caminhos criativos que os grupos indígenas constroem na instrumentalização produtiva de seus saberes face aos brancos, tema a que retornarei nos capítulos seguintes.

CAPÍTULO 3
A GESTAÇÃO DO PROJETO KAMPÔ

A nove de abril de 2003, os Katukina realizaram uma reunião na Terra Indígena do rio Campinas, com a participação de membros da AJUREMA (Associação Juruarense de Extrativismo e Medicina Alternativa), para tratar do kampô. Foi a primeira vez que o grupo manifestou claramente, na presença de atores externos, a sua preocupação com as notícias sobre a crescente comercialização da substância em grandes cidades brasileiras e a existência de patentes no exterior, obtidas a partir de substâncias da secreção da *Phyllomedusa bicolor*.

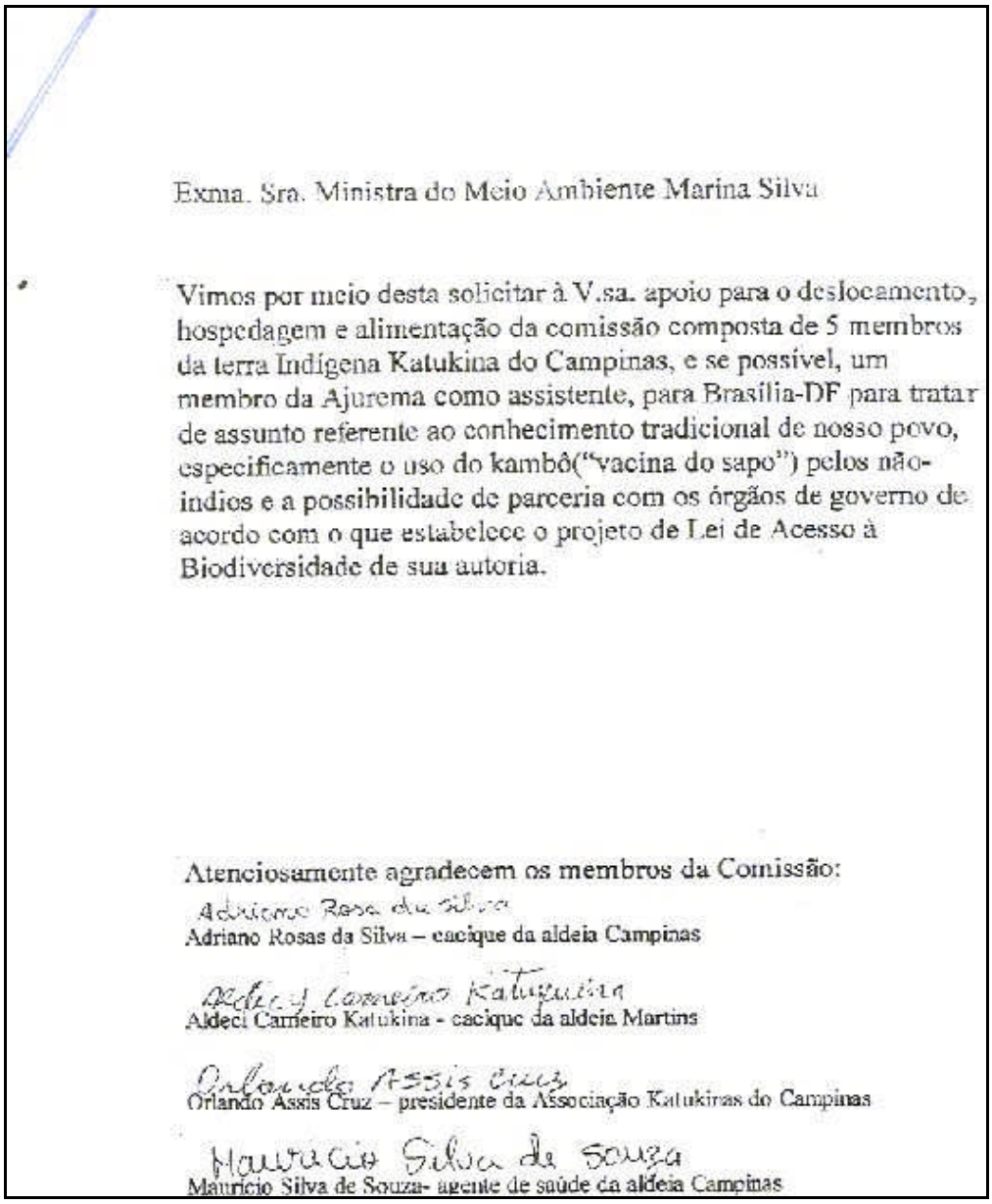
Com o apoio da AJUREMA, quatro lideranças katukina redigiram e assinaram, após a reunião, uma carta que foi enviada ao gabinete da Ministra do Meio Ambiente, Marina Silva.

A resposta do gabinete do Ministério do Meio Ambiente (MMA) à carta veio no início do segundo semestre de 2003, com a criação de uma comissão de técnicos designada para coordenar a elaboração de um projeto que contemplasse a demanda katukina. Desde então, o Projeto Kampô vem sendo desenhado e debatido, através de uma série de diálogos entre o MMA, outras agências de governo, pesquisadores, lideranças indígenas e ONGs indigenistas.

Como a maioria dos projetos que atualmente envolvem os povos indígenas na Amazônia, o Projeto Kampô se insere no leque de propostas construídas sob a égide do "desenvolvimento sustentável". Como observamos o primeiro capítulo, ao mesmo tempo que este rótulo evoca uma concepção essencializante do "índio" conservacionista, o rol de políticas e projetos em torno da sustentabilidade vem se configurando como oportunidade política interessante a muitos povos indígenas, demonstrada por diversos exemplos em que estes grupos se apropriam vantajosamente de certos conceitos ou da imagem que o Ocidente constrói sobre eles (Sahlins 1997; Pimenta 2002; Ramos 2003; Ávila 2004; entre outros). Em outras palavras, se a crescente identificação entre políticas ambientalistas e políticas indígenas evoca, por um lado, a equiparação do "Índio"[58] ao mundo natural, por outro lado também abre caminhos para benefícios políticos aos índios, por meio da instrumentalização criativa das culturas indígenas por seus próprios agentes, (re)inventando para o Ocidente

[58] "Índio", aqui, trata da representação sustentada pelo imaginário nacional a respeito da "alteridade interna" brasileira; o termo é empregado nesse sentido por Ramos (1998) em sua análise do indigenismo.

artefatos culturais – valorizados por seu exotismo – que terão relevante impacto simbólico aos olhos do exterior. Este processo, conhecido como "essencialismo estratégico", perpassa a construção do Projeto Kampô, que carrega ainda a particularidade de tratar de um "conhecimento tradicional", tema que envolve uma série de noções ainda imprecisas. Neste caso, a interação entre povos indígenas e o Estado, ainda que atravessada por tensões e conflitos motivados por conceitos e interpretações em disputa, pode resultar em ganhos políticos significativos para os índios.



Exma. Sra. Ministra do Meio Ambiente Marina Silva

Vimos por meio desta solicitar à V.sa. apoio para o deslocamento, hospedagem e alimentação da comissão composta de 5 membros da terra Indígena Katukina do Campinas, e se possível, um membro da Ajurema como assistente, para Brasília-DF para tratar de assunto referente ao conhecimento tradicional de nosso povo, especificamente o uso do kambô("vacina do sapo") pelos não-índios e a possibilidade de parceria com os órgãos de governo de acordo com o que estabelece o projeto de Lei de Acesso à Biodiversidade de sua autoria.

Atenciosamente agradecem os membros da Comissão:

Adriano Rosas da Silva – cacique da aldeia Campinas

Aldeci Carneiro Katukina - cacique da aldeia Martins

Orlando Assis Cruz – presidente da Associação Katukinas do Campinas

Mauricio Silva de Souza- agente de saúde da aldeia Campinas

Figura 1: Cópia da carta enviada pelos Katukina à Ministra do Meio Ambiente

Norteado por esta perspectiva, o presente capítulo descreve o contexto histórico e os processos políticos que levam à proposta do Projeto Kampô, além de traçar algumas considerações sobre as disputas entre os seus diferentes atores sobre o sentido último de conceitos que o permeiam.

De modo a localizar historicamente a emergência do projeto e as leituras distintas que o perpassam, o capítulo começa com um recuo cronológico anterior à carta katukina. Analisa-se, primeiramente, a trajetória do debate político e jurídico posterior à CDB no Brasil, desembocando na atual medida provisória que regula o acesso a recursos genéticos e conhecimentos tradicionais no território brasileiro; em seguida, a difusão do uso do kampô entre grupos urbanos, contexto que motivou os Katukina a enviarem a carta ao MMA.

Adiante, o foco do capítulo se dirige para as tensões e desencontros que emergem das diferentes representações e interesses sustentados pelos atores sociais que participam da construção do Projeto Kampô. Desde as instâncias governamentais, passando por pesquisadores e lideranças indígenas, as diferentes vozes e discursos presentes nos debates que vêm desenhando o projeto há mais de dois anos revelam os diferentes posicionamentos em jogo na arena de discussão sobre o acesso aos conhecimentos tradicionais. A análise desta seção se constrói sobre duas fontes principais de pesquisa: documentos e memórias de reuniões institucionais sobre o tema, produzidas por funcionários do MMA, e minha própria participação em muitas destas reuniões e seminários técnicos coordenados pelo MMA.

Conhecimentos tradicionais na legislação brasileira: breve histórico

A assinatura da CDB, em 1992, representou uma ação política do grupo de países "biorricos" para tornar mais equitativos os acessos a recurso genéticos da biodiversidade, almejando diminuir o fosso econômico e tecnológico que os separa dos países desenvolvidos no acesso e usufruto destes recursos. No entanto, como vimos no primeiro capítulo, a implementação efetiva dos termos da Convenção depende da construção de legislações nacionais apropriadas, no âmbito de cada país signatário.

No Brasil, de 1992 até o presente (2006), o processo de regulamentação jurídica do tema ainda não se consolidou. Apesar de projetos de lei que foram redigidos acerca desta matéria, o acesso à biodiversidade permanece regulado por uma medida

provisória. Cabe tratar aqui rapidamente deste percurso, ao qual o Projeto Kampô está intimamente vinculado.

A primeira tentativa de uma regulamentação nacional sobre o acesso a recursos genéticos e conhecimentos tradicionais foi um projeto de lei da então senadora Marina Silva, apresentado em 1995 ao Senado Federal (PL 306/95). O projeto foi bastante debatido nos anos seguintes, em reuniões com a participação de ONGs, pesquisadores e representantes do setor privado (Azevedo & Azevedo 2001). Resultaram desses debates dois produtos: um substitutivo ao projeto original, de autoria do senador Álvaro Dias (PL 4.842/98), que foi aprovado pelo Senado e encaminhado à Câmara dos Deputados para votação em 1998; e um outro projeto de lei, do deputado Jaques Wagner (PL 4.579/98), mais próximo da proposta original do Senado e incorporando sugestões do debate com a sociedade civil (Bensusan 2003:9).

Além dessas tramitações, o Poder Executivo se encarregou de encaminhar à Câmara seu próprio projeto de lei (PL 4.751/98), e um outro projeto, de emenda constitucional (PEC 618/98) visando incorporar todo o patrimônio genético do território nacional (com exceção dos genes humanos) no rol de bens da União[59].

Em meio à profusão de propostas legislativas, decidiu-se pela formação, na Câmara dos Deputados, de duas comissões, que avaliassem e debatessem, respectivamente, os três projetos de lei em pauta e o projeto de emenda constitucional (Azevedo & Azevedo 2001; Bensusan 2003:10). Contudo, o processo de discussão nem chegou a se iniciar, sendo abruptamente interrompido por uma medida provisória promulgada pelo Poder Executivo.

Esta imposição legislativa tem sua origem em uma tentativa de acordo, em junho de 2000, pela organização Bioamazônia com a empresa multinacional Novartis. À época, a Bioamazônia era responsável pela gestão do Programa Brasileiro de Ecologia Molecular para o Uso Sustentável da Biodiversidade da Amazônia (Probem), do governo federal. O contrato proposto pela Novartis ao Programa previa a exploração de aproximadamente 10 mil microorganismos da região Amazônica e a propriedade exclusiva da multinacional sobre quaisquer patentes que fossem desenvolvidas a partir

[59] Bensusan (2003) analisa esta proposta como uma "ficção jurídica", que dissocia o material genético de seu recipiente físico; por exemplo, "uma árvore numa floresta dentro de uma propriedade privada, pertenceria ao dono da propriedade, mas a informação genética contida no interior das células da árvore pertenceria ao Estado brasileiro" (:10). Há uma clara analogia entre esta proposta e a distinção entre propriedade do solo (privada) e do subsolo (da União), também prevista na Constituição brasileira.

deste material genético. Em troca, seriam repassados à Bioamazônia quatro milhões de dólares em treinamento e transferência de tecnologia (Bensusan 2003:10).

Diversas ONGs, instituições de pesquisa e mesmo o Ministério do Meio Ambiente manifestaram sua oposição ao contrato. Para além da clara desvantagem econômica para o país, nos termos previstos para a cessão do patrimônio genético, pesavam contra a assinatura do contrato outros dois argumentos: a definição imprecisa do que seria a "transferência de tecnologia", como compensação para a Bioamazônia[60], e a falta de regulamentação sobre o acesso a recursos genéticos no Brasil. "Foi esse vácuo jurídico, também, que permitiu que o contrato com a Novartis fosse desenhado, revelando a fragilidade do país diante de uma ingerência inaceitável das forças econômicas dos países centrais sobre a soberania do Brasil sobre seus recursos" (Bensusan 2003:11).

A pressão e os questionamentos contrários resultaram na suspensão do contrato com a Novartis. Entretanto, o episódio que despertou a percepção do "vácuo jurídico" brasileiro sobre o acesso aos recursos genéticos não produziu a esperada intensificação dos debates sobre os projetos de lei disponíveis no Congresso Nacional. Antes de isso ocorrer, o Poder Executivo retirou da pauta seu projeto e editou, em julho de 2000, a medida provisória 2.052, regulando a matéria.

O texto da medida provisória foi reeditado mensalmente, até abril de 2001, quando recebeu alterações significativas (Azevedo & Azevedo 2001). Em setembro do mesmo ano, o Congresso Nacional "congelou" o texto das medidas provisórias em vigor, dando sobrevida à referida medida, então sob o número 2.186-16. Se por um lado a medida não podia mais ser reeditada, por outro, transformou-se em "medida provisória permanente" (Bensusan 2003:11), uma paradoxal e esdrúxula figura jurídica, que permitiu que o acesso ao patrimônio genético brasileiro permanecesse regulado por este texto até o início de 2006

Segundo Bensusan, a medida provisória é problemática não só por seu caráter autoritário, solapando as discussões que fomentavam a construção dos projetos de lei, mas também por não incorporar as contribuições dos diversos debates legislativos e da sociedade civil, chegando mesmo a perverter alguns instrumentos propostos pelos projetos de lei originais do Congresso (Bensusan 2003:12).

[60] Na opinião de alguns cientistas, a "transferência de tecnologia" aqui se limitava a repassar a pesquisadores brasileiros o conhecimento técnico necessário para facilitar o trabalho de identificação de moléculas para a Novartis (Bensusan 2003:10, nota 5)

Como exemplo, cita-se o princípio da precaução, referente a possíveis danos ambientais e culturais decorrentes de um acesso a patrimônio genético. Este princípio é adotado no primeiro projeto de lei, da senadora Marina Silva, conforme o parágrafo único de seu artigo 13: "A falta de certeza científica absoluta sobre o nexo causal entre a atividade de acesso ao recurso genéticos [sic] e o dano não poderá ser alegada para postergar a adoção das medidas eficazes requeridas" (PL 306/95). O mesmo princípio não se faz presente no texto da medida provisória, no qual a intervenção do poder público e uma eventual suspensão das atividades de acesso a recursos genéticos se condicionam à existência de "evidência científica consistente de perigo de dano grave e irreversível à diversidade *biológica*", de acordo com o artigo 6º (MP 2.186-16 [o grifo é meu]). Além de não adotar o princípio jurídico da precaução, o texto da medida provisória, como nota Bensusan, considera somente danos à diversidade biológica, "não tratando em absoluto da integridade cultural das comunidades detentoras de conhecimentos tradicionais" (Bensusan 2003:12).

Bensusan também observa que a medida provisória substitui o termo "consentimento prévio informado", presente nos projetos de lei e consagrado nos instrumentos jurídicos internacionais, como a CDB, pela vaga expressão "anuência prévia", desprovida de uma conceituação legal precisa. Além disso, o artigo 17 dispensa a necessidade da anuência dos detentores para o acesso a conhecimentos tradicionais, quando se tratar de questão "de relevante interesse público" (MP 2.186-16).

Finalmente, a MP 2.186-16 também é problemática no que se refere à criação de órgão competente para implementar e gerir a política de acesso a recursos genéticos e conhecimentos tradicionais. No projeto de lei 306/95, a concepção do órgão – então denominado "Comissão de Recursos Genéticos" – previa a participação representativa dos governos federal e estaduais, além "da comunidade científica, das populações tradicionais ou locais e comunidades indígenas, de organizações não-governamentais e de empresas privadas", segundo seu artigo 11 (PL 306/95). Por sua vez, a medida provisória resultou na instauração do Conselho de Gestão do Patrimônio Genético (CGEN), instância composta exclusivamente por membros da administração pública federal, já que o texto da medida provisória não prevê a participação de outros setores da sociedade (especialmente os mais interessados na matéria, como as sociedades indígenas e demais populações tradicionais) no órgão de gestão política dos recursos

genéticos e conhecimentos tradicionais[61]. O resultado, segundo Bensusan, "é a total marginalização dos detentores do conhecimento tradicional do processo de discussão e (...) de regulamentação da medida provisória" (Bensusan 2003:13).

No ano de 2003, depois das eleições presidenciais, Marina Silva, que fora responsável pelo projeto de lei 306/95, assumiu o cargo de Ministra do Meio Ambiente. A nova gestão do MMA, em concordância com o discurso das ONGs, do movimento indígena e da comunidade científica, anunciou como prioritária a reabertura do debate em torno de um projeto de lei definitivo para a bidoversidade, construído de modo democrático e participativo, congruente com as críticas feitas à medida provisória.

Parte da expectativa gerada foi correspondida, com a gradual abertura do Conselho de Gestão do Patrimônio Genético para a sociedade civil[62], incluindo representações dos povos indígenas, por meio da COIAB. Além disso, o CGEN instalou a Câmara Temática de Conhecimentos Tradicionais Associados, composta não só por representantes de órgãos do governo, mas também de entidades de pesquisa, ONGs e associações indígenas. Além de reuniões periódicas, a câmara temática realizou, a partir de 2004, consultas públicas a representantes de detentores de conhecimentos tradicionais associados sobre os temas do acesso e da repartição de benefícios.

Paralelamente à abertura das discussões no CGEN, um amplo embate político se antepunha ao desenho de um novo anteprojeto de lei sobre o acesso a recursos genéticos e conhecimentos tradicionais associados.

Essa nova proposta começou a ser construída em 2003, sob a coordenação da Secretaria de Florestas e Biodiversidade do MMA. Ao longo daquele ano, a formulação do anteprojeto envolveu os setores interessados da sociedade civil, desde os detentores de conhecimento tradicional até pesquisadores e empresas privadas de desenvolvimento de produtos. Ainda em 2003, a proposta foi encaminhada à Casa Civil da Presidência da República, onde permanece até o início de 2006 quando o texto ainda não havia sido enviado ao Congresso Nacional para votação.

O atraso no processo de tramitação do anteprojeto envolve uma disputa entre duas posições antagônicas sobre como deve ser a política de acesso a patrimônio genético e conhecimentos tradicionais no Brasil. O texto encaminhado à Casa Civil

[61] Em sua concepção inicial, o CGEN é composto por 19 representantes de diferentes ministérios e instituições federais de pesquisa e sua presidência cabe ao representante titular do MMA, de acordo com o decreto n. 3.945, de 28 de setembro de 2001.

[62] A participação de setores da sociedade civil, especialmente das chamadas populações tradicionais, se faz através do instrumento das Câmaras Temáticas. Cabe ressaltar que os representantes da sociedade civil têm apenas poder de voz, mas não poder de voto, no desenho atual do CGEN.

dividiu os interesses políticos de dois grupos do governo, que por sua vez representam os interesses de diferentes setores da sociedade. De um lado, o Ministério do Meio Ambiente se posiciona como defensor das comunidades tradicionais e povos indígenas, almejando dialogar com esses interlocutores (além de ONGs e pesquisadores que apóiam as reivindicações desses grupos) e negociar suas demandas, em torno do ideal central da sustentabilidade. Esta rede de atores, representando os interesses dos detentores de conhecimentos tradicionais, defende o enrijecimento das normas de acesso, em favor da autodeterminação dos povos indígenas e do combate aos recorrentes episódios de biopirataria no território nacional. Por sua vez, os Ministérios da Agricultura, do Desenvolvimento, Indústria e Comércio, e da Ciência e Tecnologia, traduzem em seu discurso aspirações das empresas privadas e de parte da comunidade científica, por uma flexibilização das regras de acesso ao patrimônio genético. O argumento destes atores é que os requisitos legais para o acesso – a negociação de consentimento prévio, contratos de bioprospecção e condições de repartição de benefícios com os grupos detentores – se afiguram como principal barreira para o desenvolvimento das pesquisas científicas no Brasil, tornando praticamente inviáveis os projetos de bioprospecção e afastando oportunidades de aproveitamento do potencial tecnológico da biodiversidade do território nacional. Deste ponto de vista, o CGEN é bastante criticado, devido ao considerado baixo número de autorizações que o órgão concedeu para pesquisas de acesso ao patrimônio genético, desde a sua instalação[63].

Portanto, a cisão política que atrasou o processo de tramitação do anteprojeto reflete com clareza dois blocos distintos de interesses em torno da elaboração de uma política para a biodiversidade no país. Atravessado por esta disputa, o texto do anteprojeto sofreu modificações em relação ao formato original elaborado no âmbito do MMA, incorporando as aspirações dos outros setores do governo por maior flexibilização do acesso ao patrimônio genético. Esta nova edição do texto só foi apresentada abertamente à sociedade civil no segundo semestre de 2005, durante um seminário organizado pelo Instituto Socioambiental, em Brasília[64]. Na ocasião, diversas

[63] Segundo informações repassadas pro Eduardo Vélez em um seminário técnico do Projeto Kampô, foram sessenta autorizações emitidas desde a instalação do CGEN até o início de 2005. O número é bem menor quando se trata de acesso a patrimônio genético a partir de conhecimentos tradicionais: as deliberações apresentadas na página do CGEN na Internet mostram apenas oito autorizações que envolvem o acesso a conhecimento tradicional associado.

[64] O evento *As encruzilhadas da modernidade: da luta dos povos indígenas ao destino da Convenção da Diversidade Biológica* aconteceu entre os dias 4 e 6 de setembro de 2005; o ISA o organizou com a parceria do Instituto Indígena Brasileiro de Propriedade Intelectual (INBRAPI) e do Institut du Développment Durable et des Relations Internationales (IDDRI), da França.

lideranças indígenas e pesquisadores aliados dos interesses dos povos tradicionais contestaram tanto a falta de discussão pública sobre a nova versão do anteprojeto quanto as modificações ocorridas no texto. Das alterações em relação ao texto da medida provisória em vigor, a mais criticada foi a que estabelece que a repartição de benefícios por acesso a conhecimento tradicional não é obrigatória no caso de estudos que não visem fins lucrativos ou o desenvolvimento de produtos para o mercado. Além disso, de acordo com o novo texto, a repartição de benefícios também não é necessária na fase de pesquisa e desenvolvimento, mas apenas caso um produto oriundo do acesso chegue a ser comercializado (Folha de São Paulo, 07/11/05).

