

# Biopirataria e os Wapichana: etnografia sobre a bioprospecção e o acesso aos recursos genéticos na Amazônia brasileira

Thiago Ávila<sup>1</sup>

*Resumo* - Este artigo explora novas temáticas das relações entre povos indígenas e Estados nacionais no cenário interétnico contemporâneo. O acesso aos recursos genéticos com conhecimento indígena associado vem sendo um novo ponto de seus movimentos sociais, assim como o direito pela biodiversidade vem sendo defendido por países megadiversos como o Brasil. Esta conjugação de interesses é incomum entre Estados nacionais e povos indígenas. O artigo é uma etnografia sobre o patenteamento de dois produtos feitos a partir de pesquisas etnobiológicas com os índios Wapichana, um povo que vive nas savanas de Roraima (Brasil) e República Cooperativista da Guiana. Sua intenção é analisar as rupturas e continuidades com o estilo das relações interétnicas brasileiras, ressaltando a maneira criativa como os Wapichana adotaram esta nova temática e passaram a reivindicar seus direitos intelectuais coletivos.

Palavras-chave: Povos indígenas. Wapichana. Biopirataria. Conhecimento tradicional. Biodiversidade.

[...] Os Wapichana, meu povo, habitam parte do lavrado no Brasil e na Guiana Inglesa [...] Por termos conhecimento comuns sobre a vegetação, tanto no Brasil quanto na Guiana Inglesa, utilizamos uma planta de nome cunani, na pesca. Também produzimos medicamentos extraídos de uma árvore conhecida por tipir ou coração verde em nossa medicina tradicional. Muitos de nossos parentes nem imaginam o que nossos conhecimentos podem representar para as indústrias. E foi por isto que o químico Conrad Gorinsky, filho de uma índia Wapichana com um alemão [...] pesquisou o cunani e o tipir prometendo que ajudaria as comunidades

com medicamentos. Nunca o fez [...] O senhor Conrad Gorinsky já patenteou o cunaniol e o rupuni nos Estados Unidos, Europa e Grã-Bretanha. Ele vem buscando contato junto às multinacionais para explorar as ‘descobertas’ [..].” (Wapichana, 1997, p. 42).

Ouvi atentamente a fala de Clovis Ambrosio Wapichana no Seminário Internacional sobre o Direito da Biodiversidade, evento realizado no auditório do Superior Tribunal de Justiça em Brasília. Suas palavras sobre uma situação vivenciada por seu povo era a única voz indígena e de povos tradicionais naquele importante evento, que contava com os maiores intelectuais mundiais desta temática. Era uma fala singular naquele contexto de proteção e valorização dos direitos sobre a biodiversidade.

Eu acabara de saber desta história, mas os Wapichana já a conheciam faz algum tempo. Em meados da década de 1990, lideranças do Conselho Indigenista de Roraima – CIR, surpreenderam-se ao tomar conhecimento de uma reportagem publicada pela Folha de São Paulo descrevendo um caso concreto de biopirataria na Amazônia. A reportagem mostrava um processo de apropriação individual, por um pesquisador estrangeiro, de conhecimentos tradicionais coletivos de povos indígenas. Era um tema novo na mídia brasileira e para o movimento indígena também. As lideranças solicitaram que a assessoria jurídica do CIR levantasse maiores informações sobre o caso.

Minha proposta neste artigo é discutir estas questões, à luz da etnografia de duas patentes obtidas a partir de pesquisas etnobotânicas envolvendo conhecimentos do povo indígena Wapichana<sup>2</sup>. O objetivo desta análise é perceber as rupturas e

continuidades nos processos de relacionamento envolvendo indígenas e não-indígenas, ressaltando o modo particular como os Wapichana lidam com essas novas situações do indigenismo, abordando o estudo de uma problemática global desde seus entendimentos locais.

A década de 1990 era o começo destes debates envolvendo biotecnologia e direitos da biodiversidade na mídia de grande circulação nacional e, também, foi o período em que os movimentos indígenas de vários países começaram a reivindicar seus direitos intelectuais coletivos. Quase imediatamente após o conhecimento, a questão entrou ativamente na agenda política dos movimentos sociais de que os Wapichana participam, principalmente o CIR, no Brasil, e a Amerindians People Association – APA, na República Cooperativista da Guiana.

