

UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS
PROGRAMA MULTI-INSTITUCIONAL DE PÓS-GRADUAÇÃO EM BIOTECNOLOGIA

DORLI JOÃO CARLOS MARQUES

**BIOÉTICA E SOCIOBIODIVERSIDADE: VISÕES E PRÁTICAS DAS LIDERANÇAS
INDÍGENAS DO AMAZONAS**

MANAUS
2012

DORLI JOÃO CARLOS MARQUES

**BIOÉTICA E SOCIOBIODIVERSIDADE: VISÕES E PRÁTICAS DAS LIDERANÇAS
INDÍGENAS DO AMAZONAS**

Tese apresentado ao Programa Multi-Institucional
de Pós-Graduação em Biotecnologia como
requisito parcial para obtenção título de Doutor
em Biotecnologia.

ORIENTADORA: Profa. Dra. Maria do Perpétuo Socorro Rodrigues Chaves

MANAUS
2012

Ficha Catalográfica
(Catalogação realizada pela Biblioteca Central da UFAM)

Marques, Dorli João Carlos

M357b

Bioética e sociobiodiversidade: visões e práticas das lideranças indígenas do Amazonas / Dorli João Carlos Marques. - Manaus: UFAM, 2012.

173 f.; il. color.

Tese (Doutorado em Biotecnologia) — Universidade Federal do Amazonas, 2012.

Orientadora: Prof^a. Dra. Maria do Perpétuo Socorro Rodrigues Chaves

1. Conhecimentos tradicionais 2. Cultura indígena 3. Bioética 4. Biotecnologia I. Chaves, Maria do Perpétuo Socorro Rodrigues (Orient.) II. Universidade Federal do Amazonas III. Título

CDU 398.1:608.1(043.2)

DORLI JOÃO CARLOS MARQUES

**BIOÉTICA E SOCIOBIODIVERSIDADE: VISÕES E PRÁTICAS DAS LIDERANÇAS
INDÍGENAS DO AMAZONAS**

Tese apresentada ao Programa Multi-Institucional de Pós-Graduação em Biotecnologia da Universidade Federal do Amazonas como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor em Biotecnologia sob orientação da Profa. Dra. Maria do Perpétuo Socorro Rodrigues Chaves.

Aprovado em 01 de outubro de 2012

BANCA EXAMINADORA

Profa. Dra. Maria do Perpétuo Socorro Rodrigues Chaves – UFAM - Presidente

Prof. Dr. Eivaldo Cavalcanti e Silva Filho – UEA - Membro efetivo 1

Prof. Dr. Valmir Cesar Pozzetti - UEA - Membro efetivo 2

Prof. Dr. José de Castro Correia – UFAM – Membro efetivo 3

Profa. Dra. Debora Cristina Bandeira Rodrigues – UFAM – Membro Efetivo 4

MANAUS
2012

À Iracelma, com amor, admiração e gratidão -
pela sua compreensão, carinho e apoio incondicionais.

Ao Judah e ao Pedro, pela alegria que suas jovens existências irradiam -
que tenham sabedoria em todos os momentos da vida,

DEDICO

AGRADECIMENTOS

A Deus, por tudo o que me tem proporcionado, em especial pelo dom da vida, pela família e pelas pessoas de bem colocadas ao meu lado neste e em tantos outros caminhos.

À Profa. Dra. Maria do Perpétuo Socorro Rodrigues Chaves, pelas recomendações e orientações, bem como pelas contribuições para o meu crescimento profissional e pessoal.

À Profa. Dra. Terezinha de Jesus Pinto Fraxe, à Profa. Dra. Débora Bandeira Rodrigues e ao Prof. Dr. Dimas José Lasmar pelas excelentes sugestões e recomendações por ocasião da aula de qualificação, muitas delas acatadas e incorporadas a esta tese.

Aos professores e professoras do PPGBIOTEC pelas preciosas lições compartilhadas ao longo desses quatro anos de formação.

Aos colegas de estudo pelo apoio, amizade e energia, fundamentais nos momentos de angústias e incertezas.

À Faculdade Salesiana Dom Bosco por ter me aceito no programa de apoio à qualificação docente.

À Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Amazonas – FAPEAM, pela bolsa concedida, o que foi imprescindível para o sucesso da empreitada.

À COIAB e à SEIND pelo apoio concedido, disponibilizando seus acervos e suas lideranças para que participassem do estudo.

A todos e a todas, meu muito obrigado!

“Não ande atrás de mim,
talvez eu não saiba liderar.
Não ande na minha frente,
talvez eu não queira segui-lo.
Ande ao meu lado, para
que possamos caminhar juntos”.

(Provérbio indígena da etnia Ute)

RESUMO

O estudo aborda as implicações bioéticas e sua interface com a biotecnologia no tocante ao uso e acesso dos conhecimentos das populações tradicionais indígenas no Estado do Amazonas. Foram objetivos do estudo: analisar as implicações bioéticas decorrentes do uso e acesso dos conhecimentos das populações tradicionais indígenas do Estado do Amazonas; identificar o tipo de inserção dessas populações nas definições das políticas públicas voltadas ao seu patrimônio cultural material e imaterial; discutir, à luz do marco legal vigente, os benefícios que essa inserção e/ou exclusão ocasiona para esses sujeitos e propor o alargamento do conceito de bioética, incluindo a ideia de sociobiodiversidade como mecanismo de efetivação da participação das populações tradicionais indígenas em todas as etapas desse processo. Como referenciais teóricos foram utilizados os estudos acerca de sustentabilidade, sociobiodiversidade, bioética e biodireito. Os sujeitos da pesquisa foram as lideranças indígenas do Estado do Amazonas e seus principais interlocutores: representantes da Secretaria de Estado para os Povos Indígenas – SEIND e da Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Ocidental Brasileira – COIAB. O estudo apresenta uma abordagem crítica das contradições entre a visão de homem, de mundo e de sociedade das lideranças indígenas do Estado do Amazonas e a dos grupos não indígenas no tocante ao uso e acesso dos conhecimentos tradicionais indígenas. Considerando-se o disposto na legislação constitucional e infraconstitucional brasileira, notadamente nos acordos multilaterais dos quais o Brasil é signatário e das regras internas às quais as instituições de ensino e pesquisa devem se submeter, evidencia-se a centralidade que o acesso e uso do patrimônio material e imaterial das populações indígenas representam para a sociobiodiversidade do Brasil. O estudo mostra que a participação das populações indígenas nas questões relativas à sociobiodiversidade ainda é pequena, comparada ao potencial de contribuição desses grupos para os avanços biotecnológicos, políticos e sociais. A pouca participação das populações indígenas configura, além de violação de direitos, afronta os ditames da bioética. Diante dessa realidade, o estudo propõe a ampliação dessa participação, a necessária observância dos seus direitos, além de uma maior valoração do seu patrimônio material e imaterial. Como contribuição teórico-conceitual e metodológica para a temática, o estudo propõe um novo princípio para a bioética: a sociobiodiversidade.

PALAVRAS-CHAVE: Sociobiodiversidade. Biotecnologia. Bioética. Populações Tradicionais Indígenas.

ABSTRACT

This study is about the bioethical implications of and its interaction with biotechnology regarding the use and access of the traditional knowledge of indigenous peoples in the state of Amazonas. The objectives of the study are: to analyze the bioethical implications that arise from the use and access of the traditional knowledge of indigenous peoples of the Amazonas state; to identify how relevant these populations are in the definitions of public policies in regard to its tangible and intangible cultural heritage; to discuss, in light of the current law, the benefits those subjects are enjoying from such relevance (or lack thereof) and to propose an extension of the concept of bioethics, including the idea of sociobiodiversity as a mechanism for effective participation of indigenous traditional peoples. Studies about sustainability, socio-biodiversity, bioethics and biolaw were used as theoretical frameworks. The subjects of this study were the indigenous leaders of the State of Amazonas and its main interlocutors: representatives of the Secretaria de Estado para os Povos Indígenas – SEIND (State Secretariat for Indigenous Peoples) and the Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Ocidental Brasileira – COIAB (Coordination of the Indigenous Organizations of the Brazilian Amazon Basin). The study presents a dialectical approach: it demonstrates the contradictions between the indigenous leaders's perceptions of man, the world, society and its technological and socio-cultural practices and those of non-indigenous social actors regarding the use and access of traditional indigenous knowledge. Considering what's on the legislation about the commitments formally made by Brazil and other federal entities in international treaties and agreements, also the codes of ethics of research institutions, the practices of use and access of tangible and intangible heritage of the traditional indigenous people of the state of Amazonas, including the material and symbolic universe that surround its knowledge and practices, worsened by the incipient opening given by non-indigenous actors to the participation of indigenous leaders in the decision-making process, sets a complete violation of rights, and affronts the principles of bioethics. Thereby, this study proposes to expand this participation, aiming the respect for their rights, and a higher valuation of its tangible and intangible heritage. As a theoretical contribution to the conceptual and methodological issue, the study proposes a new principle to be included: sociobiodiversity.

KEYWORDS: Sociobiodiversity. Biotechnology. Bioethic. Traditional indigenous peoples.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Gráfico 01	Desmatamento anual nos Estados da Amazônia Brasileira.....	71
Figura 01	Esquema das visões macro das lideranças indígenas - Homem, Mundo e Sociedade.....	88
Quadro 01	Etnias do Estado do Amazonas em 2012.....	94
Mapa 01	Terras Indígenas do Estado do Amazonas	96
Mapa 02	Regiões da Amazônia Legal Brasileira representadas pela COIAB.....	99
Figura 02	Estrutura Interna da COIAB.....	100
Figura 03	Estrutura Legal da SEIND - lei no. 3.403, de 07 de julho de 2009.....	102
Figura 04	Funcionograma SEIND 2012.....	103
Figura 05	Esquema Teórico, conceitual e metodológico da relação entre bioética e sociobiodiversidade.....	126

CBRTS	Centro Brasileiro de Referência em Tecnologia Social
CDB	Convenção sobre Diversidade Biológica
CGEE	Centro de Gestão e Estudos Estratégicos
CGTT	Conselho Geral da Tribo Ticuna
COIAB	Coordenação das Organizações indígenas da Amazônia Brasileira
CONDEF	Conselho Deliberativo e Fiscal
COPIAR	Comissão de Professores Indígenas do Amazonas e Roraima
CRFB	Constituição da República Federativa do Brasil
DMIJI	Departamento de mulheres, Infância e Juventude
DNA	Deoxyribonucleic acid
FAO	Food and Agriculture Organization
FEPI	Fundação Estadual dos Povos Indígenas
FOIRN	Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro
FUNAI	Fundação Nacional do Índio
GTZ	Deutsche Gesellschaft Für Technische Zusammenarbeit
IBGE	Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
INPI	Instituto Nacional de Propriedade Intelectual
ITS	Instituto de Tecnologia Social
MCTI	Ministério da Ciência, Tecnologia e Inovação
MDA	Ministério do Desenvolvimento Agrário
MIT	Massachusetts Institute of Technology
MJ	Ministério da Justiça
MMA	Ministério do Meio Ambiente
MS/CNS	Ministério da Saúde/Conselho Nacional de Saúde
OGPTB	Organização Geral dos Professores Ticuna Bilingues
OHCHR	Office of the High Commissioner for Human Rights
OIT	Organização Internacional do Trabalho

OMC	Organização Mundial do Comércio
OMPI	Organização Mundial de Propriedade Intelectual
ONG's	Organizações Não Governamentais
OSCIPI	Organização da Sociedade Civil de Interesse Público
PCN's	Parâmetros Curriculares Nacionais
PACTIS	Parque Científico e Tecnológico para Inclusão Social
PRODERAM	Projeto de Desenvolvimento Regional do Amazonas para a Zona Franca Verde
PROTEC	Pró-Reitoria de Inovação Tecnológica
RTS	Rede de Tecnologias Sociais
SECIS	Secretaria de Ciência e Tecnologia para Inclusão Social
SECT	Secretaria de Estado e Ciência e Tecnologia
SEIND	Secretaria de Estado para os Povos Indígenas
TRIPs	Trade-Related Aspects of Intellectual Property Rights
UEA	Universidade do Estado do Amazonas
UFAM	Universidade Federal do Amazonas
UNCTAD	United Nations Conference on Trade and Development
UNESCO	United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization
WIPO	World Intellectual Property Organization
WSSD	World Summit Sustainable Development
WTO	World Trade Organization

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	13
CAPÍTULO I	23
ÉTICA – A CIÊNCIA DO BEM	
1.1 EVOLUÇÃO HISTÓRICA DO CONCEITO DE ÉTICA	26
1.2 BIOÉTICA: NO CAMPO DE ABORDAGENS DOS SABERES E PRÁTICAS SOCIOCULTURAIS	39
1.2.1 Princípios bioéticos básicos	42
1.2.1.1 <u>Princípio da autonomia</u>	42
1.2.1.2 <u>Princípio da beneficência</u>	43
1.2.1.3 <u>Princípio da justiça</u>	45
1.2.1.4 Princípio da alteridade	48
1.3 SOCIOBIODIVERSIDADE: UM NOVO PRINCÍPIO QUE SE IMPÕE	49
CAPÍTULO II	53
BIOÉTICA: MARCO LEGAL	
2.1 DEFINIÇÕES DE TERMOS NECESSÁRIOS ÀS APROXIMAÇÕES ADEQUADAS AO TEMA	54
2.1.1 Diferenciação/discriminação	55
2.1.2 Pluralismo/relativismo	56
2.1.3 Ampliando a teoria: multiculturalismo	59
2.1.4 Populações tradicionais indígenas	59
2.1.5 Direito coletivo	62
2.1.5 Direito indígena	63
2.2 BIOÉTICA E BIODIREITO: OS DESAFIOS DA APROXIMAÇÃO ENTRE O LEGAL E O LEGÍTIMO	66
CAPÍTULO III	
A BIOÉTICA SUBJACENTE ÀS VISÕES E ÀS PRÁTICAS SOCIAIS DAS LIDERANÇAS INDÍGENAS DO ESTADO DO AMANÓZAS	84
3.1 3.1 POVOS INDÍGENAS: DIVERSIDADE ÉTNICOCULTURAL E ORGANIZAÇÃO	87
3.1.1 As populações indígenas do Amazonas	90
3.2 3.2 COIAB – CONFEDERAÇÃO DAS ORGANIZAÇÕES INDÍGENAS DO ESTADO DO AMAZONAS.....	94
3.3 3.3 SEIND – SECRETARIA DE ESTADO PARA OS POVOS INDÍGENAS	98
3.4 AS VOZES DAS LIDERANÇAS – VISÕES E PRÁTICAS	101
3.4.1 Novas fronteiras da bioética: alargar para incluir	108
CAPÍTULO IV	
BIOÉTICA E SOCIOBIODIVERSIDADE NA PERSPECTIVA DAS LIDERANÇAS INDÍGENAS DO ESTADO DO AMAZONAS	122

4.1	POR UMA TEORIA CRÍTICA DA CIÊNCIA E DA MODERNIDADE	125
4.2	A PRÁXIS SOCIOECONÔMICA E POLÍTICA DAS LIDERANÇAS INDÍGENAS	136
4.3	SOCIOBIODIVERSIDADE: NOVO PRINCÍPIO PARA UMA NOVA BIOÉTICA	148
	CONCLUSÃO	157
	REFERÊNCIAS	165
	ANEXO A: Parecer do CONEP autorizando realização da pesquisa	174
	APÊNDICE A: DECLARAÇÃO SOBRE O USO E DESTINAÇÃO DO MATERIAL COLETADO	178
	APÊNDICE B: DECLARAÇÃO DE QUE OS RESULTADOS DA PESQUISA SERÃO TORNADOS PÚBLICOS, SEJAM FAVORÁVEIS OU NÃO	179
	APÊNDICE C: ROTEIRO DE ENTREVISTA SEMIESTRUTURADA COM GESTORES DA COIAB	180
	APÊNDICE D: ROTEIRO DE ENTREVISTA SEMIESTRUTURADA COM GESTORES DA SEIND	182
	APÊNDICE E: ROTEIRO DE ENTREVISTA SEMIESTRUTURADA COM AS LIDERANÇAS SETORIAIS DA COIAB	177
	APÊNDICE F: ROTEIRO DE ENTREVISTA SEMIESTRUTURADA COM AS LIDERANÇAS SETORIAIS DA COIAB	179
	APÊNDICE G: MODELO DE TCLE	181

INTRODUÇÃO

O trabalho com o conhecimento possui uma complexidade nem sempre avaliada adequadamente, especialmente porque lida com os processos de reestruturação cognitiva, isto é, com a possibilidade de alterar os estados mentais e seus processos. As formas como conduzimos os processos de reestruturação e organização do saber exigem uma postura reflexiva frente à realidade que também nos exige um compromisso que ultrapassa a margem dos objetos com os quais trabalhamos.

Esta postura reflexiva potencializa a possibilidade de conhecimento, especialmente porque não bastam informações para nos fazer saber das coisas; é preciso reorganizá-las, reformulá-las, analisá-las e reagrupá-las para que se possa ter acesso ao sentido verdadeiro das coisas. A informação há de passar pelo processo criativo, caso se queira que permaneça em nós. Neste sentido, deve-se admitir que os processos e os conteúdos das construções cognitivas só permanecem quando reelaborados significativamente.

A partir desta postura epistêmica é que se trabalhou a inter-relação entre o referencial teórico-metodológico e os dados empíricos. Hoy e Miskel (1978) ao abordar a relação dinâmica entre estes aspectos da pesquisa esclarece que a teoria não é axiologia ou senso comum. Para eles as funções da teoria são basicamente as de prover explicações gerais para os fenômenos, direcionar pesquisas, ser referência para o desenvolvimento do conhecimento e oferecer as bases para a tomada de decisão. Luna (1991, p. 31) complementa estas assertivas atribuindo à teoria as tarefas de indicar lacunas, gerar novos problemas e ser referencial explicativo para os resultados observados: “a teoria é filtro para enxergar a realidade, sugerindo perguntas e indicando possibilidades [...] o problema reflete a teoria”.

Entendeu-se que somente através de uma abordagem interdisciplinar é que seria possível levar adiante uma temática dessa natureza. O campo interdisciplinar no qual a temática se insere, requer, que o objeto de estudo não seja considerado puro e/ou acabado, mas construído historicamente. Como decorrência desta visão, quer-se, desde o início, reconhecer o caráter ideológico, dialógico e controverso do percurso assumido por este estudo.

O estudo é de natureza qualitativa e procurou primar pelo rigor analítico-reflexivo, cuja análise, mesmo partindo de dados quantitativos, objetivou a qualidade dos resultados obtidos. Essas peculiaridades emergem com muita propriedade dos estudos de Demo (1985) e são corroboradas por vários outros autores, entre os quais Cook e Reichardt (1979), os ensinam ser falsa a controvérsia entre qualidade e quantidade.

Em relação à abordagem da temática, optou-se pela abordagem crítica por entender ser esta a mais adequada para este estudo. A diferença desta abordagem para aquelas de cunho empírico-analíticas clássicas, decorre da possibilidade da abordagem crítica partir de dentro do todo e do contexto, considerando as múltiplas determinações que rodeiam o objeto em análise (DUSSEL, 2002; GAMBOA, 1991).

Ao optar-se por abordar esta temática numa perspectiva crítica, a mesma foi trabalhada segundo proposta metodológica apresentada por Frigotto (1991), adaptada e reelaborada nos seguintes momentos: a) o primeiro momento foi o da definição da problemática, no qual o autor em questão nominou como inventário, apresentando a situação atual da questão; b) em seguida, procedeu-se o resgate crítico do conhecimento produzido sobre a problemática, evidenciando a posição teórica desde o início da pesquisa; c) no momento seguinte, definiu-se as categorias de análise a partir das quais procurou-se organizar os tópicos e as questões prioritárias para a interpretação e análise do material; d) por fim, foi feita a análise dos dados, à luz do marco teórico escolhido, com o intuito de estabelecer e discutir as conexões, mediações e contradições dos fatos que representam a problemática pesquisada, estabelecendo comparações dos nossos resultados com o marco teórico existente.

As categorias centrais de análise adotadas neste estudo foram a bioética; sociobiodiversidade e sustentabilidade. Todas elas têm como referencial maior o homem, aqui entendido como ser social e histórico em constante processo de mudança, determinado econômica, política e culturalmente. Esta visão de homem é também uma visão de mundo e de sociedade, na qual a individualidade se faz na relação com os outros homens, com a natureza e com o mundo. Esta relação não é justaposta, mas orgânica; o homem muda com o mudar das complexas relações sociais: a natureza do homem é histórica, no sentido de "devir". Transformar o mundo externo, as relações gerais, é para o homem potenciar a si mesmo, é se desenvolver. Enfim, o homem é essencialmente político, porque a atividade para transformar e dirigir conscientemente os outros homens realiza sua humanidade, sua natureza humana.

Ressalte-se que o presente estudo não pretende se constituir em apologia da existência e da atuação das populações tradicionais na visão das suas lideranças, ou em crítica que invalide seu agir. Seu é contribuir com a construção de uma compreensão da sua visão atual de mundo e suas práticas sociais de intervenção no tocante aos seus conhecimentos tradicionais e tudo o que se produz a partir deles.

Tendo por base este cenário teórico-metodológico, o estudo buscou compreender as implicações bioéticas e a questão da sustentabilidade na construção da visão de mundo das organizações indígenas da Amazônia brasileira. Para tanto, inicialmente, procurou-se identificar a gênese e a trajetória dos princípios da bioética e suas imbricações nas questões relativas à sustentabilidade na Amazônia Brasileira. Em seguida, discutir o significado dos

impactos da bioética e da sustentabilidade na construção da visão de mundo das lideranças representantes das organizações indígenas da Amazônia Brasileira e, a partir de então, avaliar os resultados desses impactos nas permanências e/ou mudanças acerca das visões de mundo das lideranças indígenas na Amazônia Brasileira e nas vivências decorrentes dessas mesmas visões de mundo.

Os sujeitos da pesquisa foram lideranças indígenas, tanto homens quanto mulheres, representantes das organizações constituídas com atuação no Estado do Amazonas. O critério de inclusão destes sujeitos foi a representatividade dos mesmos junto aos seus pares. Para tanto, levou-se em consideração terem sido escolhidos pelas populações indígenas ou, no caso de terem sido usados outros critérios para ocupar cargos de liderança, tenham sido aceitos pelas populações indígenas, para o exercício de atividades de liderança, junto a duas organizações: a Secretaria de Estado para os Povos Indígenas (SEIND) e a Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (COIAB). A SEIND foi escolhida por ser o Órgão responsável pela gestão das políticas públicas voltadas às populações indígenas do Estado do Amazonas e a COIAB pela representatividade que possui junto às diversas organizações indígenas tanto do Estado do Amazonas, quanto da Amazônia Ocidental como um todo.

Entende-se que os atores organizacionais, em suas interações, utilizam diversos discursos, tanto nas relações internas de uma determinada organização, quanto naquelas que extrapolam esse contexto, envolvendo outras organizações e a sociedade como um todo. Essa constatação evidencia a adequação desse processo analítico como uma alternativa já explorada no Brasil por Carrieri e Rodrigues (2001) e Carrieri e Sarsur (2002), entre outros. Essa abordagem parte da concepção de que o discurso envolve os níveis intra e interdiscursivo que, ao serem abordados, permitem apreender a sua totalidade, uma vez que há uma relação de interdependência e complementaridade entre essas duas dimensões (CARRIERI e SARSUR, 2002).

A amostra proposital com a qual trabalhou, foi escolhida com base no que preconizam Lincoln & Guba (1985), para quem tal escolha deve ser fruto da interação e da mútua influência entre o investigador e o sujeito, características que levam a encontrar o público mais adequado para a pesquisa, tais como: amostra de casos extremos, de casos típicos, da variação máxima, dos casos críticos e dos casos politicamente importantes. A amostra proposital é inerente aos estudos qualitativos, considerando que:

está baseada em critérios de informação, e não estatísticos. Seu objetivo é maximizar informações, não facilitar a generalização. Seus procedimentos são fortemente diferentes, também, e dependem de um particular fluxo e refluxo de informações na medida em que se desenvolve o estudo, ao contrário de considerações a priori. Finalmente, o critério postulado para determinar quando parar a amostra, é a redundância das informações, não um nível de confiança estatística (LINCOLN & GUBA, 1985, p. 202 [Tradução nossa]).

Em relação à metodologia adotada no presente estudo e a escolha dos sujeitos participantes do estudo, cumpre ressaltar que a escolha de tais sujeitos se deu a partir de informações provenientes de contatos prévios com representantes legais dos mesmos e não de um cálculo amostral convencional. A razão para tal procedimento se justifica pela maior facilidade para proceder ao levantamento do máximo de informações possíveis dos grupos pesquisados os quais, no momento atual, melhor atendessem aos objetivos do estudo; as informações levantadas junto aos sujeitos escolhidos foram o ponto de partida da pesquisa mas não as únicas fontes de informações – relatórios das organizações e bases de dados oficiais também compuseram o rol das informações e/ou dados utilizados.

Conhecer é, antes de tudo, compreender o mundo que vai se fazendo permanentemente em nossas construções. Cada gesto, palavra, ação é um modo de dar sentido ao mundo onde nos fizemos num processo permanente de autoconstrução. As realidades humanas não se dão passivamente, são sempre contrastes resultantes da busca de conciliação nas relações da construção de um sentido para nós e para o mundo em que se atua. O processo de conhecer interfere radicalmente na maneira de ser do sujeito cognoscente. Modifica-o por inteiro. A transformação acontece na medida em que se dá o mergulho no universo em construção. Foi com esta postura epistêmica que se procurou desempenhar a tarefa de deslindar as implicações bioéticas em relação ao uso e acesso dos conhecimentos das populações tradicionais indígenas do Estado do Amazonas.

Historicamente a Amazônia em geral e o Estado do Amazonas em particular, têm sido alvo de muitas disputas e interesses. Esse interesse, aparentemente súbito, na verdade é bem mais antigo. Estudos como os de Castro (1997) e Simonian (2003) evidenciam, através de registros das várias expedições e/ou viagens que para cá se dirigiram desde os séculos XVI e XVII – Carvajal, [1540-1542] 1941; Acuña, [1639] 1941 – até as mais recentes – Condamine, [1795] 1944; Ferreira, [1783-1792] 1974; Spix e Martius, [1831] 1984; Wallace [1895] 1969 – o enorme interesse pela região, interesse esse muitas vezes travestido de espírito explorador,

científico, evangelizador etc. Contudo, o maior interesse é pela sua rica e quase desconhecida biodiversidade.

Apesar dos muitos esforços por parte do poder público, da iniciativa privada, e das organizações do terceiro setor, principalmente através das Universidades e Institutos de Pesquisa em desenvolver pesquisas com o intuito de conhecer o potencial biotecnológico desta região, dadas as dimensões geográficas e a complexidade que é o bioma Amazônia, estas pesquisas têm ainda um longo caminho a percorrer. Quando se considera os aspectos socioculturais da região e a relação destes aspectos com a biotecnologia, essa distância é ainda muito maior.

Esse avançar no conhecimento acerca da Amazônia, todavia, requereu um olhar epistêmico, deontológico, ontológico e axiológico com e/ou sobre as mulheres e homens que aqui vivem, trabalham e constroem seus mundos. Nesse sentido, no âmbito organizações indígenas, indagações a respeito do que acontece ao homem e à mulher, enquanto atores sociais fundamentais, uma série de questões acerca de uma coerência filosófica, no que tange à visão de mundo, de homem e de sociedade foram apontadas: que pressupostos orientam, conduzem e permeiam as organizações dos povos indígenas tendo como intencionalidade política sua existência autônoma? Que concepções de homem, de mundo e de sociedade podem dar suporte a uma nova compreensão do real acerca da região? Como as organizações indígenas em geral podem se municiar teoricamente para provocar mudanças dessa realidade? Que implicações essas questões e as práticas de acesso e uso têm com a bioética?

O desvelamento dessas questões gerais iniciais será tanto mais possível quanto maior for a capacidade de associar a um arcabouço teórico e conceitual sólido o resgate das memórias e as vivências hodiernas desses povos. Esse conhecimento possibilitará lançar novas luzes sobre essa realidade, (re)significando-a.

O principal objetivo deste estudo é analisar as implicações bioéticas decorrentes do uso e acesso dos conhecimentos das populações tradicionais indígenas do Estado do Amazonas. Neste sentido, quando se analisa a literatura especializada sobre bioética até então publicada, observa-se que a mesma enfatiza basicamente temas biomédicos e biotecnológicos, negligenciando aspectos vitais para a temática tais como justiça na alocação de recursos em saúde, as obrigações morais das indústrias farmacêuticas, os deveres morais dos gestores de políticas públicas, os problemas éticos no enfrentamento das epidemias e pandemias, o impacto da tecnologia em nossa forma de vida, a relação entre natureza e cultura, os cuidados

que a biotecnologia deve ter quando se volta para o corpo humano, especialmente seus genes e seu cérebro, a precariedade das condições de vida e participação das populações tradicionais indígenas nas decisões sobre questões do seu interesse, dentre outros.

Nesses estudos, normalmente os pesquisadores se dividem em dois grupos¹: de um lado, encontram-se aqueles que consideram a biotecnologia em geral e a genética molecular em particular, uma grande ameaça na medida em que se suspeita, a priori, das verdadeiras intenções do homem a partir do momento que passa a dominar essas tecnologias; e do outro lado, está o grupo daqueles que defendem não só o melhoramento genético de seres humanos, alguns chegando, inclusive, a defender o transhumanismo.

Apesar da vasta produção relativa à temática bioética enfocando os aspectos biomédicos e biotecnológicos, no tocante aos aspectos ligados à questão do uso e acesso dos conhecimentos tradicionais indígenas, as publicações são escassas e pouco sistematizadas. Quando se trata de associar a questão do uso e acesso desses conhecimentos por parte das pessoas e/ou organizações não indígenas com a questão da bioética, focando a realidade do Estado do Amazonas, não se encontrou nenhum estudo. Neste sentido, esta tese pretende contribuir para a atualização e ampliação do conceito de bioética, incorporando a ele o conceito de sociobiodiversidade.

Em relação a este conceito, um grupo significativo de autores, dentre os quais Albagli (1998), Pires (1999), Diegues (2000) e Almeida (2003) têm discutido a gênese e a trajetória do conceito, demonstrando que ele não é apenas mais um neologismo, mas uma fronteira de atuação social e política por parte do conjunto da sociedade, notadamente daqueles que historicamente tiveram sua possibilidade de participação negligenciada ou mesmo negada, como é o caso das populações tradicionais indígenas.

Nesse estudo, a concepção de sociobiodiversidade assume uma centralidade na medida em que se quer demonstrar que dadas as características relativas à diversidade genética de indivíduos, espécies, e ecossistemas além das construções culturais, políticas e sociais dos diversos atores que com ela interagem, alguns dos quais há milênios, como é o caso das populações tradicionais indígenas do Estado do Amazonas a bioética precisa incorporar a sociobiodiversidade como um novo princípio.

¹ Dentre as obras que contemplam essas preocupações, de forma explícita ou mesmo como pano de fundo, pode-se destacar: O Futuro da Natureza Humana de Jürgen Habermas; Nosso Futuro Pós-Humano de Francis Fukuyama; Do Acaso à Escolha: a genética e a justiça de Allen Buchanan et al.; Escolhendo os Filhos: genes, deficiência e planejamento de Jonathan Glover e Redesenhando os Humanos: Nosso Inevitável Futuro Genético de Gregory Stock.

O núcleo da argumentação da tese considera a retomada da gênese e trajetória do conceito de bioética, enfatizando sua concepção hodierna; a discussão do marco legal da bioética, além da problemática ética e bioética envolvendo o uso e acesso dos conhecimentos das populações tradicionais indígenas do Estado do Amazonas. Considerando-se o disposto na legislação constitucional e infraconstitucional brasileira, no tocante aos compromissos formalmente assumidos pelo Estado Brasileiro e demais entes federativos nos tratados e acordos internacionais dos quais são signatários, aos códigos de ética das Instituições de pesquisa, bem como as práticas de uso e acesso dos patrimônios material e imaterial das populações tradicionais indígenas do Estado do Amazonas, aí incluídos todo o universo simbólico que permeiam esses conhecimentos saberes e práticas, pergunta-se: até que ponto as práticas de acesso e uso desses conhecimentos têm possibilitado a construção de interações éticas, na perspectiva do que propõe o conceito ampliado de bioética?

A construção de uma resposta a esta questão seguiu duas linhas reflexivas: de um lado, o regramento normativo existente – legal e ético, tanto o produzido no Brasil quanto o internacional e dos quais o Brasil é signatário; de outro lado, a visão que as lideranças indígenas do Estado do Amazonas tem da problemática.

O problema com o qual esta tese lida é saber quais os desafios que a biotecnologia terá que enfrentar nos campos da bioética e da sociobiodiversidade nos dias atuais, sabendo-se que o campo de atuação da bioética foi alargado, passando a abranger não só os aspectos biomédicos e biotecnológicos, mas também os aspectos sociais e ambientais. Tal problema se desdobra em duas questões:

(1) Dado o alargamento do campo de atuação da bioética e da inevitável inserção do conceito de sociobiodiversidade na sua área de atuação, quais os impactos do acesso e uso dos conhecimentos das populações tradicionais indígenas do Estado do Amazonas por parte de setores não indígenas da sociedade, na sua visão de homem, de mundo, de sociedade e nas práticas sociais delas decorrentes?

(2) Como as populações tradicionais indígenas do Estado do Amazonas compreendem esses impactos e como têm reagido nos espaços formais de organização do movimento indígena, notadamente na Confederação das Organizações Indígenas da Amazônia Ocidental Brasileira (COIAB) e na Secretaria de Estado dos Povos Indígenas do Estado do Amazonas (SEIND)?

Em relação à primeira questão, conforme exposto nos dois primeiros capítulos, parte-se da concepção de que a bioética é parte da ética. Esta, enquanto “ciência” do bem e da correta conduta, torna-se indispensável a todo processo de interpretação das relações sociais - por ser o lócus onde essas relações se concretizam -, assenta-se sobre princípios a partir dos quais se procura enxergar o homem e todo o seu universo de construções e/ou relações. O principal desses princípios é o da dignidade humana que concebe o ser humano como tendo preeminência sobre todas as demais questões, o qual apresenta fundamentos razoavelmente bem delineados nos diferentes campos do saber, notadamente no da filosofia, no do direito e no das ciências.

A compreensão desse universo de relações e/ou construções decorrente das visões de mundo, de homem e de sociedade das lideranças indígenas e das práticas sociais de intervenção, tratadas nos capítulos 3 e 4 evidenciam, por parte dessas mesmas lideranças, visões e práticas distintas daquelas que a racionalidade moderna fez concretizar nas organizações não indígenas, quais sejam: a hegemonia do mercado, a busca incessante do lucro e o individualismo. Essas características, no seu conjunto, são responsáveis pela manutenção e, não raras vezes, o aguçamento das desigualdades sociais.

A análise dessas questões procurou seguir a uma trajetória que avaliamos ser fundamental para fundamentar nossa contribuição para a construção de uma nova bioética para uma nova biotecnologia. Nesse sentido, é apresentada a origem e evolução do conceito de bioética, seu marco legal e as visões visão de mundo, de homem, de sociedade e prática social de intervenção das lideranças indígenas do estado do Amazonas e qual a relação delas com a nova perspectiva de bioética e sociobiodiversidade que entendemos ser a mais adequada para o atual cenário científico e tecnológico no qual a biotecnologia desta região cada vez mais se volta para a vasta e rica biodiversidade amazônica e que, há milênios, integra o patrimônio material e imaterial dessas populações.

No primeiro capítulo apresentamos a origem e a evolução do conceito de bioética, desde os primórdios no mundo ocidental – Grécia do séc. V a.C. até a aprovação da Declaração Universal da Bioética e Direitos Humanos em outubro de 2005 na Assembleia Geral da UNESCO em Paris, com destaque para as inovações constantes do texto da referida Declaração: além das questões biomédicas e biotecnológicas, a bioética agora ocupa-se também com as questões sanitárias e ambientais. Nesse contexto, enfatiza-se a necessidade de

acrescentar aos tradicionais princípios da bioética – autonomia, beneficência, justiça e alteridade – um novo princípio: o da sociobiodiversidade.

Toda a dinâmica social se baseia em regras construídas a partir das relações que os diferentes atores estabelecem entre si. Um aspecto fundamental dessa relação são as normas que as regulam, sejam as mesmas positivadas ou não. O segundo capítulo discute o marco normativo jurídico regulador dos conflitos advindos das relações socioculturais e ambientais relativas ao acesso e eventual uso do patrimônio material e imaterial das populações tradicionais indígenas expressos nos seus conhecimentos, saberes e tradições. Nesta discussão, o marco legal é discutido na perspectiva proposta por Reale (2010), para quem o Direito, enquanto ciência nasce da imbricação entre fato, valores e normas.

Em relação à segunda questão, entendemos que a melhor maneira de discutí-la, seria dando voz às lideranças indígenas para que, a partir das suas visões de mundo, de homem e de sociedade e das suas práticas sociais de intervenção pudéssemos situar a questão central do estudo desta tese, qual seja, a compreensão das implicações bioéticas decorrentes do uso e acesso dos conhecimentos das populações tradicionais indígenas.

No terceiro capítulo, as diferentes “vozes” das lideranças indígenas evidenciam um vasto universo de conhecimentos, saberes e práticas que expressam uma riqueza subvalorizada pela racionalidade moderna porque foge do lugar comum da lógica capitalista. Mesmo expressando preocupações com a geração de renda, formação e capacitação técnica para otimização da produção, relações de parceria para dinamizar os processos produtivos, e outras questões que poderiam, numa primeira leitura, parecer serem preocupações idênticas àquelas manifestadas por qualquer liderança empresarial não indígena, as “vozes” das lideranças indígenas expressam um diferencial substancial: a preocupação com a biodiversidade, a experiência milenar de práticas produtivas sustentáveis e, com maior agudeza, a preocupação de que todos os indivíduos e comunidades usufruam dos benefícios decorrentes dessa produção.

Esses dados, aliados a uma nova concepção de bioética, mais abrangente e comprometida com as questões ambientais e sanitárias, oriunda de demandas históricas das nações latinoamericanas, asiáticas e africanas, em oposição às demandas das nações consideradas desenvolvidas da Europa, Estados Unidos, Canadá e Japão, que pretendiam que a bioética continuasse restrita às questões biomédicas e biotecnológicas, justificam a inclusão de um novo princípio ao conceito de bioética: a sociobiodiversidade. No quarto capítulo essa

possibilidade é discutida e fundamentada, tendo como base além das “vozes” das lideranças indígenas, um grupo de autores que procuram discutir as questões sociais e ambientais numa perspectiva mais inclusiva.

CAPÍTULO I

ÉTICA – A CIÊNCIA DO BEM

O erro da ética até o momento tem sido a crença de que só se deva aplicá-la em relação aos homens.

([Albert Schweitzer](#))

Inquestionavelmente, todos os seres humanos, independentemente das inúmeras diferenças sociais, culturais, étnicas, econômicas, de gênero, religiosas entre outras que, eventualmente, nos distingam, merecemos igual respeito, haja vista sermos os únicos entes no mundo capazes de amar, construir conhecimentos e inovar. É o reconhecimento universal de que, em razão dessa radical igualdade, ninguém – nenhum indivíduo, gênero, etnia, classe

social, grupo religioso ou nação – pode afirmar-se superior aos demais. Se a esta verdade for somada a premissa segundo a qual só o ser humano possui a capacidade sintetizadora produzida pelo espírito humano, indubitavelmente todos os aspectos teóricos, conceituais ou práticos envolvendo o ser, o fazer e o viver do ser humano demandam zelo e prudência.

A ética, enquanto ramo da ciência que tem por objeto de estudo a conduta humana e a bioética, como parte da ética que se ocupa especificamente das questões relacionadas à vida em todas as suas diferentes formas de manifestação, não poderiam olvidar-se em discutir questões relacionadas às práticas de acesso e uso dos conhecimentos das populações indígenas do Estado do Amazonas, haja vista a enorme riqueza histórico-cultural, diversidade étnica e grande participação dessas populações na composição da população regional e local.

O objetivo deste capítulo é situar a discussão acerca das implicações bioéticas no tocante às práticas de acesso e uso dos conhecimentos das populações indígenas no campo biotecnologia. Nesse sentido, apresentar-se-à a trajetória histórica do conceito de ética, desde a Grécia Antiga até o século vinte, quando surge o conceito de bioética.

Com o advento da bioética, as questões biotecnológicas e biomédicas passaram a ser abordadas levando-se em consideração os princípios da autonomia, da beneficência, da justiça e da alteridade. Contudo, a partir do início do século vinte e um, com a inclusão das questões sociais, culturais e ambientais ao conceito de bioética, entendeu-se que apenas esses princípios não eram suficientes para tratar a bioética de maneira satisfatória, razão pela qual se propõe que a sociobiodiversidade também seja incluída como um dos princípios da bioética.

Essa visão ampliada da bioética se baseia na concepção de dignidade humana. Esta, segundo Comparato (2010), tem raízes nos campos da religião, da filosofia e das ciências.

A justificativa religiosa da preeminência do ser humano no mundo surgiu da fé monoteísta, na qual a criatura humana ocupa uma posição eminente na ordem da criação. Em Gênesis (1, 26) essa posição destacada do ser humano ganha contornos cristalinos: “Deus lhe deu poder sobre os peixes do mar, as aves do céu, os animais domésticos, todas as feras e todos os répteis que rastejam sobre a terra”. Obviamente que nos dias atuais, não mais se concebe o exercício desse poder desvinculado da idéia de conservação e de sustentabilidade, caso contrário, ter-se-ia um processo destrutivo da vida em sentido lato.

Além dessa visão religiosa de zelo para com a espécie humana e, de resto, para com todas as outras formas de vida, tem-se também a visão filosófica herdada dos gregos antigos. Conforme leciona Comparato (2010), na Grécia do século V a.C., observa-se a afirmação da natureza racional do homem que se coloca como a nova justificativa para a posição destacada deste no mundo, cuja primeira e mais profunda manifestação filosófica é a reflexão acerca da mais laboriosa tarefa racional: que é o homem? Numa passagem do Prometeu Acorrentado [445-470], que marca a transição da explicação religiosa para a filosófica, Ésquilo (*apud* COMPARATO, 2010, p. 3) põe na boca do titã as seguintes palavras:

Ouçã agora as misérias dos mortais e percebe como, de crianças que eram, eu os fiz seres de razão, capazes de pensar. Quero dizê-lo aqui, não para denegrir os homens, mas para lhes mostrar minha bondade para com eles. No início eles enxergavam sem ver, ouviam sem compreender, e, semelhantes às formar oníricas, viviam sua longa existência na desordem e na confusão. Eles desconheciam as casas ensolaradas de tijolo, ignoravam os trabalhos de carpintaria; viviam debaixo da terra, como ágeis formigas, no fundo de grotas sem sol. Para eles, não havia sinais seguros nem do inverno nem da primavera florida nem do verão fértil; faziam tudo sem recorrer à razão, até o momento em que eu lhes ensinei a árdua ciência do nascente e do poente dos astros. Depois, foi a vez da ciência dos números, a primeira de todas, que inventei para eles, assim como a das letras combinadas, memória de todas as coisas, labor que engendra as artes. Fui também o primeiro a subjugar os animais, submetendo-os aos arreios ou a um cavaleiro, de modo a substituir os homens nos grandes trabalhos agrícolas, e atrelei às carruagens os cavalos dóceis com que se ornamenta o fausto opulento. Fui o único a inventar os veículos com asas de tecido, os quais permitem aos marinheiros correr os mares.

A justificativa científica da dignidade humana está exposta de forma cristalina na tese darwiniana. Nela, os contornos descritos na concepção “antrópica” (COMPARATO, 2010, p.4) segundo a qual os dados científicos não permitem afirmar ou negar que o mundo e o homem existam e evoluam em razão da vontade de um ser transcendente que tudo criou e tudo pode destruir. O que se sustenta, nesta perspectiva, é que o encadeamento sucessivo das etapas evolutivas obedece, objetivamente, a uma orientação finalística, inscrita na própria lógica do processo e sem a qual a evolução seria racionalmente incompreensível. Não obstante esse entendimento, se aceita o postulado da evolução aleatória das espécies vivas em direção ao ser humano, ressaltando-se, no entanto, que a transformação biológica dos homínídeos seria um processo único e insuscetível de reprodução.

Nesse sentido, ganha força no meio científico a ideia de que o curso do processo de evolução vital foi substancialmente influenciado pela aparição da espécie humana. A partir de então, surge em cena um ser capaz de agir sobre o mundo físico, sobre o conjunto das

espécies vivas e sobre si próprio, enquanto elemento integrante da biosfera: o ser humano. Sua capacidade de alterar o equilíbrio natural do ambiente, as possibilidades advindas dos avanços da engenharia genética e seu cabedal prático-conceitual de manuseio dos instrumentos aptos a interferir no processo generativo e de sobrevivência de todas as espécies vivas, inclusive a sua própria, torna a justificativa científica extremamente relevante nesse estudo.

Nesse contexto, o componente cultural, considerado como maneira de ser, pensar e agir de um povo, ganha contornos extremamente significativos nas discussões acerca de tudo o que envolve: ele próprio e a sua obra. A cultura compreende não apenas as coisas materiais ou tangíveis, mas também os conhecimentos formais que são produzidos a respeito do homem e das coisas, além das atitudes ou formas de comportamento social deste. Nesse sentido, a cultura pode ser vista como projeção histórica de consciência intencional, isto é, como o mundo das intencionalidades objetivadas no tempo histórico vivido (REALE, 2010).

O homem perfaz indefinidamente a sua própria natureza, sempre inacabada, ao mesmo tempo em que hominiza a natureza física, tornando-a sempre mais dependente dele próprio. É neste diapasão que se inserem as propostas de reflexão desta pesquisa. Discutir as implicações bioéticas envolvendo o uso dos conhecimentos das populações tradicionais indígenas do Estado do Amazonas pressupõe um penetrar não só na individualidade biopsíquica e valorativa do homem, mas também naquilo em que ele se reflete, ou seja, em suas produções e suas obras. As muitas possibilidades advindas das ações e condutas humanas remetem, inevitavelmente, ao universo da ética, mormente no que tange à ética da vida, ou bioética.

Julgou-se por bem iniciar os estudos da temática da bioética situando-a no contexto das discussões acerca da ética, particularmente em como esta vem se estruturando ao longo do tempo histórico.

1.1 EVOLUÇÃO HISTÓRICA DO CONCEITO DE ÉTICA

O processo de interpretação das relações sociais, onde a ética se concretiza, tem sido caracterizado por sua unilateralidade e reducionismo. Em certos momentos o elemento gerador da convivência social residia, quase exclusivamente, nos valores ou ideais coletivos,

noutros o indivíduo e seu universo particular de interesses é que determinava os padrões dessa convivência. Poucas foram as escolas de pensamento e filósofos que buscaram conciliar os interesses e expectativas coletivas com os individuais.

Do ponto de vista filosófico, três escolas expressam bem a dificuldade dessa conciliação: a idealista, a realista e a materialista. Em comum entre elas o modelo cartesiano inaugurado com a publicação do Discurso Sobre o Método² no qual Descartes fixa os quatro preceitos lógicos que deveriam dirigir a razão: 1) jamais perceber por verdadeiro o que o sujeito não percebe evidentemente como tal; 2) dividir cada uma das dificuldades a serem examinadas em tantas parcelas quantas forem possíveis e necessárias para resolvê-las; 3) conduzir ordenadamente os pensamentos, a começar pelos objetos mais simples e mais fáceis de conhecer, a fim de elevar-se, pouco a pouco, por graus sucessivos, até o conhecimento dos mais complexos; 4) proceder a enumerações completas e revisões gerais, de modo a assegurar-se de que nada foi omitido nessa análise (DESCARTES, 2008).

O método proposto por Descartes adapta-se perfeitamente à análise de idéias abstratas, ou de realidades estáticas ou inanimadas. Mas é inadequado quando o que se busca é a compreensão do todo. Compreender pressupõe apreender conjuntamente a complexidade do real, considerando todos os aspectos que o envolvem, quer se aproximem ou se distanciem das nossas concepções do que é certo ou errado, justo ou injusto, virtuoso ou vicioso.

As discussões em busca da compreensão do que é certo ou errado, justo ou injusto, virtuoso ou vicioso interessam sobremaneira à ética.

O termo “ética” tem suas raízes etimológicas em dois vocábulos bastante parecidos na língua grega, diferenciando-se somente quanto à entonação: *Éthos* [som fechado] para indicar o domínio de alguém, o abrigo, a morada, os hábitos que residem em uma pessoa; e *Ethos* [som aberto] para os usos e costumes vigentes numa sociedade e também, secundariamente, os hábitos individuais. Observa-se que desde o início o termo apresenta duas vertentes: uma subjetiva, centrada em trono do comportamento individual, e a outra objetiva, fundada no modo de vida coletivo. Não obstante essa diferenciação, ensina Abbagnano (1998) que tanto a vertente objetiva quanto a subjetiva foram amplamente exploradas pelo pensamento grego antigo. Na primeira delas, a individual, a regra de vida proposta foi a virtude [*aretê*]; na segunda, a lei [*nómos*].

² Obra do filósofo francês René Descartes publicada em Leiden, França, em 1637, uma das obras responsáveis pela inauguração o pensamento moderno. Nela, encontra-se um modelo por ele considerado ideal para a condução do pensamento humano por expressar o “primado da razão”.

A ética, enquanto área do conhecimento que tem como objeto de estudo as condutas humanas e suas implicações na vida social, política, cultural, econômica e ambiental volve seu olhar para as estruturas sociais. Entende-se por estrutura, conforme define Comparato (2006, p. 20), como “o conjunto de proporções e relações dos diversos elementos que a compõem: fatores determinantes e fatores condicionantes”. Os determinantes são aqueles que comandam ou impulsionam a vida social, ao passo que os condicionantes estabelecem limites básicos ao seu desenvolvimento. Entre estes dois grupos de fatores estabelece-se uma relação de recíproca influência, num processo dialético que remonta à aurora da humanidade e permanece até hoje. O ser humano, como autêntico demiurgo, modela o mundo circundante à sua imagem e semelhança para o bem e para o mal. Aqui reside o grande dilema ético.

Em estudo sobre a trajetória histórica da humanidade, Toynbee (1987) postula que houve, entre os séculos VIII e II a.C. um período por ele denominado de axial da humanidade. Neste período coexistiram, sem se comunicarem entre si, alguns dos maiores doutrinadores de todos os tempos: Zaratustra na Pérsia, Buda na Índia, Lao-Tsé e Confúcio na China, Pitágoras na Grécia e o Dêutero-Isaías em Israel. Todos eles, cada um a seu modo, foram autores de visões de mundo a partir das quais se estabeleceu a grande linha divisória histórica: as explicações mitológicas anteriores são abandonadas e o curso posterior da História passa a constituir longo desdobramento de idéias e princípios expostos durante esse período. Foi nesse momento histórico que se enunciaram os grandes princípios e se estabeleceram as diretrizes fundamentais de vida, tais como amor, bondade, prudência e outras, em vigor até hoje.

Antes desse período, a vida ética era dominada pelas crenças e instituições religiosas, sem que houvesse nenhuma distinção objetiva entre religião, moral e direito. De maneira sintética, pode-se dizer que neste período os traços marcantes da ética foram os seguintes: a importância fundamental da religião, o predomínio absoluto da tradição, a absorção do indivíduo pela coletividade, o desprezo sempre demonstrado pelos ofícios técnicos e pela profissão mercantil. A partir do período que o autor supracitado chamou de axial, igualmente, no mundo todo, mas de modo mais profundo e em ritmo mais célere nas civilizações da bacia do Mediterrâneo, observa-se que os componentes da vida ética - a religião, a moral e o direito -, começam a apresentar, internamente, uma tendência à desconexão. Tal fato se deve basicamente ao surgimento da filosofia ou do saber racional que tendia a racionalizar todas as visões de homem, de mundo e de sociedade de então, além do surgimento das grandes religiões monoteístas que, de uma maneira geral, possibilitaram a substituição da imanência

própria dos deuses mitológicos, que a rigor somente diferiam dos seres humanos na imortalidade, pela transcendência absoluta da divindade.

A teoria racional da ética principiada pelos ensinamentos de Sócrates trouxe à baila a tentativa de definição das virtudes morais, ou seja, exprimir sua essência por meio de uma fórmula geral que procurava compreender, através dos conceitos, raciocínios indutivos e das definições universais, o caminho do conhecimento racional da reflexão ética. No contexto do século V a.C., esse processo reflexivo acerca do comportamento ou da conduta social do homem apresentava duas vertentes distintas: de um lado, a preocupação com a reflexão mitológica; e do outro, o que chamava a atenção era a retórica sofística.

De acordo com Platão (2008) Sócrates foi o primeiro pensador grego a questionar a mitologia tradicional como modelo educativo para a juventude. Sócrates entendia que ao atribuir aos deuses, seres intrinsecamente virtuosos, a distribuição aleatória de bênçãos e maldições entre os seres humanos, sem nenhuma ligação com o mérito ou demérito de suas ações, não passava de uma invenção dos poetas. A partir dessa convicção, Sócrates procurou fixar o princípio ético fundamental de que os homens, em geral, e os governantes, em particular, são sempre pessoalmente responsáveis por seus atos ou omissões intencionais.