Enquanto o anteprojeto não ganha seu desenho definitivo nem é encaminhado para votação no Congresso, a MP 2.186-16 continua a ser o instrumento jurídico que regula o acesso a recursos genéticos e conhecimentos tradicionais no Brasil.

Em que pesem as críticas que a medida provisória recebe de ambos os grupos de interesse antagônicos do debate, seja o frágil respeito aos direitos e à autodeterminação de grupos indígenas e tradicionais, seja o excesso de barreiras burocráticas à pesquisa científica, é importante observar que nenhum dos textos e projetos até aqui elaborados para a regulamentação do acesso ao patrimônio genético e aos conhecimentos tradicionais apresenta um sistema alternativo, *sui generis*, de proteção de direitos intelectuais desses saberes – e isso inclui o anteprojeto de lei atualmente em discussão. Aqui, como na esfera dos instrumentos jurídicos internacionais, a inexistência de uma alternativa clara e plenamente construída ao sistema vigente de propriedade intelectual individual faz com que os conhecimentos tradicionais continuem passíveis de patenteamento, de acordo com as regras acordadas pelo TRIPS.

As visões e representações antagônicas deste processo de regulamentação jurídica vêm resultando em sucessivos desentendimentos e desencontros de expectativas entre povos indígenas e tradicionais, de um lado, e pesquisadores, do outro, com a recorrência das denúncias de biopirataria e apropriação indevida de conhecimentos. Do ponto de vista do governo, a novidade do tema e a indeterminação jurídica são obstáculos ao desenvolvimento de uma política clara de acesso e pesquisa da biodiversidade nacional, vista como potencial fonte de rendimentos e crescimento econômico e tecnológico para o país.

Entre as dificuldades jurídicas e as experiências conflituosas de relação entre pesquisadores e povos indígenas e tradicionais, uma demanda indígena ao MMA, em 2003, surgiu aos olhos do governo como oportunidade para a construção de uma

experiência referencial em termo de acesso a um conhecimento tradicional associado a recursos genéticos, um projeto que conjugasse o ideal governamental do desenvolvimento sustentável, o atendimento aos direitos indígenas sobre seus saberes e as demandas da comunidade científica por acesso à pesquisa. A partir desta requisição, dentro deste contexto político, começava a se desenhar o Projeto Kampô.

Antecedentes: a migração do kampô para o mundo urbano

A gênese de uma demanda

Afinal, por que foi escrita a carta dos Katukina? Como o kampô passa a ser enxergado por suas lideranças como um assunto que deve ser tratado com a participação do governo? De que maneira sua utilização ultrapassou as fronteiras do "conhecimento tradicional" para adentrar o rol das práticas reconhecidas como "biopirataria"? Para entendermos as expectativas dos Katukina sobre o Projeto Kampô, é necessário um breve recuo histórico que permita compreender como o kampô se torna uma questão que extravasa os limites do universo social indígena, e passa a constituir um problema público, definido externamente (Sansom 1986), demandando ação governamental.

A longa convivência entre povos indígenas e seringueiros no vale do Juruá, durante quase todo o século XX, resultou em uma rica troca de conhecimentos e práticas, de lado a lado (Carneiro da Cunha & Almeida 2002). É certo que o uso da vacina do sapo entre não-indígenas se origina deste profuso compartilhamento de práticas gerado pelo contato nos seringais.

Entretanto, nos últimos anos, o uso do kampô ultrapassou a esfera local e se difundiu, para além da população do vale do Juruá, como prática medicinal alternativa em grandes centros urbanos brasileiros. Por sua vez, esse fenômeno teve repercussões entre os Katukina e também em suas relações com o exterior, que os impeliram a tratar do assunto com o governo.

Quando indagados sobre o percurso que levou o kampô a ser conhecido entre os não indígenas, e também além do vale do Juruá, tanto os Katukina quanto usuários do kampô em Cruzeiro do Sul mencionam um personagem específico, que teve papel central na difusão da vacina do sapo entre os brancos. Trata-se do seringueiro Francisco Gomes, figura notória na região, falecido em 2001.

Segundo Leandro Altheman Lopes (2005a:7), genro de Francisco Gomes e autor de diversos textos jornalísticos sobre o kampô e também sobre a vida deste seringueiro, Francisco se encontrou pela primeira vez com os Katukina no final da década de 1960, no seringal Juventus, igarapé do Miolo (um afluente do rio Liberdade). Como os índios, naquela época Francisco Gomes e sua família perambulavam por diversos seringais na região dos rios Liberdade e Tarauacá, em busca de melhores patrões e condições de vida na economia da borracha.

Lopes afirma ainda que os Katukina pediram a Francisco permissão para construírem sua maloca na mesma colocação de seringa onde estava, o que ele consentiu. Já na versão que ouvi de alguns Katukina, Chico Gomes jamais "morou junto" com eles, e a aproximação ocorreu através de visitas ocasionais. Seja como for, a proximidade de Francisco Gomes com os Katukina divergia do padrão social mais comum entre os seringueiros nordestinos, que nutriam desconfiança suficiente para não estabelecerem relação tão íntima com os índios[65]. Francisco e sua família passaram cinco anos junto – ou próximo – aos Katukina: neste período, aprenderam a língua do grupo[66], receberam nomes (o de Francisco era *Shimbam*) participaram de suas festas e brincadeiras, cantaram o mariri, compartilharam a caiçuma e a carne; integraram, enfim, a rede de sociabilidade dos índios. E, em dado momento, Shimbam conheceu o uso do kampô.

> Certo dia, Shimbam está com dificuldade para pegar caça. O Pajé, de nome Tobias, diz que tem um medicamento extraído de uma rã, de nome *kambô*, que é bom, porque traz a felicidade para se pegar caça. O Pajé faz esse convite e Shimbam aceita, toma o kambô na maloca dele e tem uma reação muito forte (...) No dia seguinte, Shimbam sai para caçar e encontra a caça, logo cedo. Quando se toma o Kambô, a caça se aproxima, curiosa, do caçador (...)
>
> Daquele dia em diante Shimbam quer aprender mais sobre a rã (...). Aprende a colher a substância (...) Começa então a aplicar nos seus amigos, outros seringueiros, tanto para tirar a panema quanto para a saúde (Lopes, 2005a:10).

[65] A este respeito, por ocasião do encontro entre os Katukina e Francisco Gomes, Lopes escreve: "Outros seringueiros têm medo e alertam Chico e sua família, dizem que índio não presta, que enfeitiça, que põe veneno na comida (...)" (2005a:7).

[66] Alguns Katukina contestam a versão de Lopes, dizendo que Chico Gomes e sua família não aprenderam mais do que algumas palavras da língua katukina.

Em 1982, quando desistiu do trabalho na seringa e se mudou para os arredores de Cruzeiro do Sul, Francisco Gomes ainda fazia uso dos conhecimentos aprendidos sobre as propriedades terapêuticas de produtos da floresta para cuidar da saúde de sua família e para fazer "garrafadas" para as pessoas que ocasionalmente o procuravam. Nesta época, contudo, "já não aplica mais o Kambô, porque ninguém na cidade se interessa pela 'medicina de índio'" (Lopes 2005a:13).

Mas em 1988, um amigo o procurou, queixoso por não conseguir arranjar namorada. Francisco explicou-lhe que, segundo aprendera dos Katukina, o kampô era bom para desentupir as veias do coração, e aplicou-lhe a vacina. Depois desta aplicação, Francisco foi procurado por outro conhecido, morador de Rio Branco, com problemas cardíacos diagnosticados por médicos. Após a aplicação, ele obteve uma surpreendente melhora clínica, e convidou Francisco para aplicar o kampô em diversos interessados na capital do estado (Lopes 2005b:41).

A notoriedade da vacina do sapo cresceu quando um médico paulistano visitou Cruzeiro do Sul, em 1994, e conhece os seus efeitos. A convite deste mesmo médico, Francisco Gomes viajou para São Paulo no mesmo ano para, pela primeira vez, aplicar o kampô fora da região de Cruzeiro do Sul. Nos anos seguintes, ele viajaria por diversas capitais, difundindo o uso da substância (Lopes 2005a:15-17).

O "público alvo" de Francisco Gomes nas aplicações que realizou em grandes cidades, durante a segunda metade da década de 1990, não deve ter diferido muito daquele que se verifica na atualidade: pessoas que buscam terapias alternativas à medicina ocidental, além de praticantes de religiões "ayahuasqueiras" (Labate & Araújo 2004, apud. Lima & Labate 2005), fazendo com que o kampô se insira no leque de práticas adotadas pelos movimentos *new age* e também pelo chamado "xamanismo branco" (Strathern et. al. 1998:120). "Através da difusão feita, sobretudo, pelos terapeutas holísticos e por adeptos e ex-adeptos dessas religiões, particularmente da União do Vegetal (ou UDV) e do Santo Daime, o *kampo* rapidamente alcançou limites até pouco tempo atrás imprevistos" (Lima & Labate 2005:6)[67]. Assim, o kampô passou a se inserir como novo artefato indígena no rol do "mercado de exotismo" para consumidores não-indígenas (Ramos 2003:63).

[67] Vale mencionar que tanto Francisco Gomes quando o médico que o levou para São Paulo pela primeira vez eram também membros da UDV.

Até o seu falecimento, em 2001, Francisco Gomes continuou divulgando e aplicando o kampô entre não-indígenas, aparentemente sem causar qualquer dissabor aos Katukina. Entretanto, a crescente difusão do conhecimento nesses circuitos aumentou significativamente sua circulação, despertando o interesse de outras pessoas sobre as técnicas e propriedades das aplicações e, mais recentemente, ganhando uma série de incursões na imprensa nacional, com reportagens em jornais, revistas semanais e programas televisivos.

Em uma de suas viagens, em 1999, Francisco Gomes aplicou o kampô em uma adepta do Santo Daime, Sônia Valença de Menezes, supostamente curando-a de um problema de infertilidade (Leandro Altheman Lopes comunicação pessoal; Lima & Labate 2005). Sônia – ou Soninha, como é mais conhecida entre os Katukina e em Cruzeiro do Sul – se tornaria, nos anos seguintes, uma das principais personagens na propagação do kampô nas grandes cidades brasileiras, e também no despertar de tensões em torno de sua prática.

No ano seguinte à morte de Francisco Gomes, seus filhos e netos criaram a AJUREMA – Associação Juruarense de Extrativismo e Medicina Alternativa –, com o objetivo de seguir praticando os conhecimentos que o seringueiro lhes havia transmitido (Leandro Altheman Lopes comunicação pessoal). Em 2002, Soninha visitou Cruzeiro do Sul para aprender como fazer as aplicações de kampô, e entrou em contato com a AJUREMA. Naquela oportunidade, Soninha foi instruída sobre a aplicação da vacina e estabeleceu com a AJUREMA uma espécie de parceria: seriam repassadas a ela algumas paletas com a secreção, para que levasse para São Paulo, com a condição de repassar à AJUREMA parte dos recursos obtidos com as aplicações.

No ano que se seguiu, Soninha registrou um domínio e um correio eletrônico na Internet com o nome *kampô*, além de imprimir e distribuir folhetos a respeito das aplicações, sugerindo que a substância possuía propriedades de cura extraordinárias mesmo para doenças de extrema gravidade, como AIDS e câncer, além de uma enorme lista de outras enfermidades[68]. Soninha também passou a cobrar valores consideráveis pelas aplicações – em torno de cento e cinqüenta reais. Tais atitudes desagradaram os membros da AJUREMA, que desfizeram a parceria e desautorizaram Soninha a utilizar o nome da associação em seus folhetos.

[68] Para uma análise detalhada das representações envolvidas na apropriação urbana do kampô, ver Lima & Labate (2005).

Para continuar obtendo a secreção, Soninha voltou ao Acre, desta vez para contatar dois Katukina, Ni'i (Maurício) e Shere (Benjamim), que havia conhecido através dos filhos de Chico Gomes. Ni´i, na época dos primeiros contatos com Soninha, era Agente de Saúde Indígena da aldeia do Campinas. Shere já havia sido professor indígena e cacique da aldeia do Samaúma, e ocupava a presidência da AKAC. Em troca de uma pequena remuneração, eles passaram a fornecer o kampô a Soninha. Em algumas oportunidades, viajaram até São Paulo e outras cidades do sudeste para fazer aplicações e palestras sobre o kampô.

Embora seja apenas uma dentre os diversos aplicadores que já operam nos centros urbanos[69], Soninha despertou a atenção dos Katukina por sua presença na T. I. do rio Campinas e por sua negociação direta com dois – e apenas dois – membros do grupo. Ainda que modesta (especialmente em relação aos valores das aplicações urbanas), a remuneração recebida por Ni'i e Shere pela venda da secreção reforçou a percepção katukina de que havia brancos lucrando indevidamente com o kampô.

Não surpreende que tais negociações tenham deflagrado sérias tensões políticas entre os Katukina. O principal foco de conflito opôs Kapi (Fernando), principal liderança dos Katukina no cenário político interétnico e vice-presidente da AKAC, a Ni'i e Shere. Kapi criticou-os abertamente pelo comércio do kampô sem o consentimento do restante do grupo, e exigiu que o dinheiro que ganhavam fosse repassado à associação (AKAC) – o que não ocorreu.

O conflito e seus personagens representam exemplarmente a passagem do modelo tradicional de liderança para as novas prerrogativas necessárias à representação política interétnica entre os povos indígenas, tema a que fiz alusão no capítulo anterior. Bem instruído no português, Kapi participou durante vários anos da diretoria da extinta União das Nações Indígenas do Acre (UNI-AC), viveu em Rio Branco por quase cinco anos (Lima 2000:31) e atualmente é funcionário do Posto Indígena da Funai em Cruzeiro do Sul. Mesmo morando na cidade e visitando as aldeias katukina apenas esporadicamente, Kapi exerce um modelo de liderança que, atualmente, se sobrepõe ao cenário de fragmentação política, decorrente da divisão da terra indígena em aldeias, que acarreta a distribuição local dos cargos indígenas e dos caciques. Isso não implica, contudo, em uma legitimidade indisputável, como demonstra a desavença estabelecida em torno do comércio do kampô. Ni´i e Shere, por sua vez, negociavam a possibilidade

[69] Além do canal aberto através das religiões "ayahuasqueiras", "[p]arece haver um crescimento de terapeutas *new age* que se dedicam à aplicação do *kampo*" (Lima & Labate 2005:14).

de um outro modelo – ainda que não consentido – de relações que os Katukina poderiam estabelecer com o exterior. Afinal, se havia outras pessoas, "parentes" e brancos, aplicando e vendendo a vacina, por que eles próprios, conhecedores por excelência do kampô, não poderiam fazê-lo também? Entretanto, a maioria dos Katukina se opôs ao modelo de negociação realizado entre Soninha, Ni´i.e Shere: relatam que ela se recusava a explicar aos demais a sua presença na T. I. do rio Campinas, ou do que tratavam suas conversas em particular com ambos. Segundo Vinho (Orlando), então cacique da aldeia do Samaúma, Soninha, quando questionada, "*dizia pra nós,'o meu negócio ninguém empata"*". Tapo (Nilo), cacique da aldeia Martins, afirmou que ela não esclarecia seu "*projeto*" para ninguém. Em complemento à relação estritamente individual e mercantil que estabeleceu com Ni´i e Shere, Soninha retribuía o restante da "comunidade" com campanhas e doações de caráter assistencialista: enviou roupas e itens de material escolar à T. I. do rio Campinas, mas delegou a distribuição das mercadorias aos seus dois parceiros comerciais – gerando mais conflitos e críticas ao monopólio que exerciam no mercado branco do kampô.

Paralelamente, capitaneados por Kapi, os Katukina articularam através da AJUREMA, um outro encaminhamento político para o kampô no cenário interétnico. Diante da insatisfação da maioria do grupo sobre a relação com Soninha e as notícias sobre o comércio da substância e seus aplicadores nas cidades[70], uma reunião foi realizada em abril de 2003 para discutir a situação. Participou da reunião Leandro Altheman Lopes, da AJUREMA, que informou o grupo da existência de uma legislação sobre conhecimentos tradicionais, e da possibilidade de reclamarem seus direitos sobre o kampô. Os Katukina decidiram na reunião que deveriam enviar representantes a Brasília, para expor às autoridades seus saberes sobre o kampô e sua legitimidade como detentores deste conhecimento. Com o apoio da AJUREMA, elaboraram a carta que foi enviada ao MMA, em abril de 2003, cujas repercussões ainda continuam em 2006.

[70] É fundamental deixar claro que os dois katukina mencionados não são, absolutamente, as únicas pessoas envolvidas na venda de kampô para aplicadores urbanos. Segundo relatos recorrentes que obtive em Cruzeiro do Sul, índios de outros grupos e também não indígenas (como um membro da própria AJUREMA, além de pessoas de outras associações, relacionadas ou às religiões "ayahuasqueiras" ou às práticas medicinais alternativas) fazem parte desta rede, seja enviando o kampô para aplicadores urbanos, seja aplicando eles mesmos a vacina, em viagens pelo país.

Figura 2: Folheto de propaganda da aplicação de kampô (frente)

O QUE É KAMBÔ - ESTUDO CIENTÍFICO

Kambô é uma espécie de rã (*Phylomedusa bicolor*) que vive na Amazônia, cuja secreção contém uma substância que atua como poderoso energizante natural, capaz de combater e eliminar distúrbios de saúde do ser humano, elevando a eficiência do sistema imunológico.

O efeito dessa substância, em termos médicos, é uma reação infra-médio simpática, com estimulação do sistema nervoso simpático seguida de estimulação completa do sistema nervoso parassimpático, como se o organismo fosse inteiramente passado a limpo num intervalo de cinco minutos.

A substância presente na secreção da rã têm a propriedade de desencadear um processo bioquímico de interação orgânica de estimulação e inibição seqüencial: sua ação estimula certos receptores orgânicos, passando, em seguida, a inibir outros centros, numa rápida mudança do sistema de atuação. Médicos que já tomaram e pesquisaram o Kambô afirmam que ele pode ser eficaz no tratamento de doenças graves, como o câncer e a aids, bem como de qualquer outro tipo de distúrbio, crônico ou não, pois ele age como um grande reforçador do sistema imunológico.

KAMBÔ É MEDICINA INDÍGENA

Esse remédio vem sendo utilizado por nós, os índios Katukina, há milhares de anos, segundo uma visão das doenças muito diferente daquela do homem branco. Para a tradição de nosso povo, a doença é um espírito negativo que abate a pessoa.

Assim, tomamos o Kambô para afastar esse inimigo e para eliminar as várias manifestações da panema: perda de ânimo, vontade fraca para caçar, para namorar, má sorte, inveja, fraqueza e falta de harmonia com a natureza.

Vários desses sintomas são muito conhecidos e amplamente experimentados na sociedade do homem branco, mas geralmente tratados de forma isolada, segundo uma terapêutica que resulta em melhoras apenas parciais.

Nosso pajé diz: "Este remédio extraído do rã do nome Kambô é bom porque traz felicidade para quem o toma e também para se caçar. Quando toma o Kambô a caça se aproxima curiosa, pois quem o toma passa a emitir uma luz verde, e é esta luz que faz a caça e as coisas boas se aproximarem de nós. Serve para tirar a panema (preguiça, perda de ânimo) e também desentope as veias do coração, e faz circular o sangue e as emoções, harmonizando as funções do ser humano como um todo. O uso do Kambô é milenar em nossa tradição: vem da sabedoria dos nossos ancestrais".

COLETA

A coleta da secreção da rã é feita sem machucá-la.

REQUISITOS PARA TOMAR O KAMBÔ

Estar em jejum de alimentos sólidos.
Horários: manhã ou noite.

APLICAÇÃO

Na aplicação não se utilizam agulhas. São feitos pontos para introduzir a vacina no organismo com um cipó aceso, produzindo uma leve escamação na pele.

O cipó empregado apresenta propriedades antiinflamatórias e, após a aplicação, não são necessários cuidados especiais, pois a cicatrização é rápida. as aplicações podem ser feitas em 3 dias concecutivos ou em intervalos de 7 , 15 ou 28 dias, no máximo. Nas mulheres, ospontos são feitos na perna. Nos homens, os pontos são feitos no braço ou barriga.

INDICAÇÃO

O Kambô é indicado para qualquer distúrbio ou desequilíbrio. Purifica o sangue e trata todos os processos agudos e crônicos do organismo. Também pode ser utilizado em pessoas que aparentemente não apresentam nenhum sintoma, mas que buscam o autoconhecimento e a melhoria da imunidade do organismo. Sua atuação se dá sobre os corpos sutis, a percepção em geral, a intuição, os sonhos, a terceira visão, o inconsciente e os bloqueios que impedem o fluxo da energia vital.

CONTRA-INDICAÇÕES

Não deve ser aplicado durante o período pós-operatório.

REAÇÃO

A reação da vacina dura cinco minutos. Nesse intervalo ocorrem mudanças no campo físico, energético, espiritual e emocional do paciente. Após cinco minutos, a sensação é de limpeza, leveza,tranqüilidade, bem-estar, paz interior e aprofundamento da consciência. Depois de trinta minutos da aplicação, a pessoa já está apta para voltar a suas atividades normais.

RESULTADOS OBTIDOS

O trabalho com o Kambô vem obtendo bons resultados no tratamento dos seguintes casos: pessoas com imunidade baixa; dores e inflamações em geral, como cansaço nas pernas, coluna,em geral, como cansaço nas pernas, coluna, tendinite, dor de cebeça, asma, bronquite, rinite, sinusite, gripe etc.; alergias,gastrite, úlcera, diabetes, desregulamento dointestino, problemas de pressão arterial, problemas circulatórios, retenção de líquido, colesterol, doenças do coração em geral, hepatite, cirrose, malária (aguda) e pós-malária, labirintite, epilepsia, TPM, irregularidades menstruais, infertilidade, impotência, redução da líbido, depressão e suas conseqüências, ansiedade, compulsões, insônia, irritação, insegurança, nervosismo, medo, desequilíbrios causados por estresse, fadiga, sistema nervoso abalado, esgotamento físico, mental e emocional, dependência química e tabagismo.

RELATOS DE QUEM JÁ TOMOU KAMBÔ

"O Kambô me trouxe introspecção, conscientização e clareza."

"Clareou meus pensamentos e passei a enxergar minhas possibilidades."

"Abriu meus caminhos, fiquei criativo e tudo começou a se ajeitar; romperam-se as amarras."

"Relaxou meu corpo e minha mente."

"Tive gratidão e amor pela vida."

"Obtive equilíbrio mediúnico e proteção."

"Aguçou minha percepção, intuição e visão."

"Com o Kambô senti agir em meu corpo a enorme força de criação e regeneração da natureza, e a inteligência, inteiramente voltada para o bem, que a rege. Hoje, com essa terapia, o resgate de minha fé interior."

Figura 3: Folheto de propaganda da aplicação de kampô (verso)

Os registros de patente

Paralelamente aos processos que levaram à difusão do kampô para além dos circuitos de saberes indígenas no Brasil, a secreção da *Phyllomedusa bicolor* também desperta, já há várias décadas, o interesse de cientistas estrangeiros. O farmacologista italiano Vittorio Erspamer, por exemplo, inciou suas pesquisas com a *Phyllomedusa bicolor* na década de 1940. Em 1985, Erspamer publicou um trabalho sobre as peles do gênero *Phyllomedusa*, destacando em especial a abundância de peptídeos encontrados na espécie *Ph. bicolor* (Lima & Labate 2005). Poucos anos depois, vieram as primeiras patentes obtidas a partir da secreção do anfíbio, nenhuma das quais feita em nome de Erspamer.