Os Wapichana são o último povo indígena falante de língua Aruak em Roraima, residindo nos campos e savanas existentes entre o leste do estado, na região conhecida como lavrado. Vivem também na República Cooperativista da Guiana, antiga colônia inglesa, e a sua população atual é estimada em 6.500 indivíduos no Brasil e 4.000 na Guiana (ISA, 2000, p. 14). Seus territórios não foram plenamente reconhecidos em qualquer lado da fronteira e a maioria das terras indígenas dos Wapichana são pequenas glebas demarcadas em ilhas descontínuas. Vivem principalmente nas suas malocas, que têm um alto fluxo de trocas econômicas, matrimoniais e rituais entre as fronteiras internacionais. É de notar que ultimamente tem se acentuado o número daqueles que optam por morar precariamente nas periferias urbanas dos dois países.

Esses territórios foram sendo ocupados gradualmente por diversas levas de distintas colonizações. Holandeses, ingleses e

portugueses travaram uma disputa pela definição dos limites no maciço guianense. No caso da ocupação dos territórios no Rio Branco, sua ocupação oficial foi motivada pela presença da Coroa, com seus fortes militares, no séc. XVIII, e pelo avanço da violenta frente de expansão pastoril. Atualmente, além da pecuária há investimentos em latifúndios produtores de grãos, especialmente rizicultura, para exportação.

O que ocorreu entre os Wapichana pode ser definido como um exemplo de biopirataria, uma situação concreta de apropriação indevida dos conhecimentos tradicionais de povos indígenas para obtenção e fabricação de novos produtos ou processos químicos, protegidos pelos sistemas legais de propriedade intelectual. Os chamados “conhecimentos tradicionais” formam uma categoria relativamente recente no vocabulário do movimento indígena e vêm sendo encarados como uma fonte real de recursos estratégicos, que podem estabelecer novas relações entre Estados nacionais e povos indígenas. Para tanto, utilizariam-se da interface entre a ciência ocidental e as ciências locais e seus conhecimentos, tão cobiçados no mundo ocidental, especialmente os referentes ao manejo de ecossistemas e à utilização de plantas com finalidades medicinais, alimentares, cosméticas e rituais. Essa intercientificidade seria, o subsídio de novas ações indigenistas baseadas em uma moralidade, centrada no direito ao bem-estar do Outro, e uma nova eticidade, do dever estabelecer diálogos democráticos nas ações indigenistas (Little, 2002 e Cardoso de Oliveira 2000b, p. 197).

Todavia, assim como os conhecimentos tradicionais aparecem como uma potencialidade de renovação das relações entre povos

indígenas e Estados nacionais, os dados disponibilizados sobre os acessos aos recursos genéticos com conhecimentos indígenas associados geralmente evidenciam conflitos sociais, seja entre indígenas, seja entre estes e atores não-indígenas (Ávila, 2004 e Nigh, 2002). A vontade de estabelecer novos estilos de relacionamento político com os povos indígenas, expressa por diferentes vertentes dos movimentos indígenas e indigenistas, esbarra em dificuldades de implementação. Desencontros entre os sistemas jurídicos locais e os nacionais, ou ainda aqueles expressos na complexidade de se criar “processos de construção nacionalitária” (Bartolomé, 2002) em situações de polifonia política, são exemplos da dificuldade de se modificar as relações entre Estados nacionais e povos indígenas.

O acesso aos recursos genéticos conhecidos por povos indígenas é aqui entendido como um *quase-objeto* antropológico (Latour, 1994). O estudo dos processos que resultaram em patentes industriais baseadas em conhecimentos Wapichana implica considerar as intrincadas e amplas redes sociais transitadas pelos povos indígenas no cenário atual. Seria impossível estudar esse tema sem abordar pontos como as questões das políticas de proteção ambiental global que concebem os povos tradicionais como protetores e inovadores da diversidade biológica do planeta; a diplomacia entre países e seus acordos; as tensões entre esses mecanismos de proteção ambiental e os modelos legais internacionais de comércio; o interesse de empresas biotecnológicas nos conhecimentos de que são detentores os povos indígenas; as dinâmicas dos movimentos indígenas envolvidos e as suas relações com diversas entidades (Estado e outros movimentos político-sociais), bem como as relações dentro da própria comunidade e/ou

etnia envolvida; as políticas e as históricas relações do Estado nacional e os povos tradicionais presentes em seus limites territoriais.