Sócrates também demonstrou preocupação com os ensinamentos dos sofistas, baseados nos recursos de retórica, que empolgavam a juventude, na medida em que estes procuravam reduzir as questões de moral e justiça a meros argumentos de debate político ou judiciário, ou seja, reduzia-se a reflexão filosófica a um arranjo coerente de palavras, sem a menor preocupação com a descoberta da verdade. Daí sua tendência ao relativismo em questões de ética e ao ceticismo em matéria de conhecimento em geral, bem expressa no pensamento de Protágoras de que “o homem é a medida de todas as coisas; das que são pelo que são e das que não são pela que não são” (COMPARATO, 2006, p. 58).

Cabe ressaltar que Sócrates rechaçava o relativismo somente enquanto possibilidade absoluta; ele o admitia nas situações específicas, nas quais este poderia ser considerado, como por exemplo no campo do conhecimento. Segundo Platão (2008), Sócrates tinha consciência da diferença essencial entre as ciências exatas e a ética. “É desarrazoado aceitar de um matemático, conclusões meramente prováveis, bem como exigir de um orador [na política e nas disputas judiciais, bem entendido] demonstrações estritas” (PLATÃO, 2008, p.62).

Aristóteles (2001) amplia esse entendimento afirmando que a virtude moral é produto dos usos e costumes. Ela não existiria nos homens naturalmente, pois nada do que é natural se adquire pelo costume. Ora, tratando-se de uma faculdade prática, isto é, dirigida à ação, é necessário que os homens se exercitem na virtude para adquiri-la. Ademais, numa perspectiva política os legisladores possibilitam que os cidadãos tornem-se bons na medida em que os estimulem a desenvolver bons hábitos e em sendo possível essa construção, ter-se-á uma boa organização na *polis*.

O raciocínio do autor supracitado adentra na relação entre ciência, ética e arte [ou técnica]. A ciência teria por objeto as coisas necessárias e invariáveis e só poderia ser apreendida através da inteligência por ele identificada como teórica, isto é, fundada na *theoria*, à qual Aristóteles chamou de ciência [*epistemê*]. A ética e a arte dizem respeito ao que pode ser diverso do que é, ou seja, à criação [*poiésis*] humana, seu objeto são as ações ou condutas humanas tendentes a um resultado concreto, o agir humano considerado em si mesmo [*práxis*]. A ética procura, pois, saber em primeiro lugar, em que consiste a felicidade, discussão por ele empreendida na obra intitulada *Ética a Nicômaco*; em segundo lugar qual a forma de organização política que assegure a felicidade geral, por ele analisada na obra intitulada *Política*.

Observa-se que no pensamento grego, de modo geral, não existe separação admissível entre a vida ética do cidadão e a organização ética da vida política, dado que a virtude nada mais é do que a lei interiorizada, e a lei, a virtude objetivada. Essa imbricação entre teoria e prática, entre individual e coletivo, entre cidadão e a *polis*, possibilita um sentido de totalidade, essencial à busca da compreensão do mundo ético.

Adentrando no período medieval [séc.V – XV], observa-se um novo momento na busca de compreensão da ética, notadamente com a contribuição dos estóicos que possibilitaram a introdução do método de análise dialética e uma visão de mundo baseada em princípios. O método de análise dialética consistia, antes de tudo, na classificação dos dados da realidade empírica pelo duplo processo da distinção e do relacionamento, com vistas ao estabelecimento de gêneros e espécies, ou seja, à formulação de conceitos. Uma vez formulados os conceitos, o segundo passo da análise dialética consistia em descobrir os princípios ou explicações racionais da realidade.

Em relação aos princípios, alguns merecem destaque neste estudo: a concepção de que há uma correspondência essencial entre as virtudes cardeais e as tendências fundamentais

da natureza humana; a virtude da moderação, ou razoabilidade está ligada à tendência natural de respeito à dignidade própria e à dos outros homens; nada pode existir de útil na vida, que não seja, ao mesmo tempo, justo e honesto. A respeito das contribuições dos pensadores estoicos no início da era medieval, Comparato (2006, p. 118) afirma que

Convém ressaltar que Panécio, na linha de reflexão estoica tradicional, foi dos primeiros pensadores a elaborar o conceito de pessoa. Ao fazer uso simbólico do vocábulo *prósopon* - a máscara teatral identificadora de cada personagem [*persona*] – distinguiu ele a pessoa, enquanto natureza universal do ser humano, da personalidade própria de cada indivíduo. Uma vez respeitada a natureza humana universal, cada um de nós pode seguir a sua própria natureza.

Nesse contexto histórico, um dos principais axiomas dos direitos humanos da era moderna está com suas bases delineadas: não obstante as múltiplas diferenças biológicas e culturais que existem entre os indivíduos e os povos, a dignidade da natureza humana é sempre a mesma e exige, por conseguinte, igual respeito de todos. Este princípio se veria consagrado na abertura da Declaração Universal dos Direitos Humanos, aprovada pela Assembléia Geral das Nações Unidas em 10 de dezembro de 1948: “todos os homens nascem livres e iguais, em dignidade e direitos”.

O Cristianismo, enquanto religião hegemônica no mundo ocidental no período em questão estruturou-se a partir de alguns dos princípios propostos pelos estoicos, distinguindo-se, contudo, o que era da esfera humana, permeada pela imperfeição do que era da esfera divina, símbolo de candura e perfeição. O Deus único e verdadeiro, criador do céu e da terra, e não mais a natureza, tornou-se modelo absoluto para as vidas das pessoas. Essa visão de homem, de mundo e de natureza seria amplamente aprofundada e difundida por grandes pensadores desse período como Santo Agostinho e Santo Tomás de Aquino.

No final da Idade Média européia, observa-se um processo de desconstrução do mundo antigo através do abandono progressivo das teses religiosas enquanto princípios éticos válidos e inicia-se a reconstrução de valores novos ou renovados através dos quais o indivíduo assume uma condição de centralidade, ao mesmo tempo em que, através do avanço do conhecimento científico, a humanidade passa a acreditar na tese de que é senhora e possuidora da natureza. Em vários campos do saber, surgem pensadores a expressarem os sinais desses novos tempos: Nicolau Maquiavel, Martinho Lutero, Thomas Hobbes, John Locke, Jean-

Jacques Rousseau, Bernard Mandeville, David Hume, Adam Smith, Emanuel Kant, George Wilhelm Friedrich Hegel e Karl Marx.

O pensamento de Nicolau Maquiavel [1469 – 1527], notadamente em sua obra *O Príncipe*, possibilitou a primeira grande ruptura no sistema ético tradicional, que englobava, num todo harmônico, religião, moral e direito. Ele foi o primeiro a sustentar, sem eufemismos, que a vida pública é regida por uma ética especial, cujos valores supremos são a estabilidade interna e a interdependência externa da sociedade política. Sua visão de mundo funda-se em um irredutível ceticismo quanto à bondade natural do homem e à sua aptidão a viver espontaneamente em paz com os seus semelhantes. Obviamente que o contexto histórico conturbado pelo qual passava a Itália pré-unificação influenciou decisivamente na agudeza das suas idéias éticas e políticas. Segundo Maquiavel (2007, p. 46),

Para bem exercer as funções de governo, o príncipe deve possuir um certo número de qualidades [virtudes] pessoais, em especial a força física e a insensibilidade. O príncipe volúvel, leviano, efeminado, pusilânime ou indeciso, merece ser desprezado. Um príncipe não deve, pois, ter outro objetivo nem outro pensamento, nem escolher nada mais com a atividade própria senão a arte da guerra, com as suas regras e a sua disciplina; porque esta é a única arte que cabe a quem comanda [...].

Suas idéias em torno de uma visão de que a política é a arte do que é e não do que deve ser; a razão de Estado como critério supremo da ação política; o desprezo pela capacidade do povo em se autogovernar, além do seu ceticismo em relação à bondade natural do homem representam, uma guinada nas concepções de homem, de mundo e de sociedade até então dominantes. Essa mudança de rumo foi seguida por outros pensadores. É o Caso de Lutero.

As idéias de Martinho Lutero [1483 – 1546] se situam para além de uma simples revolta contra o poderio temporal e espiritual da Igreja de então. A defesa de que cada indivíduo poderia dirigir-se diretamente a Deus, sem a necessária intermediação de uma autoridade eclesiástica, possibilitou a que cada um individualmente ou em grupo, guiado pela sua consciência, razão, liberdade de expressão e opinião e liberdade de associação construísse sua autonomia enquanto indivíduo, uma dos pilares do mundo moderno que estava nascendo.

Além da defesa da capacidade individual de cada pessoa de afirmar-se como fiel e cidadão, merece relevo o empenho de Lutero em construir uma religiosidade identificada com

a nação alemã, conceito ainda tênue em decorrência das disputas internas de uma Alemanha dividida politicamente. Não obstante as contribuições das teses luteranas contra a autoridade centralizadora de Roma e os abusos cometidos em nome da fé, a História registra sua intolerância para com aqueles empobrecidos pela concentração de terras e outros meios de produção nas mãos de uma nobreza intransigente e que ousassem lutar por uma mudança nas suas condições de vida.

A rebelião camponesa na Saxônia, em 1524, foi a ocasião para Lutero radicalizar o seu pensamento a respeito do poder temporal. Enquanto na Igreja não existe nenhuma distinção hierárquica entre os fiéis, pois pelo batismo todos são sacerdotes de Cristo, no reino temporal, sustentou ele, a desigualdade é algo necessário, sem o que a ordem não pode subsistir. No ano seguinte, chocado com o espetáculo da revolta dos camponeses da Turíngia, liderada, entre outros, por Thomas Müntzer, seu antigo seguidor, Lutero não hesitou em conclamar os príncipes proprietários a exterminar os rebeldes (COMPARATO, 2006, p. 175).

Apesar da contradição do reformador que lutou contra o poder do Papa e defendeu o poder absoluto do soberano, em detrimento dos grupos sociais empobrecidos, suas idéias vieram a se somar a outras no limiar de uma nova era na História, dentre os quais o britânico Thomas Hobbes.

Thomas Hobbes [1588 - 1679], no campo da ética, frisou que a recusa de se empregar o verdadeiro método de raciocínio levou a consequências totalmente irracionais. Com isso, há o inevitável conflito de interesses particulares e a completa ineficácia de se recorrer à autoridade tradicional. “Entre o costume e a lei, segundo ele, é preciso optar definitivamente pela lei, cuja vigência não é a justiça, mas sim o poder incontestável do soberano” (HOBBS, 2008, p. 263.). Observa-se nesta concepção de relação social uma inegável tendência ao relativismo no tocante à moralidade das ações humanas. Nada existe na vida objetivamente bom ou mau, pois tudo depende dos desejos ou apetites pessoais de cada um. Tudo o que é objeto de apetite ou desejo do sujeito é normalmente considerado bom. Em sentido contrário, o que é objeto de ódio ou aversão é tido por mau. Não há, por conseguinte, nenhuma norma ou princípio ético objetivo, fundado na natureza das ações humanas. Tudo depende, em última instância, do juízo de cada indivíduo isoladamente considerado. Ou, na sociedade política, da decisão daquele que representa a coletividade.

As teses hobbesianas foram, em boa medida, decisivas para a derrocada das estruturas até então vigentes e que se convencionou chamar Antigo Regime e a ascensão política de uma classe social que, não obstante detivesse o poder econômico, ansiava pelo poder político: a burguesia. Para essa ascensão, foram decisivas as idéias ético-institucionais de John Locke.

Na mesma linha de raciocínio de Hobbes, John Locke [1632 - 1704] acreditava que a moralidade é suscetível de demonstração, da mesma forma que as matemáticas. Para ele,

onde há propriedade não há injustiça é uma proposição tão certa quanto qualquer demonstração em Euclides: pois sendo a ideia de propriedade um direito a algo, e a ideia à qual se dá o nome de injustiça sendo a invasão ou violação desse direito é evidente que, ao serem tais ideias estabelecidas e esses nomes a elas anexados, posso tão certamente saber que essa proposição é verdadeira, quanto a de que um triângulo tem três ângulos iguais à soma de dois ângulos retos (LOCKE, 2008, p.127)

Além dessa esdrúxula análise geométrica da realidade social, Locke também tratou da importância da tecnologia nas questões sociais. Segundo ele, o atraso em que se encontrava o vasto continente americano em sua época, fora causado pela ignorância dos povos nativos a respeito de todas as utilidades que podiam ser extraídas do minério de ferro. O pensador em questão também fez defesas enfáticas à propriedade privada associando tal condição à pura liberdade individual, liberdade de expressão, de reunião etc. Quando a Inglaterra no período posterior à Revolução Industrial viu o capitalismo acumular um grande volume de riquezas nas mãos de poucos, o referido pensador passou, a considerar o direito de propriedade um “direito natural”.

Segundo Comparato (2006), o sofisma era, no entanto, flagrante, e exigia uma refutação da regra. Essa tarefa começou a ser desempenhada por Jean-Jacques Rousseau [1712 - 1778]. Sua visão de homem, de mundo e de sociedade aparece, no século XVIII, como o anti-Hobbes por excelência. Enquanto em Hobbes o centro de referência ética é quase sempre o indivíduo, para Rousseau ele é a comunidade. O pensamento de Hobbes, como o de Maquiavel, parte do postulado da maldade intrínseca da natureza humana. Rousseau, ao contrário, sustenta a bondade natural do homem. A legitimação da ordem política, em Hobbes, está sempre acima do povo, situando-se no órgão que concentra os poderes, para garantia da segurança individual. Em Rousseau, ela se encontra no próprio povo soberano, a fim de assegurar a liberdade de todos.

Partindo do postulado da existência de uma vontade livre como atributo essencial do ser humano, Rousseau procura fugir do relativismo moral dominante na Europa desde o fim da Era Medieval e encontrar um fundamento absoluto para a ética que para ele era a vontade geral. Essa vontade, em grande medida, era fruto não da razão e sim dos sentimentos humanos, os quais se circunscrevem a comunidades determinadas: as pátrias.

Rousseau entendia que a civilização moderna, materialista e excessivamente racional, havia perdido a candura natural do ser humano e se fazia necessário restaurá-la, não voltando simplesmente ao passado, mas refundando a sociedade civil sobre novas bases, segundo o espírito das instituições que vigoravam em Esparta e em Roma, apresentadas como paradigmas absolutos, pela austeridade moral e pela não supressão do homem ao ativismo produtivo postulado pela modernidade burguesa. Em texto intitulado Discurso Sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade Entre os Homens, originariamente publicado em 1753, Rousseau *apud* Comparato (2006, p. 169) expressa, de forma insofismável, sua aversão aos valores burgueses de então:

Concebo na espécie humana duas espécies de desigualdade; uma, que denomino natural ou física, porque estabelecida pela Natureza, e que consiste na diferença das idades, da saúde, das forças do Corpo, e das desigualdades do Espírito, ou da Alma. A outra, que se pode chamar de desigualdade moral, ou política, porque depende de uma espécie de convenção, e que é estabelecida, ou pelo menos autorizada pelo consentimento dos homens. Esta última desigualdade consiste nos diversos privilégios, de que alguns gozam em detrimento dos outros, como privilégio de serem ricos, mais honrados, mais poderosos que os outros, ou mesmo de se fazerem obedecer.

Os ideais políticos, sociais, econômicos e éticos de Rousseau, considerados ingênuos pelos arautos da ordem burguesa vigente contribuíram, de maneira particular, para a verticalização das discussões acerca da temática educação. Para ele, educar era muito mais que ensinar e aprender técnicas; o que verdadeiramente importava era o desenvolvimento harmônico de todas as qualidades humanas. A mera instrução, desvinculada de sua finalidade maior, pode criar autômatos e súditos, nunca cidadãos e homens livres.

Mesmo reconhecendo as significativas contribuições de Rousseau nos campos da educação, da política e da ética, algumas de suas idéias, nos momentos históricos seguintes, foram desvirtuadas como parte de estratégias claramente autoritárias. Como exemplos dessa situação, tem-se a usurpação da sua idéia de nação por parte daqueles que buscavam justificar

os nacionalismos exacerbados da Era Contemporânea, além da estratégia da burguesia triunfante que seqüestrou a concepção social igualitária de Rousseau para usá-la em um sentido meramente formal para tentar fazer crer que todos eram iguais em oportunidades e condições. Essa realidade fica bem evidente nas idéias de Bernard Mandeville, David Hume e Adam Smith.

Com Bernard Mandeville [1670 - 1773] e Adam Smith [1723 - 1790], opera-se mais uma grande ruptura no universo ético da antiguidade. Agora, já não se trata de pôr a política longe da moralidade ordinária, como pretenderam fazer Maquiavel e Hobbes, mas de afastar a atividade econômica dos preceitos éticos e das leis que regem os demais setores da vida social. A economia passa a ser estudada como uma ciência exata, cuja estrutura é expressa em linguagem matemática.

Adam Smith, aficionado pelo método experimental aplicado à astronomia consagrado no mundo ocidental por Kepler, Galileu, Leibniz, Pascal e Newton ousou, por analogia, explicar sua teoria do preço natural das mercadorias, determinado pela demanda e oferta.

É por assim dizer, o preço central, em torno do qual os preços de todas as mercadorias gravitam sem cessar. Diversos acidentes podem, algumas vezes, mantê-los suspensos bem acima desse preço, e outras vezes fazê-los cair abaixo dele. Mas quaisquer que sejam os obstáculos que os impeçam de se fixarem nesse centro de repouso e permanência, eles tendem constantemente a ele (SMITH, 2006, p. 173).

No cálculo do preço dessa mercadoria incluía o trabalho, que também gravitava, desconsiderando totalmente seu aspecto humano. Ao tratar da questão do trabalho escravo ele se posicionou desfavoravelmente não por uma questão de dignidade da pessoa humana, mas porque o custo de manutenção de um escravo se tornara, à época, superior ao de um trabalhador assalariado.

Para Bernard Mandeville, a separação entre ética e economia era total e absoluta. Ele afirmava que a vida econômica rege-se pelas leis da natureza e não por princípios ideais, os quais, quando transformados em política econômica, engendram a pobreza e não a riqueza das nações. Para ele, o elemento humano nessa relação nada mais era que um conjunto de paixões, as mais variadas, que dirigiam o comportamento humano de modo inelutável.

Caberia à razão analisá-las, para melhor compreender o seu mecanismo intrínseco (COMPARATO, 2006).

Mandeville sustentava ainda que da opulência econômica derivava, necessariamente, a felicidade dos povos e esta deveria ser buscada a qualquer custo, configurando-se como tarefa precípua dos governantes, a ponto de se desculpar quaisquer crimes que estes viessem a cometer na busca desse resultado.

A base filosófica para essa teoria natural da vida econômica, livre das interferências morais e religiosas capitaneadas por Bernard Mandeville e Adam Smith, foi dada por David Hume [1711 - 1776]. Ao propor algumas poucas alterações à teoria de Mandeville, a ética de Hume fundada não só na combinação equilibrada de egoísmo e altruísmo, considerados ambos como princípios naturais do ser humano, mas também na concepção utilitária da justiça, deu a Adam Smith a justificação necessária do predomínio da razão de mercado na vida sociopolítica.

Evidencia-se que a utilidade deixa de ser um valor-meio e passa a ser um valor-fim. As pessoas, as ações humanas e as coisas não são nunca úteis em si mesmas, mas como instrumentos da realização de um interesse, isto é, de algo diverso da própria pessoa, de uma ação humana ou coisa utilizada. A utilidade, portanto, como meio ou instrumento de realização de um interesse, tem um valor, normalmente apreciável em dinheiro. Não por outra razão ela é a mola propulsora da atividade econômica.

As concepções éticas de Bernard Mandeville e Adam Smith vão ser questionadas por Emanuel Kant [1724 – 1804] que propõe a reconstrução da unidade ética original. Ao afirmar que só a virtude, isto é, a vontade moralmente boa, torna o homem digno de ser feliz. Fica evidente aqui sua visão de homem, no tocante à busca da felicidade, que esta poderia ser alcançada por várias vias, mas a única via moralmente digna é a da virtude. Essa concepção ética encontra paralelo na tese aristotélica segundo a qual só a virtude nos faria felizes. A diferença de concepção entre ambos residiria somente quanto à concepção de virtude que, para Aristóteles, envolvia, além das faculdades morais, também as intelectuais.

Os princípios éticos propostos por Kant apresentam três características essenciais: universais, na medida em que vigoram para todos os homens, em todos os tempos; absolutos, pois não comportam exceções ou acomodações de nenhuma espécie; e formais, no sentido de que existem como puras fórmulas de dever ser – os mandamentos éticos devem ser

obedecidos, não porque digam respeito a bens ou a valores dignos de consideração e respeito, mas simplesmente porque são conformes à razão. A compreensão da abrangência desses princípios, somente se desvelará, na medida em que forem considerados no processo de análise os seguintes postulados propostos por Kant:

Primeiro Postulado: a virtude não consiste em boas obras, ou no êxito das ações empreendidas, mas apenas no próprio querer, na própria vontade. Neste primeiro postulado fica evidente a influência da doutrina teológica baseada na tese defendida por São Paulo na Epístola aos Romanos: a justiça de Deus se revela na fé e não nas obras da lei mosaica. Segundo Postulado: uma ação praticada por dever tira seu valor moral não da intenção do agente ao praticá-la, mas da máxima ou regra subjetiva de ação por ele seguida. Terceiro Postulado: o dever é a necessidade de praticar uma ação por respeito à lei (ANTISERI e REALE, 2005, p. 386).

Os princípios kantianos diferem da norma positivada pelo fato de que estas são princípios objetivos de ação diferentemente daqueles que se fundamentam numa racionalidade para além da objetividade. Os seres racionais são os únicos capazes de agir não pela força impessoal e inconsciente de leis, mas mediante a sua apresentação racional. A representação de um princípio objetivo se dá na medida em que ele se impõe por sua coercibilidade sobre a vontade do indivíduo, chamado de mandamento da razão e a fórmula do mandamento caracteriza-se pela imperatividade. Os imperativos impõem-se de modo hipotético ou categórico. Os imperativos hipotéticos representam a necessidade prática de uma ação possível, considerada como meio de se obter algo desejado. O imperativo categórico seria o que representaria uma ação que se impõe por si mesma, sem relação com outra finalidade; portanto, uma ação objetivamente devida. O imperativo categórico é o supremo princípio da moralidade.

Apesar da enorme contribuição de Kant na recondução da ética ao seu caminho próprio, seu sistema falhou basicamente pela ausência de uma visão concreta da condição humana, uma análise do homem inserido no fluxo histórico e no meio social onde vive. Ao minimizar a importância do contato com as coisas do mundo sensível, destacando o primado da razão, ele pouco contribuiu para a superação concreta das desigualdades socioeconômicas do mundo ocidental. Contra esse abstracionismo histórico e social reagiram Hegel e Marx.

A obra de Georg Wilhelm Friedrich Hegel [1770 – 1831] trouxe grande contribuição aos estudos sobre a ética na medida em que provocou transformações significativas no

pensamento filosófico ocidental. O seu método de investigação difere substancialmente do analítico proposto por Descartes. Hegel partiu de um postulado ontológico segundo o qual o ser só se afirma pela contradição ao seu oposto. Para ele, a realidade é, em sua essência, conflituosa e a harmonia não passa de uma ilusão.

O método proposto por Hegel para apreensão da realidade é o dialético, ou dialética de oposição e superação dos contrários. Sua finalidade era a apreensão do que é concreto e universal e não o individual e abstrato. A tríade dialética envolvia três partes, correspondentes aos três momentos do processo racional: o primeiro passo consiste em apreender o ser, ou seja, o conjunto dos elementos lógicos de toda a realidade; o segundo passo consiste em confrontá-lo com o mundo físico e biológico e, por fim, o terceiro em que o espírito humano, ou seja, a capacidade intelectual transcenderia o posto no primeiro passo.

A ética hegeliana representou a superação do abstracionismo de seus antecessores, notadamente a de Kant, na medida em que alçou a historicidade e a constante transformação da realidade, a condição de elemento essencial à compreensão do homem, do mundo e da sociedade. Essa visão de mudança vai alcançar em Karl Marx [1818 – 1883] uma radicalidade construtiva ímpar.

Para Marx o homem é um ser histórico, no sentido de que a História se desenvolve num movimento dialético de superação de contradições. Sua visão distancia-se da de Hegel exatamente quanto à concretude da realidade vivenciada pelo homem. Nos escritos intitulados *A Ideologia Alemã*, Marx trata dessa diferenciação de forma enfática:

Ao contrário da filosofia alemã, que desce do céu para a terra, aqui há uma elevação da terra apresentam, nem tampouco do que se diz, se pensa, se imagina e se representa a respeito deles, para daí chegar ao homem de carne e osso; é a partir dos homens que agem realmente e de seu processo de vida real, que se expõe o desenvolvimento dos reflexos e dos ecos ideológicos desse processo. As formações brumosas do cérebro humano são, elas também, sublimados necessários do processo material da sua vida, empiricamente verificável e ligado a circunstâncias materiais prévias. Em consequência, a moral, a religião, a metafísica e todas as demais ideologias assim como as formas de consciência que lhes correspondem, não têm história nem desenvolvimento; são, ao contrário, os homens que, ao mesmo tempo que desenvolvem sua produção e sua acumulação materiais, transformam, com essa realidade que lhes é própria, tanto o seu pensamento, quanto os produtos deste. Não é a consciência que determina a vida, é a vida que determina a consciência (MARX, 2006, p. 331).

Apesar de Marx não ter pretendido aprofundar a questão ética nos seus escritos, as críticas contundentes por ele lançada sobre lógica produtiva burguesa, e instalada no mundo ocidental no século XIX, não deixa de conter uma eticidade, no momento em que denuncia a descaracterização do ser humano na medida em que é submetido à uma sistemática exploração econômica pela classe burguesa.

Ao discutir a estratégia de expansão da empresa burguesa, Marx assinalou a necessidade dos empreendimentos burgueses em ampliar cada vez mais espaços para o escoamento da produção de bens e a absorção de serviços, os quais se multiplicavam em proporção geométrica, desde que a tecnologia se tornou a mola mestra do processo produtivo, e o consumo, a condição *sine qua non* da continuidade desse processo. O sistema capitalista, nesta perspectiva, depende visceralmente de um aumento contínuo do consumo global de bens e serviços, sem o qual ele entra em colapso.

Esse processo expansionista tende a configurar-se como hegemonia sem controle da técnica a serviço do capital que em última análise concorre para uma despersonalização das relações humanas, sinalizando para a negação do fundamento básico da ética: a dignidade da pessoa humana.

É nesse cenário que emergem preocupações com um aspecto da ética em particular: a bioética.

1.2 BIOÉTICA: NO CAMPO DE ABORDAGEM DOS SABERES E PRÁTICAS SOCIOCULTURAIS

A criação do termo bioética é atribuída ao oncologista e biólogo estadunidense Van Rensselaer Potter, da Universidade de Wisconsin, em Madison, que o empregou em um artigo intitulado *Bioethics: the science of survival* [1970], caracterizando-a como a ciência da sobrevivência e como ponte no sentido de estabelecer uma interface entre o que hoje seriam as ciências naturais, as humanas e sociais aplicadas, o que garantiria a possibilidade de sobrevivência de vida no futuro. Para esse autor, a bioética seria uma nova disciplina que recorreria às ciências biológicas para melhorar a qualidade de vida do ser humano, permitindo a participação do homem na evolução biológica e preservando a harmonia universal. Seria a

ciência que garantiria a sobrevivência no planeta Terra que estaria em perigo, em virtude de um descontrolado crescimento da tecnologia industrial, do uso indiscriminado de agrotóxicos, de animais em pesquisas ou experiências biológicas e da sempre crescente poluição das águas, da atmosfera e sonora. A bioética, portanto, em sua origem, teria um compromisso com o equilíbrio e a preservação da relação dos seres humanos com o ecossistema e a própria vida do planeta. Para Potter *apud* Barchifontaine e Pessine (1991, p. 16)

O destino do mundo depende da integração, preservação, extensão do conhecimento que possui um reduzido número de homens que, somente agora, começam a se dar conta do poder desproporcionado que possuem e quão enorme é a tarefa de o realizar.

Vale lembrar que o pensamento de Potter teve como base a obra de Aldo Leopold, que criou, na década de 1930, a Ética da Terra [*Land Ethics*]. Essa visão incluía, além das plantas e animais, o solo e demais recursos naturais como objeto de reflexão ética. Em 1998, Potter redefiniria a Bioética como sendo uma Bioética profunda [*deep bioethics*]. A influência para uso dessa qualificação foi a ecologia profunda de Arne Ness. A Bioética profunda é “a nova ciência ética”, que combina abertura ao outro, responsabilidade e uma competência interdisciplinar, intercultural, que potencializa o senso de humanidade.

Em sentido diverso, o britânico André Hellegers, fundador do *Joseph and Rose Kennedy Institute for the Study of Human Reproduction and Bioethics* [1971], na Universidade de Georgetown, utilizou esse termo para denominar a bioética como a ética das ciências da vida, com uma clara conotação biomédica, idéia que se sedimentou com a divulgação da obra *The principles of bioethics* (CHILDRESS e BEAUCHAMP, 2002).

A *Encyclopedia of bioethics* [1978] definiu a bioética como o estudo sistemático da conduta humana no campo das ciências da vida e da saúde, enquanto examinada à luz dos valores e princípios morais. Na segunda edição [1995], deixa de fazer referência aos valores e princípios morais e passa a considerá-la como estudo sistemático das dimensões morais das ciências da vida e do cuidado da saúde, utilizando uma variedade de metodologias éticas num contexto multidisciplinar. A referida obra, na sua parte introdutória, traz a seguinte conceituação de bioética:

Estudo sistemático da conduta humana no campo das ciências biológicas e da atenção à saúde, na medida em que esta conduta seja examinada à luz de valores e princípios morais. A bioética abarca a ética médica, porém, não se limita a ela. A ética médica, em seu sentido tradicional, trata dos problemas relacionados a valores, que surgem da relação entre médico e paciente. A bioética constitui um conceito mais amplo, com quatro aspectos importantes: compreende os problemas relacionados a valores que surgem em todas as profissões de saúde, inclusive nas profissões afins e nas vinculadas à saúde mental. Aplica-se às investigações biomédicas e às do comportamento, independentemente de influírem ou não de forma direta na terapêutica. Aborda uma ampla gama de questões sociais, como as que se relacionam com a saúde ocupacional e internacional e com a ética do controle da natalidade, entre outras. Vai além da vida e da saúde humanas, enquanto compreende questões relativas à vida dos animais e das plantas, por exemplo, no que concerne às experimentações com animais e a demandas ambientais conflitivas. (REICH, 1995, p. 115).

Pode-se, conseqüentemente, afirmar que a bioética, na sua fase inicial, ocupou-se com as reflexões filosóficas e morais sobre a vida, centrando suas atenções basicamente nos aspectos biomédicos e biotecnológicos. Contudo, quando se busca refletir a vida em sentido lato, num contexto sociohistórico democrático, pluralista e conflitivo, outros aspectos devem ser incluídos nessa reflexão.

O alargamento da concepção de bioética se deu no de 2002, quando se realizou em Brasília-DF o Sexto Congresso Mundial de Bioética. O termo, que antes dizia respeito tão somente às discussões éticas envolvendo os tópicos biomédico e biotecnológico, após defesa feita pelo Brasil e demais países da América Latina, Ásia e África, embasada em fatos e dados históricos, econômicos e sociais, ampliou o conceito de bioética, estendendo-o para os campos sanitário, social e ambiental.

Essa visão ampliada do conceito de bioética foi unanimemente aclamada pelos 191 (cento e noventa e um) países membros da *United Nations Educational Scientific and Cultural Organization* (UNESCO) reunidos em Paris em 19 de outubro de 2005 para a 33ª Sessão da Conferência Geral da Entidade. A partir de então, as discussões acerca de bioética passaram, necessariamente, a levar em consideração as agendas sanitária e socioambiental.

A visão integradora do ser humano com a natureza como um todo, numa perspectiva de sustentabilidade, configura-se como demanda recente – século XXI. Assim, a Bioética não pode ser abordada de forma restrita ou simplificada. Neste estudo, pretende-se apresentar uma concepção de bioética que extrapole os campos biomédico e biotecnológico, acrescendo a ela a o aspecto sócio-cultural.

Essa concepção de bioética está vastamente documentada nos vários acordos assinados pelo Brasil, entre os quais se destaca a Declaração Universal sobre Bioética e Direitos Humanos de 2005. Pelo conteúdo dessa Declaração se percebe com clareza os rumos que a bioética vem tomando no Brasil: decisão de aproximar as ações no campo da saúde e da pesquisa à agenda social.

O teor da referida Declaração muda profundamente a agenda da bioética no século XXI, na medida em que incorpora à sua agenda de discussões e reflexões as populações vulneráveis. Ela reconhece que as questões éticas suscitadas pelos rápidos avanços na ciência e suas aplicações tecnológicas devem ser examinadas com o devido respeito à dignidade da pessoa humana e no cumprimento e respeito universal pelos direitos humanos e liberdades fundamentais.

Outro ponto importante dessa Declaração reside no fato de que o conceito de identidade de um indivíduo inclui além das dimensões biológicas e psicológicas, também as sociais, culturais e espirituais, em consonância com o que propõe Reale (2010), em seu estudo sobre a teoria dos sujeitos e objetos, para quem o ser humano possui não apenas as dimensões naturais – biológicas e psicológicas – mas também as culturais. Nesse sentido, uma melhor compreensão dessa nova abordagem da bioética demanda o estudo dos princípios da bioética.

1.2.1 Princípios bioéticos básicos

No final da década de 70 e início dos anos 80 do século XX, a bioética pautava-se em três princípios básicos enaltecendo a pessoa humana, tendo dois deles caráter teleológico – autonomia e beneficência ou não malificência e um deontológico – justiça. Esses princípios são na interpretação de Diniz (2009, p. 14),

iluminadores da nova caminhada da humanidade e estão consignadas no belmont report, publicado, em 1978, pela National Commission for the Protection of Human Subjects of Biomedical and Behavioral Research, que foi constituída pelo governo dos Estados Unidos com o objetivo de levar a cabo um estudo completo que o humanos nas ciências do comportamento e da biomedicina. Tais medidas são racionalizações abstratas de valores que decorrem da interpretação da natureza humana e das necessidades individuais.

A bioética é essencialmente uma ciência da qual o homem é sujeito e não somente objeto. Seus três princípios básicos clássicos – autonomia (eu), beneficência (outro) e justiça (sociedade) – nem sempre são harmoniosos, o que faz com que todos os atores sociais estejam abertos ao diálogo, atentos às exacerbações técnico-científicas e exigentes quanto a critérios claros de decisão.

1.2.1.1 Princípio da autonomia

Autonomia, do grego *autos*, eu e *nomos*, lei, diz respeito à capacidade que tem a vontade racional humana de fazer leis por si mesma. Originalmente, autonomia era uma categoria tipicamente jurídica e política. Entretanto, mais recentemente, ela passou a incorporar aspectos da ética, significando a própria emancipação da razão humana, a condução pelo próprio sujeito de sua vida e de suas atitudes. No campo da bioética, ela é uma construção da modernidade. Suas raízes encontram-se no pensamento do inglês John Locke [1632-1704], do alemão Immanuel Kant [1724-1804] e do também inglês John Stuart Mill [1806-1873]. Do ponto de vista ideológico, ela foi um dos principais fundamentos das Revoluções Inglesa, Norte Americana e Francesa; da luta pelos Direitos Humanos, além da construção da idéia do direito à intimidade.

Para o ideólogo do liberalismo clássico e principal representante do contratualismo moderno, John Locke, o homem é livre e igual, por natureza e, portanto, ninguém tem soberania sobre o outro, a não ser através de um contrato social subscrito livremente. Kant é reconhecido e apontado como o responsável pela introdução definitiva do critério de autonomia na vida moral e de ter suscitado, até o presente, uma historiografia abundante em torno desse tema. Ele afirma que a liberdade é essencial para toda moralidade, que é idêntica à autonomia e que é a “base da dignidade da natureza humana e de toda natureza racional” (CORREIA, 1996, p.34). Stuart Mill ampliou o conceito de autonomia e introduziu a noção

de legalidade de intimidade, que se tornou, posteriormente, paradigma para outras decisões, inclusive na área da medicina.

O conceito hodierno de autonomia não pode ser entendido sem que se leve em consideração a chamada revolução democrática, que, no mundo ocidental, introduziu a idéia de democracia participativa.

O princípio da autonomia, de acordo com Clotet (1995), requer que o profissional da saúde respeite a vontade do paciente, ou de seu representante, levando em conta, em certa medida, seus valores morais e crenças religiosas. Reconhece o domínio do paciente sobre sua própria vida – corpo e mente – e o respeito à sua intimidade, restringindo, com isso, a intromissão alheia no mundo daquele que está sendo submetido a um tratamento. Considera o paciente capaz de autogovernar-se, ou seja, de fazer suas opções e agir sob a orientação dessas deliberações tomadas, devendo, por tal razão, ser tratado com autonomia. Para Kant (1994), autonomia seria, ainda, a capacidade de agir com conhecimento de causa e sem qualquer coação ou influência externa. Desse princípio decorrem a exigência do consentimento livre e informado e a maneira de como tomar decisões de substituição quando uma pessoa for incompetente ou incapaz, ou seja, não tiver autonomia suficiente para realizar a ação de que se trate, por estar preso ou ter alguma deficiência mental.

1.2.1.2 Princípio da beneficência

O princípio da beneficência, do latim *bonum facere* – fazer o bem – é o princípio mais antigo da medicina; está na base dos ensinamentos de Hipócrates. Ao longo dos séculos ele encontrou respaldo em tradições as mais diversas: na ética cristã, na filosofia utilitarista britânica e até mesmo nos rigorosos postulados kantianos do imperativo categórico.

O princípio cristão do amor ao próximo assume uma conotação de preocupação moral na medida em que deixa de preocupar-se tão somente com o indivíduo e se volta para o grupo, abarcando a idéia do outro. Se a beneficência hipocrática traduzia-se em *philantropía* - amor ao homem enquanto homem -, no cristianismo, traduziu-se em *ágape* - amor fraterno entre os homens -, em obra de misericórdia. A novidade cristã, segundo Entralgo (1993, p. 127)

“reside na ordem social: estabelecimento de condições igualitárias de tratamento e valorização terapêutica e moral da convivência da dor”.

A concepção utilitarista presente na filosofia inglesa, no tocante ao princípio da beneficência da bioética, se expressa na mudança de foco: cessa-se a preocupação com o fim, derivado da natureza metafísica do homem, passando a centrar sua atenção nos meios, motivos e razões que levam o homem a agir. Stuart Mill e Bentham, expoentes modernos dessa corrente de pensamento, postulam que a realização da pessoa está em compartilhá-la com o maior número possível de pessoas. Observa-se aqui, conforme ensina Abbagnano (1998, p. 986), “A coincidência entre utilidade individual e utilidade pública, que foi admitida por todo o liberalismo moderno”.

O imperativo categórico postulado por Kant, criado, provavelmente, por analogia ao termo bíblico “mandamento” objetivava expressar uma fórmula que expressa uma norma da razão. Kant (1994) diz que “a representação de um princípio objetivo, porquanto coage a vontade, denomina-se comando da razão, e a fórmula do comando denomina-se imperativo”. Para ele, uma ação que é boa em si mesma, por si mesma ela se torna necessária sendo, portanto, um princípio apoditicamente prático. Em suma, para o homem, a norma da razão é uma ordem, um dever.

Segundo Correa (1996, p. 28)

A maior parte dos textos clássicos de medicina, também, estabelece limitações quanto ao emprego dos conhecimentos médicos para certos objetivos. Atos como a eutanásia, o aborto, a tortura, o exercício do poder ou da manipulação das pessoas por meio da intervenção médica podem ser excluídos da prática idônea e competente da medicina por essas restrições da conduta profissional.

O princípio da beneficência, segundo Diniz (2009) requer o atendimento por parte do médico ou geneticista aos mais importantes interesses das pessoas envolvidas nas práticas biomédicas ou médicas, para atingir seu bem estar, evitando, na medida do possível, quaisquer danos. Baseia-se na tradição hipocrática de que o profissional da saúde, em particular o médico, só pode usar o tratamento para o bem do enfermo, segundo sua capacidade e juízo, e nunca para fazer o mal ou praticar a injustiça. No que concerne às moléstias, deverá ele criar na *práxis* médica o hábito de duas coisas: auxiliar ou socorrer, sem

prejudicar ou causar mal ou dano ao paciente. Childress e Beauchamp (1979, p. 78) ponderam que “a beneficência é uma ação feita em benefício alheio, por estabelecer o dever moral de agir em benefício do outro. Duas são as regras dos atos de beneficência: não causar dano e maximizar os benefícios, minimizando os possíveis riscos”.

O princípio de beneficência gozou até recentemente de primazia dentre os critérios de conduta na área biomédica e biotecnológica, porém, atualmente, encontra-se limitada por quatro fatores principais: a necessidade de se definir o que é o bem para o outro; a não aceitação do paternalismo contido na beneficência; o fortalecimento do princípio de autonomia e as novas dimensões da justiça.

1.2.1.3 Princípio da justiça

Apesar do princípio da justiça ter sido introduzido no campo da bioética recentemente, a idéia de justiça tal qual a concebemos atualmente remonta o período clássico da Grécia Antiga [seç. V a.C.]. Seu conceito compreende, invariavelmente, a idéia de alteridade, além da necessária crítica das estruturas e do contexto em que se vive. Nesse sentido, Aristóteles *apud* Abbagnano (1998, p. 594) descreve justiça como “a virtude integral e perfeita: integral compreende todas as outras, perfeita porque quem a possui pode utilizá-la não só em relação a si mesmo, mas também em relação aos outros”.

O princípio da justiça determina que se garanta a distribuição justa, equitativa e universal dos benefícios advindos da exploração da biodiversidade amazônica. Este é o nível deontológico deste princípio que, associado ao nível teleológico ou das conseqüências que examina a justa destinação desses mesmos recursos. A concretização do princípio da justiça somente se dará quando o direito dos cidadãos for associado ao dever objetivo do Estado em promover essa repartição.

Por vivermos em uma sociedade pluralista - onde não há uma teoria predominante - por gerarem modelos diferentes de organização, por suscitarem problemas os mais diversos na área socioambiental e pela necessidade que a pessoa humana tem de justificar as suas ações, as teorias da justiça passam a ter uma importância significativa.

A teoria da justiça discorre sobre os níveis deontológico e teleológico da mesma, esclarecendo os campos de atuação de cada um. O nível deontológico ou dos princípios entende que um princípio de justiça deva ser, conforme ensinaram os romanos antigos, a partir da visão aristotélica de justiça, *um suum cuique tribuere* [dar a cada um o que é seu]. Neste sentido, a dificuldade está em definir exatamente o que é o seu [grifo nosso]. Cinco interpretações principais se deram a este princípio: a justiça como proporcionalidade natural, como liberdade contratual, como igualdade social, como bem estar coletivo e como equidade.

1. A justiça como proporcionalidade natural é a interpretação iniciada pelos filósofos gregos, por volta do século VI a.C. e que gozou de supremacia no Ocidente até o século XVIII. Segundo esta concepção, a justiça seria a propriedade natural das coisas e que o homem não tem senão que conhecer e respeitar. Aristóteles distinguiu nesta proporcionalidade a justiça distributiva - dos governantes para com os seus súditos - e a justiça comutativa ou corretiva - das pessoas entre si.
2. A justiça como liberdade contratual baseia-se nas idéias de John Locke [1632 – 1704] para quem o quadro dos direitos primários de todo ser humano – direito à vida, à saúde ou à integridade física, à liberdade e à propriedade, além do direito de defendê-los quando os considerar ameaçados. Mas para garanti-los era necessário um pacto ou contrato – contrato social. Justiça, segundo essa concepção é liberdade contratual que assegure e proteja a liberdade individual.
3. A justiça como igualdade social teve como principal representante Karl Marx [1818 – 1883]. Ao negar a propriedade privada dos meios de produção o marxismo permitiu uma nova definição de justiça distributiva: o que se deve distribuir equitativamente não são os meios de produção, mas, os de consumo. O problema está em definir o que significa, aqui, equitativamente. Marx o resolve, fazendo sua uma idéia de Louis Blanc, segundo a qual “deve-se exigir de cada um segundo a sua capacidade e a ele se dar segundo suas necessidades” (CORREIA, 1996, p. 64).
4. A justiça como bem estar coletivo é o resultado não só dos movimentos pelos direitos civis e políticos, mas, principalmente dos sociais.
5. A justiça como equidade é, segundo John Rawls [1921-2002], não proporcionalidade natural, nem como liberdade contratual, nem como igualdade social, mas, sim, como equidade. A tese central de Rawls é a de que uma sociedade não pode se considerar justa ao menos que cumpra o seguinte princípio:

Todos os valores sociais – liberdades, oportunidades, receitas e riquezas bem como as bases sociais e o respeito a si mesmo – deverão ser distribuídos igualitariamente, a menos que a distribuição desigual de algum ou de todos esses valores redunde em uma vantagem para todos, especialmente para os mais necessitados (CORREIA, 1993, p. 69).

No nível teleológico ou das consequências, aqui entendido como os fins, o que se busca demonstrar é que o justo não consiste somente no respeito aos princípios morais, mas também na observância e otimização das consequências boas dos atos.

O nível deontológico e o teleológico articulados são imprescindíveis para a construção de uma idéia de justiça. O deontológico visa uma justiça que atenda ao bem estar coletivo. O teleológico, sem recusar os princípios éticos, enfatiza a importância dos fins a que ela se destina.

Não obstante a importância do princípio da justiça, em alguns casos ele pode se revelar limitado para a concretização do que se entende necessário à bioética. Os mais claros limites referem-se à ambigüidade do conceito de justiça, à excessiva insistência na atitude subjetiva e na concretização do objeto da justiça no campo do direito, mormente no que se refere à exigência do mínimo legal fazendo com que se gere um conflito conceitual entre moral e direito.

Para minimizar essa limitação, faz-se necessário observar o princípio da justiça associado ao da beneficência e da autonomia, além de associá-los ao princípio da alteridade.

1.2.1.4 Princípio da alteridade

O princípio da alteridade – de *alter*, do latim, outro – passou a ser considerado como elemento integrante da reflexão no campo da bioética notadamente a partir da publicação dos estudos de Dussel [1934 – atual] para quem toda a filosofia da alteridade está baseada na consideração do outro. Antes de Enrique Dussel, no entanto, se pode encontrar farta literatura a respeito desse princípio: Platão [428 – 348 a.C.], Aristóteles [384 – 322 a.C.], Soren

Kierkegaard [1813 – 1855], Edmund Husserl [1859 – 1953], Max Scheller [1874 – 1928], Emmanuel Levinas [1906 – 1995], entre outros.

A compreensão deste princípio só é possível se considerarmos a idéia de pessoa, entendida como abertura, relação e comunicabilidade. A presença da pessoa – do outro – na reflexão desempenha, pois, um papel decisivo na ética, uma vez que ela é seu sujeito e seu objeto, seu fundamento e seu eixo, seu lugar e sua convergência, de tal modo que sem o outro, não temos como fundamentar a ética e nem a bioética.

Dussel (2002) propõe a ideia de alteridade como embate teórico com o objetivo de superar o fracasso das teorias desenvolvimentistas, cuja primeira tarefa seria a de desfundar o fundamento do sistema para que outro, o transcendental, pudesse emergir. Por isso propõe um sair do *status quo*, sendo que para isso, deve haver consciência de que existe uma totalidade na qual estamos inseridos, e um lugar para onde possamos sair.

O outro embate de Dussel se mostra ou aparece como quem provoca, chama e exige justiça. Esse outro foi a viúva, o órfão e o estrangeiro dos profetas bíblicos, concretizações particulares do universo dos pobres ou em situação de exclusão sempre presentes em toda a história da humanidade. Esta abordagem do outro recebe do autor o nome de ontologia negativa ou metafísica da alteridade.

Atualmente, a idéia de alteridade compreende que o outro já não é apenas a outra pessoa individualmente, mas a coletividade e todos os compromissos que se fazem necessários a uma nova compreensão das nossas relações com o entorno. Nesse sentido, o outro contém a idéia de sustentabilidade. Não foi por acaso que a bioética nasceu no contexto da emergência dos direitos fundamentais de quarta geração³.

³ Os Direitos Fundamentais, juntamente com o Enunciado da Legalidade e a Separação dos Poderes são os pilares do Estado Democrático de Direito. Os Direitos Fundamentais passaram por uma evolução histórica que compreende quatro momentos: a) Primeira Geração - Surgidos no século XVII, cuidam da proteção das liberdades públicas, ou seja, os direitos individuais, compreendidos como aqueles inerentes ao homem e que devem ser respeitados por todos os Estados, como o direito à liberdade, à vida, à propriedade, à manifestação, à expressão, ao voto, entre outros; b) Segunda Geração - Surgidos no século XIX, compreendendo os direitos sociais, econômicos e culturais, onde passou a exigir do Estado sua intervenção para que a liberdade do homem fosse protegida totalmente (o direito à saúde, ao trabalho, à educação, o direito de greve, entre outros); c) Terceira Geração – Surgidos em meados do século XX, tratam dos direitos transindividuais, dos povos, da solidariedade e coletivos; d) Quarta Geração – Surgidos no final do século XX, abrangendo o direito à vida, inclusive das gerações futuras, desenvolvimento sustentável e biodiversidade. (SILVA, José Afonso. **Curso de Direito Constitucional Positivo**. 15. ed. São Paulo: Malheiros, São Paulo, 1998).

2.3 SOCIOBIODIVERSIDADE: UM NOVO PRINCÍPIO QUE SE IMPÕE

A diversidade da Região Amazônica em geral e do Estado do Amazonas em particular, não é apenas biológica; é também social e cultural. Daí considerar-se pertinente a utilização do termo sociobiodiversidade para expressar essa enorme diversidade. Pelas suas dimensões, importância estratégica, além da diversidade biológica e sociocultural, já referidas, há a necessidade de reflexões éticas sobre os desafios que envolvem suas múltiplas e complexas espacialidades, sujeitos e culturas, especialmente aquelas afeitas às populações indígenas e todo o seu universo real e simbólico. Tais reflexões passam pela compreensão dos processos históricos de construção dos sujeitos de direito coletivos e diferenciados, que as populações indígenas e suas culturas configuram, aliados sempre a uma base territorial e a seus bens, assim como pela valorização e proteção da vida e dos seus saberes.

Nesse sentido, a sociobiodiversidade presente na Amazônia expressa a essência do existir das populações tradicionais indígenas, porque são ao mesmo tempo, de modo indissociável, sujeito e objeto. Nesse sentido, toda construção epistemológica que se pretenda engendrar acerca da região, mormente aquelas relacionados às populações indígenas, precisa considerar a relação sujeito-objeto, mesmo porque os processos de adaptabilidade ao meio pressupõem ações e relações de simbiose com a natureza e seus elementos, possibilitando as reciprocidades sociais e culturais, nas trocas de saberes, fazeres e possuíres como materialização do modo de integração e transformação mútua entre os seres humanos e a natureza, inclusive aqueles relacionados aos processos produtivos.

Cumprе ressaltar que o surgimento da expressão sociobiodiversidade é recente [final do século vinte e início do século vinte e um] e representa uma ampliação do sentido da expressão biodiversidade.

A expressão biodiversidade é um neologismo derivado do termo diversidade biológica, surgida em 1985, a partir dos estudos de Walter G. Rosen e definida em sua forma mais objetiva como a variedade da vida existente no planeta Terra. Isso sucedeu durante a preparação de um congresso cujo relatório final foi publicado em 1988, o que permitiu, a partir de então, uma popularização deste vocábulo entre ecólogos e ambientalistas (BARBAULT *apud* MEDEIROS, 2006).

Almeida (2003) acrescenta que a origem do vocábulo decorre do discurso sobre a biodiversidade situa-se nas formas pós-modernas do capital com (re) significações das florestas tropicais, suas populações tradicionais e seus conhecimentos da natureza.

Durante a Conferência das Nações Unidas sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento ou Rio 92 ocorreu paralelamente a Convenção sobre Diversidade Biológica (CDB) e a partir de então a temática biodiversidade assume também maiores proporções de popularização nas esferas das políticas públicas nacionais e internacionais. A CDB é um instrumento assinado por 156 países incluindo o Brasil, e que foi ratificada pelo congresso Nacional em 1994. Essas nações participantes têm soberania sobre sua diversidade biológica e pela utilização sustentável de seus recursos biológicos. Há um estabelecimento de princípios e regras gerais, contudo, não estipula prazos nem obrigações específicas. Em linhas gerais ela recomenda a conservação dos recursos biológicos e genéticos além de ressaltar a necessidade da repartição justa e equitativa dos benefícios derivados de conhecimento tradicional.

Em seu artigo 2, a CDB define o conceito de biodiversidade que por sua vez é o mais adotado por pesquisadores e órgãos públicos nacionais e internacionais, e que consiste na:

variabilidade de organismos vivos de todas as origens, compreendendo, dentre outros, os ecossistemas terrestres, marinhos e outros ecossistemas aquáticos e os complexos ecológicos de que fazem parte; compreendendo ainda a diversidade dentro de espécies, entre espécies e de ecossistemas.

Constata-se, desse modo, que esse conceito envolve o biológico, relativo à diversidade genética de indivíduos, de espécies, e de ecossistemas e, como destaca Diegues (2000), aponta a biodiversidade simplesmente como produto da natureza desconsiderando também que ela é uma construção cultural e social.