O sítio da ONG Amazonlink na Internet levanta dez patentes registradas no exterior envolvendo substâncias isoladas a partir da secreção – particularmente, a deltorfina e a dermorfina. Os dois primeiros registros datam de 1989 e 1990 – anteriores, portanto, à CDB –, e teriam sido fruto de uma remessa, para cientistas americanos, de amostras coletadas no Peru (onde também há grupos indígenas usuários da vacina) entre os índios Matsés (Gorman 1995).

De 1997 até 2003, houve mais oito registros de patente, no exterior, a partir da secreção da *Phyllomedusa bicolor*[71]. Mesmo com a CDB já em vigor, nenhum contrato de repartição de benefícios sobre o acesso a esse conhecimento tradicional foi firmado com quaisquer dos grupos indígenas usuários.

[71] Do total de dez patentes listadas pela Amazonlink, quatro estão registradas na Organização Mundial de Propriedade Intelectual (OMPI); quatro nos Estados Unidos; uma no Japão; e uma simultaneamente na União Européia e Estados Unidos.

Tabela 2: Patentes que contém as palavras *Phyllomedusa bicolor* e/ou deltorphin e/ou dermorphin no título e/ou na descrição (fonte: http://www.amazonlink.org)

Registrado por	*Registrado onde*	*Data de publicação*	*Título*	*Número*
UNIV KENTUCKY RES FOUND (US)	OMPI - mundial	12/06/2003	Protection against ischemia and reperfusion injury	**WO0222152**
University of Kentucky Research Foundation (Lexington, KY); ZymoGenetics (Seattle, WA)	Estados Unidos	30/04/2002	Method for treating cytokine mediated hepatic injury	**US 6,380,164**
University of Kentucky Research Foundation (Lexington, KY); ZymoGenetics (Seattle, WA)	Estados Unidos	25/11/2001	Method for treating ischemia	**US 6,294,519**
UNIV KENTUCKY RES FOUND (US)	OMPI – mundial	11/11/1999	METHOD FOR TREATING ISCHEMIA	**WO9956766**
UNIV KENTUCKY RES FOUND (US)	OMPI – mundial	11/11/1999	METHOD FOR TREATING CYTOKINE MEDIATED HEPATIC INJURY	**WO9956766**
Inventores: BISHOP PAUL D (US); KINDY MARK S (US); OELTGEN PETER R (US); SANCHEZ JUAN A (US)	OMPI – mundial	09/05/2002	USE OF D-LEU DELTORPHIN FOR PROTECTION AGAINST ISCHEMIA AND REPERFUSION INJURY	**WO0230450**
Mor; Amram (Jerusalem, IL)	Estados Unidos	27/09/2002	Peptides for the activation of the immune system in humans and animals	**US 6,440,690**
ASTRA AB (SE)	Estados Unidos	11/02/1997	Dermorphin analogs having pharmacological activity	**US5602100**
IAF BIOCHEM INT (CA)	União Européia, Estados Unidos	10/01/1990	Dermorphin analogs, their methods of preparation, pharmaceutical compositions, and methods of therapeutic treatment using the same.	**EP0350221 US5312899**
DAINIPPON PHARMACEUT CO LTD	Japão	17/05/1989	DERMORPHIN-RELATED PEPTIDE	**JP1125399**

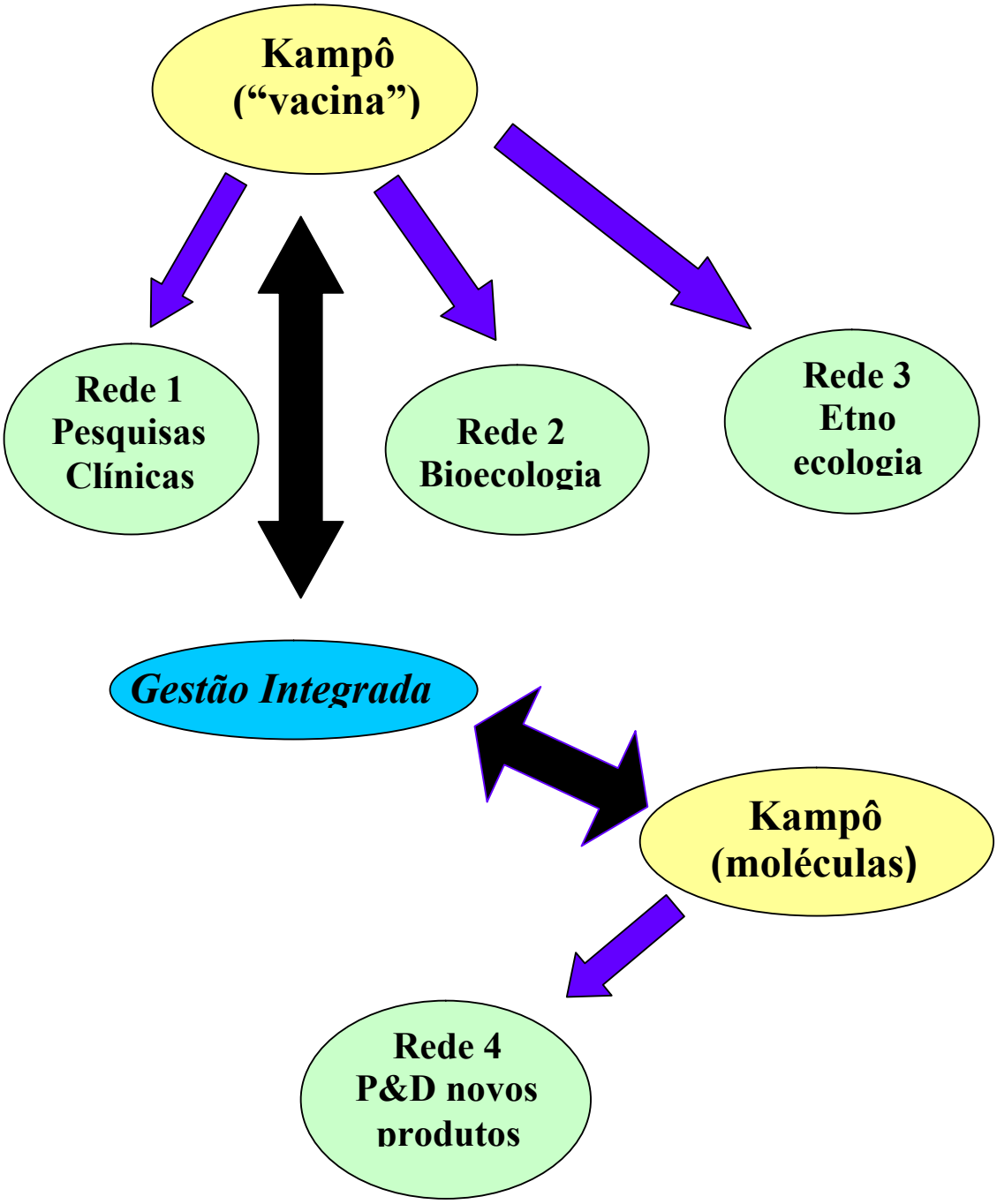
Estrutura do Projeto Kampô: grupos de ação e redes de pesquisa

Fruto de dois anos de diálogos entre instâncias governamentais, ONGs, pesquisadores e lideranças indígenas, o desenho do Projeto Kampô em março de 2006 compreende dois "Grupos de ação" principais, sendo que cada um deles aborda o kampô a partir de enfoques distintos e engloba "redes de pesquisa" subsidiárias. Em linhas gerais, esse modelo de desenho do Projeto Kampô se consolidou durante seminário técnico promovido pelo MMA em março de 2005, em Brasília, no qual participaram os pesquisadores, lideranças indígenas e órgãos governamentais ligados à temática do acesso a conhecimentos tradicionais e povos indígenas – como Cgen, Funasa e Funai.

O grupo de ação 1, "Cadeia produtiva sustentável da vacina do sapo", compreende pesquisas sobre a "forma bruta" da secreção da *Phyllomedusa bicolor*, ou seja, o modo como ela é encontrada diretamente na natureza e empregada no uso tradicional dos Katukina e demais povos indígenas usuários. O grupo de ação 2, denominado "Uso sustentável de recursos genéticos do Kampô", trata do possível aproveitamento comercial da secreção: aqui, o interesse recai sobre suas moléculas e princípios ativos que, uma vez isolados pelo trabalho de bioprospecção, são passíveis de desenvolvimento em novos produtos – o que levanta as questões sobre propriedade intelectual e a repartição de benefícios advindos da pesquisa do kampô.

Dentro do grupo de ação 1, estão três "redes de pesquisa" distintas. A primeira é a rede de pesquisas clínicas, cujo propósito é estudar os efeitos da aplicação do kampô em "usuários contumazes" – no caso, os próprios Katukina. Para tanto, "exames devem analisar a presença de efeitos colaterais causados à saúde pela aplicação de kampô em curto e médio prazo, assim como analisar os riscos imediatos da aplicação" (MMA 2005:32). A realização dos testes clínicos com os índios – mas não com grupos de não usuários – se justifica por dois aspectos. Em primeiro lugar, o fato de o grupo ser constituído por usuário habituais do kampô dispensa a realização de etapas prévias (chamadas "pré-clínicas") de pesquisa, com cobaias animais. Além disso, como se trata aqui da "vacina do sapo" em seu estado "bruto", a análise clínica a ser realizada trata das condições de seu uso tradicional indígena, não havendo nenhuma relação desta rede de pesquisa com os testes que seriam necessários para um eventual desenvolvimento de produto farmacológico a partir de algum princípio ativo isolado da secreção.

Figura 4 - Fluxograma ilustrativo apresentando a estrutura do Projeto Kampô (adaptado de: MMA 2005).



Antes, um dos objetivos almejados com a rede de pesquisa clínica – além da obtenção de dados sobre o efeito do vacina – é que seus resultados contribuam para que o kampô seja regulamentado como "medicamento legalizado para aplicação em não-índios, o que demandaria o reconhecimento pelo SUS e a aprovação pela ANVISA" (MMA, 2005:31). Havendo futuramente a liberação da ANVISA, a proposta é que os Katukina e outros grupos indígenas tenham o direito de participar diretamente no controle das aplicações fora das aldeias.

O projeto de pesquisa clínica foi concebido e coordenado por pesquisadores do Instituto do Coração de São Paulo (Incor). Além de "contribuir para a análise de viabilização de normatização da vacina" (MMA 2005:31), pretende-se que as análises a serem realizadas por essa rede de pesquisa sejam também utilizadas para uma verificação, a partir dos parâmetros clínicos analisados, do estado de saúde dos Katukina submetidos aos testes.

Outra rede de pesquisa contemplada pelo grupo de ação 1 intitula-se "Biologia e ecologia da *Phyllomedusa bicolor* e espécies afins: subsídios para análise da sustentabilidade do uso econômico e elaboração do plano de manejo". Os pesquisadores envolvidos nesta rede de pesquisa são biólogos, em sua maioria herpetólogos (especialistas em anfíbios). O foco de atenção deste subprojeto específico, além dos aspectos biológicos e ecológicos da *Phyllomedusa bicolor* e espécies correlatas (entre elas a *Ph. Tarsius*, cuja secreção também é coletada pelos Katukina), são os efeitos da utilização da kampô para os indivíduos[72] destas espécies, de modo a obter a "análise da sustentabilidade ambiental da coleta da secreção" (MMA 2005:34).

Em outras palavras, abordam-se nesta rede de pesquisa as conseqüências que tanto o uso tradicional do kampô pelos índios, quanto um eventual emprego da substância também para não índios, poderia causar às espécies, seja em seu sucesso reprodutivo, abundância, etc., conseqüências ainda desconhecidas pela ciência moderna. De modo amplo, portanto, este subprojeto trata da verificação da "sustentabilidade da coleta da secreção em relação à conservação da espécie" – ou seja, congrega os padrões estabelecidos pelas políticas ambientais contemporâneas de manejo e desenvolvimento sustentável com a idéia de conservação, um valor indisputável e de reiterada importância para a ciência biológica ocidental (Takacs 1996). O projeto desta rede de pesquisa vem sendo coordenado por pesquisadores da UFAC, UFAM, UnB e IBAMA.

[72] Uso o termo "indivíduo" aqui estritamente segundo seu emprego na biologia, ou seja, como um exemplar de determinada espécie.

A rede de pesquisa “Estudos sobre o conhecimento indígena relacionado ao uso do kampô e seus aspectos etnoecológicos” encerra o grupo de subprojetos voltados ao uso tradicional do kampô (“Grupo de ação 1”). Esta é a subdivisão do projeto que contempla a participação de antropólogos. Do modo como foi pensada pelo MMA, esta rede de pesquisa almeja, sobretudo, um amplo levantamento dos saberes tradicionais dos povos indígenas da região do Alto Juruá sobre a coleta e o uso do kampô, que sirva como subsídio para o trabalho das demais redes de pesquisa.

Entretanto, além deste inventário de conhecimentos, a equipe de antropólogos levantou a necessidade de uma análise cuidadosa das implicações políticas intra e interétnicas do Projeto Kampô, dada a imprecisão das categorias jurídicas envolvidas (acesso a conhecimento tradicional, repartição de benefícios etc.) e a falta de exemplos de pesquisas de bioprospecção positivas para as populações tradicionais envolvidas, no Brasil. Neste sentido, uma das ações propostas pelo grupo de antropólogos foi estender o Projeto Kampô a outras populações indígenas usuárias da “vacina do sapo”, de modo a prevenir tensões entre lideranças de grupos tradicionalmente rivais. Assim, a partir do final de 2004, os Yawanawa (vizinhos dos Katukina e também considerados usuários contumazes do kampô) e os Kaxinawa foram incluídos no panorama de ações do Projeto Kampô – restando ainda no horizonte a questão mais delicada da repartição de benefícios com os demais grupos que compartilham a prática, no Brasil e em outros países amazônicos.

Finalmente, está prevista a colaboração entre antropólogos e herpetólogos na elaboração de um plano de manejo para o uso da vacina do sapo, “que possibilite a utilização da secreção do kampô sobre bases sustentáveis, tanto do ponto de vista ambiental quanto cultural” (MMA 2005:38).

O segundo “Grupo de ação” previsto no atual desenho do Projeto Kampô contempla uma rede de pesquisa, intitulada “Prospecção química e desenvolvimento de novos fármacos a partir de componentes da secreção cutânea de *Phyllomedusa bicolor* e espécies afins”. O foco aqui está na bioprospecção de moléculas e princípios ativos a partir do kampô, de forma a identificar substâncias com potencial de desenvolvimento em novos produtos farmacêuticos e criação de patentes, com repartição de benefícios aos povos indígenas detentores do conhecimento tradicional associado ao kampô.

O trabalho de bioprospecção molecular a partir da vacina do sapo já fora iniciado antes da elaboração do projeto, por pesquisadores da Embrapa, que identificaram mais de cento e dez peptídeos na secreção da *P. bicolor*, e consideraram

"extremamente promissor" o potencial farmacológico das moléculas (MMA 2005:44-45).

De modo mais abrangente, o documento do projeto insere esta rede de pesquisa no marco de construção de um modelo "de uso sustentável de recursos genéticos incluindo o fomento de atividades sustentáveis de bioprospecção, combate à biopirataria, debates sobre propriedade intelectual e repartição de benefícios" (MMA 2005:40). Trata-se, em outras palavras, de fornecer elementos e subsídios, a partir de um estudo de caso, para uma política nacional de exploração "sustentável" do potencial econômico da biodiversidade amazônica, considerando-se os pressupostos acordados no texto da CDB e localizados na MP 2.186-16.

Além destes dois eixos de pesquisa ("Grupos de ação"), contemplando no todo quatro subprojetos ("Redes de pesquisa"), a estrutura do Projeto Kampô é complementada por um "Grupo de gestão integrada", composto pela mesma equipe de antropólogos da já mencionada rede de pesquisa dos aspectos "etnoecológicos" do kampô. Esta instância de gestão do projeto está mais voltada às preocupações manifestadas sobre as conseqüências que o acesso científico ao kampô pode causar à rede política interétnica dos Katukina e demais grupos usuários. Além disso, tendo em vista o objetivo mais amplo de construir o Projeto Kampô como um estudo-piloto, exemplo positivo e referencial para casos subseqüentes de acesso a conhecimentos tradicionais associados (e nesse sentido, realizado estritamente dentro dos parâmetros jurídicos previstos na legislação vigente) esse grupo de gestão "transversal" do Projeto Kampô é responsável por

> (...) integrar as demais redes de pesquisa e grupos de ação, facilitar as negociações relativas a Anuências/Contratos de repartição de benefícios, avaliação antropológica dos impactos do projeto nas comunidades, atentando para os direitos indígenas e articulação dos desdobramentos que o projeto pode trazer em diversas esferas (MMA 2005:47).

Foi com este desenho que o projeto chegou a março de 2006, entrando então na fase de busca por financiamento para as pesquisas propostas. Além de as pesquisas clínicas e de bioprospecção serem extremamente caras para o padrão de pesquisa científica no Brasil, o custo completo das pesquisas necessárias ao desenvolvimento de um produto farmacológico – objetivo final do Projeto Kampô, respondendo ao

aproveitamento o sustentável da biodiversidade e à repartição de benefícios, através de *royalties*, com os detentores dos conhecimentos tradicionais – é estimado em centenas de milhões de dólares, o que torna virtualmente proibitivo ao governo brasileiro e agências nacionais de fomento à pesquisa financiarem a seqüência do projeto. Deste modo, o horizonte do Projeto Kampô parece depender da inclusão de uma empresa farmacêutica interessada no aproveitamento da prospecção das moléculas da *P.bicolor* para desenvolvimento de um produto comercial, com todos os riscos de insucesso implicados na empreitada[73]. Além das dificuldades financeiras, há também o longo período que abrange o desenvolvimento laboratorial de um fármaco até sua chegada ao mercado, estimado entre nove a doze anos – período de tempo incompatível com as expectativas e necessidades prementes dos Katukina sobre o Projeto Kampô.

Enquanto aguarda novos desdobramentos, o Projeto Kampô já produziu ricos debates entre seus diferentes participantes, em situações que expõem o caráter polissêmico e constantemente disputável dos conceitos envolvidos ao redor da temática do acesso aos conhecimentos das chamadas populações tradicionais, especialmente no caso dos grupos indígenas. A seguir, farei um pequeno apanhado etnográfico das tensões e concepções ao redor dos conceitos de *projeto* e *benefício* nas negociações e diálogos interétnicos do Projeto Kampô. Neste jogo de múltiplos sentidos e interesses, as diversas representações dos atores sobre o tema produzem um diálogo sugestivo para que tracemos algumas considerações sobre a questão da (in)comensurabilidade interétnica no âmbito do "mercado de projetos" indígenas e seu corolário, a "etnicidade de resultados"[74], na Amazônia (Albert 2000; Pimenta 2004:124).

[73] Ainda que a pesquisa a partir de conhecimentos tradicionais de povos indígenas demonstre ser um caminho eficaz na descoberta de novos fármacos (Balick, 1990; Elisabetsky 1991; Kloppenburg 1991; King 1991; Brush 1993), a chance de uma substância molecular passar por todos os rigorosos testes de toxicidade e farmacologia necessários para que chegue ao mercado – o que ainda depende de investimentos adicionais na casa das centenas de milhares de dólares – é extremamente remota (Cox e Balick 1994).

[74] O conceito de Albert (2000), já citado no primeiro capítulo, remete à atuação política do movimento indígena no contexto posterior à demarcação de terras, quando emergem novas oportunidades de interlocução e novos atores políticos (ONGs, agências financiadoras internacionais etc) no campo indigenista. Neste cenário, "a afirmação identitária se tornou pano de fundo para a busca de acesso ao mercado" (:198). É importante notar que o Projeto Kampô, ao mesmo tempo que se insere neste novo cenário indigenista, é construído a partir da interlocução com o Estado, que, se por um lado deixa de marcar uma presença "tutelar e clientelista onipotente", como nota Albert (2000:199), nem por isso pode ser desconsiderado como um ator fundamental – através de suas diferentes instâncias ligadas à questão indígena – também no contexto da "etnicidade de resultados".

Representações em desencontro, conceitos em disputa

A carta enviada pelos Katukina ao MMA desencadeou um processo de articulação política visando a elaboração de um projeto científico sobre o estudo da *Phyllomedusa bicolor* e sua secreção. A partir do segundo semestre de 2003, interlocuções entre órgãos governamentais, cientistas, instituições de pesquisa e lideranças indígenas constituíram o processo de elaboração do Projeto Kampô, em reuniões e seminários coordenados pelo Probem – programa que faz parte da Secretaria de Desenvolvimento Sustentável do MMA. Desde então, a manifestação das demandas e expectativas destes diferentes atores revela um painel polifônico das representações e motivações políticas que perpassam a inserção de cada um deles no processo de construção do projeto, além das diferentes atribuições de sentido e expectativas lançadas pelos atores a respeito da significação de termos e conceitos referentes ao tema do acesso a conhecimentos tradicionais associados, temática central no atual campo das relações interétnicas na Amazônia. Os diferentes significados em jogo ganham ainda mais relevância na medida em que o Projeto Kampô é percebido como um estudo referencial para a futura tomada de ações governamentais referentes ao controverso tema do acesso a conhecimentos tradicionais dos povos indígenas.

Nesta seção, baseado na análise de documentos, registros escritos de reuniões e em minha própria participação em muitas interlocuções com esses atores, quero apontar algumas das tensões e desencontros de expectativas expressados na construção do Projeto Kampô. Para tanto, abordarei as diferentes percepções em disputa ao redor de dois conceitos centrais nesse diálogo interétnico: *projeto* e *benefício*.

O Projeto Kampô enquanto "evento"

Para abordar as distintas representações e sentidos lançados sobre conceitos pertinentes ao Projeto Kampô (e, de modo mais geral, à atual conjuntura das políticas indígenas/indigenistas na Amazônia), optei aqui por analisá-lo como um "evento", na acepção dada ao termo por Marshall Sahlins (1990) em seu trabalho a respeito das relações entre estrutura e história, a partir de fontes históricas sobre o episódio da chegada do capitão Cook ao Havaí. Para este autor, "um evento não é somente um acontecimento no mundo; é a relação entre um acontecimento e um dado sistema simbólico" (Sahlins 1990:191).

Não pretendo entrar no debate teórico sobre estrutura e história, mas sim seguir a proposição de Sahlins, à luz de meus dados etnográficos, para observar que as diferentes interpretações dos termos em disputa no evento em questão – o Projeto Kampô – se informam, em boa medida, a partir das diferentes atribuições simbólicas do mundo – sejam elas consideradas cosmologias indígenas ou *habitus* de um determinado campo profissional – calcadas pelos atores e instâncias sociais que interagem nesse diálogo. Mas, como também nos lembra Sahlins, os eventos, em sua ocorrência, jamais corresponderão exatamente às expectativas previstas nas categorias culturais referenciais dos agentes, o que implica que enxerguemos o evento e sua *práxis* também como "um risco para os significados dos signos na cultura da maneira como está constituída" (Sahlins 1990:185-86). Ou seja, por entre as leituras diversas de mesmos conceitos, as referências culturais também revelam sua historicidade e capacidade de transformação no seio mesmo da sua continuidade (:180-181). E, juntamente com as atribuições de sentido que fazem e refazem sobre determinados conceitos, os atores também acionam representações da alteridade que compõem o mosaico do campo indigenista (Ramos 1998) e também produzem efeitos na comunicação e negociação política entre lideranças indígenas, pesquisadores e governo na construção do Projeto Kampô.