Os Wapichana e sua relação com as plantas

A produção etnográfica específica sobre a região do rio Branco e Rupununi é relativamente rarefeita e os Wapichana não tiveram grande atenção dos etnógrafos (Farage, 1997b). Somente o pesquisador inglês Willian Farabee os pesquisou nas primeiras décadas do século XX (Farabee, 1964 [1918]). No Brasil, os Wapichana apareciam como os índios do contato, civilizados, bastante “aculturados”. Na Guiana, por sua vez, eram descritos como índios selvagens, por residirem em um território onde a presença estatal era praticamente nula e o conhecimento sobre o povo e sua cultura praticamente especulativo.

O território Wapichana, no lado brasileiro, pode ser dividido em três grupos: Área Surumu-Cotingo (mista, com população Taurepang e Macuxi); Área Taiano-Amajari (mista com os Macuxi) e Área Serra da Lua, com malocas predominantemente wapichana.<sup>3</sup> No lado guianense, eles ocupam as savanas do rio Rupununi e de seus afluentes, fazendo limite sul com as montanhas Kanaku (território Macuxi) e com o território Wai-Wai a leste. Seus territórios são nitidamente separados dos Macuxi, havendo muita competição e rivalidade entre os dois povos, em um contexto bem diferente do vivenciado no lado brasileiro.

Como seus territórios no Brasil foram demarcados em ilhas, suas aldeias localizam-se em situações geográficas extremamente diferentes. Algumas malocas, como Canauanim, Malacacheta e

Tabalascada, estão próximas da capital de Roraima, Boa Vista, enquanto outras, como Jacamim, Cachoeira do Sapo e Wappum, estão distantes da capital e são praticamente inacessíveis em determinadas épocas da estação chuvosa. Apesar disso, esta distância em relação aos núcleos urbanos não representa um isolamento ou um modo de vida mais tradicional e diferenciado dos outros Wapichana.

A distinção que realmente importa para eles não é aquela relacionada com o afastamento (ou não) da cidade, mas sim uma classificação local baseada na ocupação territorial e que considera os limites fronteiriços entre Guiana e Brasil como seus axiomas centrais. Os índios da Guiana são vistos como mais tradicionais, que ainda pescam com timbó, e são tidos como os feiticeiros mais potentes. A vida no outro lado da fronteira é pensada como mais tradicional do que nas malocas brasileiras.

Seus movimentos migratórios entre os dois países acompanham as dinâmicas econômicas tanto no Brasil como na Guiana, fazendo com que esses movimentos alternem-se frente a diferentes pressões político-sociais. Até a revolta do Rupununi e o processo de independência da Guiana, na década de 1960, os Wapichana mudavam-se em maior número do Brasil para lá, mas após esta revolta e os abusos cometidos contra os índios durante o movimento de independência da Guiana, o fluxo se inverteu. Atualmente existe um fluxo migratório de índios da Guiana para Boa Vista, atraídos para trabalharem nas fazendas ou em empregos informais na capital<sup>4</sup>. Portanto, no contexto, as questões de etnicidade e identidade nacional estão profundamente conectadas e são amplamente utilizadas no cotidiano indígena<sup>5</sup>.

Essa separação entre Guiana e Brasil revela uma lógica local envolvendo tradicionalidade X modernidade; o medo dos feitiços e uma divisão entre estilos de vida. Esta separação coexiste simultaneamente com um forte sentimento de coletividade e pertencimento étnico que une os Wapichana entre as fronteiras. “[...] *A cultura, a língua, não tem diferença não, os costumes é tudo igual, não tem diferença não. É tudo Wapichana, bebe caxiri, né, come caça[...]*” (Sr. Olavo Manduca, Jacamim -200)<sup>6</sup>.