Como foi já foi destacado a CBD tem como dos seus objetivos a manutenção dos conhecimentos e práticas tradicionais em seus preâmbulos e principalmente no Artigo 8 j. Todavia, seu conceito não contempla esse aspecto e como bem aponta Saraiva (2006 p. 27): “reconhece o papel das populações locais, mas, paradoxalmente, apresenta uma concepção de biodiversidade ainda muito focada no mundo natural (a natureza por si) e sustentada pelo domínio exclusivo da ciência”.

Para ampliar o termo biodiversidade tem se empregado também o termo sociobiodiversidade:

Também cada vez mais a diversidade cultural humana _ incluindo a diversidade de línguas, crenças e religiões, práticas de manejo de solo, expressões artísticas, tipos de alimentação e diversos outros atributos humanos - é interpretada como sendo um componente significativo da biodiversidade, considerando as recíprocas influências entre o ambiente e as culturas humanas. Desse modo, o conceito de biodiversidade vem sendo ampliado para o de sociobiodiversidade (ALBAGLI, 1998, p.63).

Nesse sentido, Pires (1999) aborda que o termo sociobiodiversidade tem sido usado pelas entidades que compõem o Fórum Brasileiro de Organizações Não governamentais e Movimentos Sociais para o Meio Ambiente e Desenvolvimento. Para esses grupos a justificativa para tal posicionamento: “Quer dizer que há diversidade biológica e também diversidade cultural, social. A diversidade social também pode estar ligada à diversidade biológica. Exatamente na junção entre diversidades que reside a força do termo” (PIRES, 1999, p.158).

Nesse diapasão, merece menção também o trabalho de Almeida (2003) que discute uma biodiversidade tendo um enfoque mais ampliado onde os aspectos culturais são incorporados. “A biodiversidade, conforme já sinalizamos no início, aqui é entendida compartilhando, de igual sentido a mesma atribuição dada pelos movimentos sociais colombianos, citado por Escobar (1999, p.96) como sendo o “território culturalizado” (p.80)”.

Quando se compara a concepção de sociobiodiversidade com o que diz a Declaração Universal sobre Bioética e Direitos Humanos (2005), da qual o Brasil é signatário, fica evidente que o conceito sociobiodiversidade se apresenta como um novo princípio da bioética.

CAPÍTULO II

BIOÉTICA: MARCO LEGAL

Quando a justiça fala, a humanidade deve ter a sua oportunidade.

[Pierre Vergniaud](#)

A diversidade da Região Amazônica em geral e do Estado do Amazonas em particular, não é apenas biológica; é também social e cultural. Pelas suas dimensões, importância estratégica, além das diversidades biológica e sociocultural, já referidas, há a necessidade de reflexões sobre os desafios do direito na sua regulação e proteção, ou seja, no reconhecimento jurídico das múltiplas e complexas espacialidades, sujeitos e culturas das populações tradicionais, especialmente das populações indígenas e todo o seu universo real e simbólico.

Tais reflexões passam pela compreensão dos processos históricos de construção dos sujeitos de direito coletivos e diferenciados, que as populações indígenas e suas culturas configuram, aliados sempre a uma base territorial e a seus bens, bem como pela valorização e proteção da vida e dos seus saberes.

A sociobiodiversidade presente na Amazônia expressa a essência do existir das populações tradicionais indígenas, porque são ao mesmo tempo, de modo indissociável, sujeito e objeto. Nesse sentido, toda construção epistemológica que se pretenda engendrar acerca da região, mormente aquelas relacionados às populações indígenas, precisa considerar a relação sujeito-objeto, mesmo porque os processos de adaptabilidade ao meio pressupõem ações e relações de simbiose com a natureza e seus elementos, possibilitando as reciprocidades sociais e culturais, nas trocas de saberes, fazeres e possuíres como materialização do modo de integração e transformação mútua entre os seres humanos e a natureza.

Um aspecto fundamental dessa relação são as normas que as regulam. Sabe-se que estas, enquanto conjunto de regras, positivadas ou não, são comuns a todo e qualquer grupo humano minimamente organizado e que podem ser de caráter religioso, moral e jurídico. Para este estudo, evidencia-se a premência da discussão do marco normativo jurídico regulador dos conflitos advindos das relações socioculturais e ambientais relativas ao acesso e eventual uso do patrimônio material e imaterial das populações tradicionais indígenas expressos nos seus conhecimentos, saberes e tradições. Tão importante quanto essa discussão é a busca de compreensão sobre as implicações éticas das relações e processos externos que buscam tomar como objeto o universo cultural – aqui entendida como maneira de ser, pensar e agir – das populações indígenas, mormente quando do risco de perda de suas identidades e de seus direitos.

Obviamente que questões para além da norma positivada precisarão ser levadas em conta, pois, conforme ensina Reale (2010) na sua clássica teoria tridimensional, o Direito, enquanto ciência, nasce da imbricação entre o fato social - (espaço-tempo das relações sociais) - os valores (construções axiológicas de cunho histórico-cultural cultivados pelo grupo social) - e as normas (regras positivada ou não).

Na trajetória de discussão em busca da compreensão do complexo universo que é o marco legal envolvendo a bioética e o biodireito, avaliou-se como necessário,

preliminarmente, trazer a lume alguns conceitos e/ou termos que serão empregados nesta parte do trabalho.

2.1 DEFINIÇÕES DE TERMOS NECESSÁRIOS ÀS APROXIMAÇÕES ADEQUADAS AO TEMA

Os esclarecimentos acerca dos termos-chave empregados ao longo deste capítulo serão fundamentais à busca de uma maior compreensão do marco legal da bioética e do biodireito, além de favorecerem a demarcação teórico-conceitual peculiar a essa temática, haja vista a existência de uma multiplicidade de abordagens que esses termos assumem nas diferentes vozes dos diferentes autores e/ou escolas de pensamento

Não se objetiva fazer uma discussão da temática como se ela fora um problema, pois se entende que o sentido subjacente a este conceito pouco contribui para o deslindamento do complexo universo que envolve a discussão acerca do direito no que tange o patrimônio cultural e material das populações indígenas. Não obstante, reconhece-se que autores clássicos da antropologia, a exemplo de Ribeiro (2004), assim o tenham tratado. Na obra “Os Índios e a Civilização”, o autor supracitado descreve o tema como problema, inclusive com um capítulo específico intitulado O Problema Indígena. Por certo que o objetivo do autor em questão não foi o de criar uma espécie de estigma para as sociedades indígenas ao tratar de descrevê-las sob a denominação de “problema”. Em realidade a sua preocupação parecia ser mesmo a de chamar as atenções para as especificidades que faziam com que as sociedades indígenas fossem distintas das sociedades não indígenas, e que deveriam ser levadas em consideração quando da ocorrência de eventuais conflitos interétnicos.

Tal interpretação tem como base a descrição da interação das duas sociedades – a indígena e a não indígena - como problema expresso nas abordagens que dele são feitas, quais sejam, a etnocêntrica, a romântica e a absenteísta. Nesse sentido, Ribeiro (2004, p. 215) afirma que “o dogmatismo etnocêntrico da primeira corrente e o absenteísmo da última levam à concepção de que não existe um problema específico a exigir tratamento especializado”, evidenciando-se as especificidades que marcavam as sociedades indígenas. Obviamente que não se pretende negar a existência de “problemas” nas complexas relações entre as sociedades indígenas e sociedades não indígenas. Antes, o que se pretende é enfatizar a maior adequação

da expressão conflito ao abordar a temática em questão, por ser esta mais amplamente discutida pelos autores e/ou escolas que estudam a temática relativa aos povos tradicionais indígenas e, ressalte-se, o fazem numa perspectiva interdisciplinar.

Nesse sentido, os termos que serão definidos são os seguintes: a) diferenciação/discriminação; b) pluralismo/relativismo; c) multiculturalismo; d) populações tradicionais indígenas; e) direito coletivo; e f) direito indígena.

2.1.1 Diferenciação/ discriminação

Van Dike (1985) foi quem inaugurou a discussão sobre a importância fundamental da distinção entre diferenciação e discriminação. O autor em questão lança a idéia de que a Declaração Universal dos Direitos do Homem, proclamada pela Assembléia Geral das Nações Unidas em 10 12 1948, em seu artigo II, ao preceituar que toda pessoa tem capacidade para gozar os direitos e as liberdades, “sem distinção de qualquer espécie, seja de raça, cor, sexo, língua, religião, opinião política ou de outra natureza, origem nacional ou social, riqueza, nascimento, ou qualquer outra condição”, conferiu o significado de discriminação à palavra distinção, e não o de diferenciação.

O autor alerta para o fato de que as diferentes etnias, ao reivindicam para si uma identidade separada, traria à baila, no conjunto da sociedade, necessariamente, a discussão se o reconhecimento de direitos a essas etnias ou a esses grupos pode ser justificado pela diferenciação ou se, ao contrário, esse reconhecimento viola o direito dos indivíduos a um tratamento igual.

Entende-se que esta preocupação muito em voga nas análises de cunho liberal e conservadora, escamoteia a ideia de respeito às diferenças e de democracia, princípios jurisprudenciais basilares do Estado Democrático de Direito. O disposto na norma do artigo 3º, inciso IV, da Constituição, que preceitua ser objetivo fundamental da República Federativa do Brasil promover o bem de todos, sem preconceitos de origem, raça, sexo, cor, idade e quaisquer outras formas de discriminação. Pode-se afirmar, de uma interpretação dessa norma, que o legislador constituinte atribuiu um real sentido negativo à palavra discriminação, desde que se contraponha ela à promoção do bem de todos: a discriminação,

tomada nessa conta, teria a ver com não promover o bem ou mesmo com promover o mal de todos. A mesma Constituição dispõe, em seu artigo 4º, inciso III, que o Brasil rege-se, nas relações internacionais, pelo princípio da autodeterminação dos povos. Esta interpretação se aplica tanto no tocante às relações externas, quanto às internas.

No mesmo diapasão, Comparato (2006) defende que o reconhecimento desse direito fundamental à própria identidade, no campo sócio-cultural, não significa como é óbvio, que a isonomia deva ser abolida ou restringida. Ao contrário, é indispensável entender que todos os grupos sociais têm igual direito (grifo nosso) à preservação de suas características culturais, sem privilégios de nenhuma espécie.

2.1.2 Pluralismo/relativismo

Existem vários tipos de pluralismo. Há o pluralismo, puro e simples utilizado como arma para combater o fundamentalismo. Existe, de igual efeito, o pluralismo político, positivado na Constituição brasileira nos artigos 1º, inciso V, e 17, *caput*, e que significa a possibilidade de existência de associações organizadas pelos indivíduos, com independência do Estado e das demais associações e participantes do processo de tomada de decisões políticas. Há, também, o pluralismo de idéias referente à educação e previsto no artigo 206, inciso III, também da Constituição, e que significa a obrigatoriedade de o ensino ser ministrado com base na descrição das visões de mundo existentes (MILARÉ, 2009).

Neste estudo, interessa o pluralismo jurídico-antropológico enquanto corrente doutrinária segundo a qual a pluralidade dos grupos sociais correspondem sistemas jurídicos múltiplos compostos que seguem relações de colaboração, coexistência, competição ou negação; o indivíduo é um ator do pluralismo jurídico na medida em que ele se determina em função de suas vinculações múltiplas a essas redes sociais e jurídicas. De onde se pode inferir que a teoria do pluralismo jurídico-antropológico possui um campo de incidência mais abrangente tendo em vista que se pretende aglutinadora do fenômeno do pluralismo jurídico como um todo, pesquisando, aceitando e discutindo a possibilidade de se relativizar o direito estatal como fonte de todo o direito. É essa mesma teoria que permite uma mais adequada compreensão dos eventos que ocorrem nas populações indígenas. Sua abordagem combate a ideologia que Reale (2010) classifica de centralismo jurídico. Nesse sentido, ele não entende

por pluralismo jurídico a situação na qual exista mais de uma regra aplicável à mesma situação, porém, mais do que isso, a coexistência de diferentes direitos norteando a organização social.

Outra possibilidade de abordagem desses conceitos é a da não identificação do pluralismo com o relativismo. Sobre o relativismo são necessários, alguns esclarecimentos. Comumente se trata do relativismo cultural, todavia, há várias formas de relativismos. De acordo com Reale (2010) há o relativismo sobre a verdade, o relativismo relacionado à racionalidade, o relativismo epistêmico, o relativismo conceitual e o relativismo moral. O relativismo cultural constitui-se, segundo o autor, em fonte contemporânea do próprio relativismo. Foi difundido pela antropologia social, especialmente por Herskovits, Benedict e Mead, e se funda em três asserções: a) a asserção descritiva: observações empíricas mostram que existe uma multiplicidade de visões de mundo e sistemas de valores incompatíveis e irreconciliáveis; b) a asserção epistêmica demonstra que não existe critério singular ou método confiável para se adjudicar entre visões de mundo e sistemas de valores contrastantes e incomensuráveis; c) a asserção normativa: tolerância e respeito por outras visões de mundo são mais desejáveis do que tentar impor nossas visões para os outros.

O autor supracitado enfatiza que dentre as críticas que foram endereçadas à idéia de relativismo cultural, tal como aqui exposta, está a de que as culturas possuem fronteiras fluidas e raramente são ilhas isoladas, e por isso não podem operar como se fossem uma completa unidade integrada, de vez que haverá sempre dissenso e oposição no interior delas mesmas, como é o caso das mulheres, das crianças, etc. Depois de descrever que o relativismo cultural das primeiras gerações de antropólogos sociais está sendo substituído pelo relativismo da “diferença”, argumenta que se deve distinguir relativismo de pluralismo, pois este é a reivindicação de que para muitas questões nos domínios da metafísica, estética, ética e mesmo da ciência poderia haver mais do que uma resposta correta ou apropriada. O pluralista, como o relativista, rejeita o absolutismo e o monismo, porém não aceita a asserção dos relativistas segundo a qual temas da verdade, do certo e do errado podem ser arbitrados apenas relativamente ao seu contexto cultural ou conceitual. Para os pluralistas, em muitas situações pode haver mais de uma correta avaliação e descrição independente do contexto.

Sob todos os aspectos, é possível perceber que o conceito atribuído ao pluralismo é um conceito de maior abrangência: a) primeiro porque diferencia pluralismo de pluralismo jurídico; b) segundo porque diferencia pluralismo de relativismo cultural.

No primeiro caso, o conceito mais amplo de pluralismo funciona como mais adequado, pois combate o reducionismo que o conceito de pluralismo jurídico opera, ao querer significar a si próprio apenas como a situação na qual mais de uma regra se aplica ao mesmo evento; no segundo funciona como combatente do reducionismo operado pelo relativismo cultural, produzindo a valiosa contribuição para a formulação de esboço de teoria, que possa solucionar os conflitos manifestados, sem o apelo a uma forma ideal de relativismo cultural, o que, traduzido para a questão do marco legal da bioética e do biodireito, bem pode ser considerado como elemento de contribuição para a ampliação das possibilidades de compreensão da temática bioética.

De fato, os conflitos étnicos e interétnicos, atualmente, ainda que reclamem o reconhecimento de certo grau de pluralismo, demandam também a ponderação dos interesses atinentes à minoria da minoria, o que, de sua vez, demonstra a força com que a reflexividade atinge a sociedade moderna. Nesse pano de fundo o direito de cada sociedade tradicional, aqui considerada como campo social semi-autônomo, pode ser tomado na conta de produto de cada cultura, e se existem muitas delas inseridas na sociedade oficial, então se pode imaginar uma sociedade multicultural.

2.1.3 Ampliando a teoria: multiculturalismo

A sociedade moderna é multicultural na medida em que é constituída de diversas culturas. Essa formação é produto tanto das culturas das populações já existentes nas sociedades então contatadas por ocasião da expansão marítima e comercial européia dos séculos XV e XVI, quanto dos movimentos migratórios caracterizados por diásporas calcadas em razões econômicas, políticas e religiosas, portanto, sociais. Esse fato não deixa de ser paradoxal, pois a plena realização do multiculturalismo significa o ativo interesse e envolvimento nas diferentes culturas, o que pode proporcionar, por exemplo, uniões

interculturais, fazendo com que uma pessoa tenha a mesma possibilidade de ser membro de outros grupos culturais como do próprio grupo ao qual pertence.

Contudo, de acordo com Silva (2011), existe outro aspecto envolvendo o significado da palavra multiculturalismo, que é aquele ligado ao fato de que a preservação, de maneira solipsística, de cada cultura pode levar ao recrudescimento das identidades tribais e coletivas, as quais, de sua vez, podem ofuscar as identidades individuais, quase que obrigando a pessoa a se autodefinir como sendo pertencente ou não a uma determinada sociedade. O multiculturalismo que marca a ferro e a fogo a sociedade moderna é um dado da realidade e não pode ser negado. Diversidade étnica, de gênero, de língua, e outras, se manifesta com tamanha força que passa a ocupar o lugar da antiga, mas ainda não superada, ideia de divisão social por classes. Isso faz com que a sociedade moderna ganhe em complexidade, gerando, de sua vez, mais complexidade para a própria sociedade manejar.

2.1.4 Populações tradicionais indígenas

Neste trabalho a expressão populações tradicionais indígenas expressa uma escolha teórico-conceitual a partir das ideias apresentadas por Diegues (2006) e Chaves, Barroso e Lira (2009). A expressão foi construída nas últimas três décadas a partir das lutas travadas por esses atores sociais para manter o acesso e a posse de seus territórios, garantindo as possibilidades de produção dos bens necessários à sua existência, além de todo o universo simbólico que esses territórios representam. Nesse sentido, a expressão populações tradicionais indígenas expressa o reconhecimento das lutas e conquistas dos povos indígenas pelo seu reconhecimento como sujeitos de direitos e legítimos detentores dos territórios que ocupam há séculos e, em vários casos, há milênios.

Na defesa da inclusão dos povos indígenas na categoria de populações tradicionais, Diegues (2006) argumenta que a emergência do conceito populações tradicionais decorre da maior visibilidade social e política desses novos atores sociais como consequência, em grande parte, de conflitos gerados pelo avanço da sociedade urbano-industrial sobre territórios ancestrais dessas populações como decorrência do uso intensivo do solo para atividades agrícolas e de pecuária, das descobertas de reservas minerais e de hidrocarbonetos com alto potencial de produção, da expansão da atividade de exploração madeireira, das demandas

pelos recursos hídricos etc. Como exemplo típico dessa luta, o autor cita o surgimento dos movimentos sociais indígenas e de seringueiros em resposta à devastação florestal da Amazônia nos anos 1960-70 causada pelos novos fazendeiros, em geral vindos da região sudeste, pela mineração e pela indústria madeireira.

O autor esclarece que o reconhecimento constitucional das terras dos remanescentes de quilombo foi também um passo importante para uma maior visibilidade das populações tradicionais. A política de implantação de áreas de proteção integral [parques nacionais, estações ecológicas] também contribuiu para a criação de novos conflitos com essas populações que viviam em *habitats* que foram mais recentemente considerados de grande valor ambiental, mas de reduzido potencial agrícola, como áreas da Mata Atlântica, Floresta Amazônica, regiões estuarinas e de mangue. Desse embate com os interesses urbano-industriais, fortaleceu-se o sentimento de identidade grupal. Contribuiu também para essa maior visibilidade um conjunto crescente de publicações, de estudos e pesquisas sobre o modo de vida desses grupos tradicionais, inicialmente voltados para os povos indígenas e mais recentemente, para as populações tradicionais não-indígenas, como os pescadores artesanais, jangadeiros, caiçaras, caboclos, quilombolas, entre outros.

Diegues (2006, p. 18) esclarece as razões de ordem histórico-cultural e econômica para a inclusão dos povos indígenas na categoria de populações tradicionais:

No Brasil existem duas categorias de populações tradicionais: os Povos Indígenas e as Populações Tradicionais não Indígenas. Uma das características básicas dessas populações é o fato de viverem em áreas rurais onde a dependência do mundo natural, de seus ciclos e de seus produtos é fundamental para a produção e reprodução de seu modo de vida. A unidade familiar e/ou de vizinhança é também uma característica importante no modo de vida dessas populações que produzem para sua subsistência e para o mercado. O conhecimento aprofundado sobre os ciclos naturais e a oralidade na transmissão desse conhecimento são características importantes na definição dessa cultura. O extrativismo vegetal, a pesca, a agricultura itinerante, a pecuária extensiva estão entre as atividades econômicas mais importantes de grande parte desses grupos que mantiveram com a sociedade global e o mercado relações de maior ou menor intensidade, quase sempre garantindo parte de sua alimentação com produtos de suas terras, rios e mares.

O autor supracitado destaca a importância do território para esses sujeitos. Este, não é apenas o lugar onde se está; é o espaço onde se vive, se produz e se constrói o sentido para a existência individual e grupal.

O território, ocupado durante gerações, não é definido somente pela extensão territorial e os recursos naturais nele existentes, mas também pelos símbolos que representam a ocupação de longa data, como os cemitérios, as roças antigas, os caminhos e também os mitos e lendas. [...] Entre esses elementos, os rios, riachos, lagos, córregos, poços (e para as populações litorâneas, a praia e o mar) desempenham um papel fundamental para a produção e reprodução social e simbólica do modo de vida. Eles garantem a água para saciar a sede dos homens e animais, para o uso doméstico, para as hortas e pomares, para transporte e navegação e para algumas dessas populações são também fonte de energia. Para muitas delas, são também locais, habitados por seres naturais e sobrenaturais benéficos que, quando desrespeitados, podem trazer destruição e desgraça.

Chaves, Barroso e Lira (2009) ao discutirem a construção desse conceito, remetem a análise para o campo da Antropologia Cultural e para o do Direito. Da Antropologia Cultural as autoras destacam a enorme gama de conhecimentos produzidos por essa ciência como critério fundamental para a definição desses atores sociais como povos tradicionais. Do Direito, elas destacam as conquistas desses sujeitos positivados na Constituição de 1988 que os reconheceram como detentores de direitos históricos, constituindo-se como um marco na legitimação dos direitos dos povos indígenas, ao instituir um capítulo exclusivo sobre eles, referindo-se ao Capítulo VIII da Constituição Federal.

A Constituição de 88 trouxe uma perspectiva que ultrapassou o viés assimilacionista que conduziu a política indigenista brasileira desde seus primórdios, bem como garantiu o direito originário dos povos indígenas sobre suas terras. Foi por meio do Capítulo VIII “Dos índios” que os povos indígenas passaram a ter direito de serem diferentes da sociedade nacional e de serem reconhecidos como povo (CHAVES, BARROSO e LIRA 2009, p. 7)

As autoras remetem ainda a construção do conceito às deliberações presentes na Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), aprovada em Genebra pelo Conselho Administrativo da Repartição Internacional do Trabalho em 7 de junho de 1989, que trata do reconhecimento dos povos indígenas e tribais como tal e promulgada pela Presidência da República Federativa do Brasil em 19 de abril de 2004.

O conceito de povos tradicionais formulado pela Convenção 169 da OIT, baseados nos debates sobre autonomia territorial e sobre os direitos dos povos dos quais se incluem os indígenas, os quilombolas, os caboclos, os caiçaras, os jangadeiros, os pescadores artesanais, entre outros, tidos como tradicionais, (re)direcionou as discussões e as lutas dos povos tradicionais, contribuindo para a arregimentação de

forças políticas em torno de uma categoria. Isto permitiu a estas populações empreenderem as lutas por seus interesses que giram em torno de diversas questões, destacando-se aquelas relativas à territorialidade e suas implicações, tais como atenção à diversidade fundiária brasileira e à dinâmica cultural dos povos estabelecidos em determinados territórios e, ainda, as questões relacionadas ao modo de vida caracterizado pelas particularidades socioculturais (CHAVES, BARROSO e LIRA 2009, p. 8).

As particularidades do universo histórico e cultural dos povos indígenas, universo cultural esse que é “reinventado, recomposto, investido de novos significados” (CUNHA *apud* CHAVES, BARROSO e LIRA 2009, p. 7), guardam conhecimentos e saberes milenares que demandam um zelo formal no tocante ao seu acesso e uso, sob pena da perda definitiva de uma das maiores riquezas da sociobiodiversidade: os conhecimentos e saberes milenares das populações tradicionais indígenas.

2.1.5 Direito coletivo

No campo filosófico está instaurada uma discussão a respeito da justificação do direito coletivo, se pode ele conviver com o direito individual e se, em caso positivo, qual a teoria que seria aplicável a ele como direito subjetivo, se a da vontade ou se a do interesse.

A distinção entre direito coletivo e direito individual remete ao debate de idéias atinentes à filosofia política. John Stuart Mill [1806 -1863], um dos expoentes do pensamento liberal, se posicionou contrário à idéia de existência de direito coletivo, para quem “As instituições livres são quase impossíveis em um país formado de diferentes nacionalidades” (SILVA, 2011, p. 38). Friedrich Engels [1820 – 1895], crítico contumaz da teoria liberal clássica, nesta seara, também se manifestou no mesmo sentido. De acordo com silva (2011) Erich Hobsbawm [1917...] argumenta que esse sentimento anti-grupo era geral àquela época e ele mesmo, em artigo recente, escreveu que o projeto da esquerda, por ser universalizante, colocar-se-ia contra as atuais políticas de identidade. Michael Löwy [1938 ...], também de orientação marxista, argumenta que os movimentos nacionais possuem dois lados: o melhor, representado pelo despertar das nações com a redescoberta de suas línguas e culturas, e o pior, representado pelos nacionalismos chauvinistas, pela intolerância e pelas xenofobias. Dessa breve descrição pode-se concluir que nenhum pensamento ideológico-político toma para si o monopólio da afirmação de existência do direito coletivo; antes, problematizam-na.

O autor supracitado afirma que o direito coletivo tende a atribuir posição moral aos indivíduos que formam o grupo e que este pode ser representado como um direito humano, ao contrário do direito corporativo, cuja posição moral é endereçada à entidade, e não à pessoa. Mesmo no caso das universidades, que são pessoas jurídicas autônomas e, portanto, possuem direito de grupo, esse direito é nitidamente de caráter corporativo. Evidencia-se que o direito coletivo afigura como indispensável à promoção e fruição dos direitos humanos, os quais, para o caso do direito indígena, se qualificam por um espectro que vai desde o direito individual, passa pelos direitos sociais e desemboca nos direitos culturais, como que numa interdependência de um para com o outro, o que, de sua vez, torna sem utilidade qualquer teoria que tente deles tratar de forma a inseri-los nesta ou naquela geração, ou que tente descrevê-los de forma a separar um do outro, ainda que possuam eles estruturas normativas diferenciadas.

2.1.6 Direito indígena

A compreensão dos limites e abrangência de um “Direito indígena” claramente posta na legislação, pressupõe que sejam feitas algumas aproximações entre diferentes abordagens nos campos da antropologia, da sociologia e da dogmática jurídica. Essas três aproximações não são levadas a cabo de forma isolada, mas sim de maneira interdisciplinar, de modo que cada uma possa contribuir para com a outra.

Segundo Santos (2010), a democratização do Direito e da sociedade pressupõe que a democratização da vida social, econômica e política – possui duas vertentes: uma se refere à constituição interna do processo e a outra, à democratização do acesso à Justiça.

A. Constituição interna do processo: essa vertente inclui as seguintes orientações: a) maior envolvimento e participação dos cidadãos na administração da Justiça; b) simplificação dos atos processuais e o incentivo à conciliação das partes; c) aumento dos poderes do Juiz e d) ampliação dos conceitos de legitimidade das partes e do interesse de agir.

B. Democratização do acesso à Justiça: nessa vertente, inclui as seguintes orientações: a) criação de um sistema de serviços jurídico-sociais (Serviço Nacional e Justiça), gerido pelo Estado, com a colaboração das organizações profissionais e sociais e que garanta a igualdade

do acesso à Justiça a todos os cidadãos e b) esse serviço deve eliminar não apenas os obstáculos econômicos, mas, também, os sociais e culturais, esclarecendo os cidadãos sobre os seus direitos, sobretudo os de recente aquisição, por meio de consultas individuais e coletivas e das ações educativas nos meios de comunicação, nos locais de trabalho, nas escolas etc.

No diapasão de Santos, Rouland (2003) assevera que a antropologia, a filosofia e a sociologia demonstram sua utilidade na medida em que concorrem para descobrir e compreender o Direito encoberto pelos códigos. Essa utilidade também se evidencia quando prepara e alerta a sociedade para aceitar as evoluções jurídicas em curso e que apontam para um Direito mais maleável, transações ou mediações em vez de julgamentos, regras que mais formam modelos do que prescrevem ordens. Tudo isso, segundo ele, pode ser aceito mais naturalmente quando as pessoas tomam conhecimento de que há muito tempo ou que, em algumas sociedades, homens e mulheres, aos quais chamamos primitivos, já reconheceram esses procedimentos ou ainda os empregam. É o caso das experiências das populações indígenas.

A Constituição brasileira apresenta um conjunto de normas referentes ao direito indígena, formalizando esse mesmo direito, no intuito de reconhecer e proteger, a cultura das populações indígenas, tanto por meio do reconhecimento da pluriétnicidade como componente do multiculturalismo que forma a sociedade brasileira. Esse conjunto de normas precisa ser interpretado levando-se em conta um conjunto de abordagens que Silva (2011) denominou de abordagem antropológica, abordagem sociológica e abordagem dogmática-jurídica.

a) abordagem antropológica

Para Silva (2011), a abordagem antropológica, em geral, é pensada no direito como ligada à produção da prova no processo, o qual, também em geral trata de demanda referente ao reconhecimento da terra como sendo indígena. De fato, essa prova é essencial à solução do caso jurídico, especialmente se se tratar de demanda envolvendo o direito à terra, e ela mesma tem se denominado de prova etno-histórico-antropológica. A reconstituição dos laços parentais e de todos os aspectos possíveis relacionados à auto-reprodução de determinada

etnia obtida, via de regra, mediante depoimentos orais, é a prova talvez a mais forte em processo dessa natureza. Em processo de natureza criminal a abordagem antropológica também serve para esclarecer pontos essenciais à decisão a ser proferida, considerando-se a inimputabilidade do acusado índio.

Todavia, essa abordagem, indicada como antropológica, não esgota as possibilidades de manifestação da própria abordagem como um todo. Ela pode ainda se manifestar, para a compreensão da matéria que o jurista está tratando, como descritiva da diferença existente entre direito tradicional e direito moderno e da factibilidade de coexistência desses dois ordenamentos. A distinção entre sociedade tradicional e moderna reside em que a moderna se organiza com base na identificação do direito com o Estado, enquanto que, na tradicional a forma de organização do poder político é diferenciada, manifestando-se correlativamente à moderna. Nesse pano de fundo, o direito tradicional também será diferente do moderno/oficial, entretanto, há campo fértil para a coexistência dos dois sistemas.

b) abordagem sociológica

A abordagem sociológica oferece valiosas contribuições para uma compreensão mais adequada do direito indígena. Um conceito central nesse contexto é o de reflexividade. A sociedade moderna é reflexiva, e sua característica principal é se auto-reproduzir mediante processos de reflexividade. Para o caso do direito indígena esse conceito consegue descrever a possibilidade de coexistência dos sistemas jurídicos tradicional e moderno ao traduzir essa mesma coexistência na idéia do direito do direito.

O pluralismo jurídico, então, é resultado da reflexividade da sociedade moderna, a qual, embora sendo moderna, possui espaço destinado à manifestação de sociedades ainda tradicionais. Esses processos, circulares por si mesmos, conferem condições de possibilidade de manifestação de outros processos reflexivos, por exemplo, dentro do direito do direito, o direito da minoria da minoria, o direito do direito a ter direitos, etc.

A compreensão dessa auto-reprodução reflexiva por parte do jurista é tanto mais relevante quanto se pense na possibilidade de manifestação de conflitos de interesses nos quais seja adequado apelar, para a construção do caso e para a sua decisão, à ideia mesma do

que venha a ser o pluralismo jurídico, sua positivação no ordenamento constitucional e os limites de sua aplicação. Nesses casos, que não são raros, o jurista pode recolher material pertinente para uma construção doutrinária e jurisprudencial multicultural. A fonte parece ser inesgotável.

c) abordagem dogmático-jurídica

A terceira, mas nem por isso menos importante, abordagem é a dogmático jurídica propriamente dita. Aqui o caso jurídico já está como que construído e preparado para decisão, tudo dentro dos procedimentos formais atinentes ao desenvolvimento do processo.

O fato de se judicializar os conflitos, em geral, não impede o aparecimento da exceção, representada seja pela resolução dos conflitos nas próprias áreas indígenas, sem que deles a sociedade envolvente tenha conhecimento, seja pela resolução dos conflitos na fase pré-judicial, quando então pode arranjar-se a composição desses mesmos conflitos com a intervenção do Ministério Público Federal. Tanto em uma quanto em outra possibilidade de composição dos conflitos serve-se o jurista do banquete de conceitos proporcionado pela antropologia e pela sociologia, ambas jurídicas. É de suma relevância notar que sem o permissivo de consulta a essas áreas do conhecimento o jurista não pode compor o conflito apresentado, adjudicando-o ou não, de forma mais adequada. Há como que uma interdependência entre essas áreas do conhecimento. Quando essa interdisciplinaridade não é observada, a composição alcançada pode padecer de vício insanável, o que vai resultar na incompreensão do observador, que é, no caso, todo aquele que lida com o tema. Daí a obrigatoriedade de a abordagem do tema ocorrer na forma aqui desenvolvida.

2.2 BIOÉTICA E BIODIREITO: OS DESAFIOS DA APROXIMAÇÃO ENTRE O LEGAL E O LEGÍTIMO

Em sentido *lato*, a Bioética representa uma resposta da ética às novas situações oriundas das ciências, ocupando-se não só dos problemas éticos, provocados pelas tecnociências biomédicas e alusivas ao início e fim da vida humana, às pesquisas com seres

humanos, às formas de eutanásia à distanásia, às técnicas de engenharia genética, às terapias gênicas, aos métodos de reprodução, às técnicas de reprodução humana assistida, à eugenia, à eleição do sexo do futuro descendente a ser concebido, à clonagem de seres humanos, à maternidade substitutiva, à escolha do tempo para nascer ou morrer, à mudança de sexo em caso de transexualidade, à esterilização compulsória de deficientes físicos ou mentais, à tecnologia do DNA recombinante, às práticas laboratoriais de manipulação de agentes patogênicos e outros, como também dos decorrentes da degradação do meio ambiente, da destruição do equilíbrio ecológico, do uso de armas químicas e, mais recentemente, as questões sociais e culturais, mormente no que se refere aos conhecimentos, saberes, práticas sociais e manifestações religiosas das populações tradicionais, notadamente as indígenas.

A Bioética constituiria, portanto, uma vigorosa resposta aos riscos inerentes à prática tecnocientífica e biotecnocientífica, como os riscos biológicos associados à biologia molecular e à engenharia genética, às práticas laboratoriais de manipulação genética e aos organismos geneticamente modificados; os riscos ecológicos, resultantes de ações não conservacionistas; e os riscos sociais, resultantes dos processos de exclusão a que os grupos humanos estão submetidos dos possíveis benefícios advindos do uso dessas tecnologias. Nesse sentido, a Bioética abrange tanto a microbioética, que se ocupa das relações mais atinentes às áreas biomédicas e biotecnológicas, quanto à macrobioética, que trata de questões ambientais e sócio-culturais em busca da conservação da vida humana como um todo.

A resposta prudencial proposta pela bioética será tanto mais eficiente e eficaz quanto maior for a capacidade de articulação dos múltiplos atores sociais diretamente afetados por esta problemática com o objetivo de influir diretamente nas tratativas dessas questões, dentre eles, as populações tradicionais indígenas. O conjunto desses atores, aliado ao Poder Público, deverá empenhar na defesa da conservação do meio ambiente e da qualidade de vida para o conjunto da sociedade para que seja possível atingir o equilíbrio ecológico e a diminuição das desigualdades sociais, imprescindíveis à vida em todas as suas formas.

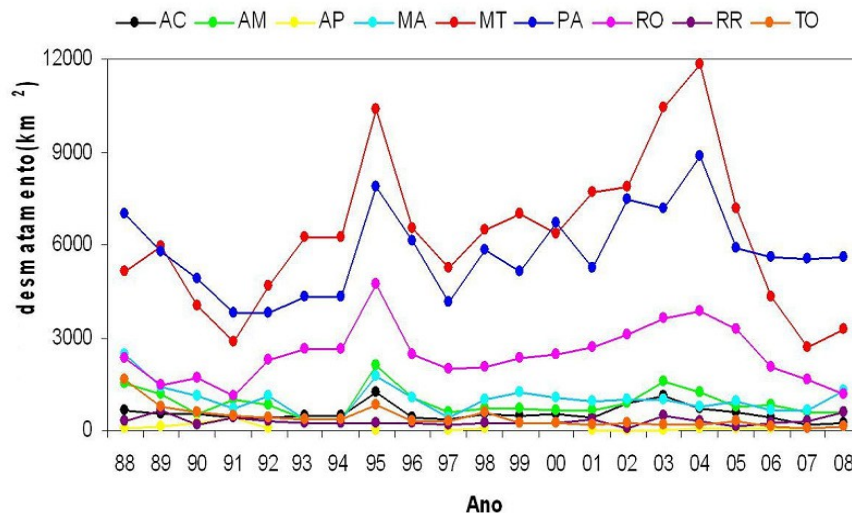
Não há como negar os serviços prestados à humanidade pelos ecossistemas naturais na forma de alimentos, princípios ativos na produção de medicamentos e produtos diversos, mas, ao lado desses inofismáveis benefícios, a crescente urbanização, a caça e a pesca predatórias, a agressão às florestas, como o desmatamento para fins agrícolas, pecuários ou industrialização, a atividade indiscriminada de mineração, as recentes conquistas tecnológicas, os processos agrobiológicos, o uso de defensivos agrícolas ou de insumos

químicos para aumentar a colheita, as inovações da engenharia genética, o sequenciamento total de vários genomas, inclusive o humano, o desenvolvimento da tecnologia do DNA recombinante, a introdução, no meio ambiente, de protótipos vegetais e organismos engenheirados de interesse agropecuário, o cultivo em grande escala, o lançamento, no mercado de produtos de plantas e animais transgênicos e a utilização indiscriminada de recursos naturais não renováveis, tudo isso acelerou a ordem natural dos biomas e ecossistemas.

Os efeitos da alteração dessa ordem natural dos biomas e ecossistemas têm sido preocupantes: poluição aquática, atmosférica, sonora, visual e hormonal; ressecamento do solo; alterações das condições climáticas; chuvas ácidas; modificações no patrimônio genético de organismos vivos; deslizamento de morros; lixo atômico ou nuclear; aumento do volume de resíduos urbanos; proliferação de moléstias como surtos de infecções, diarreias e verminoses; intoxicação pelo uso desmedido de agrotóxicos e mercúrio; escassez de água; depauperação da camada de ozônio; diminuição das áreas florestais; desertificação, destruição não só dos *habitats* como também do patrimônio histórico, arqueológico, artístico, turístico e cultural; queda na qualidade de vida urbana e rural.

Os dados a seguir expressam os efeitos negativos dessa alteração.

Gráfico 1: Desmatamento anual nos Estados da Amazônia Brasileira



Fonte: Adaptado de Vasconcelos, Pinheiro e Oliveira, 2010.

O gráfico acima mostra a evolução do desmatamento nos Estados da Amazônia Legal entre os anos de 1988 a 2008. Verifica-se que apesar dos Estados do Tocantins (TO), Amapá (AP), Roraima (RR) e Acre (AC) serem os que menos sofreram com o desmatamento durante o período em questão, os estados do Pará (PA) e Mato Grosso (MT) desmataram em quantidade sempre acima de 3.000 km²/ano. Ressalta-se que estes dois Estados que mais sofreram desmatamento, também sofrem as maiores pressões por novas áreas para expansão da pecuária, agricultura e mineração.

A perspectiva interdisciplinar da questão do marco legal do biodireito e da bioética requer que se enfatize o seu caráter social, uma vez que o meio ambiente é definido constitucionalmente como um bem de uso comum do povo. Caráter ao mesmo tempo histórico, porquanto o meio ambiente resulta das relações do ser humano com o mundo natural no decorrer do tempo. Essa visão requer que se inclua no conceito de meio ambiente – além dos ecossistemas naturais – as sucessivas criações do espírito humano que se traduzem nas suas múltiplas obras, configurando sua dimensão cultural. Por isso, as modernas políticas ambientais consideram relevante ocupar-se do patrimônio cultural, expresso em realizações significativas que envolvem, de maneira particular, os assentamentos humanos e as paisagens do seu entorno.

Nesse sentido, a institucionalização da tutela jurídica do patrimônio cultural, iniciada com a Carta de 1934 e aprimorada nas que se lhe seguiram, recebeu tratamento específico na Constituição de 1988, cuja regra básica se encontra no seu artigo 216:

Constituem patrimônio cultural brasileiro os bens de natureza material e imaterial, tomados individualmente ou em conjunto, portadores de referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira, dos quais se incluem:

I – as formas de expressão;

II – os modos de criar, fazer e viver;

III – as criações científicas, artísticas e tecnológicas;

IV – as obras, objetos, documentos, edificações e demais espaços destinados às manifestações artísticas e culturais;

V – os conjuntos urbanos e sítios de valor histórico, paisagístico, artístico, arqueológico, paleontológico, ecológico e científico.

De acordo com Milaré (2009) a denominação “Patrimônio Cultural”, presente na atual Constituição alberga os mais modernos conceitos científicos sobre a matéria. Assim, o patrimônio cultural é brasileiro e não regional ou municipal, incluindo bens tangíveis (edifícios, obras de arte) e intangíveis (conhecimentos técnicos), considerados individualmente e em conjunto; não se trata somente daqueles eruditos ou excepcionais, pois basta que tais bens sejam portadores de referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos que formam a sociedade brasileira. Portanto, tem-se aqui a consagração, diante do direito positivo, do pluralismo cultural, isto é, o reconhecimento de que a cultura brasileira não se resume a uma manifestação cultural específica, mas é aquela que resulta da atuação e interação dinâmica de todos os grupos e classes sociais de todas as regiões. E é essa diversidade e riqueza de bens culturais, construída incessantemente em um país de dimensões continentais e variada formação étnica, que se pretende ver garantido para esta e as gerações futuras.

Em relação à conservação deste patrimônio, a Constituição Federal nos art. 23 e 24 determina que esta é de competência dos entes federativos com ativa participação da comunidade por meio de inventários, registros, vigilância, tombamento e desapropriação, além de outras formas de acautelamento:

É competência comum da União, dos Estados, do Distrito Federal e dos Municípios:

[...]

III — proteger os documentos, as obras e outros bens de valor histórico, artístico e cultural, os monumentos, as paisagens naturais notáveis e os sítios arqueológicos;

IV — impedir a evasão, a destruição e a descaracterização de obras de arte e de outros bens de valor histórico, artístico e cultural;

[...]

Art. 24. Compete à União, aos Estados e ao Distrito Federal legislar concorrentemente sobre:

[...]

VII — proteção ao patrimônio histórico, cultural, artístico, turístico e paisagístico;

VIII — responsabilidade por dano ao meio ambiente, ao consumidor, a bens e direitos de valor artístico, estético, histórico, turístico e paisagístico;

[...].

A gestão do patrimônio cultural requer do conjunto da sociedade em geral e do poder público em particular postura ética de prudência e zelo. Não se quer com estes princípios frear o avanço científico e tecnológico; antes, o que se almeja é provocar uma reflexão com vistas a uma análise ampla e profunda sobre a legitimidade e a validade desses avanços, no sentido de se avaliar emensurar os riscos à vida, à dignidade da pessoa humana e o acesso equitativo de todos os atores aos benefícios deles decorrentes. A não observância desses princípios pode incorrer em agressões socioambientais que atingem toda a humanidade, suscitando as questões: de que vale a grande produção se estão concentrados nas mãos de poucos? Como compatibilizar as tendências do progresso econômico com o equilíbrio ambiental? A riqueza gerada nessas bases interessa? Como conciliar a produção com o bem-estar do conjunto da população?

Com a rapidez das revoluções operadas pelas ciências biomédicas e com o surgir das difíceis questões ético-jurídicas por elas suscitadas, o Direito não poderia deixar de reagir. A reação não vem no sentido de limitar, mas de afirmar a liberdade como um valor fonte. O art. 5º, IX, da Constituição Federal de 1988 assim estabelece:

Art. 5º. Todos são iguais perante a lei, sem distinção de qualquer natureza, garantindo-se aos brasileiros e aos estrangeiros residentes no País a inviolabilidade do direito à vida, à liberdade, à igualdade, à segurança e à propriedade, nos termos seguintes:

[...]

IX - é livre a expressão da atividade intelectual, artística, científica e de comunicação, independentemente de censura ou licença;

[...]

Os valores vida, liberdade, igualdade, segurança e propriedade, como espelho do conjunto dos direitos fundamentais consubstanciados ao longo dos setenta e sete incisos que os discriminam, cujo último dispositivo, manda aliar aos direitos fundamentais expressamente dispostos, os diversos princípios constantes do texto constitucional ou dos tratados internacionais em que a República Federativa do Brasil seja parte. Essa ordenação, em nome do princípio da unidade da Constituição e do ordenamento jurídico, vincula o conjunto desses

direitos aos princípios fundamentais do Estado brasileiro, consagrados no Título I da Constituição.

Para o presente estudo, interessa-nos especificamente, no âmbito dos fundamentos do Estado e dos direitos fundamentais, a noção de cidadania, a dignidade da pessoa humana, a promoção do bem de todos, sem preconceitos de origem, raça, sexo, cor, idade e quaisquer outras formas de discriminação e a prevalência dos direitos humanos na ordem jurídica brasileira, respectivamente estabelecidos nos arts. 1º, incisos II e III; e 3º, inciso IV; e art. 4º, inciso II da Constituição. Assim, esses princípios são fundamentais, uma vez que configuram direitos de indivíduos, de coletividades e, conseqüentemente, de subjetividades complexas e diferenciadas. Desse modo, de acordo com o sistema normativo nacional, carecem de profunda reflexão em virtude do atual processo de globalização econômica orientado pela ideologia capitalista neoliberal. Essa ideologia, se tomada em sua vertente absoluta do mercado, destrói os espaços da vida, da sua existência, desenvolvimento e perspectiva de futuro, porque provocam rupturas na relação sinérgica entre os seres humanos e a natureza.

A aludida liberdade da atividade científica como um dos direitos fundamentais, não significa que ela seja absoluta e não contenha qualquer limitação, pois há outros valores e bens jurídicos reconhecidos constitucionalmente, como a vida, a integridade física e psíquica, a privacidade, a dignidade da pessoa humana e outros, que poderiam ser gravemente afetados pelo seu mau uso. A solução ou o ponto de equilíbrio deverá ser o respeito à dignidade da pessoa humana, fundamento do Estado Democrático de Direito, previsto no art. 1º, III da Constituição Federal:

TÍTULO I Dos Princípios Fundamentais

Art. 1º A República Federativa do Brasil, formada pela união indissolúvel dos Estados e Municípios e do Distrito Federal, constitui-se em Estado Democrático de Direito e tem como fundamentos:

[...]

III - a dignidade da pessoa humana;

[...].

Evidencia-se que nenhuma liberdade de investigação científica poderá ser aceita se colocar em perigo a pessoa humana e sua dignidade. A liberdade científica sofrerá as restrições que forem imprescindíveis para a preservação do ser humano na sua dignidade.

Se os direitos fundamentais do homem são os que ele possui pelo simples fato de ser homem, por sua natureza humana e pela dignidade que lhe é inerente, o legislador tem o dever de consagrá-los e de garanti-los. São direitos do homem jurídica e institucionalmente garantidos e limitados espacio-temporalmente, ou seja, vigentes, objetivamente, numa ordem jurídica concreta (CANOTILHO, 1993). Nesse sentido, o direito ao meio ambiente ecologicamente equilibrado e sadio é um deles, por estar intimamente ligado ao direito ao respeito à vida e ao fundamento do Estado Democrático de Direito, que é a dignidade da pessoa humana, penetrando, por isso, em todos os setores jurídicos.

Quando a Declaração de Estocolmo [1972], no seu primeiro princípio, deixou claro que o meio ambiente deveria ser tutelado, relativamente ao homem, como um meio onde vivem seres humanos, os juristas, os organismos internacionais, os pactos, os tratados, as Constituições de diversos países do mundo e as normas infraconstitucionais passaram a proclamar e assegurar o direito ao meio ambiente sadio e ecologicamente equilibrado, considerando-o como um direito difuso.

Nesse contexto, de acordo com Diniz (2010), surge um constitucionalismo ecológico, pois a maioria dos países, em norma constitucional, impôs ao Estado o dever de defender o meio ambiente e de combater as atividades que o possam poluir e a todos a obrigação de abster-se de ações atentatórias ou lesivas ao ambiente, conferindo aos lesados o direito de fazer cessar, por meio do emprego de medidas não jurisdicionais, ou jurisdicionais, esses atentados e de pleitear indenizações por danos patrimoniais e morais.

No Brasil, já na década de 1980, havia preocupação em proteger o meio ambiente, comprovada pela edição da Lei n. 6.938, de 31 de agosto de 1981, que tratou da Política Nacional do Meio Ambiente e impôs a responsabilidade civil objetiva por dano ecológico, da Lei n. 7.347, de 24 de julho de 1985, que regulou a ação civil pública para tutela e defesa em juízo do meio ambiente e de outros interesses difusos e coletivos, e da Constituição Federal de 1988, que em vários artigos deu um tratamento especial ao meio ambiente.

No art. 20, incisos II, IX e X, a Constituição Federal prevê que entre os bens da União estão as terras devolutas indispensáveis à conservação do meio ambiente, os recursos minerais, inclusive os do subsolo, as cavidades naturais subterrâneas e os sítios arqueológicos e pré-históricos, que, por isso, deverão ser conservados, por fazerem parte do patrimônio histórico e natural do Brasil.

No art. 22, IV e XII, se reafirma a competência legislativa privativa da União. No art. 170, III e IV, salienta a função social da propriedade como princípio constitucional e coloca a defesa do meio ambiente como princípio norteador da ordem econômica, em consonância com o desenvolvimento sustentável. Enfatiza-se que o conceito de meio ambiente inclui o conjunto da sociedade brasileira e a ideia de qualidade de vida.

Várias são as leis federais que também tratam da temática, com destaque para a Lei 8.974, de 5 de janeiro de 1995 que regulamenta as atividade de engenharia genética e biossegurança.

Ressalta-se, que o Brasil possui um marco legal abrangente e bem fundamentado sobre o uso e acesso dos recursos ambientais, neles incluídos os grupos humanos. A este conjunto de normas denomina-se Direito Ambiental, o qual, segundo Diniz (2010), pode ser definido como o conjunto de normas que reconhecem e tornam efetivo ao ser humano o direito a um ambiente sadio e ecologicamente equilibrado. Ele não pertenceria nem à seara do Direito Público, nem à do Direito Privado, por ser multidisciplinar, relacionando-se com todas as áreas jurídicas, inclusive com o biodireito e a bioética.

Nesse sentido, merece destaque o Decreto n. 5.459/2005 que veio disciplinar a Medida Provisória n. 2.186/2001, sobre o patrimônio genético⁴ e os conhecimentos tradicionais. Trata-se de um importante documento para a bioética por disciplinar as sanções aplicáveis às condutas e atividades lesivas nos casos previstos nesta norma.

A Medida Provisória n. 2.186/2001 que posteriormente foi disciplinada pelo Decreto n. 5.459/2005, no tocante ao acesso e uso dos conhecimentos tradicionais, assim determina:

Art. 8º Fica protegido por esta Medida Provisória o conhecimento tradicional das comunidades indígenas e das comunidades locais, associado ao patrimônio genético, contra a utilização e exploração ilícita e outras ações lesivas ou não autorizadas pelo Conselho de Gestão de que trata o art. 10, ou por instituição credenciada.

§ 1º O Estado reconhece o direito das comunidades indígenas e das comunidades locais para decidir sobre o uso de seus conhecimentos tradicionais associados ao

⁴ A Medida Provisória n. 2.186/2001 definiu patrimônio genético como toda informação de origem genética, contida em amostras do todo ou de parte de espécime vegetal, fúngico, microbiano ou animal, na forma de moléculas e substâncias provenientes do metabolismo destes seres vivos e de extratos obtidos destes organismos vivos ou mortos, encontrados em condições *in situ*, inclusive domesticados, ou mantidos em coleções *ex situ*, desde que coletados em condições *in situ* no território nacional, na plataforma continental ou na zona econômica exclusiva.

patrimônio genético do País, nos termos desta Medida Provisória e do seu regulamento.

§ 2º O conhecimento tradicional associado ao patrimônio genético de que trata esta Medida Provisória integra o patrimônio cultural brasileiro e poderá ser objeto de cadastro, conforme dispuser o Conselho de Gestão ou legislação específica.

[...]

Art. 9º À comunidade indígena e à comunidade local que criam, desenvolvem, detêm ou conservam conhecimento tradicional associado ao patrimônio genético, é garantido o direito de:

I - ter indicada a origem do acesso ao conhecimento tradicional em todas as publicações, utilizações, explorações e divulgações;

II - impedir terceiros não autorizados de:

a) utilizar, realizar testes, pesquisas ou exploração, relacionados ao conhecimento tradicional associado;

b) divulgar, transmitir ou retransmitir dados ou informações que integram ou constituem conhecimento tradicional associado;

III - perceber benefícios pela exploração econômica por terceiros, direta ou indiretamente, de conhecimento tradicional associado, cujos direitos são de sua titularidade, nos termos desta Medida Provisória.