Projeto

Observemos, primeiramente, como diferentes leituras circundam a própria concepção desse *projeto* que está em jogo. Tome-se a seguinte passagem do texto de apresentação do Projeto Kampô, elaborado pelo MMA:

> Para o Brasil, país que detém a maior biodiversidade do globo, é bastante claro que a gestão do patrimônio genético nacional pode ser a chave para o processo de transformação da situação brasileira no contexto socioeconômico e político global. Nesse sentido, percebe-se que o país tem um grande potencial a ser desenvolvido, transformando os recursos naturais em produtos de viabilidade econômica, dentro de um processo que garanta a sustentabilidade ambiental e sócio-cultural, promovendo a valorização dos conhecimentos tradicionais e a repartição de benefícios, em todos os elos desse processo. Para tanto, é necessária a ocorrência de avanços no sentido de

> garantir uma maior integração entre as políticas ambientais governamentais, as ações relativas às pesquisas e desenvolvimento, e à produção econômica do país, garantindo a integração necessária para se promover a sustentabilidade do uso dos recursos naturais, em suas diversas acepções, econômica, ambiental e sócio-cultural.
>
> O Projeto Kampô, apresentado nesse documento, pretende ser desenvolvido dentro dessa concepção integradora, buscando construir os caminhos de promoção da sustentabilidade do uso dos recursos da biodiversidade, e ao mesmo tempo garantir a repartição justa e eqüitativa de benefícios advinda do uso destes conhecimentos, promovendo o respeito e a valorização da diversidade cultural, e, gerando, portanto, subsídios para estruturação de políticas públicas ambientais mais adequadas e em concordância com as demandas da sociedade (MMA 2005:7).

Aqui, como em diversos outros momentos, o governo atesta claramente o papel estratégico do Projeto Kampô. A um só tempo, ele reúne pelo menos duas características fundamentais. Antes de tudo, o projeto é uma ação inserida, sob a ótica do governo, no amplo conceito de desenvolvimento sustentável, na medida em que visa "promover a sustentabilidade do uso dos recursos naturais, em suas diversas acepções, econômica, ambiental e sócio-cultural". Diversos autores, como vimos em outro capítulo, já demonstraram as ambigüidades contidas na idéia de desenvolvimento sustentável. Se é verdade que as ações "integradoras" propostas por este modelo econômico, se afiguram como oportunidades políticas interessantes para os povos indígenas, a ideologia do desenvolvimento sustentável também pode suscitar paradoxos na relação com os índios. Ao conjugar ações políticas ambientais e indígenas, muitos projetos sustentáveis sucumbem ao esquema paternalista que caracterizou historicamente o campo interétnico no Brasil, transmutando o imaginário do índio inatamente conservacionista em um sujeito a ser adaptado às concepções ocidentais sobre o manejo apropriado da natureza. Como afirma José Pimenta, a propósito do caso dos Ashaninka do rio Amônia,

> (...) mesmo introduzindo uma preocupação ambiental, os 'tecnocratas da sustentabilidade' vêem os territórios indígenas a partir de uma perspectiva essencialmente econômica. Se os índios mostrarem que sabem aproveitar economicamente seus recursos naturais, eles podem se desenvolver e têm uma

> justificativa para manter suas terras. Caso contrário, podem ser acusados de desperdiçar os recursos naturais, ser considerados improdutivos, etc. (...) Ora, apesar das simpatias e das oportunidades econômicas que os projetos de desenvolvimento sustentável podem suscitar e oferecer aos povos indígenas, os protagonistas brancos da nova ideologia continuam a comportar-se, muitas vezes, como os instrutores dos índios (Pimenta 2004:145)[75].

Em segundo lugar, o projeto é encampado pelo MMA como um estudo piloto, um subsídio chave para o desenvolvimento de ações voltadas para a exploração econômica rentável dos conhecimentos tradicionais e do patrimônio genético nacional, em benefício do país e da "valorização da diversidade cultural" que ele abarca, em contraposição à espoliação destes recursos por agentes estrangeiros. Isto também insere o Projeto Kampô em um rol mais amplo de ação política, que engendra como objetivo último a afirmação da "soberania nacional" perante o patrimônio genético brasileiro, como fica claro em diversas falas de representantes governamentais durante as reuniões do Projeto Kampô. Como síntese desta concepção, pode-se tomar esta fala do diretor do DPG (Departamento de Patrimônio Genético) – órgão subordinado ao MMA – durante um seminário técnico do Projeto Kampô, ocorrido em Brasília em março de 2005:

> *Achamos que esse projeto pode, sim, e deve se configurar como um modelo para que a partir desta experiência, outras experiências similares possam ocorrer no país e que possamos garantir uma nova realidade onde os direitos dos detentores dos conhecimentos tradicionais sejam respeitados, onde as possibilidades de pesquisa e desenvolvimento sejam efetivamente realizadas no país e onde possamos, naquelas situações que venham a gerar benefícios garantir a repartição justa e eqüitativa dos mesmos, afirmando, finalmente, a soberania nacional sobre o nosso patrimônio genético. Achamos também que o grande valor desta iniciativa, que ainda tem inúmeros desafios pela frente, seja servir de base para que possamos estabelecer políticas públicas a partir de situações de caso como este (...)*.

[75] Veremos logo adiante, quando for abordada a polissemia da noção de "benefício", como o imperativo de reeducar os índios perpassa algumas propostas que foram sugeridas no bojo do Projeto Kampô: a Funasa idealizou o Projeto como oportunidade para a realização de "cursos de medicina tradicional" visando o "resgate cultural" da população katukina.

No entanto, estes dois eixos de concepção do projeto propostos pelo discurso do governo não são as únicas leituras presentes no campo de atores institucionais do Projeto Kampô. Quando se trata das proposições dos grupos de pesquisa clínica e de bioprospecção, por exemplo, encontra-se um realce distinto sobre o sentido último do projeto. Este sentido é sintetizado através de uma expressão recorrente no vocabulário encontrado no texto do projeto: trata-se da "validação do conhecimento tradicional" dos índios sobre o kampô.

Pode-se aferir, a partir do contexto em que o projeto se insere, duas acepções distintas para a noção de "validação do conhecimento tradicional". A primeira se refere ao objetivo de regulamentar o uso legal do kampô junto à ANVISA, que em 2004 editou uma portaria proibindo quaisquer propagandas relacionadas à vacina do sapo e desautorizando as aplicações fora do âmbito indígena até que estudo científicos sobre os efeitos clínicos da substância fossem realizados. Nos termos do texto apresentado na rede de pesquisas clínicas do Projeto Kampô, trata-se da "necessidade de estudos sobre o uso do kampô como medicamento para verificar a possibilidade de aplicação do mesmo dentro dos limites de segurança pelas populações tradicionais e não-tradicionais" (MMA 2005:31).

Subjacente a esta acepção da expressão "validação do conhecimento tradicional", reside uma outra leitura, que diz respeito mais diretamente à relação entre a ciência e o conhecimento indígena. A interação entre o saber científico e os saberes dos índios, em um parâmetro de "complementaridade" ou "paralelismo", é um eixo reiteradamente destacado como fundamental por pesquisadores participantes do projeto. Contudo, na falta de um modelo claro que explicite os termos de uma aclamada complementaridade entre saberes culturalmente distintos, a relação que rege esta interação entre conhecimentos parece ser necessariamente assimétrica. Afinal, trata-se de legitimar (poder-se-ia dizer, desmistificar) uma prática indígena perante os olhos da sociedade nacional mediante a aplicação de um veredicto científico. Temos assim, de um lado, o conhecimento indígena como objeto, e de outro, a ciência que o legitima através de seus métodos próprios; de um lado, o emprego "ritual" do kampô entre os índios, de outro, a tradução laboratorial de suas propriedades bioquímicas em linguagem científica. Se é verdade que este modelo de interação entre conhecimento científico e tradicional pode ser inescapável ao reconhecimento legal do kampô, é preciso notar também que ele tem traços de similaridade com uma corrente de pensamento antropológico materialista já bastante ultrapassada e criticada, que buscava alcançar, sob

o véu das crenças e misticismos culturais dos povos primitivos, as “razões de estilos de vida aparentemente irracionais e inexplicáveis” (Harris 1978:13) – razões estas necessariamente congruentes com *o* padrão de racionalidade ocidental.

Por entre o marco da sustentabilidade, da soberania nacional ou da validação do conhecimento tradicional, os Katukina também atribuem ao *projeto* sentidos particulares e específicos, fundados nas suas próprias categorias cognitivas. Embora seja impossível abarcar aqui todas as acepções de projeto que perfazem, em diferentes momentos, o discurso indígena, sigo mais uma vez José Pimenta, em sua sugestiva interpretação da leitura Ashaninka da noção de projeto:

> (...) Para eles [os Ashaninka], o projeto nunca é visto a partir de uma perspectiva assistencialista. Segundo a lógica nativa, os projetos apresentam-se hoje como um dos principais meios para recuperar as mercadorias que lhes foram roubadas pelo branco no tempo mítico. Portanto, na visão dos Ashaninka, se os brancos chegam hoje à aldeia com projetos, eles não estão lhes fazendo algum favor, mas apenas cumprindo uma reciprocidade tardia e contribuindo, parcialmente, para o pagamento de uma dívida histórica (Pimenta 2004:144).

Esta passagem (sobre um grupo também habitante do alto Juruá e plenamente inseridos no “mercado de projetos”) merece algumas observações, à luz do Projeto Kampô e do material katukina. Uma breve digressão por um tema mítico consagrado entre os povos de língua pano pode levantar alguns aspectos interessantes sobre a noção katukina de projeto.

Embora não haja registros de mitos katukina nos quais eles sejam explicitamente furtados pelos brancos, como é o caso para os Ashaninka, existe um personagem recorrente na mitologia pano que pode sugerir um paralelo entre as concepções katukina e Ashaninka de projeto. É o sovina, o avarento, aquele que os Katukina chamam de *Txiconawavo*[76]. O mito descreve o *Txiconawavo* como um “nawa”, o que indica ser um estrangeiro para os Katukina.

Txiconawavo é o sovina, aquele que “tem tudo”: a pedra do céu (que conferia a imortalidade, desperdiçada pelos Katukina), além de tudo aquilo que os Katukina então

[76] Versões análogas do mito do sovina são relatadas entre os Marubo (Melatti 1989), Kaxinawa (Kensinger 1995:259-61) e Yaminawa (Calavia et. al. 2003:13). Calavia, Perez e Carid também sugerem a correlação entre o sovina e a figura do Inca, para alguns povos pano.

não sabiam cultivar – banana, macaxeira, milho etc. Quando estes pediam maniva, espiga de milho e touceira de bananeira para plantar, o sovina lhes dava os alimentos cozidos, e nada nascia. Assim foi até o aparecimento de uma misteriosa figura, *Txãpo*, que burlou o *Ttxiconawavo* e conseguiu obter para os Katukina as sementes para que pudessem plantar (Lima 1994:177-179).

Aqui, como em outros episódios míticos pano, uma etapa da aquisição da cultura se dá mediante uma ação furtiva. "*Yuwasidawa* [o Sovina, entre os Yaminawa] é um mito prometéico, que possibilita uma percepção bastante realista de alguns aspectos das sociedades nawa. O herói é o ladrão. É mediante o roubo que os bens culturais alcançam seu uso legítimo" (Calavia et. al. 2003:21-22).

Ora, no momento atual, o branco é o sovina por excelência para os Katukina: é aquele que, possuidor de bens, recusa-se a inseri-los em um circuito de troca e reciprocidade, restringindo sua obtenção àqueles que possuem dinheiro para comprá-los. Não é à toa, os Katukina desgostam do modo de vida da cidade, onde "*tudo é do pago*". Além disso, a história do contato katukina só reforça esta percepção, somando a ela uma série de espólios praticados pelos brancos, dos quais o kampô é apenas o exemplo mais recente. Assim, por caminhos míticos algo distintos, as concepções katukina e Ashaninka sobre os *projetos* encontram-se no ponto em que este é o meio mais adequado para obter do branco – seja ele o ladrão ou o sovina – as mercadorias e bens necessários ao cotidiano e à reprodução social do grupo no contexto político presente.

No contexto do Projeto Kampô, as lideranças katukina vêm manuseando habilmente esta noção de projeto, em conjunção com o discurso conservacionista que é projetado sobre o "Índio" pela ideologia da sustentabilidade, como é demonstrado por este trecho da fala de Kapi, durante a abertura do seminário técnico do projeto, em março de 2005:

> *Por mais indígenas que sejamos, nós, Katukinas, estamos preocupados com a questão da biodiversidade porque somos responsáveis pelo meio ambiente. Nossas terras são protegidas e, portanto, nós nos preocupamos. Jogamos a responsabilidade para o Ministério* [do Meio Ambiente]. *A nossa parte já fizemos. Durante quinhentos anos vimos segurando este conhecimento até aqui. Como somos cidadãos brasileiros, passaríamos um pouco desse conhecimento para ser pesquisado (...). Nós, Katukinas, contamos com o apoio*

dos senhores. Hoje, vamos retornar ao nosso povo que nos deram a garantia desse projeto.

Benefício

A pluralidade de significados encontrada na noção de projeto também se manifesta em outro terreno conceitual caro ao Projeto Kampô: a idéia de *benefício*. Com a falta de clareza na definição legal do termo, a construção dos benefícios ou "contrapartidas" para os detentores dos conhecimentos tradicionais é um processo negociado, repleto de interpretações e interesses distintos, por vezes conflituosos e até mesmo antagônicos. Ilustro nos parágrafos seguintes alguns fragmentos deste processo, no bojo do Projeto Kampô, a partir de dois focos principais de tensão: primeiramente, a participação da Funasa no projeto; em seguida, a inserção de outros povos indígenas – Yawanawa e Kaxinawa – nas redes de pesquisa sobre o kampô.

Nas primeiras interlocuções realizadas pelo MMA para a elaboração do projeto, a Funasa teve participação direta e efetiva. As primeiras viagens de comitivas governamentais ao Acre, visando discutir o projeto com os Katukina (em maio de 2004 e janeiro de 2005) contaram com representantes da Funasa. Na primeira dessas viagens, em reunião na T. I. do rio Campinas, a questão dos benefícios advindos da pesquisa do kampô foi tratada pela primeira vez. Os Katukina e a representante da Funasa concordaram com a proposta de construção de um "Centro de Medicina Tradicional ou Casa de Cura" na T. I. do rio Campinas, que seria financiado pelo órgão. O centro seria a parte inicial da "contrapartida" do governo pela participação consentida dos Katukina na pesquisa clinica do Projeto Kampô, como usuários contumazes da vacina do sapo. Além da construção desse centro, a Funasa propôs atrelar ao projeto a realização de um programa de segurança alimentar na T. I. do rio Campinas, dada a dificuldade de se encontrar caça na região após a pavimentação da BR-364 (ver capítulo 2).

Quanto ao "Centro de Medicina Tradicional", o relatório de viagem produzido pelo MMA descreve-o como um local cuja finalidade seria "o resgate e a aplicação das técnicas de cura utilizadas ancestralmente pelos pajés e curadores". Complementarmente, "o espaço poderia incluir ainda uma iniciativa de educação e gestão ambiental", congruente com os parâmetros vigentes do desenvolvimento sustentável. A concepção que os órgãos do governo, especialmente a Funasa, fizeram deste espaço é extremamente interessante, na medida em que revela a ambigüidade que

perpassa a representação da sociedade nacional sobre os povos indígenas e seus conhecimentos. A um só tempo, a noção de uma cultura "ancestral" (ou seja, imemorial e ahistórica) que deve ser "resgatada" junta-se à construção do índio "sustentável", de acordo com os padrões ocidentais de conservação da natureza. Se por um lado os Katukina percebem as vantagens políticas de se apresentarem perante a sociedade nacional de maneira condizente com este ideário, veremos, por outro lado, que a percepção que as lideranças faziam do "Centro de Medicina Tradicional" é bastante distinta daquela imaginada pela Funasa.

Na viagem seguinte (da qual também participei), uma longa reunião com os Katukina foi realizada na T. I. do rio Campinas. Nessa oportunidade, os representantes da Funasa colocaram diretamente aos índios a maneira pela qual pretendiam fazer sua inserção no Projeto. Para a Funasa, o projeto Kampô era visto como um evento oportuno para a construção de um novo viés de atenção à saúde indígena. Por um lado, a Funasa objetivava reestruturar o Distrito Sanitário Especial Indígena do alto Juruá, instância de participação social no atendimento à saúde que se encontrava inoperante, devido a uma série de contingências políticas[77]; por outro, o órgão almejava instaurar uma nova visão política do atendimento à saúde dos índios, pautada na complementaridade de práticas da medicina tradicional e da medicina ocidental. Tais objetivos são condensados nesta passagem de um documento produzido pelo Núcleo de Medicina Tradicionais Indígenas, da Funasa, a respeito da participação do órgão no Projeto Kampô:

> (...) deve ser frisada a importância de uma pesquisa-ação (...) no processo de construção dos Distritos Sanitários Especiais Indígenas em que são atendidas as etnias de língua pano. O conhecimento que se pretende deverá dar base para uma organiação mais eficiente da participação social, dentro do processo de Controle Social, além de juntar subsídios ao processo de articulação entre as medicinas tradicionais e o sistema de saúde envolvente (...).

[77] Até 2002, a Funasa operava a gestão da saúde indígena do Acre mediante um convênio com a associação indígena UNI-AC. Naquele ano, foram constatados problemas administrativos na associação, e o convênio foi desfeito. Desde então, o atendimento da saúde indígena no estado tem sido duramente criticado por lideranças indígenas: com as instâncias de participação social esvaziadas e a falta de repasse de verbas, os Agentes Indígenas de Saúde deixaram de receber seus salários por nove meses, e os cursos de capacitação destes agentes foram paralisados.

Além do objetivo de reorganizar as instâncias organizacionais do atendimento à saúde indígena da região, a meta de articular as medicinas indígena e ocidental era sintetizada pelo "Centro de Medicina Tradicional" (ou "Casa de Cura"). Na proposta da Funasa (conforme o relatório produzido pelo órgão sobre a primeira reunião com os Katukina), o espaço da "Casa de Cura" deveria "centralizar a figura do pajé", promover "cursos de utilização dos instrumentos de cura tradicionais (...) como a vacina do kambô", além de servir de base para a equipe médica de saúde indígena do pólo-base de Cruzeiro do Sul fazer os atendimentos nas aldeias.

Esta proposta original da Funasa carrega uma série de concepções ambíguas sobre as práticas medicinais katukina. Ao tentar conciliar o "pajé" – figura central no imaginário nacional sobre a medicina do "Índio" – com ações de resgate cultural da "medicina tradicional", centralizadas na vacina do sapo, desconsideram-se os mecanismos sociais que regulam a circulação do conhecimento e da prática do kampô na sociedade katukina. Sem antecipar aqui um tema que cabe ao próximo capítulo, basta dizer que o kampô, longe de ser um saber restrito aos especialistas xamânicos, tem um espectro distinto de praticantes: um bom aplicador de kampô é aquele que foi, no passado, um grande caçador – ou, na expressão dos Katukina, um "*velho matador de caça*". Àqueles que se dedicam ao aprendizado das rezas e dos saberes xamânicos cabem, inclusive, restrições no uso do kampô.

A distância que separa o kampô das especialidades xamânicas, entre os Katukina, pode ser aferida por uma recente tensão geracional entre o grupo, envolvendo os rezadores (em sua absoluta maioria homens velhos) e os dois jovens "aplicadores externos", Ni´i e Shere. Em face da popularidade do kampô nos circuitos *new age* não-indígenas – culminando com as visitas de agentes externos, relativas ao projeto – os rezadores se sentem preteridos frente aos aplicadores mais proeminentes, e reivindicam também a realização de *projetos* voltados ao xamanismo katukina.

Para além das interpretações da Funasa sobre a medicina katukina e seus agentes, o que pensam os próprios Katukina da "Casa de Cura" proposta? Na concepção de Shere, liderança situada no epicentro da questão do kampô, o resgate cultural dá lugar a uma agencialidade política bastante aguçada: além de ser um espaço para o atendimento à saúde do grupo e realização de pajelanças, a "Casa de Cura" seria um meio de os Katukina retomarem o controle sobre o kampô, local para "receber os brancos que querem tomar kampô"! Afinal, se em local muito próximo à T. I. do rio

Campinas, o centro de medicina tradicional do rio Croa[78] conta com instalações onde a vacina do sapo é aplicada por não-indígenas (além, é claro, dos espaços neo-xamânicos nas cidades), nada mais razoável para os Katukina, os "campeões do kampô" (Lopes 2005b:39), que eles devam contar com estrutura semelhante, gerida e administrada pelos próprios índios, para atrair os que buscam experimentar o "mercado do exotismo" indígena.

Apesar do compromisso firmado entre a Funasa e os Katukina, a "Casa de Cura", até março de 2006, não fora concretizada, o que pode ser creditado em parte aos percalços de financiamento que até agora têm impedido o início efetivo das redes de pesquisa do Projeto Kampô, mas principalmente devido à desconfiança dos Katukina em relação à Funasa, manifestada em diversas falas dos índios ao longo das reuniões do projeto. As dificuldades políticas e administrativas do órgão no Acre, que levaram à longa interrupção das atividades de capacitação e remuneração dos agentes indígenas de saúde e saneamento, foram motivo de diversos protestos indígenas e minaram a participação da Funasa no Projeto Kampô. Esta conjunção de fatores levou ao progressivo afastamento da entidade do âmbito do projeto, mas não encerraram as demandas dos Katukina pela construção do prometido "Centro de Medicina Tradicional".

Mas o tema dos benefícios também gera focos de tensão no âmbito da política interétnica indígena, como demonstra o processo de inserção dos Yawanawa e dos Kaxinawa no Projeto Kampô.

As primeiras conversações para ampliar a abrangência do Projeto Kampô foram impulsionadas pelo grupo de antropólogos, no segundo semestre de 2004. Embora na concepção original do MMA, estivesse previsto que, mesmo com a participação exclusiva dos Katukina, as demais etnias usuárias seriam contempladas na repartição de benefícios[79], o intuito de inserir os Yawanawa e Kaxinawa era político: minimizar eventuais críticas e desavenças entre lideranças indígenas da região, especialmente entre

[78] Mantido pela Associação dos Seringueiros Agroextrativistas da bacia do rio Croa e alto Alagoinha (Asaebrical), o centro de saúde do rio Croa realiza projetos de atendimento à saúde da população da região do alto Juruá, baseados em medicinas tradicionais, como o Projeto Saúde Nova Vida, em parceria com o Centro de Medicina da Floresta (com sede no Céu do Mapiá).

[79] A idéia de compartilhar benefícios com todas as etnias identificadas pela literatura antropológica como usuárias do kampô foi desde o início manifestada pelos representantes do MMA, como atestam as memórias das reuniões e as interlocuções das quais participei. Contudo, não havia um modelo claro de como esta repartição aconteceria. A idéia mais mencionada era a de criação de um fundo que poderia ser acessado mediante projetos "sustentáveis". Cabe lembrar, contudo, que a idéia de fundos referentes a repartição de benefícios oriundos do acesso a conhecimentos tradicionais encontra marcada resistência de grande parte do movimento indígena (Posey 1995).

os Katukina e os Yawanawa, grupos vizinhos, ambos usuários freqüentes do kampô, e com um histórico de relações potencialmente conflituosas.