Parágrafo único. Para efeito desta Medida Provisória, qualquer conhecimento tradicional associado ao patrimônio genético poderá ser de titularidade da comunidade, ainda que apenas um indivíduo, membro dessa comunidade, detenha esse conhecimento.

Ao envolver conhecimento tradicional associado ao patrimônio genético todo uso e acesso deverão ser autorizados por órgãos ou instituições que exercem competências de regulação, autorização e fiscalização para e sobre os processos da pesquisa. Classicamente, as pesquisas biomédicas e farmacológicas eram aquelas que dependiam da autorização dos Comitês de Ética Institucionais em razão da sua natureza de pesquisa envolvendo seres humanos, ou melhor, pesquisa em seres humanos com manejo de informações genéticas e materiais humanos e, portanto, envolvendo uma pluralidade de valores éticos, morais, religiosos e espirituais. Por outro lado, a pesquisa etnográfica envolvendo populações indígenas está condicionada à autorização do órgão oficial de proteção a esses povos.

Com a Convenção da Diversidade Biológica (CDB), firmada pelos países membros da Organização das Nações Unidas em 1992, no Rio de Janeiro, foi reconhecido o direito das populações indígenas e das populações tradicionais - ali identificadas como populações indígenas e comunidades locais- e dos Estados, a titularidade dos primeiros e soberania do segundo, dos direitos intelectuais sobre os conhecimentos, inovações e práticas relevantes à

conservação e uso sustentável da diversidade biológica, incentivando sua utilização e garantindo a repartição equitativa de benefícios.

Segundo Dantas (2009), o indicativo para a proteção e ao mesmo tempo, para a utilização, envolve uma extremada complexidade do ponto de vista jurídico e tem estimulado uma profícua discussão, ocupando espaço nos debates internacionais, principalmente, no Fórum Indígena sobre a Diversidade Biológica. Esta reunião realiza-se, paralelamente, à Conferência das partes da Convenção sobre Diversidade Biológica, especialmente do Grupo de Trabalho sobre a aplicação do art. 8º e disposições conexas. Entre as reivindicações dos povos indígenas, destaca-se a necessidade de participação efetiva nas deliberações da Conferência, como um dos pontos principais de inserção da legitimidade dos povos indígenas e das populações locais nos organismos institucionais de debate. Isto porque os saberes das populações indígenas, assim como os de toda comunidade tradicional, constituem fenômenos complexos construídos socialmente a partir de práticas e experiências culturais, relacionadas ao espaço social, aos usos, costumes e tradições, cujo domínio geralmente é coletivo.

Os costumes, por sua vez, são construções sociais que permanecem e englobam usos, práticas e convenções, encerrando “atitudes institucionalizadas em um grupo social, indispensáveis para as relações sociais porque seu desrespeito implica em sanção” (SILVA, 2011), ou seja, configuram o corpo normativo consuetudinário de um determinado povo ou coletivo social. Como os direitos indígenas são cosmogônicos, as práticas sociais e, por consequência os costumes, mantêm uma vinculação originária com os mitos de criação do mundo, às quais se aliam o sentido da tradição e o etnoconhecimento, segundo a concepção de cada modo indígena de pensar e construir a vida comunitária, seu meio e suas instituições.

A complexidade do processo de construção do conhecimento tradicional é que esse processo relaciona-se, intimamente, com a organização social, ou seja, com todo o complexo de representações simbólicas interligadas à atividade social de um povo. As sociedades tradicionais organizam-se não como uma mera coleção de indivíduos, senão quando se pode distinguir internamente, “unidades sociais mais ou menos permanentes, institucionalizadas, que mantêm entre si relações integradas, ao mesmo tempo estruturais e funcionais” (BONTE et. al., 1996, p. 542).

Assim, o conhecimento coletivamente construído, produz-se a partir de relações compartilhadas, de intercâmbios; esta uma das fontes mais tradicional e marcante do saber indígena. Dantas (2009) destaca algumas características muito específicas do conhecimento

tradicional, em relação ao conhecimento técnico-científico-formal: 1) O conhecimento tradicional difere fundamentalmente do conhecimento tecno-científico moderno, por integrar outra cultura; 2) que não é e nunca foi concebido como propriedade de alguém, não podendo, portanto, ser alienado; 3) que por ser coletivo, tanto sincrônica quanto diacronicamente, só pode ser protegido através de um direito coletivo; 4) que por ser de outra natureza, inalienável e coletivo, deve ser regido por um regime jurídico *sui generis* e não pela propriedade intelectual; 5) que seu valor não se reduz à dimensão econômica, conservando ainda as dimensões social, cultural, ambiental, técnica, cosmológica; 6) que não tendo valor exclusivamente econômico, não pode ser referido apenas a uma questão de repartição de benefícios dele decorrentes; 7) que a sua proteção é imprescindível a conservação da bio e da sociodiversidade; 8) que em virtude do seu caráter específico e de sua fragilidade perante o conhecimento tecno-científico moderno só pode ser preservado se os povos que o detêm puderem mantê-lo e desenvolvê-lo, negando inclusive o acesso aos recursos a eles associados quando julgarem necessário; e 9) que o conhecimento tradicional não pode ser reduzido à condição de matéria-prima disponível para a valorização do conhecimento e do trabalho biotecnológico.

Os conhecimentos tradicionais configuram, portanto, direitos coletivos dos povos que os detêm. Assim, a natureza coletiva desses direitos, contrapõe-se ao caráter individualista, privatista e exclusivista dos direitos de propriedade intelectual, na forma em que estes se encontram formalizados e “padronizados” nas legislações nacional e internacional. A questão que se impõe é: como lançar mão de um sistema que se funda no reconhecimento de proteção a título privado, individual e exclusivo para regular o conhecimento tradicional, sem limitá-lo ou ainda, sem (direta ou indiretamente) interferir na organização social e política das comunidades que detêm esses saberes?

Nesse sentido, Derani (2002) ao discorrer criticamente sobre o acesso ao conhecimento tradicional associado ao patrimônio genético, afirma que acessar é apropriar-se. Quando a norma fala sobre acesso, dispõe sobre a apropriação em que o sujeito ‘acessante’ torna-se proprietário privado de algo que não é privativo de ninguém, pois ou pertencem a todos (patrimônio genético) ou pertence a uma coletividade específica (conhecimento tradicional associado ao patrimônio genético). Só há propriedade privada se o proprietário encontrar-se legitimado pela norma jurídica. Ocorre uma apropriação originária, em que aquilo que está fora do mercado e do sistema privado de propriedade torna-se, pela primeira vez, integrante do modo capitalista de produção.

Shiva (2001) corrobora o pensamento de Derani e acrescenta que eventuais sistemas alternativos desaparecem a partir do momento em que o bioprospector ocidental acessa o conhecimento tradicional associado, aparecendo como a única fonte desse saber, ao mesmo tempo em que projeta como natural o monopólio dos Direitos de Propriedade Intelectual; e, prossegue questionando: será que a rota do patenteamento protege o conhecimento nativo? Proteger esse conhecimento implica uma contínua disponibilidade e acesso a ele por parte das gerações futuras, nas suas práticas diárias agrícolas e de cuidados com a saúde, só para citar alguns. Se a organização econômica que emerge baseada nas patentes destrói os estilos de vida e sistemas econômicos nativos, o conhecimento nativo não está sendo protegido como herança viva. Ao reconhecer que o sistema econômico dominante está nas origens da crise econômica porque ignorou o valor ecológico dos recursos naturais, a expansão desse mesmo sistema não irá proteger nem o conhecimento nem a biodiversidade nativa.

A sanha do sistema capitalista por lucros vê na biodiversidade amazônica a mais nova fronteira a ser explorada, configurando mais uma ameaça ao direito à autodeterminação das populações indígenas, parte integrante desse universo chamado Amazônia. Analisando os interesses do capitalismo em relação a essa nova fronteira a ser explorada, Houtart (2009) afirma que a nova ordem do capitalismo global voltada, no âmbito da sociobiodiversidade, para a apropriação privada das riquezas naturais e humanas a ela inerentes pauta-se, entre outros tradicionais mecanismos de simplificação das relações sociais e econômicas, como a racionalidade instrumental, a primazia do valor de troca em detrimento do valor de uso, a prevalência de princípios normativos da eficiência, competitividade e máximo benefício, pelo controle das fontes energéticas e da biodiversidade, tendo na “livre” possibilidade de contratação o espaço e os instrumentos para o seu domínio.

Nesse sentido, ao firmarem a Convenção da Diversidade Biológica (CDB) os países integrantes da Organização das Nações Unidas pactuaram, ao mesmo tempo, sobre a proteção e a utilização da biodiversidade e dos conhecimentos tradicionais associados. Entretanto, apesar do reconhecimento da soberania de cada parte da CDB sobre as suas riquezas naturais (biodiversidade) e humanas (conhecimento tradicional) e o valor intrínseco da biodiversidade de cada lugar e país, o tema despertou amplo debate por tratar, como já era de regra no plano do direito internacional, de questões relacionadas ao uso e proteção do meio ambiente e suas riquezas.

A norma convencional internacional, de caráter universalista, consubstanciada na Convenção da Diversidade Biológica integra o ordenamento jurídico brasileiro por força do Decreto Legislativo n. 2, de 3 de fevereiro de 1994. No que concerne ao acesso ao conhecimento tradicional associado ao patrimônio genético, segundo o art. 8º, j da CDB, cada parte contratante (estados signatários da Convenção) deve, na medida do possível e conforme o caso: [...] em conformidade com sua legislação nacional, respeitar, preservar e manter o conhecimento, inovação e práticas das comunidades locais e populações indígenas com estilo de vida tradicionais relevantes à conservação e à utilização sustentável da diversidade biológica e incentivar sua mais ampla aplicação com a aprovação e a participação desse conhecimento, inovações e práticas; bem como encorajar a repartição equitativa dos benefícios oriundos da utilização dos mesmos.

Por conseguinte, vale repetir, a complexidade que envolve o tema obriga a reflexão aprofundada sobre o sentido e a dimensão dos conteúdos da norma convencional, voltada para a proteção e utilização do conhecimento tradicional associado ao patrimônio genético, uma vez que sua execução perpassa, de modo hierarquizado, diferentes âmbitos políticos de jurisdição. Por se tratar de acesso a riquezas naturais e humanas, e por consequência, de sistematização por meio de pesquisas científicas de bioprospecção, o processo deve observar o vasto conjunto normativo que envolve regras nas escalas global, regional e local.

A matéria é regulada no âmbito do direito internacional por meio de diversos documentos jurídicos. Limitaremos esta análise à Convenção da Diversidade Biológica, à Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho, à Declaração Universal dos Direitos Indígenas e à Declaração Universal sobre a Diversidade Cultural, com ênfase para as duas primeiras. No plano local, além da proteção constitucional e infraconstitucional, apresentadas anteriormente, o Brasil possui uma sistemática constitucional de repartição das competências legislativas que, apesar de ser de natureza concorrente, centraliza, no âmbito federal — posto que a elaboração de normas gerais pela União limita a competência dos demais entes da federação — a regulação sobre o acesso ao conhecimento tradicional associado ao patrimônio genético por integrar o vasto campo da proteção jurídica do meio ambiente. Nesse sentido, o patrimônio genético da biodiversidade, a proteção ao conhecimento tradicional associado dos quilombolas e das comunidades locais e, ainda, a responsabilidade por dano ao meio ambiente são matérias de competência legislativa concorrente entre a União, os Estados e o Distrito Federal, conforme preceitua o art. 24, incisos VI, VII e VIII e parágrafos, da Constituição Federal:

Art. 24. Compete à União, aos Estados e ao Distrito Federal legislar
concorrentemente sobre:

[...]

VI — florestas, caça, pesca, fauna, conservação da natureza, defesa do solo e dos recursos naturais, proteção do meio ambiente e controle da poluição;

No plano infraconstitucional, a matéria já foi regulada por normas gerais da União, na disciplina do acesso ao patrimônio genético e ao conhecimento tradicional associado, bem como a repartição de benefícios, objetos da Medida Provisória 2.186-16 de 23 de agosto de 2001, que regulamenta o inciso II do § 1º e o § 4º do art. 225 da Constituição Federal. Regulamenta, também, os arts. 1º, 8º, alínea j, 10, alínea c, 15 e 16, alíneas 3 e 4 da Convenção sobre Diversidade Biológica, e dispõe sobre o acesso ao patrimônio genético, a proteção e o acesso ao conhecimento tradicional associado, a repartição de benefícios e o acesso à tecnologia e transferência de tecnologia para sua conservação e utilização.

Por outro lado, a matéria é objeto de extensa normalização no âmbito dos órgãos colegiados deliberativos dos Ministérios da Ciência e Tecnologia, da Saúde e do Meio Ambiente, especialmente, do Conselho de Gestão do Patrimônio Genético, instância competente da União para a autorização do acesso ao Patrimônio Genético e ao Conhecimento Tradicional Associado, conforme dispõem os arts. 2º e 10, inciso IV, letra d, da Medida Provisória n. 2.186-16/2001.

Diferentemente, no que tange aos direitos das populações indígenas, a matéria é de competência legislativa privativa da União, conforme dispõe o art. 22, inciso IV da Constituição Federal. Dessa complexa regulação extrai-se, porque configura-se como essencial para o presente trabalho, os elementos referentes aos processos e procedimentos de autorização para o acesso e, quando for o caso, da repartição de benefícios.

A Medida Provisória n. 2.186-16, de 24 de agosto de 2001 que dispõe sobre a proteção jurídica dos conhecimentos tradicionais associados à biodiversidade e estipula processos e procedimentos para a autorização e acesso, bem como para a repartição de benefícios e os Decretos regulamentadores, ns. 3.945, de 28 de setembro de 2001, 4.946, de 31 de dezembro de 2003 e 6.159, de 17 de julho de 2007 se constituirão, de modo geral, na base legal para a definição do itinerário dos processos de autorização.

O mesmo ocorre em relação ao acesso à tecnologia e transferência de tecnologia. O acesso ao conhecimento tradicional associado ao patrimônio genético dos povos indígenas requer especial atenção por se tratar de sociedades, culturas e espaços caracterizados pela máxima diferença, regido — ademais da Medida Provisória n. 2.186-16 e, quando for o caso, dos Comitês de Ética da instituição de vínculo do pesquisador — por legislação específica, no caso, a Instrução Normativa n. 1, de 29 de novembro de 1995 e a Portaria n. 177/PRES, de 16 de fevereiro de 2006, da Fundação Nacional do Índio (FUNAI).

Para todos os casos de acesso a conhecimento tradicional associado ao patrimônio genético de povos indígenas ou populações tradicionais, a definição exata e precisa dos sujeitos, lugar, objeto e objetivos (grifo nosso) da pesquisa, apresenta-se como premissa inafastável e imprescindível. Assim procedendo, o pesquisador, desde logo, estabelece o contexto, a natureza — se com ou em seres humanos — e finalidades da sua pesquisa: se acadêmico, com o intuito de produção de conhecimento vinculado a programas de pós-graduação e projetos pesquisa, portanto, a instituições e institutos de ensino e/ou pesquisa e com resultados voltados para o incremento do acervo cultural brasileiro e da humanidade; ou mercantil, com o propósito de produção ou sistematização de conhecimento vinculado à instituição e instituto de ensino e pesquisa ou a organismos privados, com finalidades de exploração econômica dos resultados, voltados para o mercado. Para o processo de autorização do acesso, em ambos os casos apontados acima, as categorias privilegiadas são os sujeitos, ou seja, pesquisador e pesquisados, o seu conseqüente objeto e objetivos e o lugar de realização da pesquisa.

Constituem sujeitos da pesquisa: a) o pesquisador ou pesquisadores (pesquisador, professor, estudante de graduação ou pós-graduação) vinculados, formalmente, à instituição pública ou privada; b) o pesquisado ou os pesquisados (indivíduo ou coletividade cuja condição de pertença a grupo cultural ou etnicamente diferenciado seja manifestada individualmente e aceita coletivamente pelos seus iguais); c) a instituição de vínculo do pesquisador; d) a instituição de fomento ou financiadora.

O objeto e objetivos da pesquisa referem-se ao conjunto de ações e coisas, sobre as quais recaem as reflexões do pesquisador no processo de conhecimento projetado e a utilização futura dos resultados. A delimitação e definição precisa do objeto, inclusive, as possíveis ou eventuais variações devem estar suficientemente claras para que se possa verificar o sentido e o alcance da pesquisa e, conseqüentemente, sua natureza.

A operacionalização do processo de autorização depende desse esclarecimento uma vez que, apesar do igual procedimento, a pesquisa com fins puramente acadêmicos obtém autorização caracterizada de especial, que pode envolver diversos projetos de uma mesma instituição, diferentemente da autorização regulamentar ou simples concedida para fins de bioprospecção, cuja autorização é individualizada. Por último, o lugar de realização da pesquisa. Este aspecto é de fundamental importância uma vez que dele decorrem questões controversas e essenciais relativas aos dois extremos temporais do processo de acesso, especialmente no que concerne aos sujeitos legitimados a consentir e receber, no caso, os benefícios. Em primeiro lugar, porque ao tratar de conhecimento tradicional associado ao patrimônio genético, está-se tratando de conhecimentos sobre o meio, ou seja, de relação entre seres humanos e espaço, portanto, cultura e natureza. No entanto, ao definir o espaço-lugar dos trabalhos de pesquisa, geralmente uma terra indígena delimitada e controlada com rigor, é preciso levar em consideração que, num espaço geográfico com suas múltiplas escalas, contigüidades e regulações, as ações e objetos a serem pesquisados podem ser compartilhados por mais de um grupo ou povo; em segundo, e como decorrência, situa-se a necessidade (crucial) de definição acerca da titularidade dessas ações e objetos, uma vez que as características físicas do meio transcendem fronteiras artificiais e, no aspecto humano, as históricas relações entre povos possibilitaram o intercâmbio, a troca solidária de informações sobre o meio.

Além dessas normas específicas o pesquisador, quando for o caso, deverá observar também a seguinte legislação: Decreto n. 98.830, de 15.1.90 — Dispõe sobre a coleta, por estrangeiros, de dados e materiais científicos no Brasil. Portaria MCTI n. 55, de 14.4.90 — Aprova o Regulamento sobre coleta, por estrangeiros, de dados e materiais científicos no Brasil. Resolução MS/CNS n. 304, de 9.8.00 — Aprova as normas para pesquisas envolvendo seres humanos . Área de Povos Indígenas. Resolução MS/CNS n. 196, de 10.10.96 — Aprova as diretrizes regulamentadoras de pesquisas envolvendo seres humanos. Resolução MS/CNS n. 340, de 8.7.04 — Aprova as diretrizes para análise ética dos projetos de pesquisa em genética humana. Resolução MS/CNS n. 292, de 8.07.99 — Aprova as normas sobre pesquisas coordenadas do exterior ou com participação estrangeira.

CAPÍTULO III

A BIOÉTICA SUBJACENTE ÀS VISÕES E ÀS PRÁTICAS SOCIAIS DAS LIDERANÇAS INDÍGENAS DO ESTADO DO AMAZONAS

A gente tinha uma insatisfação que não passava. Fomos conversando sobre a força dos nossos usos e costumes. Deu muita vontade de aprender mais, para poder também ensinar um dia. A vida tem que ter um sentido, uma sequência. [...] Hoje eu sei quem sou. Estou em paz. Minha língua, minha cultura, são muito ricas e bonitas. Elas são nossa identidade. Sei da beleza e da força da natureza. Sinto a força do pensamento. Quando ele é firme não existe nada impossível, nem nada superior ou inferior."

(Raimunda Yawanawá ; a primeira mulher do povo Yawanawá a tornar-se pajé)

O conceito atual de bioética abrange, além das questões biotecnológicas e biomédicas, também as questões sociais, culturais e ambientais, razão pela qual se entende que os princípios da autonomia, da beneficência, da justiça e da alteridade já não são suficientes para compreender adequadamente as questões bioéticas atuais, fazendo-se necessário trazer à baila o conceito de sociobiodiversidade⁵.

⁵ Este é o conceito com o qual vem trabalhando a Secretaria da Agricultura Familiar, vinculada ao Ministério do Desenvolvimento Agrário e também os Ministérios do Meio Ambiente, da Agricultura, do Desenvolvimento Agrário e do Desenvolvimento Social e Combate à Fome para referir-se às políticas públicas lançadas nesta segunda década do Século XX, com o objetivo de incentivar a produção, industrialização, comercialização e consumo da produção extrativistas, da agricultura familiar, das comunidades tradicionais e dos povos indígenas.

Entende-se por sociobiodiversidade a relação entre bens e serviços gerados a partir de recursos naturais, voltados à formação de cadeias produtivas de interesse de povos e comunidades tradicionais, povos indígenas e de agricultores familiares.

O conceito em pauta vem se desenhando a partir das contribuições científicas das diversas áreas do conhecimento, levando-se em conta as complexidades das interações entre os ecossistemas e a coexistência dos povos tradicionais. Dentre estes estudos pode-se citar Geertz (1973) para quem o conceito envolve precipuamente o direito à territorialidade refletido nas ações coletivas de ressemantização da experiência histórica e a atualização das tradições como expressão cultural e afirmação social dos grupos humanos, com suas especificidades e complexidades, que possuem caráter único no conjunto de experiências vividas, transmitidas, perpetuadas e recriadas. Salati et al. (1983) discute a questão enfatizando que a luta política desses sujeitos pelos direitos ao território e pelo reconhecimento dos seus saberes sobre o uso e aproveitamento desses recursos, devem ser vistos como uma das matrizes do desenvolvimento sustentável. Bourdieu (1989) aborda a questão ambiental a partir da luta de resistência simbólica empreendida pelos atores sociais diretamente envolvidos na questão. Os trabalhos de Almeida (2003) postulam que a organização desses grupos vai além dos interesses identitários na medida em que também dizem respeito a territorializações específicas, cujas fronteiras estão sendo socialmente construídas e expandidas; os trabalhos de Dourado (2008), para quem essas populações são sujeitos de dois direitos principais: primeiro, o direito de consentir, ou não, na utilização dos seus conhecimentos, inovações e práticas por terceiros; e, segundo, no de receber parcela justa e equitativa de benefícios decorrentes da utilização de tal patrimônio imaterial.

O conjunto dessas reflexões têm em comum o postulado segundo o qual a inclusão do conjunto dos atores sociais nas discussões da temática é imprescindível para que os mesmos atendam aos requisitos éticos. No caso específico das populações tradicionais indígenas, a necessidade é ainda mais urgente, pois estes sujeitos detêm um conhecimento material e simbólico da região acumulado durante milhares de anos que se continuarem a serem ignorados, culminará no empobrecimento dos saberes e conhecimentos sobre o conjunto da biodiversidade amazônica com perdas materiais e simbólicas não só para os amazônidas, como também para o conjunto da população brasileira e mundial.

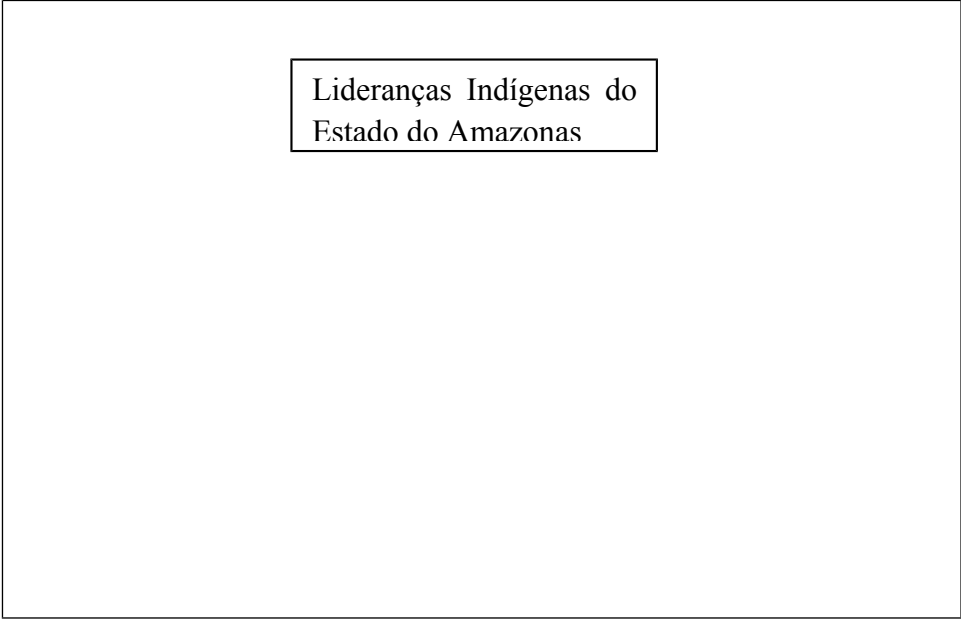
Neste sentido, a inclusão e a participação desses atores nas discussões, decisões e/ou ações no que se refere ao seu universo existencial é imperativo ético. Os saberes e

conhecimentos produzidos pelas populações tradicionais indígenas acerca da Amazônia em geral e do Estado do Amazonas em particular, fruto da relação milenar com a natureza precisa ser deslindado para que, devidamente conhecido e dimensionado quanti e qualitativamente, possa fortalecer os argumentos em prol da efetiva proteção para as gerações atuais e futuras.

Considerando-se o imperativo ético da inclusão do conjunto dos atores sociais na discussão e a oralidade como procedimento usual dos povos indígenas para a transmissão dos conhecimentos, pretende-se, num primeiro momento, trazer à baila as visões macro de homem, de mundo e de sociedade, através das vozes das lideranças indígenas da Secretaria de Estado dos Povos Indígenas (SEIND) e da Confederação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (COIAB).

Visão de mundo, de homem e de sociedade, neste estudo tem o sentido de janela conceitual através da qual percebemos e interpretamos o mundo, tanto para compreendê-lo como para transformá-lo (SILVA et al., 2001). Através dessa janela enxergamos uma série de elementos, tais como valores, crenças, princípios, premissas, conceitos e enfoques que modelam nossa percepção da realidade e, portanto, nossas decisões, ações e interações de nossa experiência humana no universo. Ela é uma ferramenta cultural através da qual um indivíduo, grupo social ou comunidade desconstrói e reconstrói as percepções e representações de seu passado, busca compreender seu presente e faz previsões com vistas a construir seu futuro.

Figura 01: Esquema das visões macro das lideranças indígenas – Homem, Mundo e Sociedade.



Lideranças Indígenas do
Estado do Amazonas

Fonte: Elaboração Pessoal.

Quando se compreende que a realidade é o que o nosso objeto de observação nos permite perceber, passa-se a reconhecer que a visão de mundo, de homem e de sociedade formata os modelos mentais, através dos quais se observa, sistematiza, interpreta e aporta significado às experiências pessoais e/ou grupais no mundo. Neste sentido, a realidade é essencialmente definida pelos relacionamentos, pelos processos e pelos diálogos vivenciados no âmbito da cultura e da organização social em que se está inserido.

Buscar conhecer as visões e práticas sociais das lideranças dos povos indígenas do Estado do Amazonas no tocante ao acesso e uso dos seus conhecimentos tradicionais é tentar mergulhar em um universo de tradições, saberes, rituais mágicos e, também, na luta cotidiana incessante pela sobrevivência.

Estas visões e práticas sociais de intervenção das lideranças indígenas trazem no seu bojo uma concepção de bioética rica de significados na medida em que expressam seus modos de vida, relações intra e intergrupais, formas de apropriação da natureza e seus recursos, estratégias políticas em relação à convivência com os grupos sociais não indígenas, com o Estado, Universidades, empresas privadas, ONG's, entre outras.

Considera-se imperioso demonstrar as imbricações dessas visões e práticas com a bioética, em sua acepção ampliada, notadamente no tocante à sociobiodiversidade, por

entender-se que esta categoria vem assumindo, no contexto do uso e acesso dos conhecimentos tradicionais indígenas, status de novo princípio para a bioética no sentido em que foi apresentado nos capítulos precedentes.

Do ponto de vista da abordagem das questões referentes a este capítulo, optou-se pela fenomenológica por entender-se, conforme preconiza Donzelli (1988), que o método fenomenológico, possibilita a busca de compreensão do ser humano no seu “ex-sistir” e Boemer (1995), para quem este método adequa-se aos estudos que visam dar voz ao sujeito questionador, é uma atitude de abertura do ser humano para a compreensão da vivência a partir do outro, é olhar atentivamente o fenômeno que se situa no nosso cotidiano, enquanto ser-aí-com-o-outro.

Nessa abordagem, o conhecimento que se tem sobre a temática constitui o que se poderia denominar como o pré-reflexivo. Nessa maneira diferenciada de olhar, surge o que Heidegger (1993) denominou de estabelecimento da posição prévia, configurando-se como a atitude do observador que põe em suspensão qualquer teoria, crença, concepção, conhecimento prévio sobre o estudado para ir ao encontro da compreensão. Nesse percurso, procurou-se não negar a facticidade, mas sim colocar entre parênteses os preconceitos e os pressupostos oriundos de um pré-reflexivo vivenciado e experienciado. Assim, na condução do método fenomenológico, no entender heideggeriano, preconiza-se o desenvolvimento de momentos denominados como estabelecimento da posição prévia, que implica na suspensão temporária de todo o conhecimento factual e no estabelecimento da visão e da concepção prévia. O acontecer desses momentos ou pressupostos permite a apresentação do fenômeno como sentido, compreendido como modos de ser. Vendo e observando espaços e tempos próprios e captando os mundos assim em constituição, através da fala originária, ocorre, então, o desvelamento do fenômeno.

3.1 POVOS INDÍGENAS: DIVERSIDADE ÉTNICOCULTURAL E ORGANIZAÇÃO

O Brasil, nas palavras do antropólogo Ribeiro (1995), nasce sob o signo da utopia, da terra sem males, a morada de Deus. Segundo ele, há mil anos, já existia uma carta falando de uma “Ilha Brasil”. Porém, foi somente no ano de 1500, portanto, quinhentos anos após ter-se

registrado a existência dessa tal ilha, que os portugueses se deram ao trabalho de “descobrir” formalmente o Brasil. Para isso, trouxeram na numerosa expedição de Pedro Álvares Cabral um escrivão para que registrasse a “descoberta”. Os índios perceberam a chegada do europeu como um acontecimento espantoso, só assimilável em sua visão mítica do mundo. Seriam gente de seu deus sol, o criador - Maíra -, que vinha milagrosamente sobre as ondas do mar grosso. Provavelmente seriam pessoas generosas, achavam os índios. Mesmo porque, no seu mundo, mais belo era dar que receber. Ali, pessoa alguma se negava louvor por sua bravura e criatividade.

Esta visão mística que as populações indígenas do litoral - e mais tarde também os do interior - tiveram dos europeus não tardaria a se transformar radicalmente. Segundo Ribeiro (1995) logo em seguida, os índios começam a ver a hecatombe que caíra sobre eles. Maíra, seu deus, estaria morto? Como explicar que seu povo predileto sofresse tamanhas provações? Tão espantosas e terríveis eram elas, que para muitos índios melhor fora morrer do que viver. Com a destruição das bases da vida social indígena, a negação de todos os seus valores, o despojo, o cativo, numerosos índios deitavam em suas redes e se deixavam morrer, como só eles têm o poder de fazer. Morriam de tristeza, certos de que todo o futuro possível seria a negação mais horrível do passado, uma vida indigna de ser vivida por gente verdadeira. Outros tantos, foram às armas e resistiram bravamente, lutaram até o limite. Morreram com a bravura dos fortes. Outros foram feitos escravos. Diferentes narrativas indicam que escravizaram seu corpo, jamais seu espírito.

As estimativas sobre a população indígena no Brasil à época da conquista oscilam entre dois e oito milhões de habitantes, correspondentes a cerca de mil etnias diferentes (ARRUDA, 2012). A imprecisão sobre o total da população indígena brasileira permanece: os dados demográficos existentes originaram-se de levantamentos diretos, mas pouco frequentes ou, mais comumente, de estimativas ocasionais realizadas pelos funcionários da FUNAI, missionários, antropólogos e indigenistas nas áreas indígenas em que trabalham. É esta a qualidade dos dados – fragmentados, irregulares e muitas vezes desatualizados – que têm servido para as estimativas sobre a população indígena atual no Brasil.

Segundo Arruda (2012, p. 185)

A listagem de povos e terras indígenas fornecida pela FUNAI em 25 de agosto de 1998 apresentava uma população total de 318.233 índios no Brasil. Na mesma época, o CIMI (Conselho Indigenista Missionário) estimava a população

indígena em 325.652 índios, com base em informações da própria FUNAI em 1997, e a COIAB (Confederação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira) falava em 334 mil indígenas. Por sua vez, o levantamento do Instituto Socioambiental (elaborado em 1995 com revisões parciais até 1998), o único que apresentava as fontes e datas dos levantamentos parciais nos quais se baseou, estimava a população indígena brasileira em cerca de 280 mil índios. Esses números não incluíam os cerca de trinta mil índios desaldeados que vivem em cidades, nem tampouco os aproximadamente 53 grupos indígenas dos quais se tem indícios, ainda isolados na Amazônia. Também não levavam em conta os vários grupos de contato mais recente e os grupos indígenas emergentes, dos quais ainda se desconhece a população total.

De qualquer forma, observa-se uma grande disparidade entre o montante populacional do momento de colonização europeia da América e a atualidade, promovida ao longo do processo histórico de ocupação do continente por meio da disseminação de epidemias, apropriação de territórios e submetimento genocida e etnocida das populações originais. Os povos indígenas que sobreviveram ao genocídio iniciado com a invasão europeia na América e mesmo os povos de contato mais recente que superaram os choques dos primeiros anos de envolvimento com o “mundo do branco” têm apresentado nas últimas décadas um crescimento a taxas maiores que as da população brasileira, com curva demográfica geralmente ascendente (ARRUDA, 2012).

O autor em questão afirma que no século XVI foram exterminados setenta milhões de indivíduos da população pré-conquista. No mesmo entendimento, apresenta-se o clássico livro de Ribeiro (1970) sobre o destino das populações indígenas no Brasil. De acordo com o levantamento do Instituto Socioambiental (1995), a maior parte desses povos é formada por microssociedades: 73% dos povos pesquisados têm população de até mil indivíduos (71 até duzentas pessoas, quarenta entre 201 e quinhentas e 27 entre 501 e mil). Há 44 povos cuja população está na faixa entre mil e cinco mil habitantes. Quatro povos (Sateré-Mawé, Potiguara, Xavante e Yanomami) têm entre cinco e dez mil habitantes; quatro (Guajajara, Kaingang, Makuxi e Terena) entre dez e vinte mil; e dois (Guarani e Ticuna) entre vinte e trinta mil pessoas. Do total da população indígena brasileira, 60% vive na região da Amazônia legal. Os indicadores mostram que na época da chegada dos primeiros europeus o número de línguas indígenas era de aproximadamente 1.300, o que significa que até hoje houve irreparável perda de cerca de 85%. Muitas delas foram documentadas antes de desaparecerem, enquanto que das outras só há registros esparsos.

A língua indígena mais conhecida dos brasileiros e a que mais palavras teve incorporadas à língua portuguesa foi o Tupinambá, idioma usado extensamente nos séculos XVI E XVII no contato entre portugueses e índios, e que hoje nomeia um sem-número de

lugares e acidentes geográficos até em regiões onde nunca viveram índios Tupinambá. Em uma amostra de mil nomes populares de aves brasileiras, trezentos e cinquenta são nomes Tupinambá e, em uma amostra de quinhentos nomes populares de peixes, cerca da metade têm a mesma origem (ARRUDA, 2012).

A diversidade lingüística atual dos povos indígenas do Brasil soma quase 3% das seis mil línguas existentes no planeta. As línguas indígenas diferem entre si e se distinguem das línguas européias e demais línguas do mundo no conjunto de sons utilizados e nas regras de combinação, isto é, tanto na fonética quanto na fonologia. Distinguem-se também na morfologia, na sintaxe e “[...] na maneira como refletem em seu vocabulário e em suas categorias gramaticais um recorte do mundo real e imaginário (semântica)” (RODRIGUES 1986, *apud* ARRUDA, 2012, p. 187), isto é, representam a experiência e o conhecimento de mundo acumulados por povos específicos corporificados em culturas e fluxos civilizatórios particulares.

Essa diversidade de povos indígenas presentes no Brasil encontra no Estado do Amazonas sua expressão mais cristalina. Além da maior população indígena, o Amazonas apresenta maior quantidade de etnias e línguas.

3.1.1 As populações indígenas do Amazonas

De acordo com Preziosi e Hoornaert (1989), a resistência indígena no Amazonas teve muitos episódios épicos, entre os quais o ocorrido no ano de 1723, quando os nativos da nação Manau, liderados por Ajuricaba, ante a sanha escravagista dos portugueses que já haviam escravizados todos os nativos da nação Tupi que viviam no norte do Estado do Pará, se viram forçados a enfrentá-los. Diante da grande resistência dos Manau, o governador Maia Gama, declarou guerra justa contra os mesmos. A Coroa Portuguesa, que temia perder a região, enviou a Belém um navio militar com canhões poderosos e armas de última geração. O navio penetrou pelo rio Amazonas e seguiu para o rio Negro, matando indiscriminadamente milhares de pessoas.

Os referidos autores afirmam ainda que até o ano de 1728, foram aprisionados mais de 2.000 nativos Manau que foram enviados como escravos para Belém. Naquele ano, dentre os

índios escravizados, estava o líder Ajuricaba. Ao avistar Belém, Ajuricaba liderou uma rebelião na embarcação que, sem sucesso, e diante da possibilidade da humilhação, tortura e morte vergonhosa, atirou-se, ainda acorrentado, no rio. O suicídio de Ajuricaba, desde então, é emblemático para as lutas de resistência entre as populações indígenas. Durante décadas, os portugueses, em vão, se lançaram em infrutíferas tentativas visando ao esquecimento do grande líder Ajuricaba, dentre elas a construção da Praça D. Pedro II e do Palácio Rio Branco em cima do cemitério dos Manau, no atual centro de Manaus.

Mesmo diante do histórico de tentativas sistemáticas de ofuscar e, não raras vezes, apagar a presença física e histórico-cultural das populações indígenas, o Estado do Amazonas, conforme pode ser observado no quadro abaixo, possui uma enorme quantidade de etnias que expressam uma riqueza sociocultural ímpar.

Quadro 01: Etnias (*) do Estado do Amazonas em 2012

Etnia	Localização (o Estado do Amazonas)	Família linguística	No. hab. no AM (**)
Apurinã	Baixo rio Purus	Aruk-maipure	7718
Banawá	Entre os Rios Juruá e Purus	Arawá	158
Baniwa	Baixo e Médio Içana e nos rios Cubate, Cuiari e Aiari	Aruak	4026
Bará	Rio Uaupés	Tukano	21
Baré	Ao longo do Rio Xié e alto curso do Rio Negro	Aruak	10275
Coripaco	Alto Rio Içana	Aruak	1115
Deni	Região entre os rios Juruá e Purus.	Arawá	1254
Desana	Margem do Rio Uaupés e seus afluentes.	Tukano	2204
Hupda	Entre o Rio Negro ao norte e Rio Japurá ao sul.	Maku	1500
Jamamadi	Região do Médio Purus	Arawá	882
Jiahui	Médio Rio Madeira	Tupi-Guarani	97
Kaixana	Região do Alto Solimões	Aruák	572
Kambeba	Médio Solimões e Baixo Rio Negro	Tupi Guarani	780
Kanamari	Rio Juruá	Katukina	3167
Katukina do rio Biá	Rio Biá	Katukina	462
Kaxarari	Terra Indígena Kaxarari	Pano	318
Kokama	Alto e Médio Solimões	Tupi-Guarani	9636
Korubo	Vale do Javari	Pano	27
Kulina	Juruá e Purus	Arawa	5668
Marubo	Altos Curuçá e Ituí	Pano	1705
Matis	Médio Ituí ao médio rio Branco	Pano	390
Matsés	Bacia do Javari	Pano	1724
Miranha	Médio Solimões e Japurá	Bora	836
Munduruku	Leste do Amazonas, rio Canumã	Munduruku	11630
Mura	Interflúvio dos rios Madeira e Purus	Mura	15713
Paumari	Bacia do médio Purus	Arawá	1559

Pirahã	Rios Maici e Marmelos	Mura	420
Sateré Mawé	Médio Amazonas	Mawé	10701
Tembé	Rio Gurupí, rio Guamá, bacia do rio Acará	Tupi Guarani	1502
Tikuna	Rio Solimões	Tikuna	36377
Torá	Foz do rio Marmelos	Txapacura	312
Tsohom-dyapa	Terra Indígena Vale do Javari	Katukina	100
Waiwai	Fronteira AM/RR	Karib	2914
Yanomami	Interflúvio Orinoco – Amazonas	Yanomami	19338
Yanimawá	Rios Moa, Iaco e Tahuamanu	Pano	1298
Zuruahã	Igarapés Riozinho e Coxodoá	Arawá	142
TOTAL			156541

Fonte: Elaborado a partir dos dados do Instituto Sócio Ambiental, 2012.

Nota(*) Não estão computados os grupos isolados. Segundo dados do Censo 2010 do IBGE, a população indígena total do Amazonas é de 168 mil indígenas.

Nota ():** Neste levantamento optou-se por apresentar os dados oficiais (FUNASA e/ou FUNAI) relativos ao número de habitantes. Nos casos em que essas entidades não dispunham dos dados atualizados, adotou-se os dados do ISA.

Considerando-se que a população total do Estado do Amazonas é de 3.480.937 habitantes (IBGE, 2012), a população indígena representa 5,82% da população do Estado. Há que se levar em consideração o fato de que existe uma significativa população indígena urbana, em relação às quais os estudos são incipientes. Segundo o mesmo IBGE (2012), só em Manaus existem cerca de 7 mil indígenas habitando o perímetro urbano da cidade⁶.

Essas várias etnias têm, na Secretaria de Estado para os Povos Indígenas (SEIND), sua representação formal junto do Governo do Estado. A SEIND é um órgão da administração direta do Poder Executivo do Governo Amazonas e foi criada pela Lei N.º 3.403, de 7 de julho de 2009, com a finalidade de formular, executar e implementar a política de etnodesenvolvimento sustentável e a preservação de valores culturais e históricos, definidos e aprovados pelo Conselho Estadual dos Povos Indígenas. A SEIND tem parte de sua estrutura

⁶ Se considerarmos a metodologia empregada pelo IBGE para identificação desses sujeitos – autodeclaração - pode-se inferir que esse número poderá ser bem maior, já que muitos preferem não se autodeclararem indígenas por motivos diversos. Um levantamento do IBGE realizado em 1995 estimou a existência de cerca de trinta mil índios desaldeados vivendo nas cidades e periferias da capital. Mas esse levantamento também é muito impreciso: não discrimina as etnias presentes e não apresenta metodologia adequada para abarcar a totalidade do universo pesquisado. Da mesma forma, os dados do censo demográfico do IBGE sobre as populações indígenas localizadas nas “áreas especiais”, coletados em 1991, são apresentados como estimativas relacionadas às terras indígenas, sem a discriminação de etnias, mostrando-se também inadequados para uma quantificação precisa da população indígena. A elucidação desses motivos não são objeto deste estudo, mas os reputamos como muito interessantes e por isso mereceriam um estudo detalhado no futuro.

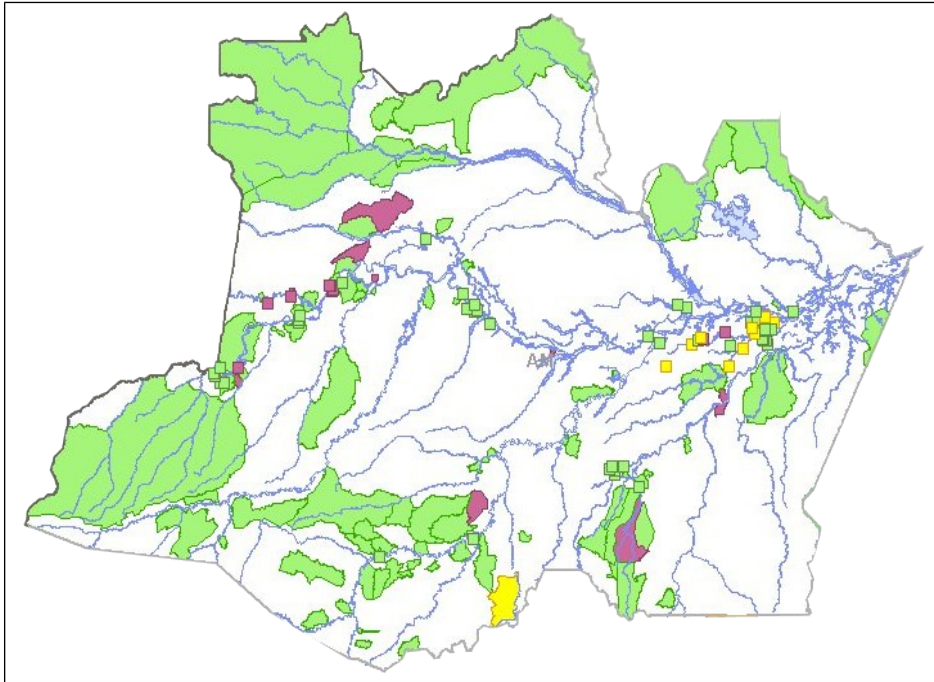
organizacional proveniente da extinta Fundação Estadual dos Povos Indígenas (FEPI), que mantinha uma política voltada para essas comunidades e iniciou seus trabalhos em 8 de setembro de 2009.

Estas populações estão espalhadas por todo o território do Estado do Amazonas, com concentração maior na região noroeste⁷ do Estado. Não obstante, suas presenças são marcantes em todas as microrregiões, mesorregiões e macrorregiões do Estado (Ver Figura 01).

Um dado importante sobre a localização das comunidades e aldeias é a localização próxima aos leitos dos cursos d'água, abundantes na região e vistos como sagrados por essas comunidades. Os cursos d'água além de serem utilizados para a pesca, higiene, lazer e, considerando o aspecto místico, também funcionam como vias de transporte, através das quais se dão os deslocamentos. Ressalta-se, nesse ínterim, que a localização próxima aos rios, igarapés, lagos, paranás e furos inadvertidamente facilitou o acesso de grupos não índios às suas áreas. Esses grupos – comerciantes, missionários, madeireiros, entre outros, nem sempre trouxeram coisas boas, conforme registra a história. Caso emblemático dessa situação, tem-se citar o conflito da Cabanagem com sua violenta repressão ordenada pelo poder central do Rio de Janeiro e posta em prática a partir de Belém, exterminando milhares de caboclos ribeirinhos e indígenas que tentavam resistir ao longo das margens dos rios.

Mapa 01: Terras indígenas no Estado do Amazonas.

⁷ Nesta área do Estado está situada a microrregião do Rio Negro, cuja população total é de cerca de 40 mil pessoas e está distribuída por 750 comunidades e sítios localizados ao longo dos principais rios e nos dois centros urbanos existentes na região, São Gabriel da Cachoeira e Santa Isabel do Rio Negro. Em São Gabriel da Cachoeira, mais de 80% da população é indígena.



Fonte: Elaborada a partir da mapoteca do ISA, 2012

Cientes da importância da organização para o fortalecimento político, os povos indígenas do Amazonas têm se dedicado ao aperfeiçoamento das Organizações que os representam. Atualmente, o Amazonas possui diversas Organizações Indígenas atuando em diversas áreas, dentre elas destaca-se Conselho Geral da Tribo Ticuna (CGTT); a Organização Geral dos Professores Ticuna Bilíngues (OGPTB); a Comissão de Professores Indígenas do Amazonas e Roraima (COPIAR) e a Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN). Dentre as numerosas organizações indígenas existentes no Estado do Amazonas elegeu-se, para a realização deste estudo, a Confederação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (COIAB), sem vínculo formal com o Estado e a Secretaria de Estado para os Povos Indígenas (SEIND), vinculada ao Executivo Estadual, para a realização deste estudo. A escolha tanto da COIAB quanto da SEIND foi feita com base em dois critérios: 1) ter atuação efetiva na defesa dos conhecimentos tradicionais indígenas; e 2) ser uma organização que possui vinte e três anos de engajamento na defesa das causas dos povos indígenas da Amazônia Brasileira, em geral e dos povos indígenas do Estado do Amazonas, em particular – caso da COIAB e, no caso da SEIND, por ter sido criada a partir das lutas dos povos indígenas do Estado do Amazonas que compreenderam a importância estratégica de se ter uma Secretaria de Estado voltada integralmente à causa indígena.

3.2 COIAB – CONFEDERAÇÃO DAS ORGANIZAÇÕES INDÍGENAS DO ESTADO DO AMAZONAS

A COIAB foi criada em uma reunião de líderes indígenas em abril de 1989. É a maior organização indígena do Brasil, tem 75 organizações membros dos nove Estados da Amazônia Brasileira (Amazonas, Acre, Amapá, Maranhão, Mato Grosso, Pará, Rondônia, Roraima e Tocantins); são associações locais, federações regionais, organizações de mulheres, professores e estudantes indígenas. Juntas, estas comunidades somam aproximadamente 430 mil pessoas, o que representa cerca de 60% da população indígena do Brasil. Ela representa cerca de 160 diferentes povos indígenas com características socioculturais diversas e que ocupam aproximadamente 110 milhões de hectares no território amazônico (COIAB, 2012).

Sua sede é em Manaus, sendo que também conta com uma representação em Brasília (DF) para articulação política e para dar apoio as organizações indígenas da Amazônia Legal Brasileira no tocante a à luta pelos seus direitos básicos (terra, saúde, educação, economia e interculturalidade). Sua instância máxima de deliberação é a Assembléia Geral Ordinária que, a cada três anos, reúne lideranças representativas de 31 regiões dos nove Estados da Amazônia Legal Brasileira. Os representantes destas regiões constituem o CONDEF – Conselho Deliberativo e Fiscal, que é um órgão consultivo, de assessoria e deliberativo da Coordenação Executiva da COIAB. Os membros do CONDEF são eleito na Assembléia Geral. A Coordenação Executiva é a instância de execução da COIAB, formada por um coordenador geral, um vice-coordenador, um coordenador secretário e um coordenador tesoureiro.

Como Missão, Objetivos e Estratégias, a Entidade se propõe a:

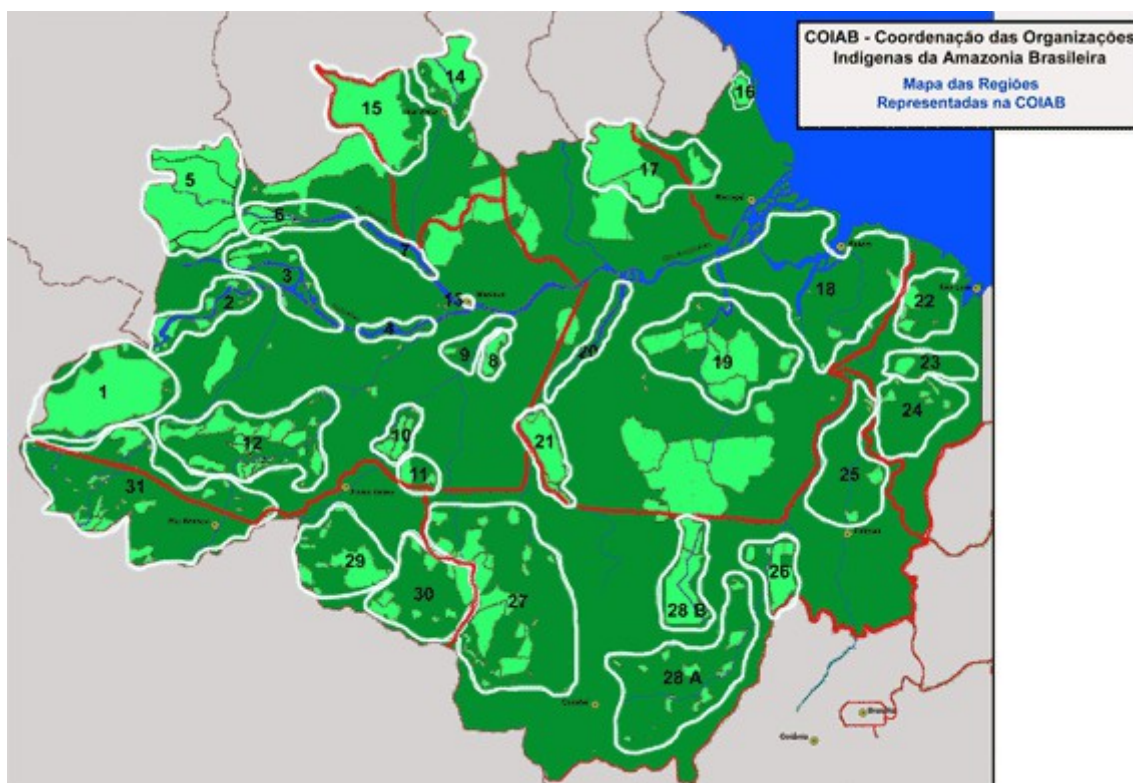
Fiscalizar, defender e promover os direitos dos povos indígenas e a luta pela garantia e promoção dos direitos desses povos. A COIAB tem como objetivos e fins promover a organização social, cultural, econômica e política dos povos e organizações indígenas da Amazônia Brasileira, contribuindo para o seu fortalecimento e autonomia. Também formula estratégias, busca parcerias e cooperação técnica, financeira e política com organizações indígenas, não indígenas e organismos de cooperação nacional e internacional para garantir a continuidade da luta e resistência dos povos indígenas (COIAB, 2012).

Merece destaque a atuação política da COIAB em prol das lutas dos povos indígenas e das Organizações [locais] que representa⁸. Com força política crescente, a COIAB tem ampliado seu leque de atuação: a luta pela regulamentação plena das Terras Indígenas – TI; a defesa de uma educação indígena intercultural apropriada que contemple, além da formação básica geral proposta pelos Parâmetros Curriculares Nacionais - PCN's, a língua e os conhecimentos tradicionais de cada povo priorizando a formação e o emprego de profissionais indígenas e promovendo total acesso dos indígenas a todos os níveis de educação, dentro e fora das suas aldeias; uma saúde indígena que garanta a formação e o emprego de profissionais indígenas, com o reconhecimento e incorporação dos conhecimentos e práticas de saúde tradicionais e projetos com foco na geração de renda para as comunidades e na sustentabilidade dos recursos existentes nas áreas indígenas.

Em termos de atuação junto ao Governo Federal, a COIAB, através da sua representação em Brasília, busca a mobilização pela aprovação e regulamentação do Estatuto dos Povos Indígenas e os projetos de lei, prioritários para os povos indígenas. Procura também atuar nas grandes questões do direito internacional e nacional indígena, tendo assento em vários fóruns, conselhos e outras estruturas de discussão na área, no sentido de assegurar a promoção, proteção e garantia dos direitos dos povos indígenas, fazendo uso dos instrumentos jurídicos existentes, como a Convenção 169, Declaração dos Direitos Indígenas da ONU e outros documentos já mencionados no Capítulo 2 deste trabalho.

Mapa 02: Regiões da Amazônia Legal Brasileira representadas pela COIAB

⁸ No *site* da entidade [<http://www.coiab.com.br>] constata-se, além da penetração em todos os Estados da Amazônia Legal, um leque enorme de parcerias com organizações nacionais e internacionais: Fundação Nacional do Índio – FUNAI; Ministério da Justiça – MJ; Ministério do Meio Ambiente – MMA; Fundação Nacional de Saúde - FUNASA; The Nature Conservancy [Virgínia – EUA]; Amigos da Terra [Suécia]; GTZ – Cooperação Técnica Alemã [Alemanha], entre outros.



Amazonas

- 1 - Javari
- 2 - Alto Solimões
- 3 - Médio Solimões
- 4 - Baixo Solimões
- 5 - Alto Rio Negro
- 6 - Santa Isabel
- 7 - Barcelos
- 8 - Baixo Amazonas
- 9 - Baixo Madeira
- 10 - Médio Madeira
- 11 - Alto Madeira
- 12 - Médio Purus
- 13 - Maués

Roraima

- 14 - Raposa / Serra do Sol
- 15 - Yanomami

Amapá

- 16 - Oiapoque
- 17 - Macapá

Pará

- 18 - Marabá / Belém
- 19 - Altamira
- 20 - Tapajós
- 21 - Jacareacanga

Maranhão

- 22 - Norte do Maranhão
- 23 - Centro-Oeste
- 24 - Sul

Tocantins

- 25 - Tocantins
- 26 - Ilha do Bananal

Mato Grosso

- 27 - Cuiabá / Pantanal
- 28 - Leste do MT / Xingu

Rondônia

- 29 - Porto Velho
- 30 - Cacoal

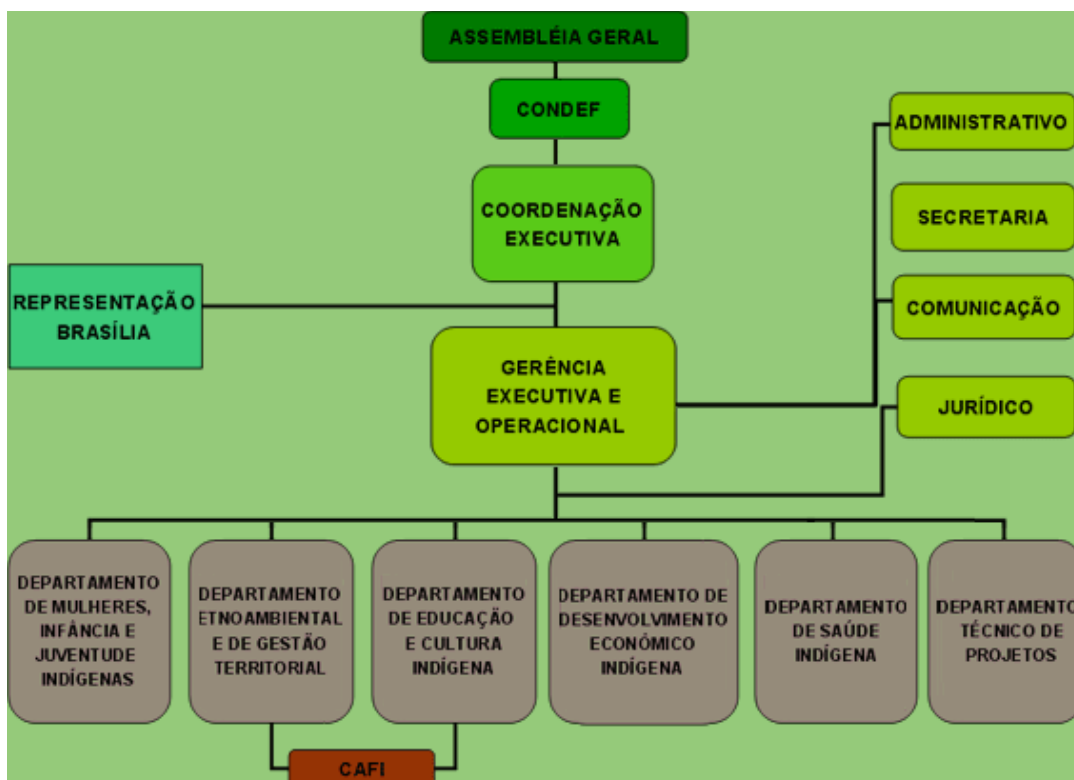
Acre

- 31 - Acre

Fonte: COIAB, 2012.

Do ponto de vista da gestão, a COIAB apresenta uma estrutura organizacional complexa, porém, integrada, cuja abrangência é nacional. O órgão deliberativo máximo é a Assembleia Geral e toda a parte executiva está ligada à Gerência Executiva e Operacional.

Figura 02: Estrutura Interna da COIAB



Fonte: COIAB, 2012

A gestão dos projetos é coordenada pela Gerência Executiva e Operacional e é feita de maneira integrada pelos diversos departamentos apresentados na base do organograma. Um deles é o programa desenvolvido através do DMIJI – Departamento de Mulheres, Infância e Juventude que busca viabilizar condições para a participação plena das mulheres no movimento indígena, reconhecendo-as como autoras fundamentais para a sobrevivência física e cultural de suas comunidades, participantes dos processos produtivo, cultural e social, que asseguram a manutenção dos modos próprios de vida destas populações. Luta também pela criação de condições e espaços para discussão e minimização dos impactos dos choques entre culturas sobre a infância e a juventude indígena, contribuindo com a educação, criação de perspectivas adequadas de futuro, saúde, proteção, cultura e a redução dos casos de aliciamento à marginalidade (COIAB, 2012). Observa-se que a implementação de projetos provenientes desses departamentos, envolvem ações conjuntas.

Em razão das demandas por políticas públicas direcionadas às populações indígenas, uma das bandeiras de luta da COIAB, os povos indígenas do Amazonas conquistaram, através da Lei N. 3403, de 7 de julho de 2009, a transformação da Fundação Estadual dos Povos Indígenas - FEPI em Secretaria, com condições objetivas de formular, executar e implementar

a política de etnodesenvolvimento sustentável e a preservação de valores culturais e históricos definidos e aprovados pelo Conselho Estadual dos Povos Indígenas.

3.3 SEIND – SECRETARIA DE ESTADO PARA OS POVOS INDÍGENAS

A Secretaria tem um papel de articulação das políticas públicas voltadas às populações indígenas. Essas demandas, tanto as históricas, quanto as atuais, careciam de um órgão vinculado do Governo do Estado que desse agilidade aos encaminhamento das soluções demandadas pelos indígenas, usuários prioritários da entidade.

A SEIND atua desenvolvendo projetos, oficinas, material de divulgação, estabelecendo parcerias de outros órgãos para atender as demandas indígenas – ex. o Termo de Cooperação Técnica entre o Governo do Estado do Amazonas e Funai, e outros com instituições como o INPA, UEA, SECOYA, SEAS e outros. Além de que todas as ações têm a contribuição dos povos indígenas para a sua execução (ENTREVISTADO A – GRUPO GESTORES SEIND).

À época da criação da SEIND (2007), sua estrutura era bastante simples e funcional, conforme pode ser observado no organograma seguinte:

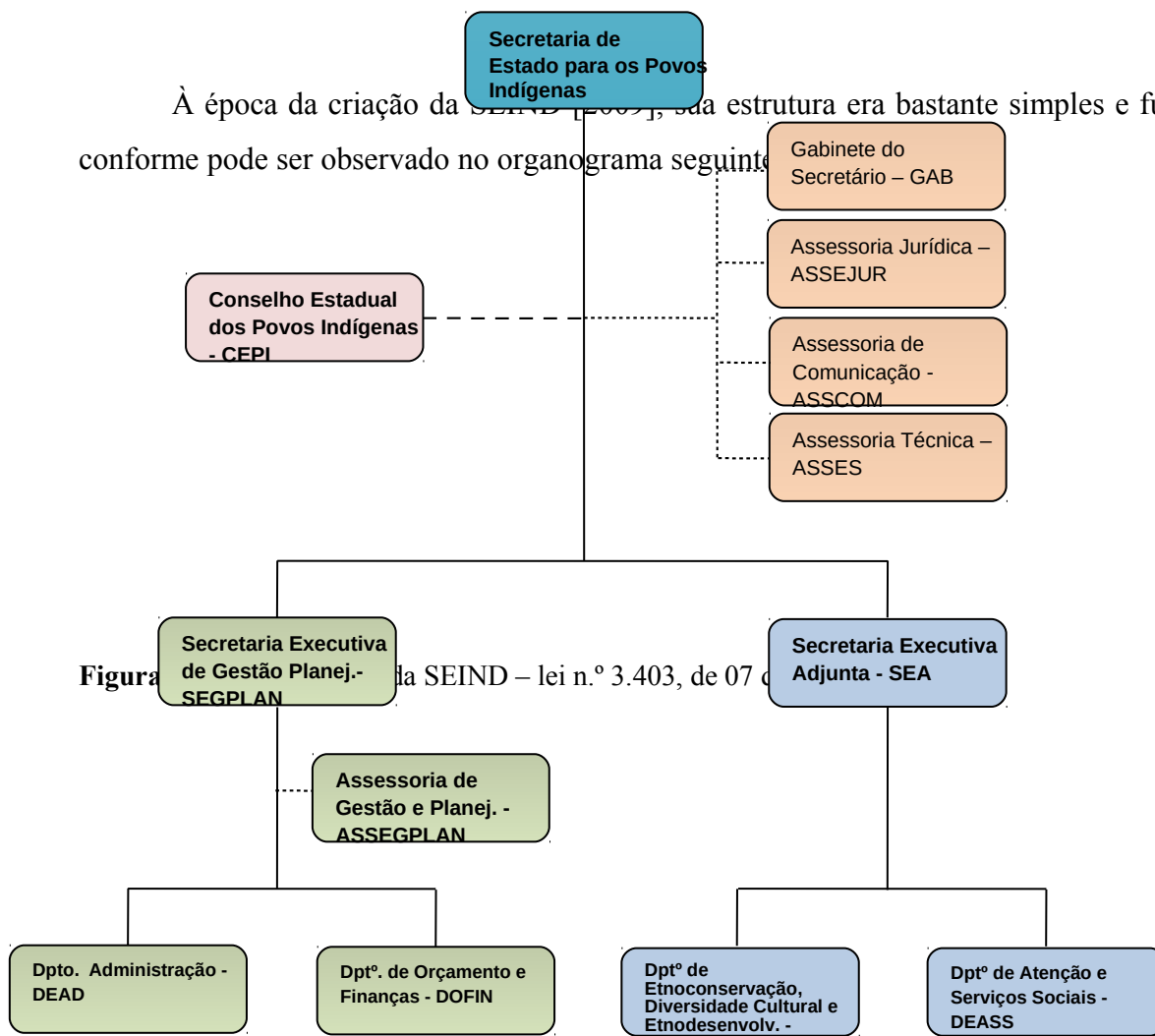


Figura 1. Estrutura da SEIND – lei n.º 3.403, de 07 de maio de 2007.

Fonte: SEIND

Dentre as várias linhas de atuação, uma das mais evidenciadas pela SEIND é a valorização do patrimônio cultural, avaliada pela equipe de gestão do órgão como uma das atividades mais importantes, pela possibilidade de garantir o reconhecimento das populações indígenas como sujeitos capazes de gerir seu patrimônio cultural – e por que não, também o natural - , o que historicamente não vinha ocorrendo. Observou-se que até então havia um sentimento de inferioridade caracterizado por pseudo políticas públicas que feriam sua dignidade como pessoas e resultavam em implicações éticas graves.

Em 2012, a SEIND reordenou seu funcionograma, com vistas a garantir o cumprimento dos direitos das populações indígenas. Nesse sentido, a Secretaria passou a apresentar o seguinte funcionograma:

Figura 04: Funcionograma SEIND 2012



Fonte: SEIND.

As modificações no organograma da SEIND, expressas neste funcionograma decorrem das necessidades dos usuários da Secretaria. Observou-se que a partir do momento em que os povos indígenas passaram a identificar esta Secretaria como um espaço de atuação política onde suas reivindicações poderiam ser acolhidas, discutidas e implementadas, auferiu-se um significativo aumento nas demandas do órgão, o que justificou sua reorganização.

Ressalta-se que a atuação tanto da SEIND quanto da COIAB possibilitou uma maior valorização das demandas históricas e atuais dos povos indígenas. Nos depoimentos

apresentados a seguir, em clara expressão das visões de mundo, de homem e de sociedade das lideranças indígenas, além das práticas sociais de intervenção enquanto lideranças, fica evidente o que os povos indígenas do Amazonas almejam para si e seus descendentes.

3.4 AS VOZES DAS LIDERANÇAS: VISÕES E PRÁTICAS

A captação dos mundos próprios é, na concepção de Heidegger (1993), o ver e o observar que possibilita captar o sentido das vozes dos atores sociais. O autor enfatiza que compreender não é explicar, pois não diz respeito a fatos e causas, mas, sim, refere-se a vivências e sentidos. Compreender o ser caracteriza a existência humana, pois ser-á já é ser-com. É esse o intento de trazer à baila os depoimentos dessas lideranças e buscar desvelar suas visões e práticas sociais cotidianas.

Uma primeira perspectiva dos depoimentos diz respeito a como eles, enquanto lideranças evidenciam as demandas históricas e atuais das populações que representam. Uma das estratégias para evidenciar tais demandas é o apoio formal e material – técnico, logístico e financeiro - aos projetos que nascem das comunidades indígenas, independentemente de estarem próximas ou distantes de Manaus, sede das duas organizações participantes da pesquisa.

Dentre os projetos desenvolvidos pelas equipes do órgão no tocante ao uso e acesso dos conhecimentos tradicionais indígenas, três merecem destaque:

- 1) Projeto “Propriedade de saberes e afirmação da identidade étnica: uma interlocução de marcos legais de proteção dos conhecimentos tradicionais” ; 2) “Novos e velhos saberes: um diálogo de práticas tradicionais e científicas de cuidados com a saúde indígena no Vale do Javari; 3) “Apoio à produção e comercialização do artesanato ticuna do Alto Solimões” (ENTREVISTADO A – GESTORE SEIND).

O Projeto intitulado “Propriedade de saberes e afirmação da identidade étnica: uma interlocução de marcos legais de proteção dos conhecimentos tradicionais” propõe levar ao conhecimento das diferentes etnias do Estado o que vem sendo discutido e deliberado

legalmente sobre o processo de promoção, acesso e proteção dos conhecimentos tradicionais associados à biodiversidade e ao patrimônio genético, a fim de conhecer o que pensam os indígenas sobre isso. Esta postura de abertura, de chamamento à participação de todos os atores envolvidos na questão, não só para informar, mas principalmente para compartilhar discussões, tomar decisões e assumir compromissos conjuntos está em sintonia com o que preconiza a nova bioética, “a nova ciência ética” (CHILDRESS e BEAUCHAMP, 1979, p. 79) a qual combina abertura ao outro, responsabilidade e uma competência interdisciplinar, intercultural, que potencializa o senso de humanidade.

No depoimento do Entrevistado “A”, no tocante ao Projeto intitulado “Novos e velhos saberes: um diálogo de práticas tradicionais e científicas de cuidados com a saúde indígena no Vale do Javari”, pode-se observar o compromisso das lideranças indígenas não apenas com os saberes tradicionais voltados à prevenção e cuidado de doenças, mas também com a associação à biodiversidade. Mesmo não mencionando claramente o termo sociobiodiversidade, as lideranças indígenas o utilizam, senão, vejamos: Albagli (1998) afirma que esse conceito envolve o biológico, relativo à diversidade genética de indivíduos, de espécies, e de ecossistemas, associando-o à construção cultural e social. De maneira semelhante, Pires (1999) e Diegues (2000) preconizam que também cada vez mais a diversidade cultural humana - incluindo a diversidade de línguas, crenças e religiões, práticas de manejo de solo, expressões artísticas, tipos de alimentação e diversos outros atributos humanos - é interpretada como sendo um componente significativo da biodiversidade, considerando as recíprocas influências entre o ambiente e as culturas humanas. Desse modo, o conceito de biodiversidade vem sendo ampliado para o de sociobiodiversidade.

Através do depoimento do entrevistado “A”, constata-se que, em relação ao “Projeto de Apoio à produção e comercialização do artesanato ticuna do Alto Solimões”, a aproximação com um dos principais anseios dos povos indígenas do Estado: autonomia econômica. Esse projeto, além de beneficiar a produção de artesanato – 3ª maior renda indígena no Alto Solimões, também visa promover os saberes tradicionais de técnicas, cosmologia e inovação, além do que, busca o diferencial por meio do registro do modo de fazer do artesão ticuna e do certificado de origem. Essa certificação de origem expressa profundo respeito ao modo de fazer do povo Ticuna e valoriza, indubitavelmente, suas práticas milenares.

O desenvolvimento desses projetos é feito de acordo com as demandas das populações indígenas. De posse dessas demandas as lideranças tanto da SEIND quanto da COIAB os elaboram dentro dos parâmetros técnicos exigidos pelas entidades e/ou órgãos parceiros aos quais se destinam. “Muitas vezes o que nos chega é apenas uma necessidade e, então, elaboramos o projeto e, se não podemos financiá-lo/executá-lo, buscamos uma parceria, via edital ou junto à uma instituição parceira, como a UEA e a SECT” (ENTREVISTADO A – GESTOR DA SEIND).

Os projetos com foco na promoção dos direitos indígenas à educação, à cidadania, à saúde, à geração de renda e à promoção e proteção do patrimônio cultural – material, imaterial, direitos autorais, propriedade intelectual e saberes tradicionais indígenas - são apontados pelas lideranças indígenas como prioritários.

Nesse sentido, observa-se uma alteração em termos de abrangência nas demandas dessas populações. Elas não querem somente a legalização das suas terras tradicionais e o respeito aos seus direitos consagrados pela Constituição Federal; há demandas bem específicas com destaque para a educação e geração de renda. Quando perguntado sobre quais os projetos ele(a), na condição de líder, egeria como prioritário para as populações tradicionais indígenas, afirmou: “[...] a promoção dos direitos indígenas na educação, cidadania, saúde, geração de renda e a promoção e proteção do patrimônio cultural – material, imaterial, direitos autorais, propriedade intelectual” (ENTREVISTADO B –GESTOR DA COIAB). Posição semelhante pode ser observada na fala de outro entrevistado: “Penso que o desenvolvimento indígena local garantiria a sua autonomia frente a qualquer tomada de decisão – saúde, educação, formas de representação, por exemplo. Isto é garantido pela OIT” (ENTREVISTADO C –GESTOR DA SEIND).

Observa-se, nos relatos das lideranças, conhecimento dos direitos indígenas, inclusive dos acordos internacionais dos quais o Brasil é signatário. No caso específico da Organização Internacional do Trabalho (OIT), a Convenção 169 sobre Povos Indígenas e Tribais em Países Independentes da Organização Internacional do Trabalho (OIT) aprovada em 1989, durante sua 76ª Conferência, é atualmente o instrumento internacional vinculante mais antigo que trata especificamente dos direitos dos povos indígenas e tribais no mundo.

Depois de quase 20 anos de sua aprovação, a OIT vem acumulando experiências na implementação dos direitos reconhecidos a esses povos sobre as mais diversas matérias, tais com o direito de autonomia e controle de suas próprias instituições, formas de vida e

desenvolvimento econômico, propriedade da terra e de recursos naturais, tratamento penal e assédio sexual. O teor da Convenção foi aprovado com 143 votos a favor, onze abstenções e quatro votos contrários (Estados Unidos, Nova Zelândia, Canadá e Austrália). Contudo, Austrália e Nova Zelândia já reviram suas posições e os Estados Unidos estão estudando a possibilidade de também fazê-lo.

Cumprе ressaltar que no tocante aos direitos indígenas deve-se considerar, conforme leciona Oliveira Filho (2000) que as coletividades atuais que se reconhecem como descendentes daquelas populações que estiveram presentes nesse marco territorial antes da chegada dos colonizadores europeus e da constituição de Estados-Nacionais, gozam de direitos específicos. É nessa condição - enquanto coletividades que contribuíram decisivamente para a formação do povo brasileiro e do território nacional - que o Estado estabelece para os indígenas um tratamento diferenciado, com o reconhecimento de direitos especiais.

Direitos especiais não significa gozar de privilégios em detrimento de outros indivíduos e/ou grupos. O legislador constituinte, neste particular, sabiamente, observou o princípio da isonomia e não o da igualdade. Enquanto neste busca-se tratar a todos com igualdade, independentemente de eventuais diferenças apresentadas pelos indivíduos e/ou grupo; naquele, busca-se tratar os iguais como iguais e os desiguais como desiguais, na medida das suas desigualdades - aqui entendida como diferenciação (CRFB, Art. 5º, *caput*). A norma constitucional, neste particular, encontra respaldo jurisprudencial nos ensinamentos de Platão (2008) para quem a justiça, se existe para o(s) indivíduo(s), existe também para o grupo social.

Observou-se que esta é a visão gerencial dominante entre os gestores da SEIND. Quando perguntado sobre o principal objetivo da Secretaria, obteve-se a seguinte resposta: “o principal objetivo da SEIND é o desenvolvimento de projetos sustentáveis para a geração de renda” (ENTREVISTADO A – GESTOR DA SEIND). Depreende-se que para o desenvolvimento desses projetos será necessário acessar seus conhecimentos tradicionais, conhecimentos aparentemente ignorados, pois a indústria conhece o enorme potencial que esses conhecimentos possuem. Parecer ignorá-los é uma estratégia para não valorá-los adequadamente no momento de se estabelecer a repartição de benefícios. Os conhecimentos tradicionais indígenas além de plurais, ricos, carregados de um enorme simbolismo e associados a cada grupo étnico que mantém relações diferenciadas com a natureza, tornando-

se, na industrializada e tecnocrática sociedade contemporânea, objeto de investigação pelas principais indústrias de fármacos, sementes, cosméticos e agrotóxicos além de outros insumos importantes no plano da evolução da biotecnologia.

A nova biotecnologia resultante dessa evolução não poderá prescindir de uma nova bioética que incorpora os princípios clássicos a sociobiodiversidade. Apesar de o nosso objeto de estudo referir-se à questão bioética relacionada ao uso e acesso dos conhecimentos tradicionais indígenas e seu patrimônio sociocultural, apresentamos, a título de exemplo a atualidade, abrangência e relevância da bioética no tocante ao uso e acesso aos conhecimentos tradicionais indígenas por parte de organizações não indígenas, mormente aquelas que desconsideram a repartição de benefícios, conforme determina a legislação.

Estudos técnicos do Instituto Nacional de Propriedade Intelectual (INPI, 2012), com base nos dados obtidos junto ao Jardim Botânico de Londres, afirmam que a indústria farmacêutica movimenta, em todo mundo, com produtos derivados de recursos genéticos, cerca de US\$ 75 bilhões, a indústria de sementes US\$ 30 bi e em outros campos mais de US\$ 60 bilhões. Além disso, atestam os autores, as indústrias chegam a economizar até 400% em tempo de pesquisa quando apoiadas em pistas fornecidas por populações tradicionais. Isso sem falar da agregação de valor a esses produtos se associados à imagem dos povos tradicionais, como produtos ou empresas socioambientalmente responsáveis.

Segundo Lima (2012, p. 8)

Uma relação não alienada entre povos distintos, uma integração sem assimilação, se dará quando houver respeito e reconhecimento aos valores culturais das populações tradicionais, mas não apenas no que podem aportar para o desenvolvimento de novas comodidades à sociedade dominante, mas em função do valor intrínseco, indissociável e inalienável de cada uma dessas sociedades tradicionais.

Possíveis impasses que porventura as lideranças indígenas do Estado do Amazonas pudessem ter diante da inserção ou não das populações indígenas no tocante à exploração do enorme potencial biotecnológico das suas áreas, diante da afirmativa de que “querem desenvolver projetos sustentáveis para a geração de renda”, conforme citado acima, desaparecem por completo, na medida em que essas populações não querem se fechar para o contato com a sociedade urbano-industrial, no intuito de manterem seus costumes, tradições e

territórios incólumes. Elas querem se inserir nesse processo, numa relação de parceria com universidades, empresas, agências de fomento, entre outros agentes, em patamares solidários e sustentáveis sem assimilação imposta, sem predação e sem preconceitos.

Estas relações de parceria serão tanto mais eficazes, quanto maior for o embasamento jurídico das mesmas. O Direito, conforme exposto no segundo capítulo desta tese, mediante seus institutos, e o Estado, através de seu poder regulador, exercem um papel de mediador nessa relação. Trata-se de garantir o equilíbrio necessário para que os valores essenciais aos direitos das populações tradicionais indígenas sejam respeitados, e que a aclamada repartição justa e equitativa dos benefícios decorrentes do uso da biodiversidade e dos conhecimentos tradicionais a ela associados saia do plano da retórica doutrinária e diplomática e torne-se concreta.

Em se observando as premissas éticas no que tange ao respeito às diferenças, em se tendo todos os atores sociais submetidos ao ditame legal de repartição justa dos benefícios decorrentes do uso e acesso ao patrimônio material e imaterial associado aos conhecimentos tradicionais das populações indígenas em geral e do Estado do Amazonas em particular e, não menos importante, em se colocando o Estado, através dos seus organismos, e as universidades e institutos de pesquisa seu corpo técnico e científico a serviço do desenvolvimento de projetos que incluam as demandas das populações indígenas, ter-se-á as condições necessárias para o atendimento das demandas das populações indígenas no que se refere aos projetos de geração de renda.

Neste sentido, as lideranças indígenas indicam com clareza quanto ao tipo de projeto de geração de renda que interessa aos povos indígenas, inclusive com critérios claros para aprovação e apoio da SEIND nas demandas oriundas das diversas comunidades indígenas do Estado:

Os critérios que a SEIND utiliza para escolher os projetos a serem apoiados consideram tanto as exigências de quem vai financiar, por exemplo, o PRODERAM tem exigências: moto-serra, tá fora [...], quanto às exigências técnicas dos agentes do Estado e dos interesses das populações indígenas. Em primeiro lugar é o interesse dos índios. A SEIND entra para dar apoio para que os projetos sejam concretizados. Se a comunidade não quer, não se faz [...]. Das demandas que vem das comunidades as mais importantes são aquelas ligadas ao desenvolvimento sustentável. A caça, a pesca a exploração madeireira, é proibido, não pode. Principal dificuldade, como colocar técnicos para fazer manejo. As áreas são ricas, tem madeira, mas tem que ser de acordo com as leis. (ENTREVISTADO E – EQUIPE DE GESTÃO DA SEIND).

O apoio aos projetos elaborados a partir de critérios técnicos e de acordo com a legislação em vigor é expressão de compromisso com o conceito de sustentabilidade. Os povos indígenas de modo muito particular sabem o quanto é importante observar os princípios da conservação. Esses princípios estão em sintonia com o que determina a CDB que, em linhas gerais, recomenda a conservação dos recursos biológicos e genéticos além de ressaltar a necessidade da repartição justa e equitativa dos benefícios derivados de conhecimento tradicional⁹.

Ressalte-se que o conceito de sustentabilidade contempla o cálculo econômico, o biofísico e o componente sociopolítico, enquanto referenciais para a interpretação de uma nova visão de mundo, de homem e de sociedade, representando uma alternativa claramente viável à lógica predatória prevalecente. Acrescenta-se ao conceito de sustentabilidade a dimensão globalizante, tanto no que se refere ao questionamento dos problemas ambientais como no que tange à ótica das reações e soluções que são formuladas pelo conjunto da sociedade, através de intensa participação do conjunto de seus atores sociais.

Isso se integra dentro das cinco dimensões enunciadas por Sachs (1993) e introduz o desafio de pensar a passagem do conceito para a ação: sustentabilidade social, econômica, ecológica, espacial e cultural. Não obstante eventuais dificuldades de se pôr em prática tais conceitos, têm-se, na região, diversos exemplos de projetos que materializaram esses conceitos, como os desenvolvidos na Universidade Federal do Amazonas (UFAM), no âmbito do Parque Científico e Tecnológico para Inclusão Social (PCTIS) que tem como gestor a Pró-Reitoria de Inovação Tecnológica (PROTEC), com foco nas inovações tecnológicas para a inclusão social em arranjos produtivos locais.

A ideia de sustentabilidade, neste sentido, implica a prevalência da premissa de que é preciso definir novos parâmetros nas possibilidades de crescimento e um conjunto de iniciativas que levem em conta a existência de interlocutores e participantes sociais relevantes e ativos através de práticas educativas e de um processo de diálogo informado, o que reforça um sentimento de corresponsabilização e de constituição de valores éticos. Isso também implica que uma política de desenvolvimento voltada para uma sociedade sustentável não pode ignorar nem as dimensões culturais, nem as relações de poder existentes e muito menos

⁹ Em relação às recomendações da CDB no que concerne à conservação dos recursos biológicos e genéticos além de ressaltar a necessidade da repartição justa e equitativa dos benefícios derivados de conhecimento tradicional, conferir o disposto no Capítulo 2 deste estudo.

o reconhecimento das limitações ecológicas, sob pena de apenas manter um padrão predatório de desenvolvimento.

Isso implica principalmente a necessidade de estimular uma participação mais ativa da sociedade no debate dos seus destinos, como uma forma de estabelecer um conjunto socialmente identificado de problemas, objetivos e soluções. O caminho a ser desenhado passa necessariamente por uma mudança no acesso à informação e por transformações institucionais que garantam acessibilidade e transparência na gestão. Existe um desafio essencial a ser enfrentado e este está centrado na possibilidade de que os sistemas de informações e as instituições sociais se tornem facilitadores de um processo que reforce os argumentos para a construção de uma sociedade sustentável, a partir de premissas centradas no exercício de uma cidadania ativa e na mudança de valores individuais e coletivos.

3.4.1 Novas fronteiras da bioética: alargar para incluir

O Brasil é um país plural tanto no que se refere à diversidade de ecossistemas, quanto no tocante à sua diversidade cultural. O Estado do Amazonas não foge a essa realidade. A aparente monotonia do bioma Amazônia guarda, na verdade, uma grande variedade de ecossistemas como os de matas de terra firme, florestas inundadas, várzeas, igapós, campos abertos e cerrado. Os grupos indígenas, conforme apresentado anteriormente, também são vários. Cada um desses diversos grupos guarda uma enorme riqueza cultural e um cabedal de saberes e conhecimentos acumulados milenarmente.

Reconhecer essa pluralidade de grupos e suas diferentes culturas é de um valor inestimável para o conjunto da sociedade. Toda e qualquer tecnologia gerada para ou a partir desses diferentes grupos traz em si mesma uma questão de cunho ético. Nem a ética pode prescindir da ciência e da técnica, nem estas podem sobreviver sem a ética, sob o risco, já discutido anteriormente, de se transformarem em armas desastrosas para o futuro da humanidade, mormente quando estão concentradas nas mãos de minorias detentoras do capital ou mal intencionadas. Segundo Drane e Pessini (2005, p. 123)

O nó da questão está no fato de que em uma escala hipotética de valores vitais para a humanidade a ética ocupa posição diferenciada em comparação com a pura ciência e técnica. Nem anterior, nem superior, mas simplesmente diferenciada. Além de sua importância qualitativa no caso, a ética serve como instrumento preventivo e prudencial contra abusos atuais e futuros que venham a trazer lucros abusivos para poucos em comparação com o alijamento e sofrimento da maioria da sociedade.

No mesmo diapasão, Wilmot (2001 *apud* MALUF et al., 2007, p. 8) afirma que

a ética de laboratório terá de ser decidida em conjunto com a ética da sociedade. Desconfio das proibições categóricas como desconfio das permissões categóricas. A sociedade deve pregar o regulamento na porta do laboratório. Assim como se diz que a guerra é assunto grave demais para ser decidido só pelos generais, a ciência é perigosa demais para ser decidida apenas pelos cientistas.

Evidencia-se, assim, a importância fundamental de se incluir o maior número possível dos atores nas discussões sobre as questões relativas à sociobiodiversidade. Essa postura de abertura ao outro é condição básica para a existência de relações éticas. É nesse sentido que se quer trazer à baila a fala das lideranças indígenas para a discussão das questões relativas ao uso e acesso dos seus conhecimentos tradicionais. Falas essas que expressam uma visão de mundo, de homem, de sociedade, além de práticas sociais diversas de intervenção como lideranças reconhecidas e amplamente aceitas pelos seus pares, o que confere a essas lideranças uma legitimidade que dificilmente seria observada em outras circunstâncias.

A aceitação de que os líderes indígenas gozam perante seus pares, decorre de um sistema de liderança que extrapola aquela comumente praticada pelos regimes democráticos adotados pelos Estados Nacionais contemporâneos – a democracia representativa. Para as populações indígenas, a estreita relação da comunidade com os líderes é primordial. A participação direta em todas as instâncias de discussão e decisão, o acesso imediato aos líderes, além da convicção de que uma liderança não se constitui ao acaso, mas se faz cotidianamente, confere a esse sistema de gestão um caráter de democracia participativa efetiva.

Essa legitimidade política conferida às lideranças em decorrência da efetiva participação da comunidade nos assuntos de interesse do grupo foi o critério adotado neste estudo para a escolha dos sujeitos participantes da pesquisa. Foram ouvidas as principais

lideranças indígenas do Estado do Amazonas, legitimamente escolhida pelos seus pares para os representarem junto à Secretaria de Estado para os Povos Indígenas (SEIND) e à Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (COIAB).

A SEIND tem um papel de articulação das políticas públicas voltadas às populações indígenas.

A SEIND atua desenvolvendo projetos, oficinas, material de divulgação, estabelecendo parcerias de outros órgãos para atender as demandas indígenas – ex. o Termo de Cooperação Técnica entre o Governo do Estado do Amazonas e Funai, e outros com instituições como o INPA, UEA, SECOYA, SEAS e outros. Além de que todas as ações têm a contribuição dos povos indígenas para a sua execução (ENTREVISTADO A – GRUPO GESTORES SEIND).

As discussões acerca do patrimônio cultural precisam passar também pelos órgãos governamentais, pois o Estado Brasileiro é quem tem prerrogativa para legislar sobre a matéria e o tem feito de forma pouco dialogal. Desse modo, pode-se citar a edição da medida provisória 2.186-16 de 2001, regulamentada pelo Decreto nº 3.945 de 2001 (modificado pelo Decreto nº 4.946/03), o acesso e a remessa do patrimônio genético bem como o acesso ao Conhecimento Tradicional Associado existente no País passou a depender de autorização do Conselho de Gestão do Patrimônio Genético. Contudo, conforme enfatiza Fraxe (2011), este conselho funciona de forma precária e irregular, o que torna nulo de pleno direito os seus atos.

Se por um lado a medida provisória reconhece, em termos, o direito das comunidades indígenas e locais de decidirem sobre o uso de seus conhecimentos tradicionais associados aos recursos genéticos, por outro, não cria nenhum mecanismo operacional estratégico claro para tornar esse reconhecimento possível. Além disso, transforma o Termo de Consentimento Prévio Informado, instrumento consagrado pela Convenção sobre Diversidade Biológica, em ‘anuência prévia’, conceito sem o acúmulo de discussão e peso político do consentimento prévio informado. Agrava a questão, o fato do termo, Termo de Anuência Prévia, ainda não ter sido conceituado legalmente, o que abre possibilidades de interpretações subjetivas. Além do mais, no caso de “relevante interesse público”, a medida provisória faculta a dispensa desta anuência.

A autora em questão assevera que outro aspecto preocupante em relação a esta MP é a marginalização dos detentores do conhecimento tradicional do processo de discussão e,

atualmente, de regulamentação da medida provisória. Essa regulamentação criará o arcabouço legal de acesso aos recursos genéticos e ao conhecimento tradicional associado. Contudo, além de irregular, esse Conselho foi criado unilateralmente pelo Poder Executivo e não tem poderes para legislar. Outro aspecto preocupante é a ausência de proposta concreta de um modelo alternativo para a proteção do conhecimento tradicional, diferente dos usuais modelos de proteção da propriedade intelectual, ou seja, um regime *sui generis* de proteção. Nesse vácuo de propostas concretas, o modelo tradicional de proteção à propriedade intelectual se fortaleceu, como a única opção. No entanto há que se levar em consideração que o modelo de sociedade das populações indígenas é diferente dos outros tipos de organizações e esse modelo tradicional não atende aos interesses das populações indígenas de maneira integral.

Diante dessa lacuna na legislação as lideranças consultadas apresentam a proposta de criação de um instituto indígena para gerenciar seus conhecimentos. Em tom de desabafo assim se manifestou o entrevistado:

A Secretaria tem o interesse de preservar. Daqui para frente vai ter de estreitar as parcerias para aumentar as proteções. Antes os pesquisadores entravam, escreviam e não deixavam retorno. Se entrar, tem que deixar retorno para o Estado e para as populações, pesquisa tem de ter começo e fim e que o Estado fique sabendo. Mesmo que seja do exterior. Essa é a maior preocupação que se tem. A secretaria antes ficava sabendo só depois [...]. A gestão dos conhecimentos deveria ser feita através de um setor que de fato concretizaria para que servem os conhecimentos tradicionais. Para que se pudesse saber de que forma os conhecimentos são usados (ENTREVISTADO E – EQUIPE DE GESTORES SEIND).

Outro sujeito da pesquisa assim se posicionou a respeito da gestão desses conhecimentos:

Os conhecimentos deveriam ser intocados. Essas pesquisas nunca ficaram nada para os índios. Deveria proibir. Ninguém registra pros índios. Eu tenho o conhecimento. O índio acaba sendo iludido e vendendo em interesse próprio e não da tribo. Às vezes até o pajé faz em seu interesse. Aí quem se beneficia é só ele. Agora se tivesse um monte de pajé seria coletivo. Deveria ter um setor ou organismo que controlasse isso [...] (ENTREVISTADO F – LIDERANÇA COIAB).

No depoimento do Entrevistado “F” fica evidente a insatisfação com a maneira como o Estado trata os conhecimentos tradicionais indígenas. Mesmo quando há legislação, esta não

é efetiva, não é cumprida. Deste modo, diante das claras perdas que os povos indígenas têm em relação à não participação na repartição dos benefícios, conforme determina a legislação, eles preferem se fechar a ver seu patrimônio cultural ser dilapidado.

As lideranças indígenas vêm as universidades como parceiras importantes para a gestão dos conhecimentos, principalmente ajudando a formar profissionais índios para esta tarefa. Eles entendem ser necessário oportunizar aos indígenas acesso às universidades para se capacitarem e gerir eles próprios tudo o que a eles pertence. “Temos intenção de ampliar nossas parcerias com UFAM e UEA. Para fazer cursos técnicos para comunidades indígenas. Aumentar participação dos indígenas nos cursos técnicos” (ENTREVISTADO G – LIDERANÇA SEIND).

O entrevistado em questão destaca como exemplo positivo da parceria da SEIND com a UFAM, a abertura do Curso de Antropologia no Campus de Benjamim Constant onde participam do curso tanto índios quanto não-índios. Ele acrescenta que durante o curso foram feitos levantamentos de demandas de desenvolvimento sustentável para as populações indígenas da região a partir dos quais se gerou uma cartilha que servirá para nortear as ações dos indígenas. “Quem fez foram índios [...] os problemas indígenas do Vale do Javari foram levantados por representantes das cinco tribos mais técnicas e professores” (ENTREVISTADO G – LIDERANÇA SEIND).

A proposta em foco, visando as parcerias que possam potencializar os ganhos das populações indígenas, expressa sintonia com uma visão ampliada e bastante atual de gestão. Este modelo de interação, baseado na ligação entre instituições produtoras de conhecimentos (Universidades) organizações produtoras (comunidades indígenas) e poder público (Estado) encontra similaridade com o proposto por Henry Etzkowitz, denominado tríplice hélice, modelo que traz em seu bojo grande relevância, considerando que a geração de riquezas através dessa parceria aumentará o ganho de todos os envolvidos no processo.

A atual conjuntura socioeconômica brasileira vem confirmando, cada vez mais, que a parceria público/privado, somadas a pesquisa científica praticada dentro das universidades, configura-se como uma alternativa promissora para os *stakeholders*, particularmente no caso das populações indígenas. O âmbito de atuação do setor público, privado e acadêmico que antes operava exclusivamente no universo material interno, hoje, percebe a importância e os resultados do trabalho em conjunto.

Para Etzkowitz (2011), uma das principais características do modelo é a transformação da universidade em uma instituição que assume um papel de liderança na sociedade de base no conhecimento. Para o autor em questão, desde o século XIX a universidade exercia papel secundário, treinando pessoas e fazendo pesquisas. Hoje, porém, a universidade tem um papel mais importante, pois também cria novos tipos de organizações baseadas em pesquisa e tecnologia. Isso se tornou a base do desenvolvimento social, imprescindível na sociedade do conhecimento. Além disso, a universidade é mais produtiva do que outras instituições de pesquisa, pois estas outras tendem a se estabilizar conforme o tempo passa, tem a tendência de ter as mesmas pessoas nas mesmas posições. E a grande diferença da universidade, é que ela tem e forma os estudantes. Estes, após se formarem, inserem-se de maneira efetiva nos processos produtivos, fazendo com que o conhecimento atinja outras instituições. E quando novos estudantes entram na universidade, trazem novas ideias, novas experiências, gerando um fluxo de capital humano nas universidades.

O segundo ponto importante é a colaboração entre universidade, Governo e setor produtivo, como partes de uma organização da sociedade do conhecimento. E o terceiro ponto é caracterizado pela transição do *Laissez Faire* e do estadismo para um modelo híbrido de interseção de esferas institucionais, na qual existem novos tipos de organizações, onde as pessoas trabalham juntas, em grupo.

Como exemplos de universidades nessa perspectiva, Etzkowitz (2011) apresenta a Universidade de Stanford e o MIT, relacionando o surgimento desses institutos ao desenvolvimento das regiões onde se localizavam. O MIT foi fundado no século XIX, na área de Boston, região industrial dos Estados Unidos. Foi criado por um professor da região da Virgínia que teve a ideia de uma universidade que não só formasse engenheiros, mas também fizesse pesquisas, para aumentar o nível das empresas industriais da região. Para realizar essa ideia, o professor deixou a Virgínia e foi para Boston, a região industrial. Lá, ele apresentou a proposta para os líderes político e de negócios locais, e eles concordaram que essa poderia ser uma boa ideia. Então foi fundado o MIT, baseado no suporte negócio/governo, no qual o governo deu a terra para construir o instituto e desenvolver e suportar a indústria. Esse ponto de mutação foi essencial para a criação da indústria comum de hoje. Já Stanford, também fundada no século XIX, localizava-se em uma região agricultora da Califórnia. Também formava engenheiros, mas, como na região não havia indústrias, os recém-formados não encontravam emprego. Então, para solucionar este problema, eles lideraram o investimento na

criação de empresas, que se tornaram suporte para o desenvolvimento da pesquisa na universidade.

Experiência semelhante ocorre na UFAM a partir da instauração PCTIS, gerido pela PROTEC. Este Parque opera dentro de uma Rede de Inovação e Extensão Tecnológica voltada para inclusão social com sustentabilidade e como gestor e indutor das oportunidades nessa mesma rede, abrangendo as Unidades Acadêmicas do Interior da UFAM. O conjunto das ações empreendidas pela rede promove a inclusão social dos diversos segmentos que se encontram em situação risco e vulnerabilidade social e ambiental, criando oportunidades de acesso para o usufruto de bens e serviços sociais e para adoção de práticas sustentáveis de geração de renda (PCTIS, 2010).

Observa-se que o público, o privado e o acadêmico, estão cada vez mais trabalhando juntos, com um padrão espiral de ligações emergentes em vários estágios que estão na base do processo de criação de parcerias profícuas, principalmente em países classificados como em desenvolvimento. O fracasso das políticas de substituição de importações como estratégia de desenvolvimento no terceiro mundo, a desilusão com o impulso da ideologia científica da revolução científico-tecnológica do mundo e segundo o declínio do modelo linear de inovação no primeiro mundo têm suscitado uma resposta comum.

Acredita-se que este modelo da trílice hélice, em se incorporando os saberes e viveres das comunidades tradicionais e seus diversos atores teriam potencializado, substancialmente, sua força criadora e inovadora. As milhares de comunidades que vivem na região e sua sabedoria milenar, não deve ser desconsiderada pelos *stakeholders* do modelo em questão. Esse argumento torna-se mais robusto na medida em que se conhece tão pouco a respeito da maior riqueza da região amazônica: a sua sociobiodiversidade. Desse parco conhecimento, sabidamente as populações tradicionais são os maiores conhecedores e não faz muito sentido não dar a elas um papel de protagonista nessa discussão.

Destaca-se, na fala das lideranças indígenas, um dado importante na dessa discussão: resultado do empreendimento, a repartição do lucro e a formulação de um sistema monetário específico e local:

Afirmamos ainda que todo resultado (lucro) advindo do sistema de sustentabilidade econômica deverá ser revertido em desenvolvimento social e cultural dos povos

indígenas do Rio Negro, garantindo a preservação dos recursos naturais para as atuais e futuras gerações, cumprindo assim a função social das terras indígenas do Rio Negro. Todo o sistema deverá considerar as perspectivas e demandas indígenas, inclusive com a formulação de um sistema monetário específico e local, garantindo assim a autonomia e autodeterminação dos povos indígenas do Rio Negro (DOCUMENTO FINAL I ENCONTRO DE LIDERANÇAS DOS POVOS INDÍGENAS DO RIO NEGRO, 2012).

Os povos indígenas são senhores da sua própria história. A Constituição Brasileira é clara quanto à obrigatoriedade do respeito às diferenças¹⁰. Isto impõe admitir e respeitar que o Estado é plural, porque constituído de diferentes povos, que falam línguas diferentes e têm cultura diferente; que estas diferenças devem conviver em harmonia; que estes povos e todas as pessoas são chamados a participar de decisões sobre assuntos de seu interesse.

São muitos os exemplos de apropriação indevida dos conhecimentos tradicionais indígenas por parte daqueles que não conseguem compreender nem mesmo a dimensão simbólica dos mesmos.

Tem de parar e valorizar esses conhecimentos. No momento que alguém tira de nós esse conhecimentos e vai lá fora e vende, por exemplo, na Europa ou em qualquer outro lugar, todos nós perdemos [...]. A Dança dos Pajés usada durante a Festa do Boi, no Festival Folclórico de Parintins, por exemplo. Aquele ritual era do nosso povo, segredo nosso. Agora ficou banalizado. Por isso um povo que se revela no total, revela tudo que tem, pode ser extinto no curto prazo, bem rápido, e um povo que se preservar disso, não transformará em folclore, isso garantirá sua existência. Se não olhar por esse lado, vamos acabar, estamos perdendo nossos velhos (ENTREVISTADO H – LIDERANÇA DA COIAB).

A fala do entrevistado expressa a dimensão da complexidade que é o universo dos conhecimentos tradicionais indígenas e o quanto a bioética tem a contribuir no sentido de tornar o acesso e uso desses conhecimentos mais equânime. Por isso, a questão da proteção dos conhecimentos tradicionais tem sido tão debatida enfatizada nos fóruns internacionais. Essa questão tem sido tratada em vários fóruns internacionais, notadamente na Convenção sobre Diversidade Biológica (CDB); Organização Mundial de Propriedade Intelectual (OMPI ou WIPO); Organização das Nações Unidas para Alimentação e Agricultura (FAO); Conferência das Nações Unidas sobre Comércio e Desenvolvimento (UNCTAD); Alto

¹⁰ Fundamentado na Constituição Federal do Brasil no artigo 5º (BRASIL, 1988), o princípio da igualdade afirma que todos são iguais perante a lei. De maneira clara a norma constitucional faz menção a um princípio antes já destacado no Preâmbulo, desprezando assim qualquer tipo de preconceito com as diferenças.

Comissariado sobre Direitos Humanos das Nações Unidas (OHCHR) e Organização Mundial do Comércio (OMC ou WTO). Na Cúpula Mundial sobre Desenvolvimento Sustentável (WSSD), em Johannesburgo, em 2002, esse assunto também foi abordado e no Fórum Rio mais vinte e entrou na pauta de discussões.

De acordo com Baylão e Bensusan (2003), os enfoques dados à temática dos conhecimentos tradicionais indígenas nesses fóruns são muito diferentes e o tratamento dado à questão varia principalmente com o foco da instituição. Em relação à Convenção sobre Diversidade Biológica – CDB – os autores destacam o artigo 8(j) – discutido no Capítulo II - que trata da questão da proteção aos conhecimentos tradicionais e da questão do acesso aos recursos genéticos e a repartição dos benefícios:

[...] em conformidade com sua legislação nacional, respeitar, preservar e manter o conhecimento, inovações e práticas das comunidades locais e populações indígenas com estilo de vida tradicionais relevantes à conservação e à utilização sustentável da diversidade biológica e incentivar sua mais ampla aplicação com a aprovação e a participação dos detentores desse conhecimento, inovações e práticas; e encorajar a repartição equitativa dos benefícios oriundos da utilização desse conhecimento, inovações e práticas.

No âmbito da FAO, os autores afirmam que essa questão é tratada limitadamente pelo recém aprovado Tratado Internacional de Recursos Fitogenéticos para Alimentação e Agricultura. A necessidade do desenvolvimento de mecanismos de proteção do conhecimento tradicional é parte desse texto, mas apenas para fins de agricultura, pois o texto se refere apenas ao conhecimento “relevante para os recursos genéticos de plantas para alimentação e para a agricultura”. Dessa forma, a questão dos conhecimentos tradicionais, aqui, está limitada às variedades de plantas incorporadas pelos agricultores e o desenvolvimento de um sistema *sui generis* de proteção ao conhecimento tradicional passa a ser um componente dos direitos dos agricultores.

Em relação à UNCTAD, em encontro realizado em novembro de 2000, deliberou-se pelas seguintes recomendações: a) aumentar a consciência sobre a importância da proteção do conhecimento tradicional; b) apoiar o potencial de inovação das comunidades indígenas e locais; c) facilitar a documentação sobre conhecimento tradicional; e d) promover a comercialização de produtos baseados no conhecimento tradicional.

No âmbito do UNCTAD, o Grupo de Trabalho sobre Populações Indígenas das Nações Unidas possui mandato para desenvolver padrões internacionais para os direitos dos povos indígenas, inclusive em relação aos seus conhecimentos e integridade cultural. Os conhecimentos tradicionais têm sido tratados, nesse âmbito, como um componente de direitos mais amplos no sentido de praticar e revitalizar costumes e tradições culturais indígenas.

No âmbito da OMC, a questão dos conhecimentos tradicionais é tratada, mesmo que indiretamente, pelo Acordo sobre Aspectos dos Direitos de Propriedade Intelectual relacionados com o Comércio (TRIPs). Assim, o Conselho do TRIPs é um fórum importante para a discussão dos direitos de propriedade intelectual, biodiversidade e proteção dos conhecimentos tradicionais, principalmente no que tange à revisão do artigo que trata do TRIPs. A revisão desse artigo tem causado bastante controvérsia entre os países. Em resumo, os países em desenvolvimento querem algum reconhecimento e proteção dos conhecimentos tradicionais, mas parece haver hesitação sobre o objeto, a natureza e o escopo dessa proteção, bem como sobre a extensão em que o assunto deve ser abarcado pelo TRIPs. Os Estados Unidos têm insistido em não admitir nenhum tratamento da questão dos conhecimentos tradicionais no âmbito do TRIPs.

Em relação à OMC, um dos resultados da Cúpula Mundial sobre o Desenvolvimento Sustentável, presente em seu Plano de Implementação foi o compromisso assumido pelos governos de implantar e continuar trabalhando nas diretrizes de Bonn, que serviriam aos países como subsídios para o desenvolvimento de medidas políticas, legislativas e administrativas sobre acesso e repartição de benefícios.