A estratégia suscitou reações distintas, de parte a parte. Diversos Katukina manifestaram seu descontentamento com o que qualificaram como oportunismo dos vizinhos Yawanawa, entrando em um projeto que, em sua gênese, fora proposto exclusivamente pelos Katukina[80]. Por outro lado, houve recorrentes críticas, por parte de lideranças de outros grupos usuários, ao que interpretaram como uma tentativa dos Katukina de estabelecer, através do projeto, um "monopólio" como conhecedores legítimos do kampô.

Com efeito, é possível afirmar que os Katukina gozam de um certo "protagonismo" em relação ao kampô (Lima & Labate 2005:12), atestado não só pelo projeto, mas também pela crescente presença do grupo na mídia em função da vacina do sapo. Do mesmo modo, suas lideranças vêm elevando o kampô à condição de principal diacrítico cultural e identitário do grupo frente aos agentes e instâncias externas. Exemplo disso é um dos primeiros contatos diretos travados entre Kapi, liderança katukina, e a equipe do MMA, em agosto de 2003, em Rio Branco. Nessa ocasião, Kapi reiterou aos presentes a ancestralidade do uso do kampô pelo grupo, como aponta o relatório daquela viagem produzido pelo MMA: "O Sr. Fernando Katukina, chefe do posto da FUNAI em Cruzeiro do Sul, falou que o uso do Kambô tem mais de 500 anos, como remédio tradicional, constituindo um uso vivo na comunidade Katukina". Ainda segundo este relatório, a concepção do grupo sobre o kampô expressa

> (...) a avaliação da comunidade de que o conhecimento original do Kambô partiu dos Katukina, uma vez que, embora outros povos indígenas também a conheçam, é raro ver as marcas sobre o corpo, enquanto entre os katukina são visíveis as marcas por todo o corpo, resultado da aplicação do Kambô.

A emergência desses focos de tensão interétnica, suscitados na disputa pelos benefícios advindos do acesso a um conhecimento tradicional reafirma, por um lado, a relevância da já mencionada estratégia política contida na idéia da "etnicidade de resultados" sugerida por Bruce Albert (2000). Mas o caso do kampô demonstra também

[80] Cabe notar que esta crítica dos Katukina não diz respeito somente ao Projeto Kampô, mas também às canções de mariri que os Yawanawa gravaram em um CD – muitos me disseram que as músicas foram "roubadas" dos Katukina – e também às ações governamentais do EIA-RIMA da BR-364, que também contemplam os Yawanawa.

como, na disputa pela participação no mercado de projetos, as lideranças indígenas acionam, em congruência com seus interesses e com os imperativos colocados pela sociedade envolvente, leituras particulares de seus chamados conhecimentos tradicionais. Retomarei este tema, sob uma perspectiva algo distinta, no capítulo seguinte.

Considerações finais

Após situar o contexto em que emerge o processo de construção do Projeto Kampô e analisar algumas de suas tensões latentes, cabe fazer alguns comentários.

Em primeiro lugar, deve-se destacar que a análise aqui apresentada sobre a polifonia de signos ("um mesmo conceito aparecendo [...] com sentidos diferentes dados por sistemas de conhecimento distintos" [Schiocchet 2005:v]) a partir de dois conceitos norteadores da relação interétnica que constitui o Projeto Kampô não pretende encerrar todas as diferentes representações abarcadas pelo diálogo em torno do projeto. Afinal, há outros atores, outros conceitos, outras disputas que constituem o complexo tema do acesso aos conhecimentos tradicionais. Antes, o objetivo desta seção é apenas ilustrar, com o auxílio do material etnográfico, alguns fragmentos desta arena plural de discursos e sentidos.

Um outro ponto importante do caso kampô traz de volta a discussão de Sahlins sobre a relação entre estrutura e história. Ao propor analisar o Projeto Kampô como um "evento", ressaltei o fato de que, operando a partir de diferentes sistemas culturais, com suas categorias cognitivas específicas, os atores atribuiriam significados particulares a conceitos comuns à interlocução, aparentemente incontroversos e indisputáveis. Ou, nos termos mais precisos de Sahlins:

> As categorias pelas quais a experiência é constituída não surgem diretamente do mundo, mas de suas relações diferenciais no interior de um esquema simbólico (...) [C]ada esquema cultural particular cria as possibilidades de referência material para pessoas de uma dada sociedade (Sahlins 1990:183-84).

Mas Sahlins também aponta para um outro fator operante no evento, mais precisamente, "o risco das categorias na ação": quando acionados face a experiências empíricas, os sistemas simbólicos podem ser reavaliados, transformados, modificados.

Sahlins atribui este risco a duas circunstâncias distintas: de um lado, à total incompatibilidade da realidade empírica apresentada com as categorias cognitivas; de outro – e o que mais interessa aqui –, ao emprego subjetivo dos referenciais culturais pelos agentes, a partir de seus interesses e motivações particulares. Deste modo,

> a *práxis* é, portanto, um risco para os significados dos signos na cultura da maneira como está constituída (...). Como o mundo tem propriedades próprias, ele pode vir a se mostrar intratável, podendo muito bem negar os conceitos que lhe sejam indexados (...). Além disso, a ação envolve um sujeito (ou sujeitos) pensantes(s) relacionado(s) ao signo na posição de agente(s) (Sahlins 1990:185-86).

É a partir desta última possibilidade apontada por Sahlins que sugiro minha interpretação para a análise dos sentidos conceituais e interesses políticos entremeados pelos sujeitos interlocutores do Projeto Kampô. A construção do significado de conceitos como *projeto* ou *benefício* – entre vários outros constituintes do diálogo interétnico –, além de se referir a esquemas culturais e cognitivos específicos, é atualizada no evento, lado a lado, a partir da verificação de motivações e interesses dos sujeitos, sejam tais interesses pessoais, étnicos ou governamentais. Ao final, "na ação, o signo também é determinado como um 'interesse', que é seu valor instrumental para o sujeito ativo (...). 'Interesse' e 'sentido' são dois lados da mesma coisa, ou seja, do signo, enquanto este é respectivamente relacionado a pessoas e a outros signos" (Sahlins 1990:187). Para diferentes atores sociais, diferentes esquemas culturais e diferentes interesses, implicando em leituras e interpretações distintas dos signos e conceitos.

Mas então, se não há uma base comum de referência para a conversação, o que é feito do diálogo interétnico? Será que o que foi apresentado acima reforça o argumento daqueles que apregoam a incomensurabilidade de realidades culturais distintas, a impossibilidade de qualquer verdadeira negociação em um espaço intercultural compartilhado?

Não parece ser este o caso. Como o próprio Sahlins destaca, o emprego interessado de conceitos e signos é, antes de tudo, uma ação inventiva, uma agencialidade efetiva que pode produzir efeitos políticos interessantes no processo de diálogo e comunicação. O fato de não haver uma concordância referencial plena entre sujeitos de diferentes procedências culturais não elimina a possibilidade dos "mal-

entendidos criativos" e produtivos (Sahlins 1990:188) no caso de projetos indígenas, como pode ser o caso do Projeto Kampô. Ao mesmo tempo em que o tema do acesso aos conhecimentos tradicionais desperta tensões quase inevitáveis, suscita também, de todas as partes envolvidas, interesses e motivações, potencialmente conflituosos, até contraditórios, mas não necessariamente excludentes[81].

Portanto, o desencontro de significações não implica em um desentendimento completo, uma distância intransponível na atribuição de sentido aos conceitos em jogo. Consensos, afinal, são processos, e não estados, como demonstra a noção de "quase-verdade", sugerida por Mauro Almeida:

> (...) em cada sistema cognitivo pode-se falar de 'quase-verdade' que se aplica a uma parte de cada universo cognitivo. Sistemas cognitivos inconciliáveis quando vistos como totalidades podem coabitar – e em cada um deles se produzem 'quase-verdades' que estas sim são compatíveis umas com as outras, sustentadas pelas mesmas pessoas talvez, embora a rigor sejam contraditórias umas com as outras (Almeida 2003:15).

Nem categorias indisputáveis, nem significados incomensuráveis: no jogo de negociação política que determina os rumos do Projeto Kampô, representantes do governo, pesquisadores e lideranças indígenas parecem interagir sobre a base destas "quase-verdades", fragmentos de entendimento que circulam por entre os referenciais culturais e os interesses encampados por cada sujeito.

[81] Como demonstra Albert (2002b), a partir do discurso de uma liderança Yanomami, a apropriação política que os índios fazem da retórica ambientalista (que lhes permite o acesso a projetos, mas não implica na aceitação passiva das premissas culturais e históricas do preservacionismo) consiste um dos exemplos mais cristalinos de "mal-entendidos produtivos" nas relações interétnicas.

CAPÍTULO 4
O KAMPÔ, DO PANEMA AO PROJETO

Até agora observamos alguns aspectos que se relacionam diretamente ao Projeto Kampô, circulando por entre diferentes níveis de análise – desde o contexto de regulamentação do acesso a conhecimentos tradicionais no âmbito internacional, passando pela etnologia dos grupos de língua pano até o contexto político específico dentro do qual o projeto foi impulsionado. Resta, para este último capítulo, tratar das concepções nativas sobre aquilo que agrega e dá sentido às discussões anteriores deste trabalho: a vacina do sapo, o kampô, enquanto saber, costume, prática cultural ou "conhecimento tradicional" dos Katukina.

Com efeito, da perspectiva nativa, defini-lo sob quaisquer destes rótulos parece ser o que menos importa. Em que pese o discurso que os Katukina fazem sobre o kampô perante o "mercado de exotismo" ou em contextos de afirmação identitária, a "vacina do sapo" se insere no cotidiano e no esquema cultural do grupo de maneira bastante distinta daquela sustentada e apregoada, nas grandes cidades, pelos "xamãs" brancos. Os saberes indígenas e sua circulação no universo social são regulados por dinâmicas e esquemas culturais que antecedem, em termos cognitivos, as manobras discursivas que intermedeiam a apresentação que os Katukina fazem do kampô no campo interétnico e indigenista. No entanto, reconhecer a existência de uma economia simbólica nativa do conhecimento – aqui abordada especificamente em relação ao kampô – não implica em admitir que se trata de uma lógica estanque, imutável – como a noção ocidental de "conhecimento tradicional" permite imaginar. Obviamente, como outros sistemas culturais, a dinâmica do conhecimento entre os Katukina é sujeita a transformações e atualizações criativas, frente a interesses subjetivos e contextos históricos específicos.

Deste modo, quando exploramos a maneira pelo qual é costumeiramente empregado – para combater o panema (*yupa*) dos caçadores, espantar a "preguiça" (*tikish*) e "limpar o estômago" (isto é, aliviar certos males do corpo) de homens, mulheres e crianças –, o kampô permite que se vislumbrem algumas das concepções e classificações que os Katukina fazem do cosmos, além de alguns importantes aspectos reguladores das suas relações sociais – inclusive com os brancos. Quando acionadas perante o contexto de um projeto de acesso a conhecimento tradicional, estas concepções katukina sobre o uso do kampô se atualizam, seja a partir dos esquemas culturais

cognitivamente anteriores, seja por via das circunstâncias específicas nas quais o debate presente emerge, gerando novas situações ou restaurando, sob forma original, certas propriedades desta prática médico-cultural. Demonstrar o caminho percorrido entre as concepções que regulam sua prática nas aldeias e a "atualização" do kampô frente à sua entrada no universo urbano e ao projeto que leva seu nome é o objetivo central deste capítulo.

Para isso, tornando mais claro o que foi colocado acima, é preciso entender, antes de tudo, o que faz do kampô um "conhecimento" na perspectiva nativa. Neste sentido, farei um levantamento sintético da ciência katukina sobre a vacina do sapo, tomando as concepções xamânicas do grupo como um contraponto referencial para a compreensão dos mecanismos reguladores do conhecimento no seu âmbito social.

"*Kampô é pra tirar panema, dar saúde, trazer felicidade*"

Localizar o sapo kampô na mata e extrair dele a sua secreção é tarefa corriqueira para os Katukina, e não requer nenhuma habilidade especial. O kampô é identificado, por entre a folhagem e galhos das copas altas das árvores, por causa de seu canto noturno peculiar, único entre os anfíbios da floresta. Dizem os Katukina que "*o kampô canta com a chuva*" – razão pela qual consideram muito mais fácil achar o sapo durante a estação úmida, de outubro a março. Considerados estes fatores, conhecidos por todos, qualquer homem jovem munido de uma lanterna pode se dispor a buscar o animal nos arredores de sua aldeia, durante a noite ou de madrugada.

Os Katukina distinguem três variedades diferentes do kampô, a que parecem corresponder duas espécies distintas na taxonomia científica ocidental. Há o *awa kampo* (*awa* significa "anta", aqui querendo dizer "grande"), a variedade de maior tamanho, a mais abundante e facilmente encontrada. Por causa disso, é também chamado por alguns de *kampo kuin*, isto é, "kampô verdadeiro"[82]. O *shawan kampo* (*shawan*: arara, parecendo indicar "pequeno", neste caso) é o que "*canta baixo*"; mais raro, é bem menor que o *awa kampo*. Enquanto alguns Katukina afirmam que sua secreção é a mais indicada para as mulheres, outros afirmam que, por ser menor, possui o melhor "leite"

[82] Em versões dissonantes, algumas pessoas me disseram que o *kampo kuin* – isto é, verdadeiro, seria o *iso kampo.* A acuidade das informações sobre a taxonomia do kampô gera algumas atitudes sorrateiramente zombeteiras por parte dos grupos discordantes, acusando os outros de "não saberem nada" a respeito do assunto.

para quem quer caçar animais de menor porte, como a cotia, por exemplo. Muitos Katukina mencionam ainda um terceiro tipo, o *iso kampo*. *Iso* é o macaco-preto (*Ateles paniscus* [Lima 2000:180]), e aqui é empregado como adjetivo, provavelmente para indicar o hábito desta variedade de estar sempre nas partes mais altas das árvores.

Na taxionomia científica, as três variedades correspondem também a três espécies distintas: a *Phyllomedusa bicolor* é a mais conhecida, e foi a espécie que ganhou notoriedade como fonte da vacina do sapo. Possivelmente, corresponde ao *awa kampo* dos Katukina, a variedade mais comum. Mas a biologia ainda faz menção a duas outras espécies a que corresponderia o kampô: tratam-se da *Phyllomedusa tarsius* e da *Phillomedusa vaillantii* (Souza et. al. 2002:601), que podem corresponder aos outros dois tipos de kampô listados pelos Katukina. Entretanto, a verificação desta correspondência entre a classificação katukina e a taxonomia ocidental ainda requer observações mais conclusivas[83].

Seja qual for o tipo de kampô para a coleta da secreção, o procedimento é o mesmo: o sapo tem suas patas esticadas, por vezes amarradas a pequenas varas de madeira, de modo que seu dorso fique estendido. Para estimular o animal a soltar a secreção ou "*dar o leite*", o coletor tem que "*irritar*" o kampô com cusparadas ou leves golpes na sua cabeça. O sapo franze os olhos, sinal de que está liberando a secreção. Então, com a mesma paleta de madeira com que "irrita" o sapo, o coletor raspa as laterais do dorso do animal, desde suas patas traseiras até a cabeça, recolhendo a substância. Em contato com a madeira, a secreção do kampô se cristaliza rapidamente. A quantidade recolhida nunca é uniforme, visto que alguns sapos dão mais "*leite*" do que outros. Mas, de modo geral, o que é obtido com um animal é suficiente para dezenas de aplicações.

Ao final do processo, o sapo é devolvido à floresta, e a vacina de kampô já pode ser aplicada. A vacina deve ser administrada ao nascer do dia, nunca com o sol já alto ou à noite. É preciso ingerir uma grande quantidade de caiçuma ou, na falta desta, de água – quantidade tanto maior quanto for a intensidade da aplicação –, antes de receber no corpo o kampô, "*para não amarrar as tripas*". O líquido ingerido será essencial para provocar o vômito, um efeitos esperado e importante para avaliar a eficácia da vacina.

[83] A comparação e verificação entre estas duas modalidades taxonômicas estão previstas como atividade conjunta das equipes de biólogos e de antropólogos do Projeto Kampô.

A aplicação, já descrita no capítulo 2, é feita sempre através de queimaduras ("pontos") produzidas na pele com o auxílio de uma farpa de cipó (titica ou paxiúba) em brasa. O kampô cristalizado é misturado à água ou saliva, formando uma pequena pasta, que é colocada em contato com a área de pele queimada pelo aplicador. Os efeitos da vacina não demoram a surgir: sensação de calor, aceleração dos batimentos cardíacos e sensação de inchaço no rosto (especialmente nos olhos e lábios) são os primeiros sintomas sofridos por quem toma o kampô. Seguem-se os calafrios, a náusea e os vômitos, um sinal fundamental do efeito curativo da vacina: é através do vômito que se expele do corpo o mal que se quer combater, seja este a "malária" (de modo amplo, qualquer diarréia), a preguiça ou o panema do caçador.[84]

Passados os efeitos imediatos da aplicação – aos quais deve-se seguir um banho de rio –, o kampô continua agindo no corpo, restaurando a saúde, a boa disposição, a sorte, enfim, a *felicidade* da pessoa que fez uso da vacina do sapo.

Por trás desta descrição genérica do procedimento usual de aplicação entre os Katukina, residem especificidades importantes conforme o contexto no qual o kampô é utilizado. Se o seu uso é paradigmático no contexto da caça, há ao menos outras duas finalidades distintas para a vacina que também são comuns entre os Katukina.

Há, primeiramente, o que se pode definir como o emprego terapêutico do kampô: a vacina é utilizada por homens, mulheres ou crianças, com freqüência variada, para combater indisposições ou doenças corriqueiras como febres e diarréias; é comum os Katukina dizerem que se deve tomar o kampô periodicamente para "*tirar o amarelo*" do corpo. Nestes casos, as dosagens costumam ser pequenas (ao menos para os padrões katukina), variando entre um mínimo de dois e um máximo de dez pontos por aplicação. Mesmo crianças, desde aproximadamente o primeiro ano de idade, recebem periodicamente a vacina do sapo, um dos principais remédios utilizados pelos Katukina contra os vermes que as cometem.

Além deste emprego terapêutico, todos os homens e mulheres katukina podem fazer uso do kampô como um "antídoto anti-preguiça", restaurando a disposição das pessoas para as atividades sociais cotidianas. Especialmente no caso das mulheres, a conotação da preguiça é avaliada de modo muito negativo: "sem disposição (...), as mulheres não acompanham seus maridos à mata para caçar, deixando assim de colaborar

[84] A percepção do vômito como um processo de limpeza corporal existe também entre outros grupos indígenas usuários do kampô no Acre, como Kaxinawa e Yawanawa (Terri Aquino, comunicação pessoal).

no transporte do animal abatido e, indiretamente, fugindo do ato sexual" (Lima & Labate 2005:11). Em relação a este emprego da vacina do sapo, é sugestivo que homens e mulheres recebam a vacina em locais diferentes do corpo: nos braços e nas pernas, respectivamente. Lima (2000) relaciona esta distinção às diferentes atividades sociais desempenhadas por membros de cada gênero: "[a] derrubada de grandes árvores exige braços fortes e a rotina quase diária de colheita e, sobretudo, do transporte da macaxeira (às vezes também dos filhos) requer força nas pernas" (Lima 2000:76). Como no uso médico do kampô, as aplicações consistem, nestes casos, de poucos "pontos".

Finalmente, tem-se o uso mais conhecido e difundido do kampô, referente ao domínio da caça. Sua utilização como artifício para eliminar a panema dos caçadores, e também aguçar suas percepção e suas habilidades nas empreitadas na floresta, levam o kampô a ser definido como um "estimulante cinegético" (Lima 2000:74). É neste contexto, com efeito, que os Katukina justificam sua fama de "campeões do kampô": as aplicações nestes casos podem chegar a uma centena de pontos. No passado, afirmam eles, chegavam a aplicar trezentos pontos de uma só vez, quantidades exageradas se comparadas com quaisquer outros grupos usuários da secreção[85]. Nestes casos, os pontos "formam uma fileira que se inicia no pulso de um dos braços, percorre o peito até alcançar o umbigo, donde segue, no lado contrário, até alcançar a extremidade do outro braço" (Lima 2000:75)[86]. Tais dosagens são empregadas exclusivamente por homens jovens. Crianças, mulheres e velhos, como vimos, tomam o kampô de forma bem mais moderada. Ainda assim, não é possível dizer que todos os jovens caçadores recebem aplicações deste porte: alguns homens, desestimulados pela escassez de fauna na T.I do rio Campinas (decorrente de fatores já abordados no capítulo 2) e empregados em cargos indígenas (professores, agentes de saúde etc.), vêm desistindo progressivamente da caça, e conseqüentemente, das vultuosas doses do kampô (o que não significa dizer que não façam o uso mais corriqueiro da secreção). Contudo, a maioria daqueles que ainda

[85] O grupo que mais se aproxima dos Katukina nas "super-dosagens" do kampô são os Yawanawa", entre os quais os homens "podem chegar a fazer cinqüenta ou sessenta aplicações [pontos] de uma vez" (Perez 1999:94).

[86] Note-se que as marcas corporais deixadas por tais aplicações são apontadas pelos Katukina como um poderoso indicativo de que eles são os maiores usuários do kampô. Em campo, diversos jovens me mostraram, orgulhosos, as marcas dos pontos nos braços e no tórax. Ao mesmo tempo, diziam-me que eu não encontraria tantas marcas em outros indígenas, muitos dos quais, segundo eles, "aplicam errado".

empreendem caçadas com certa freqüência recebem aplicações, de tempos em tempos, de dosagens anti-panêmicas[87].

De qualquer modo, a despeito das "idiossincrasias pessoais" que levam a diferentes relações com a substância, as qualidades atribuídas ao kampô são reconhecidas por todos os Katukina. "A resistência de alguns homens à aplicação da super-dosagem do *kampo* não se deve creditar a dúvidas quanto à sua eficácia, mas aos efeitos que têm de suportar. Por volta da décima aplicação, a boca fica amarga, uma sensação de calor invade o corpo e os olhos e a boca começam a inchar. Há quem desfaleça antes do final das aplicações" (Lima 2000:75).

Entretanto, para além de seus poderosos efeitos fisiológicos – especialmente acentuados nas grandes aplicações dos caçadores – o kampô e sua eficácia se inserem, na concepção katukina, em um sistema mais abrangente e fundamental. Deve-se ressaltar que o kampô é sempre aplicado *por uma outra pessoa*: a auto-aplicação é um atributo apenas dos mais velhos. Desta forma, para a vacina ser eficaz, é essencial que se observe a relação entre o aplicador e o aplicado, especialmente quando se trata de combater a preguiça e, sobretudo, o panema que acomete o caçador.

O kampô no domínio da caça: constituição do corpo e transmissão de conhecimento

A relação com o aplicador

A escolha do aplicador – idealmente uma pessoa mais velha, e invariavelmente do mesmo sexo – é uma prerrogativa de quem está interessado em tomar a vacina. O critério de seleção não responde a relações pré-definidas de parentesco, mas sim a um quesito bastante pragmático: quem aplica o kampô deve possuir as qualidades que se pretende adquirir, ou ao menos não sofrer das mazelas que se pretende combater. Assim, um jovem caçador recorrerá a um *"velho matador de caça"*, ou seja, alguém que foi um grande caçador na juventude, para receber a aplicação.

[87] Lima relata, em sua tese de doutorado (2000), o caso de um rapaz que jamais caçara (sustentava a família basicamente com proventos de pescarias) e que, deste modo, nunca tomara o kampô em quantidades exageradas. Este caso extremo ilustra bem a relação direta das super-dosagens da vacina do sapo com a atividade de caça.