Ao se confrontar todo esse arcabouço normativo existente com a realidade vivida pelas populações indígenas expressas nas falas das lideranças, percebe-se a distância abissal existente entre o mundo ideal e o mundo real dessas populações:

Tudo o que a gente faz para os índios é importante. Só o fato de levar a Secretaria de Assistência Social para tirar certidão de nascimento já é muito significativo, pois nem isso eles têm e sem ela não conseguem nem se aposentar. Só o fato de levar essa política pública já é motivo da satisfação para eles[...] (ENTREVISTADO I – EQUIPE GESTÃO SEIND).

Além de atender demandas tão básicas observa-se que as lideranças têm clareza da importância de trabalhar na construção de mecanismos mais duradouros para a geração de renda em bases sustentáveis: “A gente atua muito na geração de renda para que ele não saia de pires na mão [...]. Queremos incentivá-los a produzir produtos sustentáveis, por exemplo, que eles possam plantar e comercializar seus produtos sem atravessador”. (ENTREVISTADO I – EQUIPE GESTÃO SEIND).

Observa-se que a visão não é de acumulação e sim de sobrevivência com dignidade. Nada mais básico do ponto de vista das necessidades humanas que conseguir produzir o necessário para uma vida saudável. Quando comercializam o excedente de algum produto, o fazem no sentido de conseguir recursos financeiros para adquirir um outro produto, também básico, que não foi produzido em quantidade suficiente ou que não é possível produzir ali na comunidade. Quando perguntado sobre as demandas mais frequentes das populações indígenas o entrevistado afirmou que, além das demandas mais frequentes como saúde e educação e elaboração de pequenos projetos para pequenas melhorias na comunidade, “eles querem apoio para construir casa de farinha, barco, motor, rabeta, [...]” (ENTREVISTADO J – EQUIPE LIDERANÇA COIAB).

As lideranças indígenas tanto da COIAB quanto da SEIND assumem um papel de elos entre as comunidades indígenas e suas organizações no sentido de oportunizar aos produtores a construção de uma infraestrutura mínima de armazenagem dos produtos e de uma organização de modo a evitarem os atravessadores. Como resultado desse apoio pode-se citar a instalação em Manicoré-AM de galpões para armazenagem da castanha, aquisição de rabetas para transportar a produção para estocar e depois negociar com preços melhores. “Antes eram explorados pelos atravessadores. Agora eles vão negociar e não se submentem mais. Ex. Babaçu em Autazes, o guaraná em Maués, exportados para fora do Brasil, para a França, a Itália, etc” (ENTREVISTADO I – EQUIPE LIDERANÇA COIAB).

A figura do atravessador é comum na comercialização dos produtos de origem agroflorestal na região amazônica. Estes agentes formam uma complexa rede composta de marreteiro, marreterio-feirante, regatão e patrão e se apropriam do excedente produzido pelas comunidades indígenas e pelo ribeirinho-caboclo.

O marreteiro, termo regional utilizado pelos ribeirinhos para designar os atores sociais proprietários de pequenas embarcações, é o agente de comercialização responsável pelo

abastecimento das famílias ribeirinhas de mercadorias [...]. O marreteiro-feirante é um agente de comercialização que habita que habita nas comunidades rurais, atuando na compra dos produtos dos ribeirinhos, visando à sua venda no espaço urbano. Já o regatão vende sua mercadoria adquirida dos ribeirinhos a outro comerciante a fim de que chegue ao consumidor final. O patrão é o que se apropria da maior parte dos excedentes. Utilizam-se do expediente de adiantamentos (em moedas ou mercadorias) com o intuito de estabelecer laços de dependência [...] (FRAXE, 2010, p. 145-146).

Neste momento quer-se enfatizar a objetividade das demandas das populações tradicionais indígenas do Estado do Amazonas expressas nas falas das lideranças participantes deste estudo. As bandeiras de luta dessas populações incluem atualmente, além da demarcação e registro das suas terras milenarmente ocupadas, demanda histórica e sempre presente, outras demandas recentes, tais como acesso à saúde, educação, geração de renda e respeito aos seus conhecimentos e saberes tradicionais.

No tocante ao deslindamento dos conhecimentos e saberes tradicionais, conforme exposto anteriormente, deve-se levar em consideração não somente os densos e variados aspectos simbólicos que cada um desses muitos povos possuem, mas também seus diversos fazeres nos campos social, político, econômico e cultural, aqui identificados como práticas sociais de intervenção. Esses conhecimentos e saberes são elementos determinantes das suas visões de mundo de homem e de sociedade, na medida em que constroem a si mesmos enquanto constroem, desconstroem e reconstroem seu mundo através das interações sociais.

CAPÍTULO IV

Nós não herdamos a Terra de nossos antepassados, nós a pegamos emprestada de nossas crianças.

Sabedoria popular indígena

BIOÉTICA E SOCIOBIODIVERSIDADE NA PERSPECTIVA DAS LIDERANÇAS INDÍGENAS

A bioética, desde o seu surgimento no segundo quartel do século XX, vem se firmando como campo de investigação interdisciplinar, procurando dar respostas a questões complexas e de grande amplitude, além de tentar resolver problemas que vão além do escopo de uma disciplina ou mesmo de uma área do conhecimento.

Vista desta perspectiva, a bioética possibilita o estabelecimento de interface entre as ciências naturais, humanas e sociais aplicadas, oportunizando aos pesquisadores proceder a uma abordagem mais ampla e profunda das questões que envolvem “o ser-aí” (HEIDEGGER, 2006). O ser-aí ou *daisen* heideggeriano pressupõe que esses sujeitos cognoscentes reflitam sobre as bases em torno das quais ocorrem as relações dos homens e mulheres com o mundo, com a sociedade e com o outro.

A bioética tem como uma das suas tarefas mais importantes refletir sobre as práticas dos diversos atores sociais, mormente aquelas que apresentem algum tipo de risco à vida, tanto no sentido lato, quanto no sentido estrito. Essa reflexão não se prende apenas ao aqui e agora. Ela é um *continuum* histórico onde passado, presente e futuro se inter-relacionam de modo a possibilitar uma visão integrada e coerente do agir humano. Neste processo, o passado não é simplesmente o que já não existe mais, ele contém muitos dos elementos causais necessários à compreensão do presente; e o futuro não representa um simples porvir, ele será, em grande medida, resultante do que foi refletido e posto em prática no presente.

Com base neste entendimento, procurar-se-á, neste capítulo, demonstrar que a bioética precisa ser pensada e/ou posta em prática levando-se em consideração a sociobiodiversidade, que assume a condição de uma categoria central de análise.

Contudo, ressalta-se que a mesma assume um significado mais amplo que o comumente apresentado por instituições públicas, privadas e organizações não governamentais, notadamente os Ministérios Desenvolvimento Agrário (MDA), do Meio Ambiente (MMA) e do Desenvolvimento Social e Combate à Fome (MDS) que a concebem como sendo simplesmente a relação entre bens e serviços gerados a partir de recursos naturais, voltados à formação de cadeias produtivas de interesse de povos e comunidades tradicionais e de agricultores familiares (MDA, 2012).

Neste estudo, para além do carácter socioeconômico, a sociobiodiversidade compreende os campos cultural, epistemológico e axiológico, trazendo o conjunto dos atores sociais no centro das reflexões para o centro das discussões e deliberações.

Ademais, discutir-se-á a práxis das lideranças indígenas do Estado do Amazonas no tocante à sociobiodiversidade. A opção por eleger a práxis como uma segunda categoria de análise nos pareceu interessante na medida em que a visão de homem, de mundo e de sociedade dessas lideranças possui estreita relação com suas práticas sociais, políticas e culturais de intervenção no cotidiano, expressando uma coerência epistemológica e ética comparável àquela observada nos períodos anteriores ao cientificismo sabidamente prepotente e limitador dos séculos XVII e XVIII. A compreensão científica, filosófica e ética nos períodos anteriores a estes dois séculos, assim como nos períodos posteriores – inclusive no período atual - pressupõe que todas as atividades humanas envolvendo a vida, o homem, a natureza, o universo e a si mesmo só fazem sentido na medida em que essas práticas puderem ser traduzidas em benefícios para a coletividade.

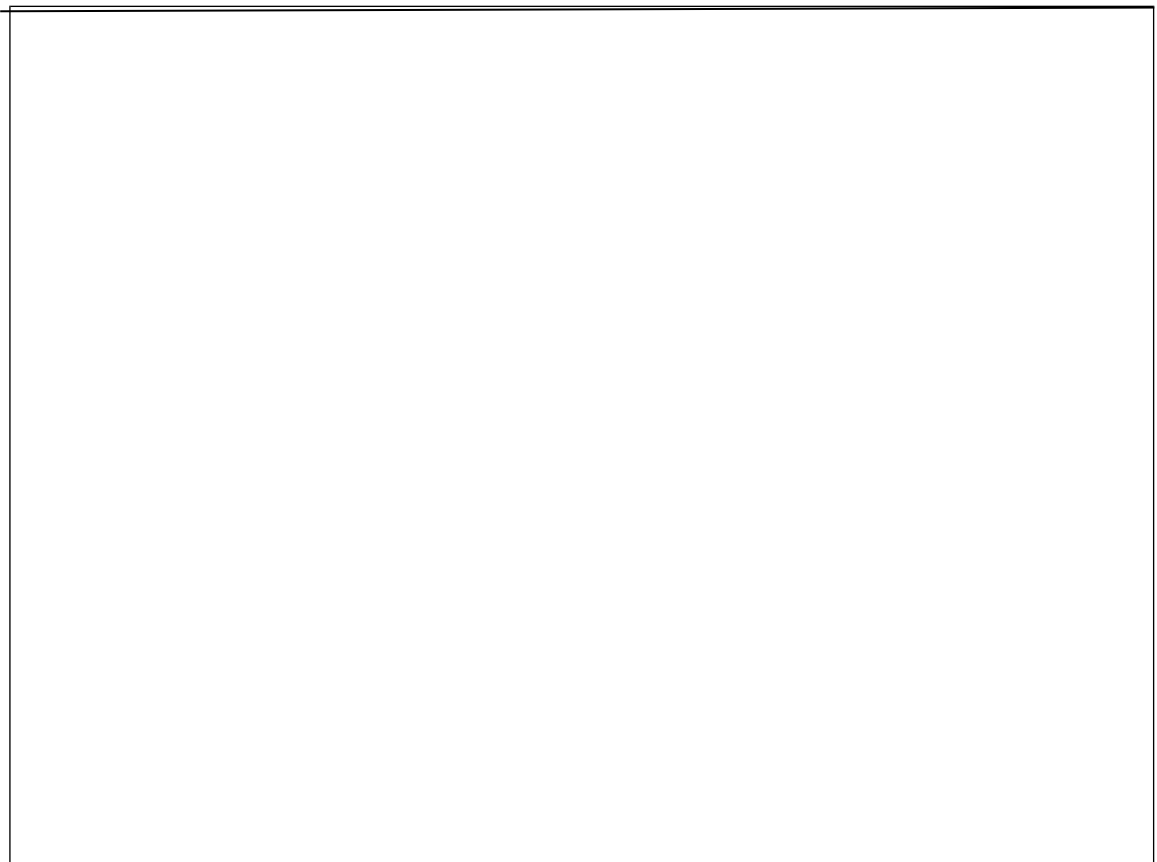
Os dados empíricos utilizados neste capítulo foram coletados a partir das seguintes fontes:

1. Documentos gerados a partir dos encontros realizados pelas lideranças indígenas do Estado do Amazonas nos últimos dois anos. Estes documentos contêm as diretrizes políticas que serviram de base para as reivindicações das diversas lideranças indígenas por políticas públicas de saúde, educação, geração de renda e outras.
2. Depoimentos dessas mesmas lideranças em relação às suas visões de homem, de mundo, de sociedade e suas práticas de intervenção com o objetivo de identificar como os mesmos percebem essa práxis.

Observou-se, através dos depoimentos das lideranças indígenas ouvidas neste estudo, que os mesmos fazem uma leitura crítica de realidade, questionando a lógica do mercado posta em prática pelos organismos e empresas que exploram os recursos da biodiversidade. Além dessa leitura crítica, os sujeitos participantes da pesquisa apontaram a necessidade de uma atuação política dos agentes públicos mais claramente favorável à conservação da sociobiodiversidade e a defesa do direito à diferença e à autodeterminação enquanto povos que possuem uma maneira de ser, pensar e agir e defesa dos seus conhecimentos tradicionais.

Com base nesta dinâmica, este capítulo apresenta, conforme o esquematizado abaixo, a inter-relação dinâmica entre a ética e seus princípios clássicos, acrescidos do conceito de sociobiodiversidade o qual, dada sua pertinência teórico-conceitual e axiológica com o campo da bioética, propõe-se que seja incluído como novo princípio da bioética.

Figura 05: Esquema teórico, conceitual e metodológico da relação entre bioética e sociobiodiversidade.



Fonte: Elaboração pessoal.

Considerando-se a visão crítica da realidade em que vivem e a postura política em prol da defesa da conservação da sociobiodiversidade, fez-se necessário apresentar, inicialmente, as bases de uma teoria crítica da sociedade hodierna, à luz da concepção de ciência e modernidade proposta por pensadores do quilate de Michel Foucault[1926-1984], Boaventura Sousa Santos[1940-...], Max Horkheimer [1895-1973], Jürgen Habermas [1929-...] e outros

que avaliamos como sendo importantes para a elucidação dos conceitos bioética e sociobiodiversidade. Ressalte-se que nosso objetivo não é discutir em profundidade a filosofia da ciência na perspectiva dos referidos autores, mas somente apresentar as linhas mestras dos seus postulados, imprescindíveis para o alcance do que propomos anteriormente.

O capítulo apresenta três seções distintas porém integradas com o objetivo de apresentar um arcabouço teórico e metodológico no sentido a partir dos quais se pretende discutir as implicações bioéticas no tocante ao uso dos conhecimentos tradicionais indígenas. Para tanto, três categorias analíticas: 1) Teoria Crítica da Ciência; 2) Práxis socioeconômica e política e 3) Sociobiodiversidade.

4.1 POR UMA TEORIA CRÍTICA DA CIÊNCIA E DA MODERNIDADE

No tocante à crítica epistemológica da ciência moderna, faz-se mister apresentar as bases sobre as quais é possível formular uma teoria crítica da mesma, com vistas a uma releitura das relações das populações indígenas com o complexo mundo da sociedade não indígena. Essa releitura pressupõe uma reflexão deliberada e intencional das bases epistemológicas hegemônicas da racionalidade que o mundo ocidental vive hodiernamente e a propositura de uma nova epistemologia, mais dialógica e inclusiva, na qual todos os atores tenham assento nas discussões e deliberações.

Neste sentido, dois nomes se sobressaem: Horkheimer e Habermas, dois dos mais importantes representantes da Escola de Frankfurt, importante centro de estudos sobre a pós-modernidade, centro principal da crítica marxista às teorias experimentais e empíricas americanas, foi fundada em 1923 como um grupo de estudos independente na Universidade de Frankfurt sob a república de Weimar¹¹. Com ela surge um novo modelo de intervenção e

¹¹ Período da História da Alemanha que decorre entre o fim do Segundo Reich alemão (1918) até à ascensão de Hitler ao poder em 1933 e que foi marcado por intensas disputas internas entre os espartaquistas (defensores da instauração de um regime comunista) e sociais-democratas, aliados aos conservadores e ao exército. Por fim, os sociais-democratas se sobressaem após intensa repressão aos espartaquistas. A Assembleia faz aprovar uma nova Constituição [1919] estabelecendo uma república federal e parlamentar, à cabeça da qual se encontrava um presidente com amplas atribuições e competências. Os nacionalistas, todavia, nunca aceitaram que um governo do centro-esquerda surgido na sequência da revolta espartaquista tivesse assumido as condições do Tratado de Versalhes (junho de 1919). Os nacionais-socialistas, agrupados em torno de Hitler desde a criação do seu partido em 1920 e em contínuo crescimento, saíram favorecidos com a crise. Com as estruturas económicas debilitadas e os problemas políticos e sociais a agravarem-se dia a dia, bem como a pressão resultante do crescimento eleitoral

de prática social. A ciência, a partir dos seus postulados, começa a ser ponderada como um instrumento não só de produção de conhecimento, mas igualmente de ação.

A Escola de Frankfurt teve como principais participantes, em um primeiro momento, Max Horkheimer [1895 – 1973], Theodore Adorno [1903 – 1969] e Herbert Marcuse [1898 – 1979]. Nesse período, outros membros não devem ser esquecidos apesar de não terem realmente pertencido à Escola, como Walter Benjamin [1892 – 1940] e Siegfried Kracauer [1889 -1966]. Esses pensadores insistiram na concepção da teoria crítica como sendo sempre embutada no processo de mudança histórica, dando tanto perspectivas analíticas ao presente, quanto uma consciência do futuro. O discurso de Marx (2007, p. 206) sobre mudança do mundo: “os filósofos têm apenas interpretado o mundo [...] contudo, o objetivo é mudá-lo” influenciou de maneira significativa esses filósofos, tornando-os defensores de teses com uma potência de mudança significativa.

Uma dessas teses foi a defendida por Theodor Adorno e Max Horkheimer, publicada em 1947 sob o título de *Dialética do Esclarecimento*, na qual desenvolve o conceito de “indústria cultural”, para denunciar as artimanhas dos capitalistas para impedir a formação de indivíduos autônomos, independentes, capazes de julgar e de decidir conscientemente. Este conceito será retomado mais tarde por Herbert Marcuse para denunciar um dos eixos de legitimação do capitalismo. A indústria cultural leva a uma massificação cultural e é portadora da ideologia dominante onde os indivíduos são levados a crer numa ideia comum e não em ideias diversificadas. A cultura torna-se numa indústria não só por ser organizada ao longo das linhas de produção e distribuição de massas mas também porque os produtos tornam-se numa extensão da lógica do trabalho, controlando formas válidas de diversão e integrando-as no ciclo de produção e de consumo.

A consciência da necessidade de mudanças significativas nas políticas públicas voltadas à utilização dos recursos naturais da Amazônia nos processos de produção, distribuição e consumo faz parte das propostas das lideranças indígenas participantes deste estudo, quando defendem a criação de um “Sistema de Sustentabilidade Socioeconômico e Cultural” (FOIRN, 2012). Ora, a criação de um sistema como esse, pressupõe a inclusão dos povos indígenas em todos os espaços de discussão, decisão e operacionalização dos processos produtivos por ser impossível, dado a diversidade de povos e respectivos interesses e

dos nacional-socialistas de Hitler, Hindenburg encarrega-o de formar um novo governo. Alcançado o poder, não demorará mais de seis meses para Hitler deitar por terra as bases democráticas da República de Weimar, que agoniza então, e acaba por cair perante a instauração de um regime ditatorial na Alemanha (COSTA, 2012).

necessidades, a criação de mecanismos de gerenciamento de recursos sem a inclusão de suas demandas, frutos de suas visões, valores e práticas.

No mesmo diapasão de Adorno e Horkheimer, Jürgen Habermas, considerado atualmente como o legítimo herdeiro daqueles nas discussões das questões em pauta traz à baila a noção de racionalidade de Max Weber. Para Habermas, aquilo que Max Weber chamou de “racionalização” contraditoriamente não insere a ideia de racionalidade e em seu nome está o interesse de dominação política oculta. Por isso, propõe que o conceito de racionalidade de Weber seja reestruturado, já que “Max Weber introduziu o conceito de racionalidade para definir forma de atividade econômica capitalista, do tráfego social regido pelo direito privado burguês e da dominação burocrática” (HABERMAS, 2009, p. 45).

Em contraposição a esse interesse burguês e a essa dominação burocrática, as lideranças indígenas propõem a criação de cooperativas indígenas e implementação de parcerias para a viabilização e criação do sistema de sustentabilidade (FOIRN, 2012). O sistema de cooperativas tem a vantagem de agregar as muitas visões que os vários povos indígenas possuem sobre o mundo, o homem e a sociedade.

Na proposta de Weber, a progressiva racionalização da sociedade depende da institucionalização do progresso técnico e científico. A técnica e a ciência invadem as esferas institucionais da sociedade, modificando as próprias instituições. O processo de secularização e o enfraquecimento das cosmovisões seriam reflexos da crescente racionalidade da ação social.

Ressalte-se, conforme explicitado anteriormente, que aquilo a que Weber chamou de racionalização, não se refere à racionalidade como tal, mas uma forma determinada de dominação política velada por diversos mecanismos de dominação. Neste sentido, é pedagógico o conceito de razão técnica e sua imbricação com o conceito de ideologia apresentado por Habermas (2009, p. 47):

Não só na sua aplicação, mas já a própria técnica é dominação metódica, científica, calculada e calculante (sobre a natureza e sobre o homem). Determinados fins e interesses da dominação não são outorgados à técnica apenas ‘posteriormente’ e a partir de fora - inserem-se já na própria construção do aparelho técnico; a técnica é, em cada caso, um projeto histórico-social; nele se projeta o que uma sociedade e os interesses nela dominantes pensam fazer com os homens e com as coisas.

De acordo com o autor em questão, nas sociedades capitalistas hegemônicas a dominação tende a abandonar seu caráter explorador e opressor e disfarçar-se de racional, como estratégia de dominação política. Nesse contexto, observa-se uma repressão expressa na sujeição dos indivíduos ao sistema de produção e distribuição, na desprivatização do tempo livre e na fusão do trabalho social produtivo e destrutivo. Para que essa repressão do espírito humano possa perdurar por um tempo maior, a indústria cultural entra em cena com todo o seu aparato ideológico numa tentativa de fazer desaparecer das consciências dos indivíduos a sensação de repressão por conta de uma nova forma de legitimação: a ilusão de que o aumento da produtividade e do domínio sobre a natureza vem acompanhado de níveis mais confortáveis de vida para os indivíduos.

Na contramão dessa realidade denunciada por Habermas, está a proposta das lideranças indígenas que advogam a tese de que os processos produtivos postos em prática pelos povos indígenas terão como base a proteção dos conhecimentos tradicionais, basear-se na metodologia do trabalho familiar, tradicional entre eles, respeitando-se os clãs e grupos de parentesco (ENTREVISTADO A – LIDERANÇA SEIND).

Nesse contexto, além de instância crítica ao estado das forças produtivas, a racionalidade, no sentido de Max Weber, serve também como critério apologético onde as forças de produção podem se justificar como “um enquadramento institucional funcionalmente necessário” (HABERMAS, 2009, p. 48). À medida que a racionalidade tem sua eficiência apologética aumentada, reduz-se o seu papel de instrumento de crítica, rebaixando-a a mero corretivo dentro do sistema.

Até mesmo o instrumental metodológico da ciência tem um papel a desempenhar nessa lógica de dominação: “O método científico, que levava sempre a uma dominação cada vez mais eficaz da natureza, proporcionou depois também os conceitos puros e os instrumentos para uma dominação cada vez mais eficiente do homem sobre os homens, através da dominação da natureza” (HABERMAS, 2009, p. 49). Mais do que isso, o autor em questão destaca que, a dominação perpetua-se não somente “mediante a tecnologia”, mas “como tecnologia”. A tecnologia fornece legitimação ao poder político, que passa a controlar todas as esferas da cultura.

O autor complementa o raciocínio ressaltando a importância de atentar para transformação do conteúdo político da razão técnica em ponto de partida analítico para

compreender a sociedade tardo-capitalista afirmando que “não se pode pensar numa emancipação sem antes revolucionar a própria ciência e técnica” (Ibid., p. 50)

Revolucionar a ciência e a técnica pressupõe o reencontro da ciência e da técnica com a ética. Neste sentido, a ciência e a técnica englobariam conhecer a vida, o homem, a natureza, o universo num exercício reflexivo sobre o sentido da ciência e da técnica no mundo, já que ambas são atividades humanas e não há como conhecer sem valorar, isto é, o valorar é parte intrínseca do conhecer.

Conforme demonstrado nos Capítulos precedentes, para as lideranças indígenas o conhecimento tradicional indígena não pode ser desconsiderado pela ciência e pela técnica ditas modernas. O conhecimento tradicional tem valor simbólico importantíssimo, dando sentido especial às suas existências. A fauna, a flora, a terra, as formas do relevo, os astros, os rios, igarapés, lagos e tudo o mais que os rodeia são carregados de simbolismo e não se admite tratar todos esses e outros elementos da biodiversidade como meras fontes de recursos para a atividade econômica ou de pesquisa.

A esse respeito, é assaz esclarecedor o pensamento de Marcuse. Ele não chega a deduzir a ideia de uma nova técnica, mas propõe uma outra atitude perante a natureza: “Em vez de se tratar a natureza como objeto de uma disposição possível, poderíamos considerá-la como o interlocutor de uma possível interação. Em vez da natureza explorada, podemos buscar a natureza fraternal” (MARCUSE, 2005 *apud* HABERMAS, 2009, p. 53). Ao discutir esta tese marcusiana, Habermas destaca que a natureza não pode ser libertada enquanto a relação dos homens entre si não estiver livre de imposições de qualquer natureza.

O fim das imposições aludidas no parágrafo anterior remete à ideia de autonomia presente na reflexão de Habermas e esta, conforme exposto no Capítulo I deste estudo, é um dos princípios teleológicos básicos da bioética. A autonomia pressupõe independência até mesmo do Estado. A esse respeito, Marcuse (2005) assevera que a técnica e a ciência cumprem ainda hoje uma função legitimadora da dominação, acrescentando que a regulação do processo econômico pela intervenção do Estado surgiu para controlar as disfunções que ameaçavam o sistema capitalista quando abandonado a si mesmo. O autor ainda salienta que a evolução do capitalismo também estava em contradição com a ideia de uma sociedade civil que se emancipa da dominação e neutraliza o poder.

Deste modo, as parcerias com o Estado, com Instituições Públicas ou ONG's aludidas pelas lideranças em vários depoimentos conforme pode ser observado nos capítulos precedentes, não garantem necessariamente a autonomia dos povos indígenas. É possível, dependendo da conjugação de forças e interesses representados por estas instituições, que os povos indígenas estejam com sua autonomia também ameaçada, como outrora, quando o Estado e seu aparato institucional os relegavam à própria sorte.

Também é merecedora de uma apreciação ética mais detalhada a ideia da troca - justificadora do capitalismo. Ensina Habermas (2009) que a troca surge da necessidade de uma nova legitimação. Contudo, essa legitimação “já não pode deduzir-se de uma ordem apolítica, isto é, das relações de produção” (Ibid., p.69).

Dessa forma, a ideologia capitalista é substituída por um programa substitutivo “que se orienta pelas consequências sociais, não da instituição do mercado, mas de uma atividade estatal que compensa as disfunções do intercâmbio livre” (Ibid., p. 70). Esse programa une a ideologia burguesa do rendimento à garantia de um mínimo de bem-estar, da estabilidade no trabalho e nos rendimentos.

Neste contexto indesejável, a política assume um papel negativo, de mera prevenção das disfuncionalidades do sistema. Como resultado, a atividade estatal passa a se restringir a tarefas técnicas resolúveis administrativamente, abandonando as questões mais complexas e a consequente despolitização do conjunto dos atores sociais, uma vez que se excluem as questões práticas e a discussão pública dos critérios técnicos.

Preocupa a forma de atuação política dos povos indígenas do Estado do Amazonas. De acordo com as lideranças entrevistadas, todo e qualquer índio, individualmente ou através de suas lideranças locais, podem acessar as lideranças tanto da SEIND quanto da COIAB para apresentarem suas opiniões e/ou reivindicações. Entretanto, a simples exposição dessas opiniões e/ou reivindicações não garante a participação efetiva dos mesmos nos destinos de seu povo. Isso só é possível através de mecanismos efetivos de participação, discussão, deliberação, implementação e fiscalização das ações desenvolvidas. Entretanto, estes mecanismos não ficaram claros nos depoimentos colhidos.

Quando as decisões acontecem partir de uma imposição, onde as bases não têm participação efetiva, a técnica e a ciência, aqui entendida como uma consciência positivista imperante e articulada como consciência tecnocrática, passam a assumir a posição de uma

ideologia que às vezes substitui as ideologias burguesas destruídas fazendo-as ressurgir com outra feição e às vezes as justifica, em ambos os casos como estratégia para manutenção da racionalidade capitalista hegemônica. Essa lógica, porém, quando tem sua práxis analisada atentamente, expressa o que Horkheimer (1972) classificou como irracionalidade da sociedade capitalista.

Para este autor, a irracionalidade da sociedade moderna reside em ela ser produto de uma vontade particular, o capitalismo, e não de uma vontade geral e autoconsciente. Essa visão de mundo, de homem e de sociedade, apesar de apresentar traços do romantismo do século XVIII e do socialismo utópico do século XIX, traz em seu bojo evidente influência do marxismo, na medida em que evidencia a contradição fundamental e totalizante entre o caráter social da produção e o caráter privado da apropriação, que conduz a um antagonismo irreduzível entre as duas classes principais da sociedade capitalista: a detentora do capital e da “moderna” tecnologia e os empobrecidos por esse mesmo sistema. Nesse sentido, observa-se que a crítica esboçada pelo autor supracitado, tende a conceber a sociedade como uma totalidade, requerendo uma alternativa igualmente totalizante à sociedade existente.

Entretanto, concepções totalizantes – na medida em que busca abarcar o todo social em um princípio único de transformação social, um conjunto dos agentes coletivos e o complexo de relações de poder presentes no conjunto de relações sociais – se não oportunizar ao conjunto dos atores procederem ao que Santos (2010, p. 26) chama de “emancipação social”, corre-se o risco de incorrer-se na armadilha da “regulação social”, própria das visões funcionalistas da sociedade e das concepções epistêmicas próprias ao cientificismo moderno que se busca superar.

Foucault (2008), outro importante crítico da ciência dita moderna, a questiona no afirmando que não há saída emancipatória possível dentro do regime da verdade imposto pela ciência moderna, já que a resistência se transforma ela própria num poder disciplinar e, portanto, numa opressão consentida e interiorizada. O grande mérito de Foucault foi ter mostrado as opacidades e os silêncios produzidos pela ciência moderna, conferindo credibilidade à busca de regimes de verdade alternativos, outras formas de conhecer marginalizadas, suprimidas e desacreditadas pela ciência moderna.

No diapasão de Foucault, Santos (2010, p. 27) assevera que “o nosso lugar é hoje um lugar multicultural, um lugar que exerce uma constante hermenêutica de suspeição contra supostos universalismos ou totalidades”. Essa visão de mundo, de homem e de sociedade

entende que não há um princípio único de transformação social e sim variadas possibilidades de princípios e futuros; não há sujeitos históricos únicos nem uma forma única de dominação. São múltiplas as faces da dominação e da opressão o que requer, obviamente, múltiplas formas de enfrentamento das mesmas.

Uma das possibilidades desse enfrentamento é, na concepção de Sousa (2002), proceder à construção de uma crítica pós-moderna ao conhecimento-regulação que a modernidade eurocêntrica impôs ao conjunto da sociedade, o qual deve se iniciar pela crítica do conhecimento. Na atual fase de transição paradigmática a teoria crítica pós-moderna constrói-se a partir de uma tradição epistemológica marginalizada e desacreditada da modernidade: o conhecimento-emancipação. Nesta forma de conhecimento a ignorância é o colonialismo e o colonialismo é a concepção do outro como objeto e conseqüentemente o não reconhecimento do outro como sujeito.

A construção dessa crítica passa pelo pressuposto de que o conhecimento é sempre contextualizado pelas condições que o tornam possível e de que ele só progride na medida em que transforma, em sentido progressista, essas condições. Por isso o conhecimento-emancipação é conquistado na medida em que assume as conseqüências do seu impacto. Outro pressuposto importante presente na construção dessa crítica, nos moldes propostos pelo autor em questão, diz respeito à dicotomia consenso-resignação. Socorrendo-se de Marx e Gramsci, Santos (2010) afirma que a teoria crítica sempre entendeu por hegemonia a capacidade das classes dominantes em transformarem as suas ideias de modo a fazer crer os incautos serem verdadeiras as suas teses. Questionar os paradigmas sobre os quais se assentam tais teses é *conditio sine qua non* para o atendimento aos princípios da ética de beneficência e justiça, conforme exposto no Capítulo I.

Santos (2010) afirma que o modelo de racionalidade sobre o qual a ciência moderna se assenta, constituiu-se a partir da revolução científica do século XVI e foi desenvolvida nos séculos seguintes basicamente no domínio das ciências naturais. A partir de então se pôde falar de um modelo global, isto é, ocidental de racionalidade científica que admite variedade interna, mas que se defende ostensivamente das formas de conhecimento por eles identificadas como não científico: o senso comum, o conhecimento tradicional – notadamente o indígena e todo um leque de conhecimentos que precisam hodiernamente ser identificados como humanidades, que têm como uma de suas características epistemológicas básicas a necessária construção dos seus objetos de conhecimentos, já que os mesmos não nos são dados *a priori*.

Santos (2010, p.61) ao mesmo tempo que descreve, também adverte sobre o modelo de racionalidade científica cartesiano:

Sendo um modelo global, a nova racionalidade científica é também um modelo totalitário, na medida em que nega o caráter racional a todas as formas de conhecimento que se não pautarem pelos seus princípios epistemológicos e pelas suas regras metodológicas. É esta a sua característica fundamental e a que melhor simboliza a ruptura do novo paradigma científico com os que o precedem. Está consubstanciada, com crescente definição, na teoria heliocêntrica do movimento dos planetas de Copérnico, nas leis de Kepler sobre as órbitas dos planetas, nas leis de Galileu sobre a queda dos corpos, na grande síntese da ordem cósmica de Newton e, finalmente, na consciência filosófica que lhe conferem Bacon e Descartes .

O pretensão rigor científico é aferido tão somente pelo rigor das medições. As qualidades intrínsecas do real são, por assim dizer, desqualificadas e em seu lugar passam a imperar as quantidades em que eventualmente se podem traduzir. O que não é quantificável é cientificamente irrelevante. Os conhecimentos tradicionais indígenas e todo o seu rico universo simbólico passam a ser adjetivados de exótico, expressando mais que diferente: inútil.

Observa-se ainda que tal método dito científico assenta-se na redução da complexidade que caracteriza a realidade. Conhecer é dividir e classificar para depois poder determinar relações sistemáticas entre o que se separou. “Dividir cada uma das dificuldades [...] em tantas partes quanto for possível e requerido para melhor as resolver” (DESCARTES, 2008, p. 17). Esse conhecimento é marcadamente causal que aspira à formulação de leis, à luz das regularidades observadas, com vistas a prever o comportamento futuro dos fenômenos.

A elaboração de tais leis se processa, por um lado, através do isolamento das condições iniciais consideradas relevantes e, por outro lado, no pressuposto de que o resultado se produzirá independentemente do lugar e do tempo em que se realizarem as condições iniciais. Nesse sentido, tais leis representam uma redução do conceito de causalidade proposto por Aristóteles que distinguia quatro tipos de causa: a causa material, a causa formal, a causa eficiente e a causa final. As leis da ciência moderna, na medida em que privilegia precipuamente o funcionamento do objeto do conhecimento em questão em detrimento da discussão sobre qual agente e qual o fim das coisas, reduz de forma deliberada a intencionalidade do sujeito autor da ação cognitiva.

Um conhecimento baseado na formulação de leis tem como pressuposto metateórico a ideia de ordem e de estabilidade do mundo, a ideia de que o passado se repete no futuro. Segundo a mecânica newtoniana, o mundo da matéria é uma máquina cujas operações se podem determinar exatamente por meio de leis físicas e matemáticas, um mundo estático e eterno a flutuar no espaço vazio, um mundo que o racionalismo cartesiano torna cognoscível por via da sua decomposição nos elementos que o constituem. Esta ideia do mundo máquina é de tal modo poderosa que vai transformar-se em grande hipótese universal da época moderna. [...] Este vai ser o grande sinal intelectual da burguesia. O determinismo mecanicista é o horizonte certo de uma forma de conhecimento que se pretende utilitário e funcional, reconhecido menos pela capacidade de compreender profundamente o real do que pela capacidade de o dominar e transformar (SANTOS, 2002, p. 64).

Esse modelo de racionalidade científica apresenta evidentes sinais de crise do paradigma epistemológico moderno. As bases sobre as quais esse paradigma se assenta já não são suficientes para explicar a realidade em profundidade. A fragilidade dessa concepção epistemológica foi demonstrada por Einstein [1879-1955] quando distinguiu a simultaneidade dos acontecimentos presentes no mesmo espaço e a simultaneidade dos acontecimentos distantes, em particular de acontecimentos separados por distâncias astronômicas. Em relação a esses últimos, Einstein identificou um problema de ordem lógica expresso na impossibilidade de se determinar a simultaneidade dos acontecimentos nos espaços presente e distante. Dessa forma, não havendo simultaneidade universal, o tempo e o espaço absolutos de Newton deixam de existir. Dois acontecimentos simultâneos num sistema de referência não são simultâneos noutro sistema de referência.

A fragilidade da visão da física clássica newtoniana inspirou Einstein a relativizar o rigor das leis da física nos domínios da astrofísica e a propor a mecânica quântica no domínio da microfísica. Segundo Santos (2010, p. 69) “Heisenberg e Bohr demonstraram que não é possível observar ou medir um objeto sem interferir nele, sem o alterar, e a tal ponto que o objeto que sai dessa medição não é o mesmo que lá entrou [...]”. O autor em questão observa, baseado no princípio da incerteza de Heisenberg¹², que não conhecemos do real senão o que nele introduzimos, ou seja, que não conhecemos do real senão a nossa intervenção nele. Mesmo o rigor matemático quando posto a serviço de medições na física quântica se revela insuficiente, nos casos em que se formularem proposições que não puderem ser refutadas nem demonstradas como, por exemplo, nos casos de postulados de caráter não contraditório.

¹² Segundo esse princípio, não se podem reduzir simultaneamente os erros de medição da velocidade e da posição das partículas; o que for feito para reduzir o erro de uma das medições aumenta o erro da outra – [Tradução livre] - (HEISENBERG, Werner. **Physics and Beyond**. Londres: Allen & Unwin, 1971).

Esta concepção epistemológica encontra eco em pensadores da ciência do quilate do físico-químico russo Ilya Prigogine [1917-2003], para quem a teoria das estruturas dissipativas e o princípio da ordem se estabelecem através das flutuações em sistemas abertos¹³. Essas flutuações de energia podem produzir um novo estado, representado pela potencialidade do sistema em ser atraído para um novo estado de menor entropia, de modo que a irreversibilidade nos sistemas abertos significa que eles são produto da sua história (PRIGOGINE, 1979 *apud* SANTOS, 2010, p. 70). Essa teoria não é fenômeno isolado. Faz parte de um movimento convergente atual que atravessa vários campos da ciência, num movimento transdisciplinar que Jantsch (1980) designa por paradigma da auto-regulação e que se ramifica por outras teorias tais como no conceito de Hiper ciclo e na teoria da origem da vida de Eigen e P. Schuster (1979) e no conceito de Autopoiesis de Maturana e Varela (1973).

Assim sendo, conclui-se afirmando ser fundamental questionar o pseudo rigor das ciências ditas modernas, signatárias de um paradigma epistemológico que desconsidera as dimensões éticas e bioéticas envolvidas no ato de conhecer. O objeto da ciência não é mais simplesmente um ente “em si”, mas um “para nós” (HEIDEGGER, 2006). Entende-se por nós o conjunto de atores sociais que são chamados a participar ativamente deste processo construtivo e produtivo. A dicotomia entre ciência e axiologia não faz mais sentido, pois ciência é ação construtiva e/ou produtiva e toda ação envolve valores, os quais repercutem sobre os seres humanos, na medida em que produz resultados que interferem sobre o mundo, a vida, a natureza e o homem.

4.2 A PRÁXIS SOCIOECONÔMICA E POLÍTICA DAS LIDERANÇAS INDÍGENAS, SOB OS MARCOS DA SUSTENTABILIDADE

Transcorrida mais de uma década deste novo milênio constata-se, de maneira insofismável, que o conhecimento, seja ele científico, filosófico, ético, bioético, técnico, religioso ou qualquer outro, não tem como ser tomado separado da axiologia. A ciência

¹³ Essa teoria afirma que em sistemas que funcionam nas margens da estabilidade, a evolução se explica por flutuações de energia que em determinados momentos, nunca inteiramente previsíveis, desencadeiam espontaneamente reações que, por via de mecanismos não lineares, pressionam o sistema para além de um limite máximo de estabilidade e o conduzem a um novo estado macroscópico. Esta transformação irreversível e termodinâmica é o resultado da interação de processos microscópicos segundo uma lógica de auto-organização numa situação de não-equilíbrio (SANTOS, 2010, p. 70).

neutra, como queriam os positivistas é impossível. Logo, a atividade científica é uma prática social, norteada por valores éticos e bioéticos, cujos resultados repercutem sobre o meio ambiente, a natureza e as pessoas.

Os conhecimentos tradicionais indígenas, resultantes do milenar acúmulo de saberes e práticas, significados e ressignificados por um conjunto complexo e profundo de crenças e valores, se inserem nesta concepção ético, bioético e científico de conhecimento. Esses conhecimentos fundamentam as visões de homem, de mundo e de sociedade, além nortear as práticas sociais, econômicas e políticas de intervenção das lideranças indígenas participantes desta pesquisa. A essa relação entre o arcabouço teórico-metodológico expresso nessas visões e as práticas delas decorrentes, denomina-se, conforme assevera Abbagnano (1998), práxis.

O autor em tela assevera que, apesar do conceito de práxis ter raízes no pensamento de [Aristóteles](#) [séc. IV a. C.], seu aprofundamento foi obra de [Karl Marx](#) e Friedrich Engels [1818 – 1883 e 1820 - 1895] que o conceberam como atividade humana prático-crítica, que nasce da relação entre o homem e a natureza.

Para Marx e Engels (2007) práxis compreende todas as coisas materiais de que o homem se apropria, bem como a sociedade em que vive. Nessa perspectiva, a natureza, aqui entendida como fonte de recursos e matérias primas para a produção dos bens necessários à existência, só passa a ter sentido à medida que é modificada para servir aos fins associados à satisfação das necessidades do gênero humano.

Para Gramsci (2002) conceito de práxis adquire uma conotação diferenciada: práxis passa a ser entendida como história, como o fazer-se da própria história, processo decorrente da interferência do gênero humano nas condições ambientais, para consecução dos seus propósitos e necessidades. Nesta perspectiva, a práxis permanece como uma atividade humana racional, acrescida de um elemento novo na relação que medeia a ação do homem em sua atividade transformadora das condições ambientais: a luta por uma condição de vida mais digna.

No caso das populações tradicionais indígenas do Estado do Amazonas, sujeitos deste estudo, a história registra um longo e penoso processo de expropriação do seu patrimônio natural e cultural, além do extermínio físico. Só nas últimas décadas do século XX e nestas duas primeiras décadas do século XXI é que sua luta por condições de vida mais digna tem produzido alguns resultados concretos.

No campo político, os povos indígenas vêm conquistando e/ou consolidando espaços para o exercício da sua autonomia, as quais estão expostas em um sofisticado arcabouço jurídico normativo inscrito na legislação constitucional e infraconstitucional brasileira, além de legislação internacional da qual o Brasil é signatário, conforme exposto em detalhes no Capítulo II deste estudo.

Estas conquistas, resultantes de uma práxis democrática bastante sofisticada, que concilia democracia representativa com democracia participativa direta foi assim definida por uma das lideranças participante do estudo:

Temos canais diretos de comunicação com nossos parentes nas diferentes aldeias e comunidades. Tanto nós vamos até eles propor alguns projetos para a comunidade, quanto eles podem vir até nós apresentar seus projetos. Tudo é discutido abertamente. Se alguma proposta não for aceita pelo grupo, ela é modificada ou até mesmo abandonada. Só fazemos aquilo que é do interesse do grupo. Isso para nós é um valor democrático (ENTREVISTADO E – EQUIPE GESTORA SEIND).

A alusão à ideia de valor insere esse discurso no campo de análise da axiologia, um dos elementos constitutivos da bioética. Por valor se entende, à luz dos postulados de Hessen (2003) e Reale (2010) que o mesmo não se restringe à questão monetária ou financeira. Ele apresenta várias dimensões, algumas de cunho objetivo – as coisas possuem valor em si mesmo, sendo, portanto, elementos constitutivas dos objetos – e outras de cunho subjetivo – quando o sujeito atribui às coisas um dado valor.

Dentre as muitas características do valor¹⁴, gostaríamos de destacar, para efeito deste estudo, a historicidade e a culturalidade, segundo as quais os valores surgem, se modificam e são significados no contexto histórico cultural onde as realidades se inserem. A compreensão acerca da visão de homem, de mundo e de sociedade das lideranças indígenas será possível na medida em que se considerar essa característica da teoria do valor, no âmbito da axiologia.

¹⁴ Apesar da dificuldade de se definir valor, por se tratar de uma categoria excessivamente ampla e, como tal, não comporta definições, é possível apontar suas principais características, dado a sua condição ontológica. Além da característica histórico-cultural, merecem destaque as seguintes: bipolaridade – o valor possui duas faces, ou seja, o valor pressupõe o desvalor, o justo pressupõe o injusto [...]; realizabilidade – segundo a qual os valores são passíveis de serem realizados, concretizados; inesgotabilidade – para a qual os valores não se esgotam, pois sempre são acrescidos de algum outro dado ou elemento; implicação recíproca – um valor sempre implica em outro valor; referibilidade – os valores sempre se referem a alguma coisa ou a alguém; graduação hierárquica – diante de um dilema moral, muitas vezes se hierarquiza os valores, preferindo aqueles considerados maiores ou menos graves.

As lideranças das populações indígenas expressam compreensão clara do papel de protagonistas que devem assumir no tocante às políticas públicas para cada micro ou mesorregião do Estado, haja vista estarem presentes subjetiva e objetivamente em cada localidade deste Estado. Levando-se em consideração as etapas fundamentais para uma política pública efetiva, conforme lecionam Dias e Matos (2012), quais sejam: a) definição de uma agenda de discussões; b) identificação e delimitação de um problema atual ou potencial do grupo; c) seleção e organização do aparato administrativo (aqui incluídos os recursos humanos, financeiros, materiais e tecnológicos necessários para executar uma política); d) execução do plano de ações; e) processo de acompanhamento da execução das atividades; e f) as avaliações e, considerando-se a visão de gestão das lideranças, sua inclusão nesse processo é fundamental.

Nesse sentido, é esclarecedora a posição das lideranças dos povos indígenas do Rio Negro [Aruak, Maku, Yanomami e Tukano Oriental] - representando mais de 700 (setecentas) comunidades da região, reunidos em São Gabriel da Cachoeira, AM entre os dias 07 e 09 de fevereiro de 2012, para deliberar sobre as estratégias para garantir a identidade indígena e o desenvolvimento regional sustentável - definiram uma série de propostas de estratégias a serem implementadas nas suas comunidades:

Criação de um Sistema de Sustentabilidade Socioeconômico e Cultural para a criação de receitas, gestão e gerenciamento de recursos e um processo de implementação que agregue o nosso valor, a nossa autonomia e a autodeterminação dos povos indígenas do Rio Negro (DOCUMENTO FINAL I ENCONTRO DE LIDERANÇAS DOS POVOS INDÍGENAS DO RIO NEGRO, 2012).

Esta práxis expressa uma aproximação claramente intencional com o conceito de sociobiodiversidade e sustentabilidade conforme entendimento da temática exposta nos capítulos anteriores: participação nos processos decisórios sobre parte significativa das temáticas envolvendo a região, notadamente no tocante a seus recursos materiais e imateriais; respeito à sua autonomia e ao princípio da autodeterminação como prevê o art. 4º, inciso III, da (CRFB, 1988).

A autonomia e a autodeterminação terão maior possibilidade de ser alcançada à medida em que houver canais institucionais com foco na articulação das Universidades, centros de pesquisa e órgãos públicos de fomento à pesquisa e à inovação. A proposta de criação do referido Sistema de Sustentabilidade Socioeconômico e Cultural precisará contar

com o apoio dessas instituições e organizações, detentoras de tecnologia, infraestrutura para formação de mão-de-obra especializada, capacidade de desenvolvimento de novas tecnologias e possibilidade de financiamento para tais projetos, haja vista o alto grau de complexidade técnico operacional, de conhecimento tecnológico agregado e das implicações jurídicas envolvidos.

Outro aspecto importante, no tocante à criação de tal Sistema, é a clareza que as lideranças indígenas demonstram ter em relação aos segmentos tecnológicos que pretendem criar e/ou desenvolver:

Faz parte deste sistema potencializar as produções nas áreas de biotecnologia, agrobiodiversidade, produtos agroflorestais, ecoturismo, minérios (excluindo a Terra Indígena Yanomami), pagamento de serviços ambientais, cosméticos, artesanatos, das plantas medicinais, criação de animais de pequeno porte (piscicultura, aves, suínos, etc) e contribuição dos profissionais indígenas (DOCUMENTO FINAL I ENCONTRO DE LIDERANÇAS DOS POVOS INDÍGENAS DO RIO NEGRO, 2012).

O amplo leque de áreas tecnológicas que as lideranças indígenas do Alto Rio Negro pretende criar e/ou desenvolver, aliada à participação de profissionais indígenas nesse processo pressupõe necessariamente a associação do saber técnico-científico e tradicional, além de abertura à participação destes nos processos operacionais e decisórios, formação e capacitação de profissionais indígenas para essas atividades.

Em relação à exploração de minérios nas áreas indígenas e a exclusão dessa atividade na Terra Indígena Yanomami, fica evidente a multiplicidade de realidades dentro de uma mesma micro ou mesorregião dentro do Estado do Amazonas. Há povos que são a favor e outros que são contra. Os Yanomami, por exemplo, não querem de jeito nenhum. Porém, os Tukanos possuem um projeto para trabalhar com mineração extrativista para fazer bijuterias, uma vez que a Microrregião do Alto Rio Negro é rica em minérios como ametista (SiO_2), quartzo branco [SiO_2], águas marinhas [$\text{Be}_3\text{Al}_2(\text{SiO}_3)_6$], além de cristais diversos (DICIONÁRIO DE GEOCIÊNCIAS, 2012). O que há de comum a todos é o fato de fazerem questão absoluta de serem consultados antes do poder público autorizar qualquer projeto de mineração nas suas áreas milenares.

A organização das populações indígenas é parte dos objetivos das lideranças. É evidente para eles que essa organização assume papel vital no processo para torná-los mais autônomos e com condição mínimas para o alcance das suas metas. Nesse sentido, o posicionamento extraído do documento resultante do encontro é esclarecedor:

Para a viabilização e criação do sistema de sustentabilidade será necessária a formação de cooperativas indígenas de abastecimento, empresas indígenas, fábricas indígenas e a criação de uma política específica e um fundo para captação de recursos através da contribuição dos profissionais indígenas, dos futuros membros das cooperativas e empresas indígenas. A formação e capacitação é fundamental para o processo de implementação dessa política através de cursos, seminários, oficinas e palestras sobre empreendedorismo, formação nas áreas do conhecimento científico que possam viabilizar o sistema de sustentabilidade, capacitação para a realização de pesquisas de mercado, marketing e publicidade (DOCUMENTO FINAL I ENCONTRO DE LIDERANÇAS DOS POVOS INDÍGENAS DO RIO NEGRO, 2012).

Contudo, o sucesso dessa organização precisará levar em consideração os valores, conhecimentos e práticas tradicionais. A criação desse aparato de organizações (cooperativas, empresas, fábricas etc) até então mais frequentes entre os grupos não-indígenas, precisará de cuidados específicos sob pena de descaracterização das suas culturas. Por isso, parece relevante destacar a preocupação das lideranças com a conservação do patrimônio cultural material e imaterial das populações indígenas:

Será necessária a elaboração de termo de ajustamento de conduta e normatização das atividades com vistas à proteção do conhecimento tradicional, do combate à biopirataria e proteção do conhecimento material e imaterial associados a recursos genéticos dos povos indígenas do Rio Negro de interesse econômico e propriedade intelectual; O modelo de trabalho nas comunidades dos povos indígenas do Rio Negro deverá seguir a metodologia baseada no modelo familiar de produção das comunidades indígenas respeitando-se os clãs e grupos de parentesco em suas demandas e expectativas; Os encaminhamentos destas propostas deverão ser levar em conta o conhecimento das lideranças tradicionais e dos atuais e futuros gestores indígenas e necessidade da formação técnica para que possa haver o máximo de harmonia e evitarmos mudanças bruscas no cotidiano das comunidades (DOCUMENTO FINAL I ENCONTRO DE LIDERANÇAS DOS POVOS INDÍGENAS DO RIO NEGRO, 2012).

A conservação do patrimônio cultural das populações indígenas é um direito que possuem e um dever do conjunto da sociedade. As interações advindas das articulações entre as organizações indígenas e as organizações não indígenas devem se basear no respeito ao outro, que tem suas bases nas ideias de dignidade da pessoa humana e da ética. A história mais recente da humanidade revela tensões que geraram o entendimento de que os seres humanos são iguais e, por isso, devem-se respeito mútuo. Ninguém pode afirmar-se superior aos demais. Ninguém pode admitir-se inferior. A dignidade humana advém de sua posição eminente sobre todas as outras criaturas e da igualdade entre as pessoas. As diferenças culturais e biológicas entre indivíduos e povos só os torna merecedores de respeito recíproco.

Ademais, ressalte-se o fato de que não existe somente um grupo indígena. Conforme exposto anteriormente, os povos indígenas são muitos.