> Como estimulante cinegético ou como antídoto anti-preguiça, o *kampo* deve ser aplicado por uma segunda pessoa, por alguém que não padeça do mal que se quer debelar. Assim, não é qualquer homem que pode aplicar o *kampo* num caçador empanemado, tem de ser um caçador bem-sucedido. Como se o caçador trouxesse inscrito em seu próprio corpo a sua condição e pudesse transferi-la para outros (...). Do mesmo modo, uma mulher tida como trabalhadeira é que deverá fazer a aplicação do emético numa jovem preguiçosa. (Lima 2000:76).

Idealmente, a relação de uma pessoa com o aplicador escolhido é duradoura: enquanto ele for capaz de transmitir suas qualidades através do kampô, continuará a ser solicitado. A relação é marcada ainda pela reciprocidade, pois, mesmo se o aplicador não fizer parte do círculo doméstico mais próximo do caçador, será incluído no círculo de distribuição da carne obtida na empreitada. Bastará, contudo, uma ou duas aplicações mal-sucedidas para que um caçador procure em outro aplicador as propriedades necessárias para efetuar a vacina de maneira eficaz.

Este sistema amplo de relação com o aplicador, que rege substancialmente a eficácia do kampô, merece algumas considerações importantes, que se referem, em última instância, às propriedades do conhecimento nas sociedades pano. Em primeiro lugar, este modelo esclarece como o kampô se distancia, em seu uso tradicional, das especialidades xamânicas do universo social katukina. Na medida em que está atrelado ao domínio da caça – dependendo seu sucesso da intervenção decisiva de um caçador renomado – o kampô não figura como uma especialidade dos rezadores (*shoitiya*) ou xamãs (*romeya*)[88]. Eventualmente, algum rezador que tenha sido um "*velho matador de caça*" poderá ser solicitado a aplicar a secreção, mas o relevante aqui será sua condição prévia de caçador, e não seu estatuto de agente xamânico. Mane, por exemplo, é um dos mais respeitados rezadores katukina. Seu prestígio é reconhecido por todos os seus pares. No entanto, ele me disse jamais ter aplicado o kampô em um jovem caçador. Ante a minha surpresa com essa afirmação taxativa, Mane me explicava que, quando jovem, não fora um exímio caçador, nem recebera uma grande dosagem de kampô em sua vida.

[88] Não é possível fazer, nos limites deste trabalho, uma descrição pormenorizada do xamanismo katukina e da divisão entre rezadores e xamãs. Trato do tema aqui de modo apenas tangencial, com referência ao kampô. Para uma análise precisa e detalhada do xamanismo katukina, ver Lima (2000:126-173).

Por isso, nem todo o seu reconhecido saber das rezas e cantos de cura credenciava-o perante os demais como um potencial aplicador.

A vacina do sapo também implica restrições aos rezadores quando se trata de receber a secreção. Embora o kampô guarde similaridades com substâncias paradigmáticas do domínio e do aprendizado xamânico – tabaco, o rapé e a *ayahuasca* –, seu uso indiscriminado por um potencial rezador pode lhe trazer sérias conseqüências: "(...) os especialistas xamânicos fazem uso dele apenas na forma moderada, para debelar algum mal físico ou a preguiça (...). Caso receba uma grande dosagem de *kampo*, o rezador expulsa de seu corpo o objeto mágico que o credencia a estabelecer relações sobrenaturais" (Lima 2000:76).

É preciso esclarecer que a proposição que se faz aqui de um afastamento do kampô em relação ao domínio xamânico depende, em última instância, da maneira com se define "xamanismo". Langdon (1996) e Pérez (1999), por exemplo, sugerem uma perspectiva englobante do xamanismo, como um sistema simbólico coletivo:

> O xamanismo é entendido num sentido amplo como um sistema de representações simbólicas coletivas (...) sobre a realidade que se expressa e se atualiza não apenas nas ações específicas e próprias do xamã e nos rituais realizados por ele, mas também na forma em que os outros membros do grupo, os não especialistas, pensam e lidam com a sua cotidianidade (Pérez 1999:51).

Para os efeitos da presente análise, abordo a idéia de xamanismo de modo mais estrito. Quando menciono as práticas xamânicas, refiro-me precisamente aos rituais e ações típicas dos especialistas, sejam eles rezadores (*shoitiya*) ou xamãs (*romeya*), na classificação katukina. É deste campo de exclusividade dos especialistas que o kampô se distancia, no contexto das aldeias katukina. Já em relação ao "sistema de representações simbólicas coletivas" sustentadas pelo xamanismo, veremos que há uma série de similaridades entre a prática do kampô e as concepções que regulam o conhecimento xamânico.

O kampô e a oposição muta/vata *na constituição do corpo*

Mesmo distanciando-se do xamanismo nos aspectos mencionados acima, o kampô é "amargo" (*muka*), como as substâncias xamânicas. O amargor é estreitamente relacionado às aplicações: desde a sensação de ardor na pele provocada pelo contato com a secreção até o gosto que toma conta da boca após o vômito, a vacina "*provoca o amargo*".

A polaridade entre substâncias "doces" e "amargas" parece ser bastante geral entre os povos de língua pano[89], e é fundamental para a compreensão das concepções nativas sobre o kampô. Entre os Katukina, *vata* é o termo que abarca as coisas "doces" – são *vata* vários produtos da dieta do grupo, como mamão, banana, batata-doce, e cana-de-açúcar, mas também, destacadamente, os alimentos introduzidos pelos brancos, como açúcar, sal, arroz, biscoitos etc (Lima 2000:72-73). *Muka* é o domínio das substâncias "amargas", cujas propriedades são essenciais no universo xamânico, mas também na composição da esfera social katukina de modo geral. São substâncias amargas, por excelência, o rapé, o tabaco, a *ayahuasca*, a maioria das plantas medicinais e, claramente, o kampô. Lima (2000:76-77) também correlaciona ao domínio das coisas amargas algumas práticas menos corriqueiras no presente, como as picadas das formigas *hanin*, que também eram utilizadas para potencializar as habilidades do caçador, as surras de urtiga (*vakish*) aplicadas nas crianças preguiçosas e as tatuagens faciais (*titsa*). Erikson (1996), sugestivamente, associa o amargor a sensações de ardor e às perfurações da pele – duas características típicas das tatuagens, mas também plenamente associáveis à vacina do kampô[90].

As substâncias amargas são essenciais na plena fabricação e constituição do corpo, um tema clássico nas cosmologias amazônicas (Seeger et. al. 1979, Viveiros de Castro 1986, entre outros). Ainda que, entre os Katukina, *muka* contemple substâncias claramente ligadas ao universo masculino (tabaco, rapé e *uni* para os especialistas xamânicos, kampô para os caçadores)[91], as mulheres não estão dispensadas de práticas de amargor, como atestam as suas periódicas aplicações de kampô. Isso porque as

[89] Erikson (1996) aborda em profundidade esta oposição com relação aos Matis.
[90] Lima (2000:73) aponta ainda uma terceira categoria de classificação das substâncias entre os Katukina: *tsimu.* A categoria *tismu*, segundo a autora, pode ser concebida como um domínio neutro, mas que tende a ser englobado pela categoria *muka* em certas circunstâncias. Nesta categoria estariam inseridos, por exemplo, as bananas verdes e o caju.
[91] É no mínimo curioso que *muka* seja a palavra que designa "espingarda" para os Katukina, reforçando a associação do amargor à atividade de caça.

substâncias *muka* estão relacionadas não só a propriedades curativas, mas também à boa disposição para as tarefas cotidianas e à sociabilidade (Lima 2000:77-78).

É fato que a relação mais enfatizada na literatura pano é aquela entre a ingestão de substâncias amargas e o aprendizado xamânico. Entre os Yawanawa,

> a iniciação [xamânica] está ligada ao sofrimento à ingestão de substâncias *tsimu* (amargas), à memória, e à familiarização com o mundo dos *yushin*, com o qual se estabelecem contatos contínuos. Tudo isso desemboca na transformação do corpo de quem se inicia nas práticas xamânicas, pois este é fornecido com uma série de características físicas associadas ao poder, eliminando o doce e ingerindo substâncias amargas e azedas (Pérez 1999:40-45).

A despeito das ligeiras diferenças entre os sistemas xamânicos yawanawa e katukina[92], a idéia de que à aquisição de propriedades e conhecimentos específicos – no caso, os poderes de cura – correspondem transformações corporais é comum a ambos os grupos, e ao domínio pano, de forma mais ampla: "se o corpo em termos gerais *sabe* na medida em que recebe substâncias de outros corpos, o saber por excelência depende de uma interrupção do fluxo de substâncias cotidianas (por definição 'doces') e o aparecimento de outras 'amargas'" (Calavia et. al. 2003:11).

O que o uso do kampô entre os Katukina demonstra é que a relação entre a obtenção/transmissão de qualidades e os processos de transformação do corpo não se restringem ao domínio estrito do xamanismo. Como já foi observado, o sistema no qual as aplicações do kampô – ao menos enquanto estimulante cinegético – se inscreve reflete, em muitos aspectos, os mesmos processos que encerram a aquisição das propriedades xamânicas. Ao eleger um "*velho matador de caça*" como seu aplicador, a pessoa efetua, a um só tempo, a obtenção das qualidades detidas pelo exímio caçador, e a instalação de *muka* no seu corpo. Os dois processos são correlatos e indissociáveis: tanto que, se alguém recebesse a aplicação de kampô das mãos de um caçador "empanemado", o resultado seria a transmissão da condição de má sorte, solapando as propriedades positivas do kampô.

[92] A principal diferença reside no mecanismo de iniciação. Entre os Yawanawa, tornar-se um xamã é uma escolha pessoal, à qual se seguem os resguardos alimentares e do convívio social (Pérez 1999:13-45). Já para os Katukina, a iniciação xamânica passa por uma eleição extra-social: a iniciação normalmente depende de um encontro fortuito com uma grande serpente ("uma indicação de que a pessoa foi escolhida para deter os conhecimentos de cura" [Lima 2000:133]), seguido por sonhos e visões anunciadoras, nas quais a pessoa aprende as primeiras rezas e inicia sua trajetória como especialista xamânico.

A sovinice do conhecimento

Existe um outro ponto fundamental, freqüentemente admitido e destacado sobre a transmissão dos saberes nos povos panófonos: a avareza do conhecimento. "O saber *deve ser sovinado* para ser propriamente um saber" (Calavia et. al. 2003:15). No universo social katukina, isso é particularmente claro, pois aqui, em grande medida, a *transmissão de saberes implica em perda*. Voltemos brevemente ao domínio xamânico para ilustrar essa situação. Mane, rezador prestigioso entre os Katukina, afirma ter aprendido quase todas as suas rezas com outro rezador, Meyo. Mane teve Meyo como *txai* – cunhado, irmão da esposa – em dois de seus casamentos. Na percepção de Mane, e do próprio Meyo, o aprendizado resultou em uma perda de conhecimento e poder do transmissor, tanto que Meyo parou de exercer o ofício de rezador, e até admite que Mane é atualmente, um especialista mais habilitado que ele próprio!

O exemplo pode representar um caso extremo, mas deixa claro que aqueles que detêm certos conhecimentos devem exercer sobre eles uma economia simbólica bastante estrita, sob pena de se verem esvaziados de seus poderes e habilidades. O próprio Mane admite que está ensinando algumas de suas rezas a um jovem iniciante (seu genro) como parte das práticas de cura, mas ressalta que está sendo cuidadoso com a transmissão: "*Tem doença que só quem cura sou eu. Não ensino não*".

A relação de Mane com aqueles dois rezadores ressalta outro fator importante. São exemplos de aprendizado xamânico entre afins: cunhados, em um caso, sogro e genro, no outro. Não há razões para pensar que se trate de exemplos excepcionais: as vias de transmissão de conhecimento entre os povos pano parecem estar mais associadas ao campo da afinidade do que da consangüinidade, mas ainda assim, não se pode fazer desta tendência uma regra. Saberes são, acima de tudo, negociados e não, simplesmente, perpetuados através de linhas fixas e determinadas de relações sociais e de parentesco. A literatura etnográfica pano faz menção ao "caráter problemático da tão comum noção do saber tradicional como um acervo transmitido 'de pai para filho'. (...) [As] linhas de transmissão se constituem em cada caso dependendo do lugar que a pessoa ocupe no tecido social em função de sua rede de relações" (Calavia et. al. 2003:15).

Ora, o modelo não é diferente com as aplicações de kampô: a solicitação feita por um jovem para que um velho lhe aplique a vacina não segue de modo rígido uma linha de consangüinidade (a relação pai/filho), mas é fruto de uma avaliação criteriosa das

propriedades contidas pelo potencial aplicador. Efetivamente, há jovens que optam por seus pais[93], mas em muitos outros casos, esta relação é preterida por outra, que inclua um aplicador que tenha sido renomado como caçador. Acrescentem-se ainda as possíveis transições entre diferentes aplicadores, motivadas, na maioria das vezes por aplicações mal-sucedidas.

Fica assim mais clara a condição necessária do bom aplicador como um "*velho matador de caça*". Por um lado, ter sido um bom caçador é fundamental, pois engloba não só as qualidades pretendidas por quem recebe a vacina, mas também é um indicativo evidente de que o aplicador também já tomou muito kampô. Mas por que ele deve ser idealmente um velho? Aqui a prerrogativa parece atender o interesse do outro termo da relação. Ora, em uma idade em que já não caça mais (ou o faz com pouca freqüência), o aplicador está liberado para transmitir o seu conhecimento e suas habilidades como caçador sem sofrer intensamente o delicado ônus de abrir mão de suas habilidades. Um jovem que se aventure a aplicar o kampô perde sua sorte, sua capacidade para o trabalho, "*fica velho rápido*". Porém, para um "*velho matador de caça*", a transmissão do seu conhecimento para um jovem, via kampô, não implica em uma perda simbólica tão prejudicial.

Em comparação com os saberes xamânicos, a aplicação do kampô, se feita por um velho, não implica em uma transmissão de conhecimento tão onerosa quanto àquela do rezador que, ensinando indiscriminadamente suas rezas, põe em grande risco seu poder de cura. Verdadeiro para o kampô, pois ligado ao domínio da caça, este desprendimento não se faz sentir no campo xamânico, no qual a velhice é o momento culminante de sabedoria do rezador: aqui, transmitir é, efetivamente, perder.

Através desta teia de significações embutidas no modelo social que regula o uso do kampô no âmbito da aldeia, é plenamente possível afirmar que a vacina do sapo se constitui, efetivamente, como conhecimento. Com isto não quero dizer que sua prática corresponda integralmente ao imaginário ocidental sobre a noção de "conhecimento tradicional" (imutável, ancestral etc), mas sim que o kampô reúne, na *percepção nativa* do termo, as características típicas do que é conhecimento. Como em outros domínios das sociedades amazônicas (por exemplo, o xamanismo, campo do saber indígena por excelência), o kampô demonstra uma evidente associação entre ingestão de substâncias,

[93] Vale ressaltar que o modelo katukina de concepção da pessoa admite que uma criança tenha mais de um pai, dependendo das relações sexuais mantidas pela mãe durante a gestação.

aquisição de propriedades e transformação do corpo – fatores que, conjugados, sintetizam a dinâmica indígena do conhecimento. Tomar o kampô é consubstancializar-se com o aplicador, é ingerir o *muka* que transforma o corpo e o torna apto a disposições sociais essenciais. E, da mesma maneira que em outros grupos pano, o saber se realiza e se inscreve no corpo (McCallum 2002:392), mais especificamente em partes específicas do corpo (Kensinger 1995:237-46): é o que fica demonstrado pela diferença de aplicação entre as mulheres – nas pernas – e nos homens – braços e dorso.

Tendo ultrapassado as fronteiras indígenas sendo objeto de leituras específicas no mundo urbano, o kampô e seu entendimento pelos Katukina ganharam novos contornos que, se não chegaram a subverter radicalmente as concepções que regulam sua aplicação nas aldeias, criaram tensões relevantes quanto à intermediação dos Katukina em seu uso extra-aldeia, o que propicia uma aproximação, provavelmente inédita, do kampô aos especialistas xamânicos, como veremos na seção seguinte.

Do kampô das adeias ao kampô no mundo urbano: a vacina "xamanizada"[94]

Como já se apontou no capítulo anterior, a apropriação urbana do kampô se faz dentro de um campo mais vasto, a saber, aquele das religiões baseadas no consumo da *ayahuasca* e também dos movimentos *new age*, que valorizam as práticas indígenas como redutos de um modelo de vida distinto daquele proposto pelo ocidente. Neste contexto, práticas como a vacina do kampô são procuradas, em grande parte, por aqueles que avaliam positivamente as características "inerentes" aos costumes "exóticos" dos indígenas: sua ancestralidade, seu caráter místico de relação com a natureza etc. Nestes circuitos, portanto, à semelhança de outras substâncias de origem indígena, como a *ayahuasca* e o peiote, "a secreção do sapo-verde está sendo descrita e veiculada como uma experiência de 'jornada da alma', de 'encontro consigo mesmo' – usos bastante distintos daqueles feitos pelos Katukina" (Lima & Labate 2005:7).

Lima e Labate mostram ainda que, ao mesmo tempo em que a origem indígena da vacina é ressaltada, tanto nos folhetos de divulgação ("O uso do Kambô é milenar, faz parte do conhecimento ancestral do índio") quanto no discurso dos "terapeutas" urbanos, há também uma tentativa de aproximar o kampô à medicina ocidental, que se manifesta

[94] Esta seção é quase que integralmente baseada na análise realizada por Lima & Labate (2005), em um *paper* apresentado no XXIX Encontro Anual da ANPOCS, sobre a expansão urbana do kampô, além de comunicações pessoais com uma das autoras, Edilene Lima.

na explanação de suas propriedades (op. cit.:15). Com efeito, em um dos folhetos produzidos por aplicadores urbanos, a descrição do kampô transita entre, de um lado, um domínio "mágico", como remédio da alma ("Atua nos corpos sutis [...], na percepção, intuição, nos sonhos, 3ª visão, no inconsciente e nos bloqueios que impedem o fluxo de energia vital"), e, de outro, sua eficácia – atestada por médicos, segundo o texto – contra uma extensa lista de doenças crônicas (enxaqueca, dores reumáticas, asma, bronquite, rinite, úlcera, diabetes, obesidade, problemas circulatórios, labirintite, epilepsia, entre outras). Outra manifestação da aproximação com os padrões médicos ocidentais é a indicação de uma "posologia" adequada: três aplicações com intervalo de trinta dias entre cada uma.

Em que pesem os traços de ocidentalização da terapia urbana do kampô, a marca indígena da prática é certamente o diacrítico essencial na sua apropriação pelo circuito *new age*. Mais especificamente, o kampô acaba se inscrevendo em um rol de práticas "neo-xamânicas" – outro termo para o já mencionado "xamanismo branco". Isto é, em sua transposição para o universo das grandes cidades, o kampô foi imediatamente atrelado pelo discurso dos terapeutas urbanos ao contexto do xamanismo, como ocorre com outras substâncias com potenciais efeitos de cura ou propriedades alucinógenas que se expandem para além das fronteiras indígenas, seja qual for o seu emprego original:

> No contexto urbano – seja entre meros espectadores das palestras, os corajosos que se aventuram na aplicação, ou os médicos e terapeutas que têm se dedicado à manipulação da substância – a idéia de que o 'xamã' é o 'responsável pelo *kampo*' e de que estes 'conhecimentos' têm uma 'natureza reservada' aparece como 'óbvia', quer dizer, é naturalizada (Lima & Labate 2005:17).

Ou seja, se até aqui se tentou demonstrar que o kampô se afasta daquilo que pode ser entendido como as especialidades xamânicas no contexto social katukina, a sua triunfal expansão para além das fronteiras indígenas nos impele a observar a sua recente ligação urbana com o domínio xamânico. Pois, na medida em que envolve direta ou indiretamente os Katukina, este modelo cognitivo urbano do kampô reflete-se em novas leituras também na esfera social katukina. Isto é, dada a estreita relação que dois homens katukina estabeleceram com uma das aplicadoras urbanas do kampô (ver capítulo 3), a xamanização externa da vacina repercutiu nas aldeias da T. I. do rio Campinas. Shere e

Ni'i (este com maior freqüência) fizeram algumas viagens, entre 2002 e 2005, a capitais do sudeste do país para acompanhar a "terapeuta" Soninha, em palestras e aplicações do kampô. Nestas ocasiões, Ni'i era sempre apresentado como "pajé" iniciante e um especialista na aplicação do kampô entre os Katukina. Durante uma palestra realizada no I Encontro Brasileiro de Xamanismo, em São Paulo, em março de 2005, Soninha e Ni'i reforçaram a leitura xamânica do kampô, apresentando-o como um conhecimento ligado, em sua "origem", aos pajés, e cujo acesso pelos Katukina, na atualidade, seguiria regras estritas de iniciação (Lima & Labate 2005:16-17)[95].

A avaliação que os demais Katukina fazem da atuação de Ni'i como "pajé" e aplicador de kampô além das aldeias aponta para questões e tensões que emergem do contato do grupo com este segmento urbano. Afinal, se no domínio *new age* Ni'i se apresenta como um especialista no kampô e como iniciante no xamanismo, entre os Katukina ele não goza da mesma legitimidade. Ora, não é possível falar em "especialistas" do kampô, como vimos: qualquer "*velho matador de caça*" é um aplicador potencial, mas mesmo esta avaliação está sujeita a redes de relações sociais e leituras pessoais. Ni'i não se credencia neste caso, visto que não é velho suficiente para ser um bom aplicador. Além disso, os comentários de que Ni'i é tido como pajé pelos brancos geram até mesmo reações jocosas por parte dos Katukina. A descrença quanto a suas pretensas habilidades como rezador é captada nesta frase de um jovem katukina: "*Ele é pajé em São Paulo, porque aqui ele é qualquer um (...) ele nunca viu cobra grande para poder ser pajé*" (Lima & Labate 2005:17).

Além da jocosidade com que tratam a situação, a inserção de Ni'i neste contexto urbano também gera conflitos. Ni'i é muito criticado pelos Katukina por não partilhar com os demais, ou mesmo com a AKAC, o (pouco) dinheiro que recebe pelo "trabalho" que realiza com Soninha – seja o envio de paletas com a secreção, seja sua participação direta nos eventos. Além disso, sua condição externa de "pajé" desperta ressentimentos evidentes nos rezadores experientes, que se vêem preteridos perante jovens que não possuem o mesmo prestígio entre o grupo. Como resultado, alguns rezadores katukina

[95] O expediente utilizado por Ni'i ao apresentar-se como um pajé perante um público branco demonstra mais do que apenas a sua percepção política do potencial simbólico da figura do xamã no imaginário ocidental sobre os saberes indígenas, mas também remete à argumentação de Carneiro da Cunha (1998) sobre o papel do xamã como "tradutor", isto é, um operador de sentido na intermediação entre diferentes esferas de humanidade. Ou seja, desde o ponto de vista indígena, o papel do xamã seria estratégico desde a comunicação com as espécies abarcadas por uma determinada leitura perspectivista do mundo (Viveiros de Castro 1996) até o diálogo com o branco nos meandros da política interétnica, do qual o kampô urbanizado é um exemplo.

manifestavam freqüentemente sua expectativa de também terem um "*projeto*" através do qual pudessem mostrar aos brancos interessados seus conhecimentos. Como parte desta estratégia, parece haver uma tendência crescente para que estes rezadores também incorporem o kampô no rol de suas práticas de cura, "xamanizando" a vacina para maior visibilidade externa.