Nesse sentido, é preciso atentar com firme delicadeza para as diferenças entre os povos indígenas. Afastar de vez a tendência em generalizar todos os povos indígenas e reduzi-los a um único grupo: o dos índios, em oposição aos não-índios, como que se, por serem diferentes dos não-índios, fossem iguais entre si e merecessem, a partir daí, tratamento único, padronizado, que esqueça a diferença que têm uns dos outros, haja vista os povos indígenas no Brasil serem de 215 etnias diferentes, que habitam 560 terras indígenas distintas e falam 180 línguas próprias. Esses povos têm o direito de ser diferentes, de se considerar diferentes e de serem vistos como tais, conforme a Declaração sobre Raça e Preconceito Racial da UNESCO¹⁵. O genocídio, sobretudo a partir do século XX, deixa de ser visto como fato trágico, como necessidade da natureza, como fato religioso necessário, a exemplo dos episódios bíblicos de destruição de povos inteiros ou de cidades, para ser declarado como crime contra a humanidade, que enseja punição dos responsáveis.

Esclarece-se ainda que o fortalecimento dos direitos dos seres humanos resultou em sua significativa ampliação: de direitos individuais a direitos sociais; e dos direitos dos povos aos direitos da humanidade. Mais que isso, a Organização das Nações Unidas proclama, desde a II Conferência Mundial de Direitos Humanos ocorrida em Viena [1993], a universalidade dos direitos humanos, enriquecida pela diversidade cultural, e os esforços envidados no propósito de assegurar na prática a indivisibilidade de todos os direitos humanos (civis, políticos, econômicos, sociais e culturais) com atenção especial aos mais necessitados de proteção (os socialmente excluídos e os segmentos mais carentes e vulneráveis da população).

Atentando-se para a importância do respeito à diversidade cultural à dignidade da pessoa humana e o direito à autodeterminação dos povos, é possível implementar, numa relação de cooperação e parceria, projetos que atendem à melhoria da qualidade de vida não só das populações indígenas como de conjunto da população. As lideranças indígenas, cientes da importância dessa relação de cooperação de parceria com as instituições públicas e privadas, definiram como proposta de trabalho para os próximos anos as seguintes propostas:

¹⁵ Aprovada e proclamada pela Conferência Geral da Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura, reunida em Paris em sua 20ª reunião, em 27 de novembro de 1978.

Deverão ser feitos também programas e projetos para melhoria de infraestrutura e logística da região, buscando apoio dos órgãos e programas governamentais ou privados para a viabilização desta estrutura. A implementação, a execução desta proposta e o estudo de viabilização do sistema de sustentabilidade deverá ser feita pela Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro – FOIRN. Que deverá iniciar ampla campanha de mobilização e esclarecimento junto às organizações e associações de base, para que em conjunto possam atender as demandas das comunidades. Para tanto deverá acionar desde já os parceiros estratégicos como a FUNAI, ISA, Universidades e demais setores do governo com programas na área indígena como MDA, MDS, MMA, buscando ainda a cooperação internacional (Banco Mundial, BIRD e outros) e os sistemas de empreendimentos consolidados no Brasil (BNDES, SEBRAE, ETC) (DOCUMENTO FINAL I ENCONTRO DE LIDERANÇAS DOS POVOS INDÍGENAS DO RIO NEGRO, 2012).

Esta visão colaborativa entre as organizações representativas dos povos indígenas e os diferentes entes públicos, empresas privadas e outras organizações não governamentais, proposta pelas lideranças indígenas, representa uma inovação na relação delas com os demais grupos da sociedade, na medida em que as populações indígenas rejeitam qualquer condição de subalternidade, assumindo o protagonismo no trato das questões do seu interesse.

Relações com esse escopo, nas quais as partes conferem umas às outras tratamento isonômico, são fundamentais para a dimensão político-cultural da sociobiodiversidade. O tratamento isonômico baseia-se na equação segundo a qual se deve tratar os iguais como iguais, porém as diferenças merecem ser tratadas como tal, na medida de suas particularidades.

A ideia de parceria mencionada no Documento Final do I Encontro de Lideranças dos Povos Indígenas do Rio Negro, na qual entes públicos, empresas privadas, organizações não governamentais, inclusive as que representam os povos indígenas e suas estratégias de mercado, possui relação com o modelo da Tríplice Hélice¹⁶, proposto por Etzkowitz (2009). Obviamente que a hélice da indústria preconizada pelo modelo de Etzkowitz, neste caso seria a produção das comunidades indígenas. Acredita-se que a este modelo da tríplice hélice, se incorporasse os saberes e viveres das comunidades tradicionais e seus diversos atores teriam potencializado, substancialmente, sua força criadora e inovadora. As milhares de comunidades que vivem na região e sua sabedoria milenar, não deve ser desconsiderada pelos

¹⁶ Este termo foi proposto por Henry Etzkowitz em meados dos anos 1990, para descrever o modelo de inovação com base na relação governo-universidade-indústria. Somente através da interação desses três atores é possível criar um sistema de inovação sustentável e durável na era da economia do conhecimento. O modelo surgiu pela observação da atuação do MIT (Massachusetts Institute of Technology) e da sua relação com o polo de indústrias de alta tecnologia em seu entorno. Nesse ambiente a inovação é vista como resultante de um processo complexo e contínuo de experiências nas relações entre ciência, tecnologia, pesquisa e desenvolvimento nas universidades, indústrias e governo.

stakeholders do modelo em questão. Esse argumento torna-se mais robusto na medida em que se conhece tão pouco a respeito da maior riqueza da região amazônica: a sua biodiversidade. Desse parco conhecimento, sabidamente as populações tradicionais são os maiores conhecedores e não faz muito sentido não dar a elas um papel de protagonista nessa discussão.

Destaca-se, na fala das lideranças indígenas, um dado importante na dessa discussão: resultado do empreendimento, a repartição do lucro e a formulação de um sistema monetário específico e local:

Afirmamos ainda que todo resultado (lucro) advindo do sistema de sustentabilidade econômica deverá ser revertido em desenvolvimento social e cultural dos povos indígenas do Rio Negro, garantindo a preservação dos recursos naturais para as atuais e futuras gerações, cumprindo assim a função social das terras indígenas do Rio Negro. Todo o sistema deverá considerar as perspectivas e demandas indígenas, inclusive com a formulação de um sistema monetário específico e local, garantindo assim a autonomia e autodeterminação dos povos indígenas do Rio Negro (DOCUMENTO FINAL I ENCONTRO DE LIDERANÇAS DOS POVOS INDÍGENAS DO RIO NEGRO, 2012).

O deslindamento da racionalidade produtiva hegemônica pressupõe que outros olhares sejam lançados sobre essa questão e que o paradigma dominante seja confrontado com outros possíveis. Do ponto de vista da bioética e da sociobiodiversidade temas como a agrobiotecnologia, os transgênicos, a Revolução Verde, os direitos de propriedade intelectual e as patentes e a desconstrução do modelo de gestão da tecnologia e inovação devem ser passíveis de uma discussão aprofundada pelas distorções éticas que tais tecnologias e processos comportam quando tratadas de forma dissociada dos interesses e necessidades do conjunto da população, particularmente das populações tradicionais indígenas.

Nesse sentido, o olhar crítico de Shiva (2001) desponta como uma das mais marcantes. Sua atuação política a torna uma dos principais expoentes do mundo na defesa do conhecimento tradicional, na crítica aos efeitos perversos dos transgênicos e da propriedade intelectual. Mas ela também se destaca pelo embasamento de suas críticas no campo da filosofia da ciência, que cursou em Londres após distanciar-se da física de partículas, sua área de formação. Essa mistura entre suas polêmicas posições políticas e sua atuação como intelectual é análoga à mescla semelhante feita pelo sociólogo Pierre Bourdieu, no período em que este atuou no movimento antiglobalização.

A autora supracitada, ao analisar o processo de mercantilização da semente, que vai de recurso regenerativo, passando de ecossistemas sustentáveis, chegando à mercadoria, questiona os modelos tecnológicos da agricultura, seja os da Revolução Verde ou dos transgênicos e o processo de globalização neoliberal que os envolve, estendendo sua análise à ciência reducionista que os informa, e os direitos de propriedade intelectual e sistemas de patentes que legitimam apenas esse tipo de conhecimento como válido.

No caso específico do Brasil, os Direitos de Propriedade Intelectual do Acordo Geral sobre Tarifas e Comércio (Gatt) e da Organização Mundial do Comércio (OMC), nos moldes em que estão estruturadas, configuram um novo processo colonizatório:

Noções eurocêntricas de propriedade e pirataria são as bases sobre as quais as leis de Direitos de Propriedade Intelectual do Acordo Geral sobre Tarifas e Comércio (Gatt) e da Organização Mundial do Comércio (OMC) foram formuladas ... Parece que os poderes ocidentais ainda são acionados pelo impulso colonizador de descobrir, conquistar, deter e possuir tudo, todas as sociedades, todas culturas. As colônias foram agora estendidas para os espaços interiores, os códigos genéticos dos seres vivos, desde micróbios e plantas, até animais, incluindo seres humanos (SHIVA, 2001, p. 150).

Para a autora, a posição e a lógica dos europeus de que deveriam civilizar os primitivos é retomada na medida em que os países detentores de tecnologia apropriam-se da biodiversidade do terceiro mundo, dos conhecimentos tradicional e médico e do uso de plantas medicinais, porque acreditam que esses sistemas de conhecimento são primitivos e que podem ser melhorados através de suas ferramentas de engenharia genética.

No coração da descoberta de Colombo estava o tratamento da pirataria como um direito natural do colonizador, necessário para a salvação do colonizado. No coração do GATT e suas leis de patentes está o tratamento da biopirataria como um direito natural das grandes empresas ocidentais, necessário para o desenvolvimento das comunidades do Terceiro Mundo. A biopirataria é a descoberta de Colombo 500 anos depois de Colombo. As patentes ainda são o meio de proteger essa pirataria da riqueza dos povos não ocidentais como um direito das potências ocidentais (SHIVA, 2001, p. 151).

A autora continua sua análise reconhecendo que a Revolução Verde aumentou a produtividade, mas também causou uma série de consequências drásticas: extinção da

agricultura tradicional de pequena escala, perda do conhecimento que a informa, deslocamentos sociais que deram origem a fome e a violência entre comunidades, degradação do meio ambiente, perda da biodiversidade e crescimento da dependência em relação ao capital internacional. Para Shiva, as culturas transgênicas vão aprofundar e exacerbar estas consequências.

Por outro lado, o mesmo aumento da produtividade proporcionado pela Revolução Verde poderia ter sido realizado através de métodos tradicionais de agricultura. Além disso, para a autora em questão, a defesa dos transgênicos como solução para a fome e desnutrição insere-se não só no contexto de uma nova colonização como também não são válidos, na medida em que a produtividade, pois foi o mote da Revolução Verde e, apesar de ter ocorrido, não solucionou o problema. Nesse sentido, ela argumenta que o problema da fome não está na produção, mas na distribuição igualitária de alimentos.

Pozzetti (2009, p. 294), citando dados da *Food and Agriculture Organization* (FAO), entidade ligada à ONU, que afirma haver “produção suficiente para alimentar todo o planeta utilizando somente cultivos convencionais e essa situação se manterá nos próximos 25 anos e provavelmente mais além no futuro”. O autor afirma que nos Estados Unidos da América, país de origem do modelo de desregulamentação dos alimentos transgênicos, que desencadeou processos idênticos em vários países que estão sob forte influência política e econômica americana, começa, a partir deste ano, a despertar entre os agricultores, consumidores e ambientalistas e sociedade em geral uma série de questionamentos sobre a segurança e os benefícios dessa tecnologia. A *Food and Drugs Administration* (FDA) e a *Environmental Protection Agency* (EPA), estão enfrentando ações judiciais que questionam os seus procedimentos nas autorizações realizadas, sendo que no caso da FDA, após serem reveladas cerca de quarenta mil páginas de documentos e memorandos técnicos e administrativos, constata-se que a agência pode não ter cumprido as formalidades legais necessárias e que, tampouco, houve o propalado consenso científico interno quanto à segurança dos alimentos transgênicos.

Shiva (2001) defende a aplicação dos diferentes métodos agrícolas que se abrigam sob o nome de agroecologia por serem capazes de preservar o conhecimento tradicional sem desprezar as possíveis contribuições da ciência reducionista. Paralelamente, esses métodos associam à semente a idéia de recurso renovável ou regenerativo, algo que o processo de mercantilização minou através de insumos químicos, entre outros. É também nesse sentido

que a semente é um símbolo das lutas contemporâneas. As sementes, segundo ela, possuem diferentes facetas, sendo simultaneamente entidade biológica, parte de sistemas ecológicos e produto de desenvolvimento humano e, neste último sentido, compatíveis com valores culturais e organizações sociais locais.

Estudo coordenado por Chaves (2011) a respeito dos conhecimentos tradicionais na Amazônia aponta que no meio rural amazônico, as comunidades rurais são formadas por contingentes de povos/populações cujo modo de organização social é reconhecido como tradicional. Por certo que utilizar esta conceituação requer um tratamento introdutório, pois são diversas as definições sobre o conceito de comunidade tradicional que partilham da perspectiva que as populações tradicionais rurais possuem um modo de vida ligado diretamente à dinâmica da natureza.

A autora em questão lembra em seu estudo que autores como Wagley (1988) e Diegues (1996) também discutem acerca dos diversos elementos que caracterizam essas comunidades expondo os aspectos comuns e gerais relativos a esta modalidade de organização social. Os estudos de Wagley apresentam uma importante definição em relação aos povos que compõem as comunidades tradicionais amazônicas, nominadas por ele como caboclos luso-brasileiros. A configuração atribuída pelo autor deve-se ao fato destes povos estarem inseridos nesse território como agentes ativos que integram o habitat da floresta tropical, cujos conhecimentos geram a conquista de domínios pelo estabelecimento de uma relação simbiótica com a natureza. O autor reconhece que essa relação também está marcada por processos de construção de vínculos baseados em relacionamentos singulares, cuja principal característica são os fortes laços de parentesco e compadrio.

Em relação aos estudos de Diegues, Chaves (2011) enfatiza que, embora não sejam direcionados, como é o caso de Wagley, especificamente para as comunidades da Amazônia, também abrange em suas caracterizações os povos desta região. Desse modo, Diegues define comunidade tradicional como espaço sócio-cultural cuja organização econômica se baseia no uso de recursos naturais renováveis, pois possuem padrões de consumo que combinam várias atividades econômicas baseadas nos ciclos da natureza, bem como sua cultura esta fundada em simbologias, mitos e rituais associados às atividades de produção como a caça, pesca e a atividades extrativistas, dentre outras.

No estudo em questão, Chaves (2001) leciona que os povos tradicionais são apresentados como possuidores de características específicas que definem claramente seu

perfil, como por exemplo, a divisão do trabalho no grupo doméstico-familiar e as modalidades de trabalho coletivo desenvolvido entre os comunitários e o manejo dos recursos de fauna e flora (roça, extrativismo animal e extrativismo vegetal). Esses povos demarcam a relação e o intercâmbio social pelo parentesco e o compadrio que incidem em todas as atividades econômicas, sociais e culturais, condicionando práticas de ajuda mútua e de trabalho coletivo.

Assim, parte-se do reconhecimento de que a Amazônia é formada por uma diversidade de grupos étnicos, indígenas e não-indígenas que são reconhecidos como povos/populações tradicionais, pois, estes grupos foram historicamente constituídos na região, seja a partir dos vários processos de colonização e miscigenação que ocorreram, seja pela existência e ocupação que remontam tempos imemoriais que antecederam estes processos. Nessa perspectiva, pode-se afirmar que o homem amazônico é resultado dos intercâmbios históricos entre diferentes povos e etnias. Tal intercâmbio possibilitou uma herança que se revela nas mais diferentes manifestações sócio-culturais e também expressas pelo homem amazônico na vida cotidiana, quais sejam: as relações de trabalho, a forma de socialização praticadas, a religião, as lendas, os hábitos alimentares e familiares.

Diante desse cenário, faz-se necessário redefinir as estratégias de intervenção que o poder público e a sociedade civil vêm adotando no tocante ao acesso e uso dos conhecimentos das populações tradicionais, notadamente as indígenas, haja vista sua riqueza e complexidade.

4.4 A SOCIOBIODIVERSIDADE: NOVO PRINCÍPIO PARA UMA NOVA BIOÉTICA

O Estado do Amazonas possui uma rica diversidade social e biológica. Tal qual o bioma amazônico que quando olhado de longe parece monótono, na verdade guarda uma rica diversidade de ecossistemas como os de matas de terra firme, florestas inundadas, várzeas, igapós, campos abertos e cerrados, assim também o é com relação aos grupos étnicos que aqui vivem. Além das milhares de comunidades cabocla-ribeirinhas espalhadas pelos seus 1.577.820,2 km², existem ao menos 37 etnias e um quantitativo autodeclarado de 168.000 indígenas. Apesar de apresentarem alguma semelhança cultural entre si, cada uma dessas etnias apresenta diferenciações físico-biológicas e culturais próprias, o que torna o Estado detentor de uma riqueza ainda não adequadamente dimensionada (IBGE, 2012).

Diversos autores, entre os quais Castro (2011) e Santilli (2004) publicaram valiosos estudos abordando a riqueza da sociodiversidade do Brasil e da Amazônia.

Os duzentos e cinquenta povos indígenas com que partilhamos o Brasil são o testemunho de que nossa sociodiversidade nada fica a dever à nossa biodiversidade, e de que ambas – a primeira estando entre as condições da segunda – são o que temos de melhor a oferecer à humanidade (CASTRO, 2011, p. 28).

No mesmo diapasão, Santilli (2004, p. 12) afirma que

A diversidade de espécies, de ecossistemas e genética não é apenas um fenômeno natural, mas também cultural, isto é, seria inclusive resultado da ação humana [...]. As populações humanas não somente convivem com a floresta e conhecem os seres que aí habitam, como a manejam, ou seja, manipulam seus componentes orgânicos e inorgânicos. Desse modo, aquilo que os cientistas naturais (botânicos, biólogos, ictiólogos) chamam de biodiversidade, traduzida em longas listas de espécies de plantas e animais, descontextualizadas do domínio cultural, é diferente do conceito de biodiversidade, em grande parte construída e apropriada material e simbolicamente pelas populações tradicionais.

As populações tradicionais indígenas não apenas conhecem a fauna, a flora e tudo o mais que compõe o complexo bioma amazônico; eles sabem a função de cada um dos elementos desse bioma, inclusive o aplicam nos múltiplos fazeres do cotidiano. As atividades de caça, de pesca, de coleta de frutos e ervas para alimentação ou para a cura de enfermidades, os rituais sagrados, as celebrações festivas, sociais ou religiosas, enfim, todas as suas atividades guardam uma estreita relação dessas populações com a natureza.

Estudos como o de Posey (1984) confirmam que os índios conheciam utilidades para 98% das espécies identificadas, plantavam mais de 75% delas, inclusive árvores de grande porte, como a castanha-do-pará, legadas às novas gerações. Apenas 1% dessas plantas foram analisadas em suas propriedades químicas e farmacológicas. Florestas tidas como naturais podem ter sido moldadas por populações indígenas, pelo adensamento e pela diversificação.

É por essa razão que o conceito de biodiversidade tradicionalmente utilizado pela ciência não tem o mesmo sentido para os povos tradicionais indígenas. Para eles, natureza e

cultura não se excluem, se complementam. O fazer é carregado de um simbolismo capaz de dar sentido lógico, epistemológico, ético e bioético à práxis.

Ora, não sendo possível dissociar a dimensão humana (social, axiológica, cultural, política, econômica e religiosa) do pensar e agir sobre a natureza, propõe-se, neste caso, o alargamento da ideia de biodiversidade inserindo o conceito de sociobiodiversidade. Mais do que um sentido etimológico do termo, se quer dar a ele um sentido político e axiológico como parte das estratégias de revalorização do universo material e simbólico das populações tradicionais indígenas e da própria ciência.

Muitas são as razões para a inclusão do conceito de sociobiodiversidade no rol dos princípios da bioética, dentre as quais se destacam: 1) Considerando-se a importância das práticas conservacionistas ante os riscos ambientais a que todos estamos submetidos, ocasionada por séculos de exploração predatória dos recursos da biodiversidade, os dados sobre as áreas ocupadas pelas populações tradicionais indígenas apontam exatamente o contrário, ou seja, os lugares mais preservados coincidem com espaços ocupados pelas populações indígenas e outras populações tradicionais; 2) o emergente biomercado e as ofertas do conhecimento cultural da biodiversidade surgem como possibilidade para novos materiais, medicamentos, princípios ativos, alimentos, perfumes, conservantes, adoçantes, sal vegetal, variedades de plantas, sementes, pesticidas orgânicos e frutas; 3) os conhecimentos da natureza demonstrados pelos índios, à medida que vão sendo revelados, chamam a atenção pelo seu valor inestimável e pelo seu subaproveitamento, sendo sua relevância evidente na formação brasileira, embora inaproveitados, por exemplo, nos projetos de colonização e assentamentos, notadamente aqueles postos em prática na Amazônia; 4) nas suas práticas sociais de intervenção, os povos indígenas usam e manejam mais adequadamente o potencial da biodiversidade, controlando pragas, promovendo a heterogeneidade das espécies, vivendo sustentavelmente, sendo suas práticas flexíveis e relativas à sua visão cosmológica.

As práticas no campo da sociobiodiversidade vêm se afirmando de maneira gradativa, porém consistente junto aos povos indígenas com clara observância dos ditames éticos, bioéticos, jurídicos e políticos. Dois projetos desenvolvidos junto às comunidades indígenas, com foco nos seus conhecimentos tradicionais, evidenciam a importância desses conhecimentos para as populações indígenas

O Projeto “Propriedade de saberes e afirmação da identidade étnica: uma interlocução de marcos legais de proteção dos conhecimentos tradicionais” – nele se pretende levar ao conhecimento das diferentes etnias do Estado o que vem sendo discutido e

deliberado legalmente sobre o processo de promoção, acesso e proteção dos conhecimentos tradicionais associados à biodiversidade e ao patrimônio genético, a fim de conhecer o que pensam os indígenas sobre isso e o Projeto “Novos e velhos saberes: um diálogo de práticas tradicionais e científicas de cuidados com a saúde indígena no Vale do Javari” – abordando não apenas os saberes indígenas de prevenção e cuidado de doenças, mas também a sua associação à biodiversidade (ENTREVISTADO B – LIDERANÇA SEIND).

O zelo para com o conhecimento tradicional indígena é elemento indispensável às questões relacionadas à sociobiodiversidade. Este conhecimento, acumulado por uma cultura em gerações, em estreita relação com a natureza, incluindo sistemas de classificação, de zoneamento, manejo de espécies, práticas mais adequadas, valor material e simbólico das práticas, dentre outros, embora imemorial, não deve ser considerado apenas por sua antiguidade, mas pela maneira como é usado e foi adquirido.

Dutfield (1999) lista as diferenças, entre o conhecimento científico ocidental e o tradicional indígena: tradição oral; resultado da intuição, observação e práticas; intimidade com outros seres, aos quais se consideram interdependentes e espiritualmente ligados; mais qualitativo, holístico, inclusivo e gerado por usuários; diacronicamente cumulativo e coletivo. A ciência ocidental é analítica, quantitativa, seletiva, deliberativa, sincrônica, hierarquizada, verticalmente compartimentalizada e reducionista. O conhecimento tradicional promove a diversidade alimentar, estabiliza a produção, diminui riscos, reduz a incidência de insetos e doenças, usa o trabalho com eficácia, exige menos insumos e recursos e maximiza o retorno em condições de tecnologias simples e adaptadas.

Os projetos propostos pelas lideranças indígenas com o objetivo de geração de renda para suas comunidades, levando-se em consideração seus conhecimentos tradicionais e suas práticas milenares, fortalecem o princípio da sociobiodiversidade na medida em que associam a geração de renda em bases sustentáveis com a valorização dos saberes tradicionais. O depoimento confirma essa práxis:

Apoio à produção e comercialização do artesanato ticuna do Alto Solimões” – que, além de beneficiar a produção de artesanato – 3ª maior renda indígena no Alto Solimões, promove os saberes tradicionais de técnicas, cosmologia e inovação, ainda busca o diferencial por meio do registro do modo de fazer do artesão ticuna e do certificado de origem. (ENTREVISTADO B – LIDERANÇA DA SEIND).

Esta modalidade produtiva se insere no contexto da sociobiodiversidade, trazendo à baila novas tecnologias sociais. Chaves (2011) elucida que o conceito de Tecnologia Social teve sua origem nos movimentos sociais da sociedade civil organizada quando da sua mobilização no combate ao modelo de desenvolvimento que não contempla as demandas sociais por bens e serviços sociais, ou as trata de modo parcializado, fragmentado, promovendo a negação de direitos. Mediante as pressões sociais, o governo assumiu o debate reconhecendo que o modelo de desenvolvimento brasileiro de Ciência, Tecnologia e Inovação(CT&I), por si só, não resultava na inclusão social. Assim, criou instituições para desenvolver ações inclusivas e afirmativas de cidadania.

Nesse contexto, é criada a Secretaria de Ciência e Tecnologia para Inclusão Social (SECIS) com a missão de promover a inclusão social por meio de ações para a melhoria da qualidade de vida e estímulo para a geração de emprego e renda. Em 2001, foi criado o Instituto de Tecnologia Social (ITS), uma Organização da Sociedade Civil de Interesse Público (Oscip) com missão de promover a geração, o desenvolvimento e o aproveitamento de tecnologias voltadas para o interesse social e reunir as condições de mobilização do conhecimento, a fim de que se atendam as demandas da população; com a construção de "pontes" entre demandas e necessidades da população e o conhecimento científico produzido no país (em qualquer parte e ou por qualquer entidade ou movimento popular).

O ITS ao atribuir à *tecnologia* o adjetivo *social* significa:

- 1) defender e propor a ampliação do que se compreende como Ciência, Tecnologia e Inovação (CT&I);
- 2) ter como referência princípios como democracia, justiça social e desenvolvimento humano.
- 3) reconhecer a capacidade dos agentes sociais criarem e gerirem iniciativas com soluções para a inclusão social e a melhoria das condições de vida, de forma a garantir bens e resultados materiais, um processo (*modo de fazer*);
- 4) exercitar a participação democrática, com produção e difusão de conhecimentos e aprendizagens por todos os envolvidos para capacitação e empoderamento da população;
- 5) buscar a sustentabilidade para uma transformação da sociedade;
- 6) trabalhar para ampliação da cidadania aos que não têm acesso à cultura de CT&I, ampliando os horizontes da ação social;

7) a sensibilização para que as entidades que integram o sistema de CT&I promovam o diálogo entre os saberes (populares e científicos) (CHAVES, 2011, p. 29)

Em 2002, foi constituído um grupo de trabalho com os representantes de ONGs, do MCT, do CNPq, da Financiadora de Estudos e Projetos (Finep) e do Centro de Gestão e Estudos Estratégicos (CGEE). Em 2003 foi aprovado o Centro Brasileiro de Referência em Tecnologia Social (CBRTS), implantado em 2004 (apoio do MCT), para identificar, conhecer, sistematizar e disseminar práticas de TS, envolvendo ONGs, poder público, universidades e institutos de pesquisa. O CBRTS possui 2 linhas de ação: o Mapeamento Nacional de TSs produzidas e/ou por ONGs; os Encontros para Discussão e Sistematização de Conhecimentos sobre TS.

O CBRTS define TS como conjunto de técnicas e metodologias transformadoras, desenvolvidas e/ou aplicadas na interação com a população e apropriadas por ela, que representam soluções de transformação para inclusão social e melhoria das condições de vida. Os estudos do CBRTS revelaram que as características principais das TS são: simplicidade, baixo custo e fácil aplicação, para potencializar o uso de insumos locais e mão-de-obra disponível, proteger o meio ambiente, com impacto positivo e capacidade de resolução de problemas sociais, ser replicável, propiciar desenvolvimento para as populações atendidas.

As experiências foram identificadas, por práticas de:

- aprendizagem e participação, como processos que caminham juntos;
- transformação social que parte da compreensão da realidade de modo abrangente;
- respeito às identidades locais e na capacidade dos indivíduos gerarem conhecimentos.
- quanto à sua razão de ser a TS visa à solução de *demandas sociais concretas*, vividas e identificadas pela população;
- quanto aos processos de tomada de decisão, as TSs assumem formas democráticas na tomada de decisão, com estratégias de mobilização e participação da população - como uma estratégia para o desenvolvimento;
- quanto ao papel da população, as TSs proporcionam a aprendizagem dos atores envolvidos;
- em relação à sistemática, as TSs atuam a partir de planejamento e sistematização de conhecimento;
- em relação à construção de conhecimentos, as TSs buscam a produção de novos saberes a partir da prática;

- quanto à sustentabilidade, as TSs visam à sustentabilidade econômica, social e ambiental;
- em relação à ampliação de escala, as TSs geram aprendizagens contínuas que servem de referência para novas experiências e condições favoráveis para as soluções para as necessidades e demandas vigentes, de forma a aperfeiçoá-las e multiplicá-las (CHAVES, 2011, p. 31).

Seguindo-se a trajetória histórica, em 2005, foi criada a Rede de Tecnologias Sociais (RTS) e atua em todo o Brasil arregimentando representantes da sociedade civil, a iniciativa privada, as instituições de ensino e pesquisa (em nível internacional) e governos. A missão da RTS é reunir, organizar, articular e integrar um conjunto de instituições e suas ações, com o propósito de contribuir para a promoção do desenvolvimento sustentável, mediante a difusão e a replicação de TS.

A RTS reúne esforços na busca de soluções direcionadas aos problemas socioeconômicos do país (redução da pobreza, geração de trabalho e renda, promoção do desenvolvimento local sustentável e redução do analfabetismo, dentre outros). Nessa perspectiva, a RTS estimula a adoção de Tecnologias Sociais como políticas públicas e a apropriação das Tecnologias Sociais por parte das comunidades; desenvolvimento de novas Tecnologias Sociais.

Enfim, a partir do conjunto de pressuposto identificado no estudo das comunidades ribeirinhas e dentre os significados que abrange a Tecnologia Social está o de constituir-se em conquista de Direitos Humanos e Social, tendo em vista que:

- 2) É um modo singular de *saber-fazer*, um *modus operandi um modus vivendi* de cooperação com práticas de ajuda mútua (solidariedade);
- 3) É um processo que tem como base a formação de redes de relacionamentos para construção de uma nova sociabilidade política;
- 4) É baseada na instituição da sustentabilidade social, cultural, política, ambiental, tecnológica, cultural e ética;
- 5) É a constituição de um espaço de aprendizagem partilhado entre todos os atores envolvidos – via capacitação e empoderamento (*empowerment*);
- 6) É uma empreitada que tem o propósito de potencializar as capacidades e habilidades dos agentes sociais, pela articulação e aliança entre saberes técnico-científicos e populares (tradicional ou não);
- 7) É um processo que viabiliza a conquista de direitos sociais pelo acesso a Bens e Serviços Sociais, conquista de cidadania com a superação das condições de existência daqueles que estão situação de vulnerabilidade e risco social (CHAVES, 2011, p. 32).

A adoção e a produção de Tecnologia Social representam a luta por novo modelo de CT&I, na medida em que defende a democratização do acesso às políticas públicas para superação das desigualdades econômicas e políticas entre regiões, setores da economia e do desenvolvimento de CT&I. Esta acepção de tecnologia incide na formulação de questionamentos aos fundamentos da ciência moderna de modo a adaptá-las às práticas das populações (tradicionalistas, não-capitalistas).

Nesse contexto de resignificação das relações de produção, o conceito de sociobiodiversidade é um requisito imprescindível para esses homens e mulheres que aqui vivem, produzem e se constroem como povo numa relação dinâmica com o ambiente físico e cultural peculiar desta região. Falar de Sociobiodiversidade é empreender uma reflexão conjunta sobre as questões da terra, da diversidade cultural, da sustentabilidade ambiental, dos sistemas produtivos, dos processos políticos, enfim de todas as práticas sociais de intervenção que se processam nesse universo chamado Amazônia.

Quando se afirma que a sociobiodiversidade está se firmando como um novo princípio, é necessário que se esclareça o sentido semântico que queremos atribuir ao vocábulo princípio.

Desde o séc. V a.C., com Aristóteles, até o Sec. XVIII, com Wolff, por princípio se entendia “o que contém a razão em si mesmo” (ABBAGNANO, 1998, p. 792). No entanto, nos dias atuais, em função da superação da concepção cartesiana de ciência, ele é concebido como um ponto de partida privilegiado, um axioma, um postulado. Assume-se, em consequência, que na seara do conhecimento científico, as verdades não são absolutas e, portanto, os princípios só podem ser considerados absolutos na medida em que ainda não se conseguiu ultrapassar seus postulados.

A bioética que até o ano de 2006 volvia seu olhar apenas para as questões biomédicas e biotecnológicas, a partir de então, passa a se ocupar também com as questões sociais, ambientais e sanitárias. Ressalta-se que a inclusão dessas novas questões, o que conferiu à bioética uma maior abrangência em termos de possibilidades de atuação, foi fruto das lutas em prol das demandas históricas dos países empobrecidos da América Latina, Ásia e África.

Assim, entendemos que a expressão sociobiodiversidade, tendo em vista sua abrangência conceitual, calcada num vasto arcabouço teórico-normativo que visa conferir ao

conjunto dos atores sociais, particularmente às populações tradicionais indígenas, sujeitos privilegiados deste estudo, papel de protagonistas de sua história, conforme demonstrado nos capítulos anteriores, se afirma como um novo princípio que apresenta relação insofismável com a bioética nos termos e com a abrangência que a mesma apresenta nos dias atuais.

CONCLUSÃO

Os processos de reflexão são fundantes de toda possibilidade de conhecimento, especialmente porque não bastam informações para nos fazer saber das coisas; é preciso reorganizá-las, reformulá-las, analisá-las e reagrupá-las para que se possa ter acesso às múltiplas leituras dos seus sentidos e dos seus significados.

Foi a partir desta compreensão, de como se processa a apreensão do real e a produção do conhecimento, que nos propusemos a responder à questão norteadora deste estudo: quais os desafios que a biotecnologia terá que enfrentar nos campos da bioética e da sociobiodiversidade nos dias atuais, sabendo-se que o campo de atuação da bioética foi alargado, passando a abranger não só os aspectos biomédicos e biotecnológicos, mas também os aspectos sociais, sanitários e ambientais? Tal problema se desdobra em duas outras questões: a) dado o alargamento do campo de atuação da bioética e da inevitável inserção do conceito de sociobiodiversidade na sua área de atuação, quais os impactos do acesso e uso dos conhecimentos das populações tradicionais indígenas do Estado do Amazonas por parte de setores não indígenas da sociedade, na sua visão de homem, de mundo, de sociedade e nas práticas sociais delas decorrentes? b) como as populações tradicionais indígenas do Estado do

Amazonas compreendem esses impactos e como têm se colocado nos espaços formais de organização do movimento indígena, notadamente na COIAB e na SEIND?

As respostas a essas perguntas, parcialmente respondidas na construção dos quadros analíticos ao longo dos capítulos, passam pelo destaque, afirmação e/ou reafirmação dos principais argumentos utilizados no nosso entender, essenciais à elucidação das contribuições deste estudo. No seu conjunto, estes argumentos possibilitarão reconstituir os desafios que a biotecnologia terá que enfrentar nos campos da bioética e da sociobiodiversidade no tocante ao uso e acesso do patrimônio material e imaterial das populações tradicionais indígenas do Estado do Amazonas, acrescidos das nossas contribuições. Para tanto, procuramos destacar as conclusões parciais contidas em cada um dos quatro capítulos contidos neste estudo para, em seguida, apresentar nossas contribuições a essa complexa área de conhecimento que é a bioética.

No primeiro capítulo, evidenciou-se a tese basilar da ética clássica e do princípio da dignidade humana, segundo a qual todos os seres humanos, independentemente das inúmeras diferenças sociais, econômicas, políticas, culturais ou religiosas que eventualmente os distingam, merecem igual respeito. Este entendimento decorre da constatação de que os seres humanos são os únicos entes no mundo dotados de capacidade de racionalidade, simbolização e construção de conhecimentos. É o reconhecimento universal de que, em razão da radical igualdade, ninguém – nenhum indivíduo, gênero, etnia, classe social, grupo religioso ou nação – pode afirmar-se superior aos demais.

Esta radical igualdade guarda estreita relação com o princípio da dignidade da pessoa humana, o qual tem suas raízes na concepção religiosa, filosófica e científica. Com o advento da bioética, as questões biotecnológicas e biomédicas passaram a ser abordadas levando-se em consideração os princípios da autonomia, da beneficência, da justiça e da alteridade. Contudo, a partir do início do século vinte e um, com a inclusão das questões sociais, culturais e ambientais ao conceito de bioética, entendeu-se que apenas esses princípios já não eram mais suficientes para as discussões e aplicação da bioética de maneira satisfatória, fazendo-se necessário a inclusão de novos princípios.

A bioética se insere no campo da ética, por nós entendida como campo interdisciplinar do saber e de atuação do homem que tem por objeto de estudo a sua conduta humana. Ela se ocupa especificamente das questões relacionadas à vida em todas as suas diferentes formas de manifestação. Ademais, representa uma resposta da ética às novas situações oriundas das

ciências, ocupando-se não só dos problemas éticos provocados pelas tecnociências, mas também dos problemas decorrentes da degradação do meio ambiente, da destruição do equilíbrio ecológico, do uso de armas químicas e, mais recentemente, as questões sociais e culturais, mormente no que se refere aos conhecimentos, saberes, práticas sociais e manifestações religiosas das populações tradicionais, notadamente as indígenas.

Entretanto, sua resposta prudencial será tanto mais eficiente e eficaz quanto maior for a capacidade de articulação dos múltiplos atores sociais diretamente afetados por esta problemática com o objetivo de influir diretamente nas tratativas dessas questões, dentre eles, as populações tradicionais indígenas. O conjunto desses atores, aliado ao Poder Público, deverá se empenhar na defesa da conservação do meio ambiente, da qualidade de vida para o conjunto da sociedade, além de observar os princípios da sustentabilidade e o enfrentamento das desigualdades sociais, imprescindíveis à vida em todas as suas formas.

No segundo capítulo, procurou-se demonstrar como a legislação constitucional e infraconstitucional vigentes no Brasil, além dos diversos acordos multilaterais dos quais o Estado Brasileiro é signatário garantem às populações tradicionais indígenas uma gama significativa de direitos e obrigações. Neste sentido, no tocante à regulação ao uso e acesso dos conhecimentos tradicionais indígenas, o desafio não é a ausência de normas, mas a observância e cumprimento das mesmas. O descumprimento dos tipos normativos previstos no Direito pode incorrer em sanções diversas, inclusive a perda de direitos preciosos, como a privação de liberdade. Porém, não só o Direito tem seus códigos normativos. A ética em geral e a bioética em particular também os tem. A inobservância das questões bioéticas geram perdas que vão além daquelas prescritas pelo Direito; além das perdas objetivas, elas agridem o espírito humano naquilo que temos de mais valioso: os princípios que dão sentido à nossa existência.

Os conhecimentos tradicionais indígenas, notadamente aqueles associados à biodiversidade, até algum tempo atrás era solenemente ignorado pela sociedade. Contudo, com o avanço das pesquisas científicas, principalmente na área da biotecnologia, se constatou o que intuitivamente já se sabia: as populações indígenas detinham um conhecimento empírico da biodiversidade amazônica, fruto de milênios de anos de observação, experimentação, manuseio, cultivo e criação da flora e fauna. O uso e acesso desses conhecimentos por parte das instituições de pesquisa e empresas biotecnológicas representa um precioso atalho para o desenvolvimento de produtos e processos potencialmente

lucrativos. Estima-se que o uso do conhecimento tradicional aumenta a eficiência em reconhecer as propriedades medicinais de uma planta em mais de 400%, o que dispensa que experimentos em compostos sejam feitos em todas as áreas possíveis. Calcula-se, ainda, que o valor atualmente movimentado no mercado mundial de plantas medicinais derivadas das orientações dadas pelos índios e comunidades locais seja da ordem de bilhões de dólares.

Não tardou para que comunidades indígenas e locais começassem a ser visitadas e seus conhecimentos acessados e utilizados sem seu consentimento e sem que houvesse compensação pelas pistas fornecidas para o desenvolvimento de produtos, processos, serviços, marcas, patentes e indicações de origem e geográficas, os quais representam enormes lucros para quem obtém sobre eles uma patente, verificando-se a chamada pirataria intelectual. Em razão disso, o conhecimento tradicional passou a ser alvo de debates, sendo reconhecida a necessidade de sua proteção na Convenção sobre Diversidade Biológica, realizada no Rio de Janeiro, em 1992, a qual foi ratificada pelo Brasil e por diversos países.

Paralelamente, o tema passou a ser inserido nas discussões sobre a propriedade intelectual em fóruns como a Organização Mundial do Comércio e a Organização Mundial da Propriedade Intelectual, onde se procura compatibilizar o sistema de patentes com o conhecimento tradicional desses povos. Em meio a esses debates surge a proposta de criação de um regime de proteção, diferente de tudo que há, que se ocupe de priorizar as características de povos indígenas e comunidades locais e de suas inovações e práticas, levando em conta fatores como a natureza intergeracional, coletiva e oral dos conhecimentos. É o chamado regime *sui generis*. Considerando-se que uma sociedade plural e democrática como a que se busca construir, tem sua práxis orientada, entre outras, em bases jurídico-formais amplamente debatidas com o conjunto dos atores que a compõem, mister se faz que todos se envolvam nos debates acerca do novo Código de Ciência Tecnologia e Inovação, haja vista este estratégico documento conter as bases para o desenvolvimento tecnológico do país de agora em diante, inclusive regulando o acesso aos conhecimentos tradicionais indígenas.

O terceiro capítulo apresenta duas das principais organizações voltadas à defesa dos interesses das populações indígenas do Estado do Amazonas. A secretaria de Estado para os Povos Indígenas (SEIND), e a Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (COIAB). As lideranças indígenas do Estado do Amazonas, representadas pela SEIND E COIAB, sujeitos informantes desta pesquisa, através de seus relatos, demonstraram

clareza em relação à necessidade de lutar pela garantia à proteção legal de que dispõem as populações indígenas e seus conhecimentos tradicionais, que apesar de estar prevista em lei, na sua concretização depende de mobilizações políticas cotidianas.

O Estado do Amazonas não é somente o de maior área geográfica e de maior cobertura vegetal original conservada; é também o que possui a maior quantidade de povos indígenas do Brasil, num total autodeclarado de cento e sessenta e um mil habitantes, pertencentes a 36 etnias diferentes, algumas ainda isoladas, com língua, cultura, conhecimentos e práticas sociais de intervenção distintas construídas ao longo de milhares de anos na relação cotidiana com a flora, a fauna, os cursos d'água, o solo etc. Os dados estatísticos sobre as populações indígenas do Estado do Amazonas, por si só, já seriam suficientes para incluir no conceito de biodiversidade essa quantidade significativa de povos. Entretanto, quando se leva em consideração que as possibilidades insondáveis que esses conhecimentos e saberes milenares podem agregar de benefícios para o conjunto da sociedade, o conceito de sociobiodiversidade se fortalece de forma exponencial.

Se sua sabedoria e prática milenares não bastasse, esses povos ainda evidenciaram em seus relatos uma visão de mundo, de homem e de sociedade em sintonia com uma visão ampliada e bastante atual de gestão. Este modelo de interação, baseado na ligação entre instituições produtoras de conhecimentos (Universidades, Institutos de Ciência e Tecnologia e suas diferentes instâncias) organizações produtoras (comunidades indígenas) e poder público (Estado e suas diferentes Instituições de fomento e apoio) encontra similaridade com o proposto por Henry Etzkowitz, denominado tríplice hélice, modelo que traz em seu bojo, aspectos de grande relevância, considerando que a geração de riquezas através dessa parceria aumentará o ganho de todos os envolvidos no processo.

Ressalte-se a preocupação dessas lideranças com a geração de renda em bases sustentáveis. Um dos relatos mais recorrentes colhidos durante a pesquisa refere-se não a objetivos de acumulação e sim a busca de sobrevivência com dignidade. Nada mais básico do ponto de vista das necessidades humanas que conseguir produzir o necessário para uma vida saudável. Quando comercializam o excedente de algum produto, o fazem no sentido de conseguir recursos financeiros para adquirir outro produto, também básico, que não foi produzido em quantidade suficiente ou que não é possível produzir ali na comunidade. Evidencia-se, assim, uma prática social com base em um profundo sentido ético, na medida

em que tal visão e tal prática concorrem para a continuidade da vida em sentido lato, um dos pressupostos mais significativos da bioética.

No quarto capítulo evidenciou-se a estreita relação entre as visões e práticas sociais de intervenção com a sociobiodiversidade. As lideranças indígenas afirmaram de forma cristalina que o modelo de produção, gestão dos recursos naturais, gestão dos conhecimentos tradicionais, repartição dos benefícios e as demais práticas distingue-se daqueles preconizados pela pseudo racionalidade ocidental capitalista. Nesta perspectiva visa-se não o lucro pelo lucro e sim um resultado positivo dos processos produtivos que possibilite o “bem viver” das pessoas e comunidades.

Nesse sentido, quer-se enfatizar a importância de garantir que o conhecimento tradicional das populações indígenas, em sentido lato, e do Estado do Amazonas, em sentido estrito, seja tratado de maneira prudente e respeitosa como prevê a legislação e os tratados multilaterais dos quais o Brasil é signatário. Esses conhecimentos são um importante instrumento de conservação da natureza e incremento de espécies e ecossistemas, os quais, em grande parte, derivam da interação milenar com populações humanas, descartando-se o dogma conservador de que a ação antropogênica é necessariamente prejudicial.

Entretanto, no caso das populações tradicionais indígenas do Estado do Amazonas, poucas iniciativas tanto por parte dos órgãos do Estado, quanto pela sociedade em geral são percebidas pelas lideranças. As lideranças, em observância às demandas das populações indígenas é que buscam implementar ações nessa direção. Em decorrência dessa ausência do Estado, constatou-se uma situação de incerteza em relação à efetividade das políticas públicas voltadas à defesa do patrimônio material e imaterial das populações tradicionais indígenas do Estado do Amazonas.

Considerando-se que o Estado do Amazonas apresenta a maior e mais conservada cobertura vegetal originária, uma rica biodiversidade e a maior quantidade de etnias do Brasil (IBGE, 2012), toda e qualquer discussão no campo biotecnológico precisa, sob pena de incorrer em afronta tanto ao direito quanto aos princípios bioéticos, ambos claramente definidos em lei e/ou acordos multilaterais, incluir o conjunto dos atores nas discussões, definições e repartição de benefícios decorrentes da biodiversidade. Esta conjuntura e os riscos por ela representados precisam ser aclarados, com vistas a constituírem-se parâmetros éticos e científicos razoavelmente solidamente estabelecidos para o bem da vida em sentido

amplo. A bioética, como a parte da ética que discute a vida, não pode estar ausente desses estudos, discussões e deliberações.

Nesse sentido, queremos concluir reafirmando que a inclusão do conceito de sociobiodiversidade aos estudos das implicações bioéticas no tocante ao uso e acesso dos conhecimentos tradicionais indígenas é requisito imprescindível para que se garanta a condição de dignidade e equidade a que todo ser humano faz jus, notadamente esses homens e mulheres que aqui vivem, produzem e se constroem como povo numa relação dinâmica com o ambiente físico e cultural peculiar desta região.

A bioética que até o ano de 2006 volvia seu olhar apenas para as questões biomédicas e biotecnológicas, a partir de então, passa a se ocupar também com as questões sociais, ambientais e sanitárias. Ressalta-se que a inclusão dessas novas questões, o que conferiu à bioética uma maior abrangência em termos de possibilidades de atuação, foi fruto das lutas em prol das demandas históricas dos países empobrecidos da América Latina, Ásia e África.

Os princípios clássicos da bioética – autonomia, beneficência e justiça – além do princípio da alteridade, este mais recentemente proposto como mais um princípio importante para a bioética, ganham novo significado quando associado ao princípio que ora propomos, a sociobiodiversidade. Conforme evidenciamos ao longo dos capítulos, não é possível falar em autonomia no campo ético, jurídico e muito menos político se não se considerar e incluir todos os atores sociais, indígenas ou não, nos processos proposição, discussão, decisão, implementação, fiscalização e repartição de algum benefício, que porventura advenha de alguns dos projetos apresentados pela e/ou para o conjunto da sociedade. Igualmente, não é possível falar em beneficência e muito menos em justiça excluindo-se a diversidade desses povos.

A sociobiodiversidade alicerçada numa visão de homem, de mundo e de sociedade, além de práticas de intervenção politicamente inclusiva, culturalmente plural, juridicamente consolidada em conquistas sociais justas, economicamente pautadas pela propositura e vivência de processos produtivos para além do mero lucro e com uma visão de gestão colaborativa/ou cooperativa com os demais segmentos da sociedade e do governo, indubitavelmente proporciona novos contornos para bioética. Por conseguinte, acreditamos seja vital a ampliação do campo de atuação da bioética com a inclusão do conceito de sociobiodiversidade devido aos seguintes fatores:

1 As populações indígenas conhecem, identificam e usam parte significativa dos recursos naturais, enquanto a ciência analisou as propriedades químicas e farmacológicas de apenas 1% dessas espécies.

2 Enquanto para ciência cartesiana natureza e cultura são universos distintos, para os povos indígenas estes não se excluem, se complementam.

3 A milenar relação das populações indígenas com a natureza além de não a destruir, também a potencializa.

4 O emergente biomercado está usando de forma muitas vezes predatória e ilegal os conhecimentos tradicionais indígenas.

5 Nas suas práticas sociais de intervenção as populações indígenas manejam a biodiversidade de forma competente social, ambiental e economicamente.

6 A pesquisa identificou diversos projetos sendo desenvolvidos pelas populações indígenas com foco na sustentabilidade e na promoção da qualidade de vida das comunidades.

7 Existe um marco legal sólido sobre bioética em vigor no Brasil, cuja interpretação não prescinde do conceito de sociobiodiversidade nos termos que estamos propondo.

8 As tecnologias apropriadas a essa nova modalidade produtiva (foco na inclusão social e melhorias da qualidade de vida) já existe e está consolidada em diversas comunidades, inclusive locais: tecnologias sociais

9 O conceito de sociobiodiversidade propõe uma reflexão conjunta entre produção sustentável, respeito à diversidade sociocultural, relações produtivas cooperativas e fortalecimento da dignidade humana

10 O conceito de sociobiodiversidade guarda estreita relação com os princípios clássicos da bioética (justiça, beneficência e autonomia) e com o novo (alteridade). Portanto, ele não é incompatível e, além do mais, é pertinente e necessário.

Assim, entendemos que a sociobiodiversidade, tendo em vista sua abrangência conceitual, calcada num vasto arcabouço teórico-normativo que visa conferir ao conjunto dos atores sociais, particularmente às populações tradicionais indígenas, sujeitos privilegiados

deste estudo, papel de protagonistas de sua história, conforme demonstrado nos capítulos anteriores, se afirma como um novo princípio da bioética.

REFERÊNCIAS

AB'SABER, Aziz Nacib. **Amazônia**: do discurso à práxis. 2. ed. São Paulo: USP, 2001. 320p.

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 1998. 1014p.

AGASSIZ, Luiz; AGASSIZ, Elizabeth Cary. **Viagem ao Brasil** : 1865-1866. São Paulo : Edusp ; Belo Horizonte : Itatiaia, 1975. (Reconquista do Brasil, 12). 323p.

ALBAGLI, Sarita. **Geopolítica da biodiversidade**. Brasília: Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis, 1998. 276p.

ALMEIDA, Maria Geralda, Cultura ecológica e biodiversidade. **Mercator** - Revista de Geografia da UFC, Fortaleza, ano 2, n. 3, jun./jul. 2003. p.71-82.

AMABIS, Jose Mariano; MARTHO, Gilberto. **Fundamentos da biologia moderna**. 13. ed. São Paulo: Moderna, 2007. 428 p.

ANTISERI, Dario e REALE, Giovanni. **História da Filosofia: de Spinoza a Kant**. Vol. 4. São Paulo: Paulus, 2005. 433p.

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. Coleção: Obra-prima de cada autor. São Paulo: Martin Claret, 2001. 240p.

ARRUDA, Rinaldo. **Territórios indígenas no Brasil: aspectos jurídicos e socioculturais**. Disponível em: < <http://laced.etc.br/arquivos/08-Etnodesenvolvimento.pdf>>. Acesso em: 14 maio 2012.

BARBOSA, Altair Sales. **Andarilhos da Claridade: os primeiros habitantes do Cerrado**. Goiânia: Universidade Católica de Goiás/ Instituto do Trópico Subúmido, 2002. 416 p.

BATISTA, Adenise Oliveira et al. **Seres vivos**. v. 2: nossos peixes, pequenos animais. Manaus : Seduc ; Maues : Opism, 1998. 79p.

BAYLÃO, Raul Di Sergi; BENSUSAN, Nurit. **A Questão da Proteção dos Conhecimentos Tradicionais Associados aos Recursos Genéticos nos Fóruns Internacionais**. In: LIMA, André, BENSUSAN, Nurit (organizadores). Documentos ISA 8. Quem cala consente? Subsídios para a proteção aos conhecimentos tradicionais. São Paulo : Instituto Socioambiental, 2003.