Do que foi exposto sobre a entrada do kampô no universo urbano, pode-se fazer, ao menos, duas observações. Primeiramente, fica claro que o modelo de apropriação da vacina nas grandes cidades desconsidera o sistema de relações (aplicador/aplicado) previsto pelo uso nas aldeias, e fundamental para a eficácia da vacina na percepção katukina. Nos circuitos *new age*, não só qualquer katukina, independentemente de ser um *velho matador de caça*, estaria habilitado a ser um aplicador, mas também os "terapeutas" não-índios preenchem esta condição. Portanto, a ênfase urbana no kampô como técnica torna invisível o sistema maior de relações e preceitos cosmológicos que o caracterizam como um "conhecimento", na concepção nativa.

Por outro lado, a inserção do kampô nos movimentos *new age* se faz acompanhar de um "essencialismo de resultados", operado pelos dois aplicadores urbanos katukina. Para os brancos, o kampô é "xamânico" – e o que pode ser mais "indígena" no imaginário ocidental que as exóticas práticas do "xamanismo"? – e a estratégia de Ni'i frente aos usuários *new age* parece ser exatamente corroborar esta interpretação. Afinal, reiterar os estereótipos e noções pré-concebidas sobre o "Índio" e seus saberes, dotando a vacina do sapo das propriedades esperadas pelo imaginário externo, pode ser um mecanismo interessante para "sociabilizar" o branco. Os povos indígenas, afinal, conhecem o valor estratégico da "instrumentalização de certas características culturais que eles sabem que impressionarão os brancos, não importa se tais características são parte de suas próprias tradições, empréstimos de outros povos ou criações recentes" (Ramos 2003:369).

Em segundo lugar, a reverberação deste quadro na aldeia, com o ressentimento dos rezadores por não compartilharem da mesma visibilidade externa que os jovens aplicadores de kampô, reedita um "conflito geracional" que já acometera os Katukina na transição do modelo do líder tradicional (velho) para as lideranças interétnicas (jovens) (Lima 1994). Agora, o foco da disputa passa a ser a própria afirmação da condição de *shoitiya* e o prestígio angariado pela participação no mercado *new age* de práticas e "terapias" indígenas.

Vomitando o homem branco: o kampô enquanto imperativo de sociabilidade

O uso "interétnico" do kampô

Durante o período de campo nas aldeias da T. I. do rio Campinas, perturbei meus anfitriões diversas vezes com longas e extenuantes inquirições a respeito do kampô. Uma das questões que continua a me intrigar é a ausência de uma referência mais explícita ao kampô no repertório mítico conhecido do grupo (ver Lima 1994:165-193).

Assim, nas conversas com os mais velhos, havia sempre minhas indagações sobre as *shenepavo* (histórias dos antigos) que eles conheciam, especialmente aquelas que porventura envolvessem o kampô. Minhas tentativas, contudo, não resultaram na obtenção de um relato "mítico" específico e plenamente difundido sobre o kampô e sua origem entre os Katukina, mas em narrativas algo fragmentadas e dissonantes, às quais não consegui conferir muito sentido.

A narrativa da origem contada pelos Katukina envolve uma série de episódios nos quais eles vão "*aprendendo cultura*" com diferentes animais e um ser de caráter demiurgo (*Kuka pinho txari*) que encontram em sua caminhada. Assim, há um episódio em que um macaco cairara ensina o grupo a fazer relações sexuais. Por sua vez, *Kuka pinho txari* é quem ensina aos Katukina aquilo que é de comer, as técnicas e épocas certas para plantar, colher e cozinhar. Muitas vezes perguntei-lhes se o kampô teria sido aprendido durante este percurso mítico. Apenas uma vez ouvi uma resposta convicta – do rezador Washime – de que o kampô fora ensinado aos Katukina por *Kuka pinho txari*.

Em outra ocasião, diante de minha insistência, o velho Peyo, reconhecido como um grande conhecedor das *shenepavo*, relatou (na língua katukina, traduzida para o português por seu filho, Teka) a história de uma mãe que, preocupada com o panema de seu filho, foi atraída pelo canto do sapo verde na floresta. Ela então pegou o kampô de madrugada, levou-o para um velho que extraiu o leite e fez a aplicação no jovem caçador. À aplicação seguiram-se o sucesso do jovem na caça, a repartição da carne com o aplicador e a difusão da fama da vacina, que passou a ser usada pelos demais Katukina. Esta narrativa, a mais próxima que obtive de uma "origem" do kampô, guarda semelhança com um mito marubo relatado por Júlio César Melatti em uma palestra em Curitiba em 2005, no qual uma velha experimenta a secreção de diversas variedades de

sapo até descobrir aquele que surte o efeito mais desejado para afastar o panema, a preguiça e as mazelas corporais combatidas pelo kampô.

Além destes episódios, a maioria dos relatos que obtive se relaciona às experiências pessoais que cada pessoa teve com a vacina. Mas, entre as histórias particulares de caçadores "empanemados", uma conversa com Peyo apontou uma utilização do kampô ainda pouco explorada ou destacada pela literatura pano.

Segundo Peyo, na época dos primeiros contatos com os brancos – "*quando branco ainda era karipona*" – os Katukina viram-se acuados pelas ofertas que lhes faziam de alimentos então desconhecidos: sal, arroz, feijão, açúcar...Entre a opção da recusa da dádiva e a aceitação do perigo representado por aquela exterioridade radical, manifestada na alteridade dos alimentos, optaram por aceitar as ofertas de comida, mas com as devidas precauções. Após se alimentarem das dádivas dos brancos, "*no dia seguinte logo cedo ia tomar kampô pra limpar tudo*".

Este emprego do kampô, que me foi também relatado por outros katukina, já foi mencionado brevemente por Lima em sua dissertação de mestrado.

> Nos primeiros anos do contato com os brancos os Katukina dizem que aplicavam muito *kampo* (...), que produz um gosto amargo na boca, para provocar o vômito com o propósito de eliminar as substâncias doces ou salgadas em demasia (ambas classificadas como *vata*) que os brancos lhes serviam e que eles acreditavam (e, parece, em certa medida, ainda hoje acreditam) serem a causa de doenças (Lima 1994:122).

Nesta seção, arrisco uma interpretação deste uso menos conhecido da vacina do sapo para visualizar o sentido de que o kampô se reveste, a partir da perspectiva nativa, no contexto de sua expansão para além da fronteiras indígenas – culminando no projeto do MMA.

Retomemos a oposição entre *muka* e *vata*, que aparece na descrição fornecida por Lima do que chamo aqui de utilização "interétnica" do kampô. Vimos que o equilíbrio trazido pelo amargor é um fator essencial na construção katukina da pessoa. Assim, a ingestão de *muka* através do kampô, neste contexto, elimina o perigo da doçura demasiada dos brancos. Em outras circunstâncias, os guerreiros Matis e Kaxinawa, após matarem um inimigo, faziam uso da secreção para purificar o corpo de uma ingestão simbólica do seu sangue (Erikson 1986:194, apud. Lima 1994:122-23). Em ambos os

casos, o amargor contido no kampô (que é *muka*) é usado para debelar um certo perigo, mas a concepção do que é perigoso diverge. Os Matis julgavam os *nawa* (brancos) inofensivos, pois "doces". Já para os Katukina, o excesso de *vata* representado pelo branco era ameaçador, assim como era sua alteridade radical A ingestão de kampô, deste ponto de vista, faria mais do que apenas evitar o perigo e as doenças representados pelas ofertas de comida do branco.

Os Katukina referem-se aos brancos do primeiro contato com uma palavra, *karipona* ("*quando branco ainda era karipona*"), distinta da que usam no presente para se referir a ele: *nawa*. O amplo espectro de significação do termo *nawa*, explorado no capítulo 2, refere-se, no limite, às fronteiras da alteridade katukina. *Nawa* pode designar apenas os Katukina, ou incluir os outros grupos pano, ou, por oposição, o branco... Se *nawa* é um termo inclusivo, que afirma a inserção em uma esfera última de sociabilidade, não seria possível sugerir, então, que *karipona*, por oposição, se refere ao branco dotado ainda de uma diferença intratável, uma condição de alteridade ainda não englobada pelo universo social katukina? A ingestão do kampô, combatendo o excesso de *vata* característico do branco, e representado em seus alimentos prototípicos, seria um elemento importante na incorporação do branco, na sua passagem à condição de *nawa*, um outro significativo e, em última instância, pertencente ao leque de relações do universo social katukina.

Deste modo, o uso interétnico do kampô seria um dos instrumentos sócio-culturais acionados pelos Katukina para tornar o branco sociável, ou seja, para "sociabilizá-lo" por meio de uma incorporação intermediada de seus alimentos. Não há de passar desapercebido o paralelo desta interpretação com outras análises etnológicas de cosmologias amazônicas do contato que falam de processos de "domesticação" ou "pacificação" do branco e suas mercadorias (por exemplo, Turner 1993; Howard 2002; Albert 2002a, 2002b).

Com efeito, é possível enxergar o potencial do kampô como um instrumento de sociabilidade também nos outros usos que os Katukina fazem dele. As indisposições corporais aplacadas pela vacina do sapo são afinal, condições que impedem a participação das pessoas nas atividades e tarefas do cotidiano: "(...) ainda que se queira debelar o incômodo físico que diversas patologias causam, o uso [moderado] do *kampo* parece-me muito mais determinado pela avaliação moral que se faz do desânimo que proporcionam (Lima 2000:75). O mesmo parece se passar no uso do kampô para

combater o estado de "preguiça" (*tikish*), à vista da interpretação negativa que fazem dela os Katukina e os demais grupos pano. *Tikish* é uma condição avaliada como "uma ausência de reação ao estímulo social, uma resposta negativa ao imperativo social, antes que como um torpor *sui generis*" (Erikson 1996:283 apud. Lima 2000:76).

Quanto ao uso anti-panema da vacina do sapo, também nele se observa a relação da substância com a promoção da sociabilidade. Em primeiro lugar, é evidente que a aplicação do kampô estabelece uma relação social profunda, muitas vezes duradoura, entre o aplicador e o caçador. Tal relação, como já se observou, enfatiza a transmissão das propriedades e qualidades do aplicador ao aplicado e enseja um forte vínculo de reciprocidade, manifesto na partilha da carne obtida na caçada, que deve ser respeitado por aquele que recebe a aplicação. Além disso, e de modo mais amplo, o kampô, restaurando ao caçador sua habilidade na empreitada da caça, permite que ele volte a fomentar os circuitos sociais de reciprocidade suscitados pela distribuição da carne e pela comensabilidade. O desempenho satisfatório do caçador, não se deve esquecer, é um imperativo do bom esposo na promoção do sustento doméstico, afigurando-se, no limite, como um fator fundamental para a boa relação com o grupo de afins, aos quais deve-se sempre distribuir o saldo da caça.

Portanto, arrisco-me a afirmar que, por trás de suas diferentes aplicações e contexto de utilização, o kampô expressa o imperativo da sociabilidade no domínio social e cosmológico katukina, seja este imperativo expresso entre os próprios Katukina acometidos por doenças ou por *tikish*, entre os caçadores e seus aplicadores, entre os caçadores e seus afins, ou, finalmente, entre os Katukina e os brancos, *karipona* que foram convertidos em *nawa*, e deste modo englobados pela rede social nativa.

Atualização: o Projeto Kampô (re)pacificando o branco

Talvez este potencial do kampô para gerar ou reforçar a sociabilidade, especificamente em sua aplicação "interétnica", possa aclarar a minha tentativa de compreensão, ainda turva e fragmentada, da leitura e da estratégia que os Katukina elaboram sobre o atual interesse dos brancos pela vacina do sapo, expressa sobretudo no Projeto Kampô.

Em vista das concepções cosmológicas tratadas acima, e dado o crescente fascínio dos *nawa* pelo kampô, não seria possível avaliar a iniciativa política katukina de

acionar o MMA como uma investida política atualizada de “domesticação simbólica e ritual da alteridade dos brancos” (Albert 2002a:10)? Tal sugestão é possível, se considerarmos válida a interpretação sobre a eficácia do kampô em socializar o exterior, eficácia já demonstrada pelo seu uso nos primeiros contatos com os brancos. Neste novo contexto, o kampô atua de forma renovada, instrumentalizado politicamente pelo viés projetista que dá a tônica da política interétnica da Amazônia. Com o Projeto Kampô, emerge a possibilidade de aplacar, uma vez mais, o perigo representado pelo branco – agora manifestado no espólio desmedido dos saberes indígenas, nas práticas de biopirataria, nas redes descontroladas de “terapeutas” urbanos ávidos por jornadas transcendentais, na ganância dos laboratórios farmacêuticos por patentes. Por estratégias e termos atualizados, o kampô volta a promover uma pacificação do exterior: através do projeto, os Katukina esperam atenuar o esbulho e a sovinice dos *nawa*, e ressocializá-los mediante um novo pacto negociado de obtenção de mercadorias e outras vantagens materiais, expressos na repartição de benefícios.

Como em tantos outros episódios de contato vistos sob o ponto de vista da sociedade pretensamente “englobada” (Sahlins 1997), o manejo político katukina sobre o kampô, que deságua no projeto, demonstra a aliança de concepções cosmológicas, hábeis arranjos interétnicos, interesses divergentes e conjunturas específicas. Diante dos empregos “tradicionais” do kampô, o projeto se afigura como uma nova via, um caminho de instrumentalização de suas propriedades sob uma linguagem política interétnica. Quanto ao seu potencial em socializar e pacificar o exterior, ele ainda parece de pé, e será demonstrado pela eficácia ou não do Projeto Kampô em materializar os frutos das negociações sobre os “benefícios” e “contrapartidas” cabíveis aos Katukina. Essas negociações, como vimos, abrangem também as divergentes lideranças e atores externos katukina envolvidos com o kampô.

Quanto às “conjunturas específicas” que menciono acima, cabe ainda uma breve reminiscência, reveladora de como, no cenário indigenista, certos contextos permitem que velhos temas e questões possam ser continuamente recolocados pelo olhar nativo, sob formas novas e originais.

Durante a minha segunda permanência em campo, uma equipe de técnicos e operários do governo do Acre realizava na T. I. do rio Campinas as obras de implantação do programa de segurança alimentar previsto no EIA-RIMA da BR-364. Os trabalhos contemplavam a revitalização dos açudes e a construção de galinheiros, nas quatro

aldeias da área. Seis meses depois, eu voltava à área, novamente como “antropólogo do Projeto Kampô”, com minhas exasperantes perguntas. Entrementes, os técnicos do governo seguiam realizando o acompanhamento do programa, e representantes da Funasa se comprometiam, em uma reunião na aldeia, a restituir o pagamento dos agentes indígenas de saúde, então paralisado há quase nove meses.

A coincidência temporal destes acontecimentos, ainda que fortuita, não passou desapercebida aos Katukina. Em diversas conversas, muitos deles me manifestaram suas expectativas sobre os “benefícios” do Projeto Kampô: o incremento na qualidade da alimentação nas aldeias, muito prejudicada pela escassez progressiva da caça, e também a melhoria no atendimento à saúde do grupo.

Tais expectativas apontam para uma conjunção exemplar entre uma conjuntura particular de acontecimentos e as concepções nativas sobre o kampô. Afinal, se por um lado, as obras do governo e o compromisso da Funasa surgiam, aos olhos dos Katukina, como um primeiro indicativo da possibilidade de obtenção desses benefícios, por outro, suas expectativas traduziam, na linguagem política dos “projetos”, aquilo que o uso tradicional do kampô sempre lhes proporcionara: manter a boa saúde e matar a fome de caça, afastando o panema dos caçadores. O kampô, afinal, é sempre descrito pelos Katukina como aquilo que lhes traz a boa vida, a *felicidade*, expressa na fartura suscitada aos caçadores e na boa saúde de seus usários. No limite, o episódio ilustra como o kampô – atualizado enquanto instrumento de política externa katukina, convertido em *projeto* – pode perfazer, sob novos meios, propriedades similares àquelas que os Katukina sempre esperaram dele.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Entre os espólios e os casos de biopirataria, a cobiça dos laboratórios farmacêuticos e o fascínio branco pelas práticas "exóticas" dos índios, o interesse científico e o risco de mercantilização da cultura, as regulamentações jurídicas e suas próprias dinâmicas de controle social, os povos indígenas se vêem impelidos a posicionar-se politicamente diante de mais um modelo de relações interétnicas colocado pela sociedade envolvente: os projetos de acesso a conhecimentos tradicionais indígenas associados a recursos genéticos.

Os riscos desta empreitada não são desprezíveis. O processo de construção política do Projeto Kampô demonstra como a disputa pela autoria e o monopólio de um conhecimento que não se encerra nas fronteiras de um só grupo indígena, pode acirrar e renovar tensões interétnicas latentes. Leve-se em conta ainda o surgimento de novos conflitos políticos entre as lideranças katukina, divididas entre dois caminhos distintos de negociação das propriedades do kampô com os brancos – as aplicações urbanas e o projeto –, além dos ressentimentos que a popularização da vacina do sapo provoca entre os *shoitiya*, conhecedores por excelência dos poderes xamânicos, mas preteridos pelos jovens que protagonizam a essencialização produtiva do discurso interétnico sobre o kampô. Finalmente, há de se considerar os efeitos ainda imprevisíveis que a disputa autoral entre grupos indígenas por certos saberes compartilhados, potencialmente interessantes à ciência e ao mercado, poderá causar às dinâmicas culturais e às redes de reciprocidade intergrupais indígenas.

Por outro lado, há também nesses projetos possibilidades enriquecedoras (não apenas no sentido econômico da repartição de benefícios) para a consolidação da autodeterminação indígena. O exemplo do Projeto Kampô – que, não esqueçamos, partiu de uma reivindicação dos Katukina – revela também a capacidade sempre renovada dos povos indígenas de mobilizar suas aspirações e refazer os termos do contato, domesticando uma linguagem política advinda de fora a partir de suas cosmologias e esquemas culturais específicos. Visto sob este ângulo, "o contexto atual abre espaço para que os indígenas tentem exercer maior controle com o que é feito com produtos oriundos de suas culturas" (Ávila 2004:106). Este processo de afirmação da agencialidade, que é sempre referido aos termos cognitivos nativos, segue lançando renovados desafios ao imaginário ocidental sobre os índios.

Para ilustrar esta proposição, sugiro aqui uma breve reflexão final. O último capítulo procurou lançar luz sobre a complexa dinâmica social katukina que regula a transmissão e o exercício do saber sobre o kampô dentro das aldeias. Sua inserção na noção nativa de "conhecimento", como observamos, passa por caminhos bastante distintos daqueles que o caracterizam como um "conhecimento tradicional" visto de fora. O conhecimento katukina está fundado em uma complexa economia simbólica, passando por uma rede de relações sociais específicas e pela realização efetiva do saber na corporalidade. Já a condição do kampô como conhecimento tradicional, no imaginário ocidental, pressupõe sua ancestralidade e sua coletividade ampla e disseminada dentro da "cultura" que o contém; esta última característica, note-se, é plenamente congruente com o viés comunitarista que embasa o ideário ocidental de desenvolvimento sustentável dos povos indígenas, observado no primeiro capítulo.

Em outras palavras, visto de fora, da perspectiva da sociedade englobante, o saber "tradicional" é pensado como um "modelo coletivo do conhecimento"; visto a partir da perspectiva nativa, este conhecimento se desdobra em "linhas próprias de transmissão e gestão de saberes singulares, que não se dão a qualquer um nem de qualquer jeito" (Calavia et. al. 2003:22). Logo, a tradicionalidade do conhecimento indígena não postula nem sua existência ancestral, nem sua disseminação irrestrita dentro do corpo social. O que o faz tradicional, ao fim e ao cabo, são os meios culturais particulares pelos quais ele é concebido, transmitido e praticado (Carneiro da Cunha & Almeida 2002:24).

Diante disso, impõe-se uma indagação: que princípios devem nortear a elaboração de um sistema *sui generis* de proteção aos saberes indígenas, proposta defendida e encampada por muitos personagens engajados na defesa dos direitos indígenas? Um tal sistema seria capaz de abarcar toda a pluralidade de meios e mecanismos particulares de concepção de conhecimentos, como percebidos, interpretados e realizados em diferentes culturas indígenas? Ou ainda, em face da complexidade dos regimes nativos de transmissão de conhecimentos, será a vaga idéia de "direitos coletivos" (ou sua variante, "direitos difusos") suficiente para adequar aos saberes tradicionais um novo regime de proteção? Ou esta noção de coletividade viria apenas a dar continuidade à percepção essencializante que o imaginário ocidental sustenta sobre os "conhecimentos tradicionais" indígenas?

São perguntas ainda sem respostas, que apontam os caminhos tortuosos a serem percorridos pelo pensamento ocidental rumo ao entendimento dos múltiplos e infindáveis saberes indígenas; caminhos a serem percorridos com precaução e vagar, dadas as definições ainda imprecisas que caracterizam muitos dos conceitos em jogo no debate sobre o acesso aos conhecimentos tradicionais, campo de relações interétnicas em construção.

O Projeto Kampô, processo ainda inacabado, parece demonstrar que nem governo, nem pesquisadores, nem os Katukina têm ainda a plena convicção sobre que rumos a seguir. Mas os últimos, em que pesem todas as dificuldades e riscos envolvidos, estão dispostos a desbravar o caminho para, através dos novos imperativos, socializar uma vez mais o homem branco através do kampô e, com isso, reiterar a atualidade e a pertinência de seus esquemas culturais. Assim, enquanto nossos modelos de entendimento da alteridade ainda vacilam, os povos indígenas demonstram sua continuada capacidade de prosseguir, ávidos e hábeis, na incorporação do outro.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGUIAR, M. Sueli. 1988. *Elementos de descrição sintática para uma gramática do Katukina*. Dissertação de Mestrado. UNICAMP.

ALBERT, Bruce. 2000. "Associações Indígenas e Desenvolvimento Sustentável na Amazônia Brasileira". In: C. A. RICARDO (ed.). *Povos indígenas no Brasil: 1996-2000*. São Paulo: Instituto Socioambiental.

_____. 2002a. "Cosmologias do contato no Norte-Amazônico". In: B. ALBERT & A. R. RAMOS (orgs.). *Pacificando o branco: cosmologias do contato no Norte-Amazônico*. São Paulo: UNESP/ Imprensa Oficial do Estado.

_____. 2002b. "O ouro canibal e a queda do céu. Uma crítica xamânica da economia política da natureza (Yanomami)". In: B. ALBERT & A. R. RAMOS (orgs.). *Pacificando o branco: cosmologias do contato no Norte-Amazônico*. São Paulo: UNESP/ Imprensa Oficial do Estado.

ALMEIDA, Mauro W. B. 1992. *Rubber tappers of the upper Juruá river, Brazil. The making of a forest peasant economy*. Doctoral thesis. University of Cambridge.

_____. 2003. "Relativismo antropológico e objetividade etnográfica". Campos n.3. pp 9-29.

AQUINO, Terri Vale. 1977. *Kaxinawá: de seringueiro 'caboclo' a peão 'acreano'*. Dissertação de Mestrado. Universidade de Brasília.

AQUINO, Terri & IGLESIAS, Marcelo P. 1994. *Kaxinawá do rio Jordão. História, território, economia e desenvolvimento sustentado*. Rio Branco: Comissão Pró-Índio.

ARAÚJO, Ana Valéria & CAPOBIANCO, João Paulo Ribeiro (orgs.). 1995. *Biodiversidade e proteção do conhecimento de comunidades tradicionais* (Documentos do ISA, 2). São Paulo: Instituto Socioambiental.

ARIAS, Marcial & LÓPEZ, Atencio. 1995. "La propriedad inmemorial y la propriedad intelectual de los pueblos indígenas". Asuntos Indígenas, IGWIA, n.4. pp 19-20.

ÁVILA, Thiago Antônio Machado. 2000. *Biopirataria e os Wapichana: análise antropológica do patenteamento de conhecimentos indígenas*. Monografia de graduação. Universidade de Brasília.