BELLINO, Francesco. **Fundamentos da Bioética: Aspectos antropológicos, ontológicos e morais**. Bauru-SP: EDUSC, 1997. 300p.

BERTALANFFY, L.V. **Os sistemas estão em toda parte**. In: Teoria Geral dos Sistemas. Petrópolis. Vozes. 1977. p. 17 a 77

BETENDORF, João Felipe. **Crônica da missão dos padres da Companhia de Jesus no Estado do Maranhão**. *Rev. do IHG*, Rio de Janeiro : IHG, n. 1, 1910. 181p.

BOEMER, M.R. A fenomenologia na pesquisa em enfermagem. In: SEMINÁRIO NACIONAL DE PESQUISA EM ENFERMAGEM. 4., São Paulo. 2 a 5 de setembro 1985. **Anais**. São Paulo: Associação Brasileira de Enfermagem, 1985. p.90-94.
BOURDIEU, P. **O Poder Simbólico**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989. 316p.

BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil**. Brasília: Congresso Nacional, 1998. 432 p.

_____. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística – IBGE. **Brasil: 500 anos de povoamento**. Disponível em: <<http://www.ibge.gov.br/brasil500/indios/numeros.html>> Acesso em: 29 abril 2008.

_____. Ministério da Saúde. Agência Nacional de Vigilância Sanitária. **Denominações Comuns Brasileiras – Glossário**. Disponível em: <<http://www.farmacopeia.org.br/dcb/glossario.pdf>>. Acesso em: 29 abril 2008.

BRUNHOFF, Suzanne de. **Estado e capital: uma análise da política econômica**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1985. 157p.

BRÜSEKE, Franz Josef. O Problema do Desenvolvimento Sustentável. In: CAVALCANTI, Clóvis (Org.). **Desenvolvimento e Natureza**: Estudos para uma sociedade sustentável. São Paulo: Cortez; Recife: Fundação Joaquim Nabuco, 2003. 430 p.

CANOTILHO, José Joaquim Gomes. **Direito Constitucional**. 6. ed. Coimbra: Almedina, 1993. 1522p.

CARRIERI Alexandre de Pádua e RODRIGUES, Suzana Braga. As transformações nas Significações Culturais em uma empresa de Telecomunicações: de Empresa Pública a Filiar Privada. In: ENCONTRO NACIONAL DE PROGRAMAS DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ADMINISTRAÇÃO, 25, 2001, Recife. **Anais...** Rio de Janeiro/Recife, Anpad, 2001.

CARRIERI, Alexandre de Pádua e SARSUR, Amyra Moyzes. Percurso Semântico do tema empregabilidade: um estudo de caso em uma empresa de telefonia. In: ENCONTRO NACIONAL DE PROGRAMAS DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ADMINISTRAÇÃO, 26, 2002, Salvador. **Anais...** Rio de Janeiro/Salvador, Anpad, 2002.

CASTRO, Edna Maria Ramos de. **Faces do trópico úmido**: Conceitos e questões sobre desenvolvimento e meio ambiente. Belém: Cejulp, 1997. 395p.

CASTRO, Eduardo Viveiros de. **A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia**. 2.ed. Rio de Janeiro: Cosac Naify, 2011. 552p.

CHILDRESS, James F.; BEAUCHAMP, Tom L. **Princípios de ética biomédica**. São Paulo: Loyola, 2002. 574 p.

CHAVES, Maria do Perpétuo Socorro Rodrigues. **Propriedade intelectual, globalização e desenvolvimento**: uma reflexão sobre os caminhos para o desenvolvimento sustentável da Amazônia. Disponível em: < <http://www.ufpr.br/ojs2/index.php/made/article/>>. Acesso em: 12 dezembro 2011.

CHAVES, Maria do Perpétuo Socorro Rodrigues; BARROSO, Silvana Campton; LIRA, Talita de Melo. Populações Tradicionais: manejo dos recursos naturais na Amazônia. **Revista PRAIAVERMELHA**, Rio de Janeiro, v. 19 nº 2, p. 111-122, Jul-Dez 2009.

CLOTET, J. A Bioética: Uma ética aplicada em destaque. Em **Anais do I Seminário Internacional da Filosofia e Saúde** Florianópolis, 1995, p.115-119.

COMPARATO, Fabio Konder. **A afirmação histórica dos Direitos Humanos**. 7.ed. São Paulo: Saraiva, 2010. 577 p.

_____. **Ética**: Direito, Moral e Religião no Mundo Moderno. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2006. 716p.

COOK, Thomas D.; REICHARDT, Charles S. **Qualitative and quantitative methods in evaluation research**. Beverly Hills: Sage Publications, 1979. v. 1. 158p.

COORDENAÇÃO DAS ORGANIZAÇÕES INDÍGENAS DA AMAZÔNIA BRASILEIRA – COIAB. **Quem somos**. Disponível em: <<http://www.coiab.com.br/index.php?>>. Acesso em 03 julho 2008. 2p.

CORREIA, Francisco de Assis. Alguns Desafios atuais da Bioética. In: PESSINI, Léo; BARCHIFONTAINE, Christian de Paul de. (Orgs.). **Fundamentos da Bioética**. São Paulo: Paulus, 1996. p. 30-50.

_____. **Alteridade como critério fundamental e englobante da bioética**. 1993. 250f. Tese (Doutorado em Educação). Curso de Pós-Graduação em Educação. Universidade Estadual de Campinas. Campinas-SP.

COUDREAU, Henry. **Viagem ao Tapajós**. São Paulo : Edusp ; Belo Horizonte : Itatiaia, 1977. (Reconquista do Brasil, 44). 166p.

DECLARAÇÃO Universal sobre Bioética e Direitos Humanos. Trad. Ana Tapajós e Mauro Machado do Prado. Rev. Vonei Garrafa. Brasília: UNB, 2005.

DEMO, Pedro. **Metodologia em Ciências Sociais**. São Paulo: Atlas, 1985. 283p.

DESCARTES, René. **Discurso sobre o método**. Coleção Textos Filosóficos. Petrópolis-RJ: Vozes, 2008. 72p.

DIAS, Reinaldo e MATOS, Fernanda. **Políticas públicas: princípios, propósitos e processos**. São Paulo: Atlas, 2012. 252p.

DIEGUES, Antônio Carlos (Org.). **Os saberes tradicionais e a biodiversidade no Brasil**. Brasília : Ministério do Meio Ambiente, 2006.

_____. **O mito moderno da natureza intocada**. São Paulo: Hucitec, 2002. 176p.

DINIZ, Maria Helena. **O estado atual do biodireito**. 5.ed. ver. atual. São Paulo: Saraiva, 2009. 912 p.

DONZELLI, T.A. Método fenomenológico e ciências humanas. In: Leila Bugalho (org.) **Teorização do serviço social**. Rio de Janeiro: Agir, 1988. p. 44-49.

DOURADO, S.B. Um panorama da legislação vigente e das propostas de normas sobre acesso e uso de recursos genéticos e de “conhecimentos tradicionais associados à biodiversidade” no Brasil. In: ALMEIDA, A.W.B. de. (Org.). **Conhecimentos tradicionais e biodiversidade: normas vigentes e propostas**. v. 1. Manaus: UFAM/PPGSCA; UEA/PPGDA; Fundação Ford, 2008. p. 85-93. (Coleção Documentos de Bolso, 4).

DUSSEL, Enrique. 2.ed. **Ética da libertação na idade da globalização e da exclusão**. Petrópolis: Vozes, 2002. 662 p.

DUTFIELD, G. The public and private domains: intellectual property rights in traditional ecological knowledge. *Oxford Electronic Journal of Property Rights*, 1999.

DRANE, J.; PESSINI, L. **Bioética, medicina e tecnologia**. São Paulo: Loyola, 2005.

ENTRALGO, Pedro Lain. **La Relación Médico-Enfermo**. Madrid: Alianza Editorial, 1993.

ETZKOWITZ, Henry. **Hélice Tríplice: universidade, indústria e governo**. Porto Alegre: Edipucrs, 2011. 207p.

ESCOBAR, A. **El final del salvaje**: Naturaleza, cultura y política en la antropología contemporánea. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología/CEREC, 1999.

FENZL, Norbert. **O Conceito de Desenvolvimento Sustentável em Sistemas Abertos**. In: poematropic, v.1, n.1, jan/jun, 1998

FERRAZ, F. P. C. A velocidade da inovação e o tempo da floresta – Uma experiência. In: BENSUSAN, N.; et al (Org). **Biodiversidade: é pra comer, vestir ou para passar no cabelo? Para mudar o mundo!** São Paulo: Peirópolis, 2006, p.157-174.

FOIRN. **Federação das Organizações Indígenas do Alto Rio Negro**. Disponível em: <<http://www.foirn.org.br/>>. Acesso em: 15 outubro 2012.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e Punir**. 35. ed. Petrópolis: Vozes, 2008. 262 p.

FRAXE, Jaiza Maria Pinto. **Do geodireito ao Conselho do Patrimônio Genético - CGEN** : caminhos e instrumentos de gestão do conhecimento biotecnológico na Amazônia (Tese de Doutorado). Doutorado em Biotecnologia. Universidade Federal do Amazonas, 2011.

FRAXE, Therezinha de Jesus Pinto. **Cultura Caboclo-Rebeirinha**: mitos, lendas e transculturalidade. 2. ed. São Paulo: Annablume, 2010. 374 p.

FRIGOTTO, Gaudêncio. Trabalho, conhecimento, consciência e a educação do trabalhador: impasses teóricos e práticos. In: MINAYO GOMEZ, C. *et al*. **Trabalho e conhecimento: dilemas na educação do trabalhador**. São Paulo, Cortez:Autores Associados, 1987. p. 76-97.

FROMM, Erich. **Conceito marxista do homem**. 7. ed. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1979. 52p.

FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO – FUNAI. **Índios do Brasil**. Disponível em: <<http://www.funai.gov.br/>>. Acesso em: 03 julho 2008. 15p.

GAMBOA, Silvio A. Sanchez. A dialética na pesquisa em educação: elementos de contexto. In: FAZENDA, Ivani (org.). **Metodologia da pesquisa educacional**. 2. ed. aum. São Paulo: Cortez Editora, 1991. p. 93-115.

GEERTZ, Clifford. Uma descrição densa: por uma teoria interpretativa da cultura. In: _____ **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Zahar, 1973. Capítulo 1.

_____. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Zahar, 1978. 324p.

Gênesis. Português. In: **Bíblia sagrada**. Tradução de Padre Antônio Pereira de Figueredo. Rio de Janeiro: Encyclopédia Britânica, 1980. p. 389-412. Edição Ecumênica. Bíblia. A. T

GOLDIM, José Roberto. Bioética: origens e complexidade. **Revista do HCPA & Faculdade de Medicina da Universidade Federal do Rio Grande do Sul**, v. 26, p. 86-92, 2006.

GONÇALVES, Carlos Walter Porto. As Minas e os Gerais: Breve ensaio sobre desenvolvimento e sustentabilidade a partir da Geografia do Norte de Minas In: LUZ,

Cláudia & DARYRELL, Carlos (Org.). **Cerrado e Desenvolvimento**: tradição e atualidade. Montes Claros: CAA-NM/ Rede Cerrado, 2000. p. 19-45.

GRAMSCI, Antonio. **Cadernos do Cárcere**. v.6. São Paulo: Civilização Brasileira, 2002. 464 p.

HABBERMAS, Jürgen. **Técnica e Ciência como ideologia**. Lisboa/Portugal: Edições 70, 2009. 147 p.

HERSKOVITS, Melville J. **Antropología económica**. Estudio de economia comparada [Economic Anthropology. A Study in Comparative Economics, 1952]. México: FCE, 1954.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo**. 3. ed. Trad. Márcia de Sá Cavalcante. Petrópolis: Vozes, 2006. 325p.

HESSEN, Johannes. **Teoria do Conhecimento**. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003. 177 p.

HOBBS, Thomas. **Leviatã**: Ou a matéria - Forma e Poder de um Estado Eclesiástico e Civil. 2. ed. São Paulo: Martin Claret, 2008. 636p.

HOY, Wayne K; MISKEL, Cecil.G. **Educational administration theory, research and practice**. U.S.A.: Mcgraw-Hill Professional, 2007. 547 p.

HORKHEIMER, Max. **Eclipse da razão**. Rio de Janeiro: Editorial Labor do Brasil, 1972. 192 p.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA – IBGE. **Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios**. : <<http://www.ibge.gov.br/home/estatistica/população>>. Acesso em: 02 julho 2012. 12 p.

JANTSCH, E. **The Self-Organizing Universe**: scientific and human implications of the emerging paradigm of evolution. Oxford, Pergamon, 1980.

KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Prática**. Coleção Textos Filosóficos I. Brasil: Edições 70, 1994. 200 p.

KLEIN, Julie Thompson. **Crossing Bondaries, Knowledge, Disciplinaries, and Interdisciplinaries**. Virginia, USA: The University Press of Virginia. 1996.

KOPNIN, Pável Vassílievitch. **A Dialética como Lógica e Teoria do Conhecimento**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978. 346 p.

KOSIK, Karel. **Dialética do concreto**. 5. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976. 248p.

LATTUCA, Lisa R. **Creating Interdisciplinarity: Interdisciplinary, Research and Teaching among College and University Faculty**. Nashville: Vanderbilt University Press, 2001.

LEFF, Enrique. **Saber Ambiental**: sustentabilidade, racionalidade, complexidade e poder. Petrópolis-RJ: Vozes, 2001. 343 p.

LEONEL, Mauro. Bio-sociodiversidade, preservação e mercado. **Estudos Avançados**. Disponível em: <<http://www.scielo.br/periodicos>>. Acesso em 20 agosto 2012.

LIMA, André. **Biodiversidade e proteção do conhecimento de comunidades Tradicionais**. Disponível em <<http://www.isa.org.br/documentos>>. Acesso em 27 março 2012.

LINCOLN, Yvona S. & GUBA, Egon G. Paradimas em competência em la investigación cualitativa. In: DENMAN, C e HARO, J.A. (Orgs.). **Por los rincones**. Antologia de métodos cualitativos em la invstigación social. El Colegio de Sonora. Hermosillo: Sonora, 1985. P. 113-145.

LOCKE, John. **Dois tratados sobre o governo**. São Paulo: Martins, 2008. 461p.

LUNA, Sérgio. O falso conflito entre tendências metodológicas. In. FAZENDA, Ivani. (Org) **Metodologia da Pesquisa Educacional**. 12. ed. São Paulo: Cortez, 2010. p. 21-23

MALINOWSKI, Branislaw. **Os Argonautas do Pacífico Ocidental**. Os Pensadores. São Paulo: Abril, 1978. (Coleção os Pensadores).

MANCIN, R. C. Pior sem ela: lei protege o patrimônio genético. **Galileu**, Vinhedo, n. 137, p.26-27. dez. 2002.

MALUF, Fabiano et al. Consentimento livre e esclarecido em odontologia nos hospitais públicos do Distrito Federal. **Revista Ciênc. saúde coletiva**, vol.12 no.6 Rio de Janeiro Nov./Dec. 2007

MAQUIAVEL, Nicolau. **O Príncipe**. 18. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2007. 136 p.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **A ideologia Alemã**. Trad. Rubens Enderle e Nélío Schineider. São Paulo: Boitempo Editorial, 2006. 616 p.

MEDEIROS, R. Desafios à gestão sustentável da biodiversidade no Brasil. **Revista Floresta e Ambiente**, Rio de Janeiro, v.13, n 2, 2006. p. 01-10 .

MILARÉ, Edis. **Direito do Ambiente**: doutrina jurisprudência, glossário. 4, ed, Ver. Atual. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2009. 1120p.

MINAYO, Maria Cecília de Souza. **O desafio do conhecimento. Pesquisa qualitativa em saúde**. 3. ed. São Paulo: Hucitec; Rio de Janeiro: Abrasco, 1994. 88p.

MINISTÉRIO DO MEIO AMBIENTE, DOS RECURSOS HÍDRICOS E DA AMAZÔNIA LEGAL. **Biodiversidade Brasileira**: avaliação e identificação de áreas e ações prioritárias para a conservação, utilização sustentável e repartição dos benefícios da biodiversidade nos biomas brasileiros. Brasília: MMA/SBF, 2002. 404p. (Biodiversidade, 5).

MONTEIRO, Warton. O Brasil, as políticas nacionais e a conservação da diversidade biológica. In: II CONGRESSO BRASILEIRO DE UNIDADES DE CONSERVAÇÃO, 2, 2000, Campo Grande. **Anais...** Campo Grande: Fundação Boticário de Proteção à Natureza, 2000, p97-103, V. 1.

MONTESQUIEU, Charles Louis de Secondat. **O espírito das leis**: As formas de governo. A federação. A divisão dos poderes . 9. ed. São Paulo: Saraiva, 2008. 231 p.

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. Cidadania e Globalização: povos indígenas e agências multilaterais. **Revista Horizontes Antropológicos** Horiz. vol.6 no.14 Porto Alegre Nov. 2000

PINTON, Florence & AUBERTINI, Catherine. Novas fronteiras e populações Tradicionais: A construção de espaços de direitos. **Revista Eletrônica Ateliê Geográfico**. Goiânia, v.1. n. 2 dez 2007 p.1-26. Disponível em<http://www.iesa.ufg.br/revista_ateliê/html>. Acesso em: dez. 2008.

PIRES, M. O. Cerrado: Sociedade e biodiversidade. In: IORIS, E (Org). **Plantas Medicinais do Cerrado**: perspectivas comunitárias para a saúde, o meio ambiente e o desenvolvimento sustentável. Mineiros/GO: Fundação Integrada Municipal de Ensino Superior: Projeto Centro Comunitário de Plantas Medicinais, 1999. p. 155-173.

PLATÃO. **Diálogos III**. Trad. Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2008. 280 p.

POSEY, Darrell Addison. Os Kayapó e a natureza. **Ciência Hoje** (SBPC), p.35-41, 1984.

POZZETTI, Valmir Cesar. **Segurança Alimentar do Consumidor e os Alimentos Transgênicos** - Estudo de Direito Comparado Brasil e França. 2009. 850f. Tese (Doutorado em Direito). Universidade de Limoges, França.

PREZIA, Benedito e HOONAERT, Eduardo. **Esta Terra Tinha Dono**. São Paulo: FTD,1989. 200p.

REALE, Miquel. **Filosofia do Direito**. 18.ed. São Paulo: Saraiva, 2010. 960 p.

REICH, Warrant T. **Encyclopedia of bioethics**. U.S.A.: Gale Group, 1995.

RIBEIRO, Darcy. **Os índios e a civilização**. São Paulo: Companhia das Letras, 1970. 560p.

_____. **O povo brasileiro**: o sentido e a formação. São Paulo: Companhia das Letras, 1995. 472p.

RIBEIRO, Darcy. **Os índios e a civilização**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

ROULAND, Norbert. **Nos confins do Direito**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

SACHS, Ignacy. **Estratégias de transição para o século XXI**: desenvolvimento e meio ambiente. São Paulo: Nobel, 1993.

SALATI, E et al. **Amazônia**: desenvolvimento, integração e ecologia. São Paulo: Brasiliense; Brasília: CNPq, 1983. 328p.

SANTILLI, J. Patrimônio imaterial e direitos intelectuais coletivos. In: BARROS, B. da S.; GARCÉS, C.L.L.; MOREIRA, E.C.P.; PINHEIRO, A. da S. (Orgs.). **Proteção aos conhecimentos das sociedades tradicionais**. Belém: MPEG; CESUPA, 2006. p. 119-138.

_____. **Socioambientalismo e novos direitos**: proteção jurídica à diversidade biológica e cultural. São Paulo: Peirópolis, 2004. 347 p.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Um discurso sobre as ciências**. 7. ed. São Paulo: Cortez, 2010. 92 p.

_____. **O discurso e o poder**: ensaio sobre a sociologia da retórica jurídica. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Editor, 1988. 115p.

_____. **Pela mão de Alice**. 4. ed. Porto: Edições Afrontamento, 1995. 350p

SARAIVA, Regina Coelly Fernandes. **Tradição e sustentabilidade**: Um estudo dos saberes tradicionais do Cerradona Chapada dos Veadeiros, Vila São Jorge – GO. 2006. Tese Doutorado. Brasília: UNB – CDS.

SHIRAIISHI NETO, J.; DANTAS, A.A.C. A “Commoditização” do Conhecimento Tradicional: notas sobre o processo de regulamentação jurídica. In: ALMEIDA, A.W.B. (Org.).

Conhecimentos tradicionais e biodiversidade: normas vigentes e propostas. v. 1. Manaus: UFAM/PPGSCA; UEA/PPGDA; Fundação Ford, 2008. p.57-84. (Coleção Documentos de Bolso, 4).

SHIVA, Vandana. **Biopirataria**: a pilhagem da natureza e do conhecimento. Petrópolis: Vozes, 2001. 152p.

SILVA, J. S. et al. **La cuestión institucional**: de la vulnerabilidad a La sostenibilidad institucional en el contexto del cambio de época. Serie Innovación para La sostenibilidad institucional. San José, Costa Rica: Proyecto ISNAR “Nuevo Paradigma”, 2001.

SILVA, Thadeu Gomes da. **Direito Indígena, Direito Coletivo e Multiculturalismo**. Disponível em: <http://ccr6.pgr.mpf.gov.br/documentos-e-publicacoes/docs_artigos/direito_indigena.pdf>. Acesso em: 10 julho 2011.

SILVA, J. S de Souza et al. **La cuestión institucional**: de la vulnerabilidad a la sostenibilidad institucional en el contexto del cambio de época. Serie Innovación para la sostenibilidad institucional. San José, Costa Rica: Proyecto ISNAR “Nuevo Paradigma”, 2001.

SIMONIAN, Lígia Terezinha Lopes. **Floresta Nacional do Amapá**: breve histórico, políticas públicas e (in) sustentabilidade. Paper do NAEA, Belém-PA. v.1, n. 167, p. 1-44, 2003.

SMITH, Adam. **A riqueza das nações**. Col. Clássicos do Pensamento Econômico. Trad. Karen McCreddie. São Paulo: Saraiva, 2006. 192p.

TOYNBEE, Arnold Joseph. **A study of history**: Abridgment of volumes VII – X. London: Oxford USA trade, 1987. 428 p.

VAN DYKE, Vernon. **Human Rights, Ethnicity, and Discrimination**, Greenwood Press, Connecticut, 1985, pp. 4-6.

WEBLEN, Thorstein. **Teoría de la clase ociosa** [The Theory of the Leisure Class. An Economic Study of Institutions, 1899]. México: FCE, 1992.

ANEXO A: Parecer do CONEP autorizando realização da pesquisa



CONSELHO NACIONAL DE SAÚDE
COMISSÃO NACIONAL DE ÉTICA EM PESQUISA

PARECER Nº. 102/2012

Registro CONEP 16538 (Este nº deve ser citado nas correspondências referentes a este projeto)

CAAE: 0042.0.115.000-11

Processo nº 25000.103517/2011-41

Projeto de Pesquisa: *"Implicações Bioéticas em pesquisas, produtos e serviços na área de biotecnologia envolvendo os conhecimentos das populações tradicionais indígenas no Estado do Amazonas"*.

Pesquisador Responsável: Dorli João Carlos Marques

Instituição: Universidade Federal do Amazonas - PPGBIOTEC (CENTRO ÚNICO)

CEP de origem: Universidade Federal do Amazonas

Área Temática Especial: Populações Indígenas

Patrocinador: O próprio pesquisador

Sumário geral do protocolo

Introdução: O avanço das pesquisas no campo da bioética a partir das últimas décadas do século XX tem colocado o ser humano diante de situações contraditórias e impactantes que, no seu bojo, inquieta enormemente a todos os pesquisadores. Até o ano de 2002, quando se realizou em Brasília-DF o Sexto Congresso Mundial de Bioética, o termo dizia respeito tão somente às discussões éticas envolvendo os aspectos biomédicos e biotecnológicos. Entretanto, nesse encontro, o Brasil e os demais países em desenvolvimento, notadamente da América Latina, Ásia e África passaram a defender uma ampliação conceitual para a Bioética, estendendo-a para os campos sanitário, social e ambiental. A posição do Brasil e dos demais países em desenvolvimento foi unanimemente aclamada pelos 191 (cento e noventa e um) países membros da United Nations Educational Scientific and Cultural Organization (UNESCO) reunidos em Paris em 19 de outubro de 2005 para a 33ª Sessão da Conferência Geral da Entidade.

Desse momento em diante, as discussões acerca da bioética passaram, necessariamente, a levar em consideração a agenda socioambiental. Nesse sentido, um novo olhar sobre a questão da biotecnologia no que tange a essas populações, detentoras de importantes conhecimentos e saberes envolvendo a sociobiodiversidade amazônica e todo o seu universo de aplicações e significações, além de relevante é também oportuno, visto que as pesquisas na área de biotecnologia estão cada vez mais se intensificando, em uma rapidez muito maior do que a produção científica tem sido capaz de acompanhar.

Por essa razão, uma investigação que possibilite produzir os resultados esperados nessa pesquisa, suscitará ganhos para todas as áreas do conhecimento. Motivará ainda, uma integração entre as mesmas, que de uma forma ou de outra, todas têm implicações sobre a vida. Por conseguinte, abrirá uma perspectiva de compreensão maior sobre as visões de homem, de mundo e de sociedade dessas populações, que, incompreendidas na sua realidade, tem gerado lacunas na literatura contemporânea especializada, o que tem contribuído para perpetuar os "mitos" acerca da região.

A Universidade Federal do Amazonas e as Instituições que com ela forma uma rede de produção de conhecimento sobre a Amazônia e, em particular o Programa de Pós

Cont. Parecer CONEP nº. 102/2012

Graduação em Biotecnologia podem contribuir de forma significativa com o desvelamento desses mitos na medida em que refletem sobre as múltiplas facetas da realidade amazônica e sobre ela produzem conhecimentos capazes de (re) significar esses mitos.

Objetivos: O objetivo geral do estudo é analisar as implicações bioéticas em pesquisas e produtos e serviços na área de biotecnologia obtidos a partir dos conhecimentos das populações tradicionais indígenas do Estado do Amazonas. **Objetivos Específicos:** (1) Levantar junto às agências de fomento e pesquisa, instituições de ensino e pesquisa e sítios indexados da internet as pesquisas publicadas nos últimos dois anos [2009 e 2010] envolvendo produtos e serviços originados da biodiversidade amazônica, que sejam originados dos conhecimentos das populações tradicionais indígenas do Estado do Amazonas, declarados ou não. (2) Identificar o tipo de inserção das populações tradicionais indígenas na cadeia produtiva desses produtos e/ou serviços obtidos a partir dos seus conhecimentos. (3) Discutir, à luz do marco legal vigente, os benefícios que essa inserção e/ou exclusão ocasiona para essas populações. (4) Gerar um mapeamento antropológico-cultural das populações tradicionais indígenas do Estado do Amazonas, identificando quem são, onde estão, quantos são, como vivem, suas formas de representação social, suas dinâmicas sociais e quais conhecimentos e saberes possuem e se estes foram ou não submetidos a estudos científicos e quais produtos e/ou serviços geraram.

Desenho do estudo: Pesquisa etnográfica, método dialético.

Métodos: Como método de procedimento, propõe-se o etnográfico. Este pode ser caracterizado como captação e interpretação de valores e práticas socialmente construídas, o que possibilitará um desvelar profundo da realidade.

Trata-se de chegar a amplas afirmativas sobre o papel da cultura na elaboração da vida coletiva, a partir de especificações complexas. Através do conhecimento intensivo de um universo micro, chega-se a interpretações macro e a análises abstratas sobre as estruturas conceituais que criam os valores presentes nas vidas dos sujeitos investigados. Este procedimento possibilita uma visão de dentro, constitutiva da vida de grupos específicos a qual deve ser buscada através do convívio íntimo e intenso do sujeito cognoscente com a realidade investigada.

O entendimento do ponto de vista dos sujeitos participantes da investigação será possível através da observação participante, que se constitui no modelo de trabalho de campo para o pesquisador.

Esse método de trabalho permite ao pesquisador o acesso ao modo pelo qual os valores sociais são vivenciados no cotidiano. Nesses termos se realizará primeiro, uma minuciosa apropriação da matéria, pleno domínio do material, nele incluídos todos os detalhes históricos aplicáveis disponíveis; segundo, análise de cada forma de desenvolvimento do próprio material e, terceiro, investigação da coerência interna, isto é, determinação da unidade das várias formas de desenvolvimento.

Etapas: (1) Levantamento documental: Em um primeiro momento será feito um levantamento do acervo iconográfico e documental nos Museus da Inspetoria Salesiana Missionária da Amazônia (ISMA) e do Museu Amazônico, incorporado à Universidade Federal do Amazonas (UFAM). (2) Entrevista semi-estruturada: Em seguida, serão realizadas as entrevistas semi-estruturadas com os sujeitos participantes da pesquisa. A opção pela entrevista semi-estruturada se deve ao fato de que ela possibilita um diálogo com os sujeitos participantes da pesquisa, condição fundamental para o aprofundamento das questões abordadas.

Critérios de inclusão/exclusão: Os sujeitos participantes da pesquisa serão os representantes de Organizações Indígenas do Estado do Amazonas e seus interlocutores, as lideranças indígenas e aqueles que forem indicados por esses sujeitos como fundamentais para conhecimento e/ou aprofundamento da temática em questão.

Cont. Parecer CONEP nº. 102/2012

Da Secretaria de Estado dos Povos Indígenas (SEIND), serão escolhidos, além do secretário, os funcionários que desenvolvem projetos voltados à questão dos conhecimentos das populações indígenas do Estado do Amazonas.

Como representantes das Organizações Indígenas, optamos pela Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira - COIAB, pela representatividade que a mesma possui junto às muitas organizações indígenas presentes no Estado do Amazonas.

Riscos/Benefícios: O estudo possibilitará um ganho para as populações tradicionais indígenas do Estado do Amazonas nos seguintes aspectos: (1) Avanços na compreensão das implicações bioéticas na pesquisas que tenham como ponto de partida seus saberes, conhecimentos e práticas. (2) Subsídios para políticas públicas voltadas para as pesquisas na área da biotecnologia. (3) Análise crítica do marco legal acerca de bioética - em consonância com as Convenções Internacionais das quais o Brasil é signatário, a Legislação Brasileira e os Códigos de Ética vigentes - para as pesquisas envolvendo populações tradicionais indígenas. (4) Mapeamento dos principais grupos indígenas do Estado do Amazonas, identificando os aspectos históricos, sociais, culturais e antropológicos.

Os riscos serão minimizados ao máximo através do constante diálogo com os sujeitos participantes que poderão, a qualquer tempo, propor reorientações na forma de condução da pesquisa, no tocante às formas e procedimentos operacionais de acesso às informações e dados sobre suas maneiras de ser, pensar e agir, além de poder manifestar, também a qualquer tempo, sua discordância com algum aspecto do estudo e até mesmo abster-se de participar.

Local de realização

Trata-se de um projeto nacional e unicêntrico. O total de sujeitos de pesquisa é de 15.

Apresentação do protocolo

Os seguintes documentos são apresentados: Currículo Lattes do pesquisador principal: <<http://lattes.cnpq.br/6294095748214528>>; carta de autorização da COIAB (Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira); termo de anuência da Secretaria de Estado para povos indígenas; Declaração sobre destinação de dados coletados; Folha de rosto, datada e assinada; Parecer consubstanciado; roteiros de entrevistas com gestores e lideranças; Termo de Consentimento Livre e Esclarecido.

Juntamente com as respostas ao Parecer CONEP Nº. 461/2011, os seguintes documentos foram apresentados: Parecer Consubstanciado de Aprovação; Respostas do Pesquisador responsável; Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE); Currículo da Orientadora; Roteiros de Entrevistas (Apêndices ABCD).

Considerações sobre a análise das respostas ao Parecer CONEP Nº 461/2011, relativo ao projeto de pesquisa em questão:

1. Cabe lembrar que o Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE) é um documento no qual o pesquisador comunica, ao possível sujeito ou responsável, como será a pesquisa para a qual está sendo convidado, fornecendo a ele (a) todos os esclarecimentos necessários para decidir livremente se quer participar ou não. Solicita-se adequação do TCLE inserindo informações acerca da realização da pesquisa, tais como o local e a forma de coleta de dados.

Resposta: "A entrevista será realizada na sede da organização, será gravada para posterior transcrição cujas informações somente serão utilizadas se estiverem de acordo com o que o senhor (a) declarou durante a entrevista"

Cont. Parecer CONEP nº. 102/2012

Análise: Pendência atendida.

2. Solicita-se apresentar o currículo da Profª. Dra. Maria do Perpétuo Socorro Rodrigues Chaves.

Resposta: Foi apresentado o currículo da Profª. Dra. Maria do Perpétuo Socorro Rodrigues Chaves.

Análise: Pendência atendida.

3. Pendência: O roteiro de entrevista contempla o nome dos participantes, sendo necessário resguardar a identidade dos mesmos, utilizando-se codinomes, números.

Resposta: O roteiro de entrevista apresentado, contempla: FUNÇÃO: TEMPO NA FUNÇÃO:

Análise: Pendência atendida.

Respostas aos três itens: "Atendendo solicitação do CONEP na forma do Parecer do Nº. 461/2011, Registro CONEP 16538, referente a ajustes no Projeto de Pesquisa intitulado "Implicações bioéticas em pesquisas, produtos e serviços na área de biotecnologia envolvendo os conhecimentos das populações tradicionais indígenas no Estado do Amazonas", encaminho a V.Sa. os seguintes documentos, com as alterações solicitadas:

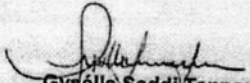
- a) Termo de Consentimento Livre e Esclarecido;
- b) Currículo da Profª. Dra. Maria do Perpétuo Socorro Rodrigues Chaves;
- c) Roteiros de Entrevistas".

Análise: O projeto sofreu as adequações solicitadas em parecer, sendo, portanto considerado aprovado.

Diante do exposto, a Comissão Nacional de Ética em Pesquisa – CONEP, de acordo com as atribuições definidas na Res. CNS 196/96, manifesta-se pela aprovação do projeto de pesquisa proposto.

Situação: Protocolo aprovado.

Brasília, 01 de março de 2012.


Gyselle Saddi Tannous
Coordenadora da CONEP/CNS/MS

Apêndice A: DECLARAÇÃO SOBRE O USO E DESTINAÇÃO DO MATERIAL E/OU DADOS COLETADOS

DECLARAÇÃO

Declaro, para os devidos fins, que todo o material coletado durante a pesquisa de campo, será destinado única e exclusivamente para os estudos constantes deste projeto e que sua publicação obedecerá a todas orientações dos protocolos emanados do CEP e do CONEP.

Dorli João Carlos Marques

(Pesquisador responsável)

Apêndice B: DECLARAÇÃO DE QUE OS RESULTADOS DA PESQUISA SERÃO TORNADOS PÚBLICOS, SEJAM FAVORÁVEIS OU NÃO;

DECLARAÇÃO

Declaro, para os devidos fins, os resultados desta pesquisa, serão publicados independentemente dos resultados que o estudo indicarem.

Dorli João Carlos Marques

(Pesquisador responsável)

Apêndice C: ROTEIRO DE ENTREVISTA SEMIESTRUTURADA COM GESTORES DA COIAB

FUNÇÃO: _____

TEMPO NA FUNÇÃO: _____

- 1) Qual a sua etnia?
- 2) Sua etnia é composta atualmente por quantas pessoas?
- 3) Onde estão localizadas as terras de vocês?
- 4) Qual é a situação dessas terras? Estão demarcadas, em processo de demarcação ou ainda não foi instaurado o processo de demarcação?
- 5) Além da questão da terra, quais outros interesses e/ou direitos do seu povo estão sob ameaça atualmente?
- 6) De que maneira a COIAB atua na defesa desses interesses/direitos?
- 7) Desde quando você participa da equipe de coordenação da COIAB?
- 8) Como foi o processo da sua escolha para este cargo?
- 9) Fale um pouco sobre a COIAB (origem, atribuições, objetivos/metastas, sistema de gestão)
- 10) Dentre as atribuições da COIAB, quais você avalia como sendo as mais importantes para os povos indígenas? Por quê?
- 11) Atualmente, quais os principais projetos desenvolvidos pela COIAB?
- 12) Quais critérios vocês utilizaram para definir os projetos a serem desenvolvidos pela COIAB neste momento?
- 13) Essa escolha obedece a algum critério estabelecido por algum órgão oficial dos Governos Federal ou Estadual? Por quê?
- 14) Quais as principais demandas apresentadas pelos diferentes grupos e/ou organizações indígenas representadas pela COIAB?
- 15) Dentre essas demandas, quais as que você considera as mais relevantes para os interesses dos povos indígenas? Por quê?
- 16) A COIAB tem algum tipo de relação comercial com organizações públicas, privadas ou do terceiro setor? Se sim, quais produtos/serviços estão envolvidos nessa relação?
- 17) A COIAB tem algum tipo de relação de parceria com organizações públicas, privadas ou do terceiro setor? Se sim, quais produtos/serviços estão envolvidos nessa relação? Qual a contrapartida da COIAB nessa relação?
- 18) Especificamente em relação a Universidades e Institutos de Pesquisa do Brasil ou do exterior, a COIAB tem algum tipo de relação comercial ou de parceria? Se sim, quais produtos/serviços estão envolvidos nessa relação?

- 19) Você identifica algum ponto positivo nessas relações com as Organizações Públicas, Privadas, Universidades e Institutos de Pesquisa, brasileiras ou não? Se sim, quais?
- 20) A COIAB tem registro de algum tipo de apropriação indevida dos bens (materiais ou imateriais) dos povos indígenas do Estado do Amazonas por parte de terceiros? Se sim, a que você atribui esses interesses e quais os malefícios essa apropriação indevida causou/causa?
- 21) De que maneira a COIAB atua para coibir e/ou dificultar essa apropriação?
- 22) Os conhecimentos e/ou saberes tradicionais das populações indígenas estão entre os interesses da COIAB? Por quê?
- 23) Se estão, quais estratégias, atividades e/ou ações a organização desenvolve no sentido mantê-los e de transmiti-los às novas gerações?
- 24) Para você, existe relação entre esses saberes e/ou conhecimentos e as diversas formas de organização social, econômica e política dos diferentes povos/etnias? Por quê?
- 25) Na sua avaliação, como deveria ser a gestão desses conhecimentos e/ou saberes tradicionais?
- 26) O marco legal brasileiro atual, no tocante ao acesso e uso dos conhecimentos e/ou saberes tradicionais das populações tradicionais indígenas por parte de grupos, organizações e pessoas não indígenas, tem sido suficiente para garantir as necessidades e interesses das populações tradicionais indígenas? Por quê?
- 27) Considerando a trajetória histórica de apropriação e uso desses saberes e/ou conhecimentos por parte dos não indígenas até o presente momento, como você vislumbra o futuro?
- 28) E, considerando a trajetória histórica de apropriação e uso desses saberes e/ou conhecimentos por parte das populações tradicionais indígenas até o presente momento, como você vislumbra o futuro?

Apêndice D: ROTEIRO DE ENTREVISTA SEMIESTRUTURADA COM GESTORES DA SEIND

FUNÇÃO: _____

TEMPO NA FUNÇÃO: _____

- 1) Qual a sua etnia?
- 2) Sua etnia é composta atualmente por quantas pessoas?
- 3) Onde estão localizadas as terras de vocês?
- 4) Qual é a situação dessas terras? Estão demarcadas, em processo de demarcação ou ainda não foi instaurado o processo de demarcação?
- 5) Além da questão da terra, quais outros interesses e/ou direitos do seu povo estão sob ameaça atualmente?
- 6) De que maneira o setor no qual você atua na SEIND atua na defesa desses interesses/direitos?
- 7) Desde quando você atua na SEIND?
- 8) Como foi o processo da sua escolha para este cargo?
- 9) Fale um pouco sobre a SEIND (origem, atribuições, objetivos/metras, sistema de gestão)
- 10) Dentre as atribuições da SEIND, quais você avalia como sendo as mais importantes para os povos indígenas? Por quê?
- 11) Atualmente, quais os principais projetos desenvolvidos pela SEIND?
- 12) Quais critérios vocês utilizaram para definir os projetos a serem desenvolvidos pela SEIND neste momento?
- 13) Essa escolha obedece a algum critério estabelecido com base nas demandas das populações indígenas do Estado do Amazonas?
- 14) Quais são essas demandas?

- 15) Dentre essas demandas, quais as que você considera as mais relevantes para os interesses dos povos indígenas? Por quê?
- 16) O setor que você lidera tem algum tipo de relação comercial com organizações públicas, privadas ou do terceiro setor? Se sim, quais produtos/serviços estão envolvidos nessa relação?
- 17) O setor que você lidera tem algum tipo de relação de parceria com organizações públicas, privadas ou do terceiro setor? Se sim, quais produtos/serviços estão envolvidos nessa relação? Qual a contrapartida da SEIND nessa relação?
- 18) Especificamente em relação a Universidades e Institutos de Pesquisa do Brasil ou do exterior, o seu setor tem algum tipo de relação comercial ou de parceria? Se sim, quais produtos/serviços estão envolvidos nessa relação?

- 19) Você identifica algum ponto positivo nessas relações com as Organizações Públicas, Privadas, Universidades e Institutos de Pesquisa, brasileiras ou não? Se sim, quais?
- 20) A SEIND tem registro de algum tipo de apropriação indevida dos bens (materiais ou imateriais) dos povos indígenas do Estado do Amazonas por parte de terceiros? Se sim, a que você atribui esses interesses e quais os malefícios essa apropriação indevida causou/causa?
- 21) De que maneira a SEIND atua para coibir e/ou dificultar essa apropriação?
- 22) Os conhecimentos e/ou saberes tradicionais das populações indígenas estão entre os interesses da SEIND? Por quê?
- 23) Se estão, quais estratégias, atividades e/ou ações a organização desenvolve no sentido mantê-los e de transmiti-los às novas gerações?
- 24) Para você, existe relação entre esses saberes e/ou conhecimentos e as diversas formas de organização social, econômica e política dos diferentes povos/etnias? Por quê?
- 25) Na sua avaliação, como deveria ser a gestão desses conhecimentos e/ou saberes tradicionais?
- 26) O marco legal brasileiro atual, no tocante ao acesso e uso dos conhecimentos e/ou saberes tradicionais das populações tradicionais indígenas por parte de grupos, organizações e pessoas não indígenas, tem sido suficiente para garantir as necessidades e interesses das populações tradicionais indígenas? Por quê?
- 27) Considerando a trajetória histórica de apropriação e uso desses saberes e/ou conhecimentos por parte dos não indígenas até o presente momento, como você vislumbra o futuro?

28) E, considerando a trajetória histórica de apropriação e uso desses saberes e/ou conhecimentos por parte das populações tradicionais indígenas até o presente momento, como você vislumbra o futuro?

Apêndice E: ROTEIRO DE ENTREVISTA SEMIESTRUTURADA COM AS LIDERANÇAS SETORIAIS DA COIAB

FUNÇÃO: _____

TEMPO NA FUNÇÃO: _____

- 1) Qual a sua etnia?
- 2) Sua etnia é composta atualmente por quantas pessoas?
- 3) Onde estão localizadas as terras de vocês?
- 4) Qual é a situação dessas terras? Estão demarcadas, em processo de demarcação ou ainda não foi instaurado o processo de demarcação?
- 5) Além da questão da terra, quais outros interesses e/ou direitos do seu povo estão sob ameaça atualmente?
- 6) De que maneira o setor no qual você atua na COIAB atua na defesa desses interesses/direitos?
- 7) Desde quando você participa da equipe de liderança da COIAB?

- 8) Como foi o processo da sua escolha para este cargo?
- 9) Fale um pouco sobre a COIAB (origem, atribuições, objetivos/metras, sistema de gestão)
- 10) Dentre as atribuições da COIAB, quais você avalia como sendo as mais importantes para os povos indígenas? Por quê?
- 11) Atualmente, quais os principais projetos desenvolvidos pelo setor sob sua coordenação na COIAB?
- 12) Quais critérios vocês utilizaram para definir os projetos a serem desenvolvidos pelo seu setor na COIAB neste momento?
- 13) Essa escolha obedece a algum critério estabelecido por algum órgão oficial dos Governos Federal ou Estadual? Por quê?
- 14) Quais as principais demandas apresentadas pelos diferentes grupos e/ou organizações indígenas representadas pela COIAB que são direcionadas para o setor no qual você atua?
- 15) Dentre essas demandas, quais as que você considera as mais relevantes para os interesses dos povos indígenas? Por quê?
- 16) O setor que você lidera tem algum tipo de relação comercial com organizações públicas, privadas ou do terceiro setor? Se sim, quais produtos/serviços estão envolvidos nessa relação?

- 17) O setor que você lidera tem algum tipo de relação de parceria com organizações públicas, privadas ou do terceiro setor? Se sim, quais produtos/serviços estão envolvidos nessa relação? Qual a contrapartida da COIAB nessa relação?
- 18) Especificamente em relação a Universidades e Institutos de Pesquisa do Brasil ou do exterior, o seu setor tem algum tipo de relação comercial ou de parceria? Se sim, quais produtos/serviços estão envolvidos nessa relação?
- 19) Você identifica algum ponto positivo nessas relações com as Organizações Públicas, Privadas, Universidades e Institutos de Pesquisa, brasileiras ou não? Se sim, quais?
- 20) O seu setor tem registro de algum tipo de apropriação indevida dos bens (materiais ou imateriais) dos povos indígenas do Estado do Amazonas por parte de terceiros? Se sim, a que você atribui esses interesses e quais os malefícios essa apropriação indevida causou/causa?

- 21) De que maneira a COIAB atua para coibir e/ou dificultar essa apropriação?
- 22) Os conhecimentos e/ou saberes tradicionais das populações indígenas estão entre os interesses da COIAB? Por quê?
- 23) Se estão, quais estratégias, atividades e/ou ações a organização desenvolve no sentido mantê-los e de transmiti-los às novas gerações?
- 24) Para você, existe relação entre esses saberes e/ou conhecimentos e as diversas formas de organização social, econômica e política dos diferentes povos/etnias? Por quê?
- 25) Na sua avaliação, como deveria ser a gestão desses conhecimentos e/ou saberes tradicionais?
- 26) O marco legal brasileiro atual, no tocante ao acesso e uso dos conhecimentos e/ou saberes tradicionais das populações tradicionais indígenas por parte de grupos, organizações e pessoas não indígenas, tem sido suficiente para garantir as necessidades e interesses das populações tradicionais indígenas? Por quê?
- 27) Considerando a trajetória histórica de apropriação e uso desses saberes e/ou conhecimentos por parte dos não indígenas até o presente momento, como você vislumbra o futuro?
- 28) E, considerando a trajetória histórica de apropriação e uso desses saberes e/ou conhecimentos por parte das populações tradicionais indígenas até o presente momento, como você vislumbra o futuro?

Apêndice F: ROTEIRO DE ENTREVISTA SEMIESTRUTURADA COM LIDERANÇAS SETORIAIS DA SEIND

FUNÇÃO: _____

TEMPO NA FUNÇÃO: _____

- 1) De que maneira o setor no qual você atua na SEIND atua na defesa desses interesses/direitos das populações indígenas do Estado do Amazonas?
- 2) Desde quando você atua na SEIND?
- 3) Como foi o processo da sua escolha para este cargo?
- 4) Fale um pouco sobre seu setor dentro da SEIND (origem, atribuições, objetivos/metapas, sistema de gestão)
- 5) Dentre as atribuições da SEIND, quais você avalia como sendo as mais importantes para os povos indígenas? Por quê?
- 6) Atualmente, quais os principais projetos desenvolvidos pelo seu setor dentro da SEIND?
- 7) Quais critérios vocês utilizam para definir os projetos a serem desenvolvidos pelo seu setor?
- 8) Essa escolha obedece a algum critério estabelecido com base nas demandas das populações indígenas do Estado do Amazonas?
- 9) Quais são essas demandas?
- 10) Dentre essas demandas, quais as que você considera as mais relevantes para os interesses dos povos indígenas? Por quê?
- 11) O setor que você lidera tem algum tipo de relação comercial com organizações públicas, privadas ou do terceiro setor? Se sim, quais produtos/serviços estão envolvidos nessa relação?
- 12) O setor que você lidera tem algum tipo de relação de parceria com organizações públicas, privadas ou do terceiro setor? Se sim, quais produtos/serviços estão envolvidos nessa relação? Qual a contrapartida da SEIND nessa relação?
- 13) Especificamente em relação a Universidades e Institutos de Pesquisa do Brasil ou do exterior, o seu setor tem algum tipo de relação comercial ou de parceria? Se sim, quais produtos/serviços estão envolvidos nessa relação?
- 14) Você identifica algum ponto positivo nessas relações com as Organizações Públicas, Privadas, Universidades e Institutos de Pesquisa, brasileiras ou não? Se sim, quais?
- 15) A SEIND tem registro de algum tipo de apropriação indevida dos bens (materiais ou imateriais) dos povos indígenas do Estado do Amazonas por parte de terceiros? Se sim, a que você atribui esses interesses e quais os malefícios essa apropriação indevida causou/causa?

- 16) De que maneira a SEIND atua para coibir e/ou dificultar essa apropriação?
- 17) Os conhecimentos e/ou saberes tradicionais das populações indígenas estão entre os interesses da SEIND? Por quê?
- 18) Se estão, quais estratégias, atividades e/ou ações a organização desenvolve no sentido mantê-los e de transmiti-los às novas gerações?
- 19) Para você, existe relação entre esses saberes e/ou conhecimentos e as diversas formas de organização social, econômica e política dos diferentes povos/etnias? Por quê?
- 20) Na sua avaliação, como deveria ser a gestão desses conhecimentos e/ou saberes tradicionais?
- 21) O marco legal brasileiro atual, no tocante ao acesso e uso dos conhecimentos e/ou saberes tradicionais das populações tradicionais indígenas por parte de grupos, organizações e pessoas não indígenas, tem sido suficiente para garantir as necessidades e interesses das populações tradicionais indígenas? Por quê?
- 22) Considerando a trajetória histórica de apropriação e uso desses saberes e/ou conhecimentos por parte dos não indígenas até o presente momento, como você vislumbra o futuro?
- 23) E, considerando a trajetória histórica de apropriação e uso desses saberes e/ou conhecimentos por parte das populações tradicionais indígenas até o presente momento, como você vislumbra o futuro?

Apêndice G – MODELO DE TCLE

UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS PROGRAMA MULTIINSITUCIONAL DE PÓS-GRADUAÇÃO EM BIOTECNOLOGIA

TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO

Caro(a) Senhor(a) _____ . Eu Dorli João Carlos Marques, pesquisador da UFAM, departamento de Biotecnologia, Av. General Rodrigo Octávio, 3000, Coroado I, Manaus-AM, CEP. 69077-000, e-mail dorlimarques@yahoo.com.br, cujo telefone de contato é (92) 3305 4500, vou desenvolver uma pesquisa cujo título é Implicações bioéticas em pesquisas, produtos e serviços na área de biotecnologia envolvendo os conhecimentos das populações tradicionais indígenas no Estado do Amazonas

O objetivo deste estudo é analisar as implicações bioéticas em pesquisas e produtos e serviços na área de biotecnologia obtidos a partir dos conhecimentos das populações tradicionais indígenas no Estado do Amazonas.

A sua participação nesta pesquisa é voluntária e não implicará em qualquer desconforto físico, moral ou psicológico.

Informo que o Sr(a). tem a garantia de acesso, em qualquer etapa do estudo, sobre qualquer esclarecimento de eventuais dúvidas. Se tiver alguma consideração ou dúvida sobre a ética da pesquisa, entre em contato com o Comitê de Ética em Pesquisa (CEP/UFAM), Rua Teresina, 495 – Adrianópolis, em Manaus – AM, fone/fax: (92) 3305 5130, email cep@ufam.edu.br.

Também é garantida a liberdade da retirada de consentimento a qualquer momento e deixar de participar do estudo, sem qualquer prejuízo, punição ou atitude preconceituosa.

Não existirá despesas ou compensações pessoais para o participante em qualquer fase do estudo.

Eu me comprometo a utilizar os dados coletados somente para pesquisa e os resultados serão veiculados através de artigos científicos em revistas especializadas e/ou em encontros científicos e congressos, sem nunca tornar possível a identificação

Consentimento Pós-informação

Acredito ter sido suficientemente informado a respeito das informações que li ou que foram lidas para mim, descrevendo o estudo sobre as implicações bioéticas em pesquisas, produtos e serviços na área de biotecnologia envolvendo os conhecimentos das populações tradicionais indígenas na Amazônia Brasileira.

Eu discuti com o(a) pesquisador(a) Dorli João Carlos Marques sobre a minha decisão em participar da pesquisa. Ficaram claros para mim quais são os propósitos do estudo, os procedimentos a serem realizados, seus desconfortos e riscos, as garantias de confidencialidade e de esclarecimentos permanentes.

Ficou claro que a minha participação é isenta de despesas e que tenho garantia do acesso aos resultados e de esclarecer minhas dúvidas a qualquer tempo. Concordo voluntariamente em participar do estudo e poderei retirar o meu consentimento a qualquer momento, antes ou durante o mesmo, sem penalidade ou prejuízo ou perda de qualquer benefício que eu possa ter adquirido, ou de meu atendimento.

Assinatura do participante

ou

_____/_____/_____
Data

Impressão do dedo polegar
caso não saiba assinar

Pesquisador responsável

_____/_____/_____
Data