_____. 2004. *"Não é do jeito que Eles quer, é do jeito que Nós quer: Os Krahô e a Biodiversidade"*. Dissertação de Mestrado. Universidade de Brasília.

_____. 2005. "Biotecnologia e povos indígenas: imagens globocêntricas em cenários interétnicos do séc. XXI". Revista Pós v. 8. Brasília: Katacumba Editores.

AZEVEDO, Cristina M. A. & AZEVEDO, Eurico A. “A trajetória inacabada de uma regulamentação” (Disponível em http://www.comciencia.br/reportagens/biodiversidade/bio11.htm [Acessado em 11/03/2005]).

BALÉE, William. 1993. “Biodiversidade e os Índios Amazônicos” In: E. VIVEIROS DE CASTRO & M. CARNEIRO DA CUNHA (orgs.). *Amazônia: etnologia e história indígena*. São Paulo: NHII/USP/FAPESP.

BALICK, Michael J. 1990. “Ethnobotany and the identification of therapeutic agents from the rainforest” In: D. J. CHADWICK & J. MARSH (eds.). *Bioactive compounds from plants* (Ciba Foundation Symposium No. 154). Chichester: J. Wiley and Sons.

BARTH, Fredrik (ed.). 1969. *Ethnic groups and boudaries*. London: George Allen & Unwin.

BASHKOW, Ira. 2004. “A Neo-Boasian conception of cultural boudaries”. American Anthropologist vol.106 (3). pp 443-458.

BENSUSAN, Nurit. 2003. “Breve histórico da regulamentação do acesso aos recursos genéticos no Brasil” In: A. LIMA & N. BENSUSAN (orgs.) *Quem cala consente? Subsídios para a proteção aos conhecimentos tradicionais* (Documentos ISA, 8). São Paulo: Instituto Socioambiental.

BOAS, Franz. 2004 [1920]. “Os métodos da etnologia”. In: F. BOAS. *Antropologia cultural*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

BROWN , Michael F. 1998. “Can culture be copyrighted?”. Current Anthropology 19 (2). pp 193-222.

BRUSH, Stephen B. 1993. “Indigenous knowledge of biological resources and intellectual property rights: the role of anthropology”. American Anthropologist 95 (3). pp 653-686.

CALAVIA SAEZ, O.; CARID NAVEIRA, M.; PEREZ GIL, L. 2003. “O Saber é Estranho e Amargo. Sociologia e mitologia do conhecimento entre os Yaminawa”. Campos n.4. pp 9-28.

CARID NAVEIRA, Miguel. 1999. *Yawanawa: da guerra à festa.* Dissertação de Mestrado. UFSC.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. 1998. “Pontos de vista sobre a floresta amazônica: xamanismo e tradução”. Mana 4 (1). pp 7-22.

_____. 2004 ms. “‘Culture’ and culture: traditional knowledge and intellectual rights”. Marc Bloch Lecture.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela & ALMEIDA, Mauro. 2002. “Introdução” In: M. CARNEIRO DA CUNHA & M. ALMEIDA (orgs.). *Enciclopédia da floresta. O*

alto Juruá: práticas e conhecimentos das populações. São Paulo: Companhia das Letras.

CARTA DE SÃO LUIS DO MARANHÃO. (Obtido em: LIMA, André & BENSUSAN, Nurit. 2003 [orgs.]. *Quem cala consente? Subsídios para a proteção aos conhecimentos tradicionais* [Documentos ISA, 8]. São Paulo: Instituto Socioambiental.)

COLCHESTER, Marcus. 1995. "Algunos dilemas referentes a la reivindicación de 'de los derechos de propiedad intelectual de los pueblos indígenas'". Asuntos Indígenas, IGWIA, n.4. pp 5-7.

CONVENÇÃO DA DIVERSIDADE BIOLÓGICA. (Obtido em: ARAÚJO, Ana Valéria & CAPOBIANCO, João Paulo Ribeiro [orgs.]. 1995. *Biodiversidade e proteção do conhecimento de comunidades tradicionais* [Documentos do ISA, 2]. São Paulo: Instituto Socioambiental [pp 57-67]).

COX, Paul Alan. 2001. "Ensuring Equitable Benefits: The Falelupo Covenant and the Isolation of Anti-Viral Drug Prostatin from a Samoan Medicinal Plant". Pharmaceutical Biology v.39. pp 33-40.

COX, Paul Alan & BALICK, Michael J. 1994. "The ethnobotanical approach to drug discovery" Scientific American (June 1994). pp 2-7.

DECLARACIÓN DE MATAATUA SOBRE LOS DERECHOS DE PROPRIEDAD CULTURAL E INTELECTUAL DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS (Obtido em: Asuntos Indígenas, IGWIA, n.4.[1995]. pp 22-23).

DESCOLA, Phillipe. 1985. "De l'indien naturalisé à l'indien naturaliste: Les sociétés amazoniennes sous le regard de l'Occident" In: A. CADORET (org.) *Protection de la nature: Historie et idéologie. De la nature à l'environnement*. Paris: Editions L'Harmattan.

_____. 2000. "Ecologia e cosmologia" In: A. C. DIEGUES (org.) *Etnoconservação: novos rumos para a proteção da natureza nos trópicos*. São Paulo: Hucitec/NUPAUB/USP.

ELISABETSKY, Elaine. 1991. "Folklore, Tradition or Know-How?". Cultural Survival Quarterly v.15 (3). pp 9-13.

ENCUENTRO REGIONAL DE COICA/PNUD SOBRE DERECHOS DE PROPRIEDAD INTELECTUAL Y BIODIVERSIDAD (Obtido em: Asuntos Indígenas, IGWIA, n.4.[1995]. p. 24).

ERIKSON, Phillipe. 1986. "Alterité, tatouage et anthropophagie chez les Pano: la beliqueuse quête du soi". Journal de la Société des Amercianistes LVII. pp 185-210.

_____. 1990. *Les Matis d'Amazonie. Parure des corps, identité ethnique et organisation sociale.* These de docteur. Unicersité de Paris X – Nanterre.

_____. 1992. “Uma singular pluralidade: a etno-história Pano” In: M. CARNEIRO DA CUNHA (org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras.

_____. 1993. “Une nebuleuse compacte: le macro-ensemble pano”. L’Homme XXXIII (2-4). pp 45-58.

_____. 1996. *La griffe des aïeux. Marquage du corps et démarquages ethniques chez les Matis d’Amazonie*. Paris: CNRS/ Peeters.

ESCOBAR, Arturo. 1996. “Constructing Nature: elements for a poststructural political ecology” In: R. PEET & M. WATTS (eds.) *Liberation Ecologies: environment, development, social movements*. London and New York: Routledge.

_____. 1999. “After Nature: steps to an antiessencialist political ecology”.Current Anthropology v.40 (1). pp 1-30.

ESTADO DE SÃO PAULO. (09/08/1998). “Biopiratas entram no País pelas portas da Funai”.

FIRESTONE, Laurel. 2003. “Consentimento prévio informado – Princípios orientadores e modelos concretos” In: A. LIMA & N. BENSUSAN (orgs.) *Quem cala consente? Subsídios para a proteção aos conhecimentos tradicionais* (Documentos ISA, 8). São Paulo: Instituto Socioambiental.

FOLHA DE SÃO PAULO. (01/06/1997). “Floresta vira farmacia”.

_____. (02/06/1997). “Funai vai pedir anulação de patente”.

_____. (13/07/1998). “Biopiratas agem livremente na Amazônia”.

_____. (07/11/2005). “Marina quer ‘IR’ para recursos genéticos”.

FRANK, Erwin. 1991. “Etnicidad: contribuciones etnohistóricas a un concepto difícil”. In: P. JORNA et. al. (eds.). *Etnohistoria del Amazonas*. Quito: Abya-Yala.

FUNDAÇÃO NACIONAL DE SAÚDE. (s/d). “O projeto kampô e o trabalho do Núcleo de Apoio às Medicinas Tradicionais Indígenas”. Documento eletrônico.

_____. Relatório de viagem ao Dsei Alto Jurá – Acre (30/05 a 01/06/2004).

GONÇALVES, Marco Antônio (org.). 1991. *Acre: história e etnologia*. Rio de Janeiro: Núcleo de Etnologia Indígena/LPS/IFCS/UFRJ.

GORMAN, Peter (1995). “Between the canopy and the forest floor”. High Times Magazine (January) (Disponível em: http://www.pgorman.com/BetweentheCanopyandtheForestFloor.htm [acessado em 21/11/2005]).

GRAY, Andrew. 1995. “Editorial: ¿A quién pertenece en realidad el conocimiento?”. Asuntos Indígenas, IGWIA, n.4. pp 2-4.

HARRIS, Marvin. 1978. *Vacas, porcos, guerras e bruxas: os enigmas da cultura*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

HILL, Jonathan D. & SANTOS-GRANERO, Fernando. 2002. “Introduction”. In: HILL, J. D. & SANTOS-GRANERO, F. (eds.). *Comparative Arawakan histories: rethinking language family and culture area in Amazonia.* Urbana/Champaign: University of Illinois Press.

HOWARD, Catherine V. “A domesticação das mercadorias: estratégias Waiwai”. In: B. ALBERT & A. R. RAMOS (orgs.). *Pacificando o branco: cosmologias do contato no Norte-Amazônico*. São Paulo: UNESP/ Imprensa Oficial do Estado.

IES (Instituto de Estudos Socioeconômicos). 2003. *Acordo TRIPS: acordo sobre aspectos dos direitos de propriedade intelectual*. Brasília: INESC.

IGWIA (Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas). 1995. Asuntos Indígenas n.4.

KEARNEY, Michael. 1995. “The Local and the Global: The Anthropology of Globalization and Transnationalism”. Annual Review of Anthropology v. 24. pp 547-565.

KENSINGER, Kenneth M. 1995. *How real people ought to live: the Cashinahua of Eastern Peru.* Illinois: Waveland Press.

KING, Steven R. 1991. “The Source of our Cures”. Cultural Survival Quarterly v.15 (3). pp 19-22.

KLOPPENBURG Jr., Jack. 1991. “No Hunting! Biodiversity, Indigenous rights and scientific poaching”. Cultural Survival Quarterly v.15 (3). pp 14-18.

LABATE, Beatriz C. & ARAÚJO, Wladimyr S. (orgs.). 2004. *O uso ritual da Ayahuasca.* Campinas: Mercado de Letras/FAPESP.

LANGDON, Jean Matteson. 1996. “Xamanismo – velhas e novas perspectivas”. In: J. M. LANGDON (org.). *Xamanismo no Brasil: novas perspectivas*. Florianópolis: UFSC.

LATOUR, Bruno. 1994. *Jamais fomos modernos*. Rio de Janeiro: Editora 34.

_____. 2004. *Políticas da natureza: como fazer ciência na democracia*. Bauru: EDUSC.

LÉVI-STRAUSS, Claude. 1944. “The social and psychological aspect of chieftainship in a primitive tribe: the Nambikuara of Northwestern Mato Grosso”. Transactions of the New York Academy of Sciences, Series II, 7 (1). pp 16-32.

_____. 1989. *O pensamento selvagem.* Campinas: Papirus.

_____. 1993. *Antropologia estrutural dois.* Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.

LIMA, André & BENSUSAN, Nurit. 2003 (orgs.). *Quem cala consente? Subsídios para a proteção aos conhecimentos tradicionais* (Documentos ISA, 8). São Paulo: Instituto Socioambiental.

LIMA, Edilene C. 1994. *Katukina: história e organização social de um grupo pano do alto Juruá.* Dissertação de Mestrado, São Paulo, USP.

_____. 2000. *Com os olhos da serpente: homens, animais e espíritos nas concepções Katukina sobre a natureza.* Tese de Doutorado, São Paulo, USP.

LIMA, Edilene C. & LABATE, Beatriz C. 2005. "De *kampo* a *Phyllomedusa bicolor*: velhos e novos usos da secreção do sapo-verde dos Katukina" (Trabalho apresentado no XXIX Encontro Anual da ANPOCS).

LITTLE, Paul E. 1992. "On event, one observer, two texts: analysing the Rio Earth Summit". Série Antropologia n. 134. Brasília: UnB.

_____. 2001. *Amazonia. Territorial struggles on perennial frontiers*. Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press.

LOPES, Leandro Altheman. 2005a. *Kambô, a medicina da floresta (experiência narrativa)*. Texto baseado em monografia de graduação (2000. USP).

_____. 2005b. "Kambô: cultura e medicina". Retratos do Juruá. pp 38-42.

LOWIE, Robert. 1935. *The History of Ethnological Theory*. New York: Rinehart.

MARTINS, Homero & HOMEM DE GÓES, Paulo. 2005. "BR-364: Quem duvidadaria da tragédia?" Jornal Página 20 (12 e 13/102005). pp:22-23.

MAUSS, Marcel. 1971. "Ensayo sobre los dones. Motivo y forma del cambio en las sociedades primitivas" In: M. MAUSS. *Sociología y Antropología.* Madrid: Tecnos.

MCCALLUM, Cecilia. 2002. "Incas e Nawas. Produção, transformação e transcendência na história Kaxinawá". In: B. ALBERT & A. R. RAMOS (orgs.). *Pacificando o branco: cosmologias do contato no Norte-Amazônico*. São Paulo: UNESP/ Imprensa Oficial do Estado.

MEDIDA PROVISÓRIA N. 2.186/16, de 23 de agosto de 2001 (Obtido em: LIMA, André & BENSUSAN, Nurit. 2003 [orgs.]. *Quem cala consente? Subsídios para a proteção aos conhecimentos tradicionais* [Documentos ISA, 8]. São Paulo: Instituto Socioambiental).

MELATTI, Julio Cezar. 1977. "Estrutura social Marubo: um sistema australiano na Amazônia". Anuário Antropológico 76. pp 83-120.

_____. 1984. “A origem dos brancos no mito de Shoma Wetsa”. Anuário Antropológico 84. pp 155-198.

_____. 1989. “Shoma Wetsa, a história de um mito”. Ciência Hoje, IX (53). pp 56-61.

_____. 1992. “Enigmas do corpo e soluções dos Panos” In: M. CORREIA & R. LARAIA (orgs.) *Roberto Cardoso de Oliveira: uma homenagem*. Campinas: UNICAMP/IFCH.

_____. 2002. “Juruá-Ucayali”. (Disponível em: http://www.geocities.com/juliomelatti/ias.htm [acessado em 17/11/2005]).

MINISTÉRIO DO MEIO AMBIENTE. 2005. *Projeto Kampô: integrando o uso tradicional da biodiversidade à pesquisa científica e ao desenvolvimento tecnológico* (Versão 2.2). Documento eletrônico.

_____. Relatório de viagem a Rio Branco e Cruzeiro do Sul – Acre (04 a 09/08/2003).

_____. Relatório de viagem a Rio Branco e Cruzeiro do Sul – Acre (30/05 a 02/06/2004).

MONTAGNER, D. & MELATTI, J. C. 1986. “A maloca Marubo: organização do espaço”. Revista de Antropologia n.29. pp 41-55.

MORAN, Katy; KING, Steven R.; CARLSON, Thomas J. 2001. “Biodiversity Prospecting: Lesson and Prospects”. Annual Review of Anthropology v.30. pp 505-526.

NIGH, Ronald. 2002. “Maya medicine in the biological gaze”. Current Anthropology v.43 (3). pp 451-477.

PEREZ GIL, Laura. 1999. *Pelos caminhos de Yuve: conhecimento, cura e poder no xamanismo Yawanawa.* Dissertação de Mestrado. UFSC.

PIMENTA, José. 2002. *“Índio não é todo igual”. A construção Ashaninka da história e da política interétnica.* Tese de Doutorado. Universidade de Brasília.

_____. 2004. “Desenvolvimento sustentável e povos indígenas: os paradoxos de um exemplo amazônico”. Anuário Antropológico 2002/2003. pp 115-150.

POSEY, Darrel A. 1995. “Los pueblos indígenas y los derechos a los recursos naturales”. Asuntos Indígenas, IGWIA, n.4. p. 21.

PROJETO DE LEI N. 4.579/98, deputado federal Jacques Wagner (Obtido em: LIMA, André & BENSUSAN, Nurit. 2003 [orgs.]. *Quem cala consente? Subsídios para a proteção aos conhecimentos tradicionais* [Documentos ISA, 8]. São Paulo: Instituto Socioambiental).

PROJETO DE LEI N. 4.842/98, senadora Marina Silva, substitutivo do senador Osmar Dias (Obtido em: LIMA, André & BENSUSAN, Nurit. 2003 [orgs.]. *Quem cala consente? Subsídios para a proteção aos conhecimentos tradicionais* [Documentos ISA, 8]. São Paulo: Instituto Socioambiental).

PROPOSTA DE EMENDA CONSTITUCIONAL N. 618/98 (Obtido em: LIMA, André & BENSUSAN, Nurit. 2003 [orgs.]. *Quem cala consente? Subsídios para a proteção aos conhecimentos tradicionais* [Documentos ISA, 8]. São Paulo: Instituto Socioambiental).

RAMOS, Alcida Rita. 1998. *Indigenism. Ethnic politics in Brazil*. Madison: University of Wisconsin Press.

_____. 2000. "The commodification of the Indian". Série Antropologia n. 281. Brasília: UnB.

_____. 2003. "Pulp fictions of Indigenism" In: D. S. MOORE; J. KOSEK; A. PANDIAN (eds.). *Race, nature and the politics of difference*. Durham and London: Duke University Press.

RECOMENDAÇÕES SOBRE PESQUISA CIENTÍFICA EM TERRAS INDÍGENAS. (Obtido em: LIMA, André & BENSUSAN, Nurit. 2003 [orgs.]. *Quem cala consente? Subsídios para a proteção aos conhecimentos tradicionais* [Documentos ISA, 8]. São Paulo: Instituto Socioambiental.)

RIBEIRO, Gustavo Lins. 2000. "Ambientalismo e desenvolvimento sustentado. Nova ideologia/utopia do desenvolvimento" In: G. L. RIBEIRO *Cultura e política no mundo contemporâneo*. Brasília: UnB.

RIBEIRO, Gustavo L. & LITTLE, Paul E. 1996. "Neo-liberal recipes, environmental cooks: the transformation of Amazonian agency". Série Antropologia n. 213. Brasília: UnB.

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

SAHLINS, Marshall. 1990. *Ilhas de história*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

_____. 1997. "O 'pessimismo sentimental' e a experiência etnográfica: porque a cultura não é um 'objeto' em vias de extinção". Mana 3 (1). pp 41-73; Mana 3 (2). pp 103-150.

SANSOM, Basil. 1986. "Aborigines, anthropologists and Leviathan" In: N. DYCK (org.) *Indigenous peoples and the nation-state: 'Fourth World' politics in Canada, Australia and Norway*. St John's Insitute for Social and Economic Research, University of Newfoundland.

SANTILLI, Juliana. 2000. "Biodiversidade e conhecimentos tradicionais: formas jurídicas de proteção". In: C. A. RICARDO (ed.). *Povos indígenas no Brasil: 1996-2000*. São Paulo: Instituto Socioambiental.

_____. 2003. “Biodiversidade e conhecimentos tradicionais associados: novos avanços e impasses na criação de regimes legais de proteção”. In: In: A. LIMA & N. BENSUSAN (orgs.) *Quem cala consente? Subsídios para a proteção aos conhecimentos tradicionais* (Documentos ISA, 8). São Paulo: Instituto Socioambiental.

SAVA/FIJI – REUNIÓN DE CONSULTA SOBRE EL CONOCIMIENTO Y LOS DERECHOS DE PROPRIEDAD INTELECTUAL (Obtido em: Asuntos Indígenas, IGWIA, n.4.[1995]. pp 25-26).

SCHIOCCHET, Leonardo Augusto. 2005. *O que o homem proíbe na terra, Deus traz pelo mar: conhecimento, conflito e mito na vila da Barra do Superagüi.* Dissertação de Mestrado. Universidade de Brasília.

SEEGER, A.; DA MATTA, R.; VIVEIROS DE CASTRO, E. 1979. “A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras”. Boletim do Museu Nacional n. 32. pp 2-19.

SEPI. 2006. “Projeto de segurança alimentar, produção e gestão territorial: apoio às comunidades indígenas da TI Campinas/Katukina (Fase II)”. Rio Branco.

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

SHORE, Cris & WRIGHT, Susan. 1997. “Policy: a new field of anthropology”. In”C. SHORE & S. WRIGHT (eds.). *Anthropology od Policy: critical perspectives on governance and power.* London: Routledge.

SOUZA, Moisés Barbosa. AQUINO, Terri Vale. CATAIANA, Carlos. “Anfíbios”. In: M. CARNEIRO DA CUNHA & M. ALMEIDA (orgs.). *Enciclopédia da floresta. O alto Juruá: práticas e conhecimentos das populações.* São Paulo: Companhia das Letras.

STRATHERN, M.; CARNEIRO DA CUNHA, M.; DESCOLA, P.; ALFONSO, C. A.; HARVEY, P. 1998. “Exploitable knowledge belongs to the creators of it: a debate”. Social Anthropology v.6 (1). pp 109-126.

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

TASTEVIN, C. 1921. “Le fleuve Jurua”. La Géographie, t. XXXIII (1) (pp 1-22) & XXXIII (2) (pp 131-148).

_____. 1925. “Le fleuve Muru”. La Géographie, t. XLIII (pp 403-422) & XLIV (pp 14-35).

TOCANTINS, Leandro. 2001. *Formação histórica do Acre.* Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial.

TOWNSLEY, Graham. 1988. *Ideas of order and patterns of change in Yaminahua society*. Doctoral thesis. University of Cambridge.

TURNER, Terence. 1993. "De cosmologia a história: resistência, adaptação e consciência social entre os Kayapó". In: E. VIVEIROS DE CASTRO & M. CARNEIRO DA CUNHA (orgs.). *Amazônia: etnologia e história indígena*. São Paulo: NHII/USP/FAPESP.

VANDER VELDEN, Felipe. 2004. *Por onde o sangue circula: os Karitiana e a intervenção biomédica.* Dissertação de mestrado. Unicamp.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 1986. *Araweté: os deuses canibais*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar/ ANPOCS.

_____. 1996. "Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio". Mana 2 (2). pp 115-144.

WORLD COMISSION ON ENVIRONMENT AND DEVELOPMENT. 1988. *Our Common Future.* London: Fontana Books.

FOTOS

Foto 1: O kampô, ou *Phyllomedusa bicolor* (foto de Edilene Lima)

Foto 2: O kampô, capturado por um jovem katukina (fonte:http://www.revistagloborural.globo.com)

Foto 3: Dois Katukina buscam o kampô na mata (fonte:http://www.revistagoloborural.globo.com)

Foto 4: Retirada da secreção (foto de Bruno Filizola)

Foto 5: Aplicação dos pontos (foto de Bruno Filizola)

Foto 6: Kako extrai a secreção do kampô durante a produção de uma matéria jornalística sobre a vacina do sapo (fonte: http://www.revista globoreural.globo.com)

Foto 7: o "leite" do sapo cristalizado, que será utilizado nas aplicações (fonte: http://www.revistagloborural.globo.com)

Foto 8: Seminário técnico do Projeto Kampô, em Brasília, março de 2005. Em primeiro plano, Kapi (Fernando Katukina) (fonte: http://www2.uol.com.br/pagina20/)

Foto 9: Aldeia do Samaúma

Foto 10: a BR-364, que atravessa a T.I. do rio Campinas

Foto 11: Reunião sobre o Projeto Kampô no Kupixawa da T. I. do rio Campinas (fonte:http:www2.uol.com.br/pagina20/)