Os modos próprios de relacionamento entre os Wapichana e aquilo que chamamos de plantas representam premissas básicas para a discussão etnográfica das implicações destas patentes para os Wapichana. Farage identifica três grandes categorias no sistema de classificações botânicas deste povo (1997, p. 72 e ss.). Neste intrincado processo, os Wapichana classificam as plantas com base na sua capacidade de interferência e domínio frente a elas. As plantas *karam'makao* referem-se àquelas que estão na mata e selvagens, portanto não cultivadas e domesticadas. Há uma segunda categoria, quase oposta, por eles denominada *wapao'ribao*, cuja referência são as plantas domesticadas na roça. Existem também aquelas plantas possuidoras de magia e poderes espirituais. Estas plantas têm vida própria e vão crescer em ambientes em que elas sintam-se à vontade, deslocando a intencionalidade de ação para a planta. Elas ficam onde gostam, possuindo uma condição especial de planta<sup>7</sup>.

O critério de cultivo, portanto da interferência humana no processo de crescimento da planta, define os limites entre uma e outra. A categoria *karam'makao* não tem a presença de cuidados e representa as plantas das matas e de coleta. A categoria



*wapao'ribao* apresenta as plantas cultivadas, nos quintais ou nas roças. As plantas *wapaninao* são aquelas que não se pode cultivar, mas com que se mantêm relações que são avaliadas e julgadas pelas plantas, independentemente da vontade dos humanos. São elas que decidem continuar ou não no quintal de uma família, por exemplo. Elas compartilham os mesmos princípios da intencionalidade atribuídos aos humanos. As *wapananinao* estão nos terreiros, ao lado das casas, e a categoria “terreiro” distingue o lugar especial e espacial destas plantas.

Etnografia, bioprospecção e conhecimento tradicional:  
 “novas” facetas das relações interétnicas  
 contemporâneas na Amazônia brasileira

A escolha da situação dos Wapichana como um caso paradigmático para analisar o interesse pelos conhecimentos tradicionais amazônicos, especialmente indígenas, e suas potencialidades econômicas foi bastante influenciada pelos posicionamentos ativos das lideranças indígenas.

Tanto o trabalho de campo que realizei, entre dezembro de 1999 e fevereiro de 2000, como a temática de pesquisa foram inteiramente negociadas com as lideranças do CIR, principalmente através do vice-Coordenador Noberto Wapichana. Noberto havia sido Coordenador-Geral da região da Serra da Lua, cargo que havia deixado pouco tempo antes de minha pesquisa. É filho de pai Wapichana nascido na maloca Karaudanawa, ao sul da Guiana, e mãe Wapichana, nascida no Brasil. Mudou-se recentemente para perto da sede do CIR em Boa Vista, deixando a maloca de Tabalascada, onde sua mãe e familiares continuam vivendo. Noberto

mediou minha intenção de pesquisar entre seu povo, que a autorizou de maneira definitiva na Assembléia Geral da Região da Serra da Lua, realizada na maloca Jacamim, em janeiro de 2000.

Noberto me acompanhou em todas as aldeias que visitei, apresentando-me aos moradores e aos tuxauas das malocas Tabalascada, Sand Creek, Canauanim, Malacacheta e Jacamim. Sempre explicava quem eu era, o que eu estava fazendo e quais eram meus interesses em desenvolver pesquisa entre seu povo. O CIR procura controlar as atividades científicas nas comunidades indígenas associadas, e eu tive, inclusive, que preencher um formulário específico relatando quais eram as atividades de pesquisa que pretendia realizar, qual meu interesse em trabalhar com povos indígenas, quem financiava minhas pesquisas, quanto tempo ficaria em campo e quais as malocas que eu iria visitar. Esta atitude do CIR reflete a conjuntura tensa entre índios e não-índigenas, em uma situação de intensos conflitos étnicos<sup>8</sup>.

Procurei driblar as tensões e dificuldades encontradas em Roraima com uma abordagem etnográfica que considerasse as distintas situações vivenciadas pelos Wapichana tanto no Brasil quanto na Guiana. Logo percebi que as implicações das pesquisas de bioprospecção empreendidas por Gorinsky eram maiores do que eu suspeitara, principalmente no lado guianense. Assim, apesar de toda a riqueza de dados que foram obtidos com minha ida para as savanas do Rupununi, logo ficou claro que uma situação etnográfica não-conflituosa era uma ilusão que eu mesmo criava. Eu já sabia que o pesquisador Conrad Gorinsky era filho de uma índia Wapichana com um fazendeiro descendente dos primeiros migrantes escoceses a colonizar a região de savanas na Guiana,

mas não suspeitava que esse tipo de questão incomodasse veementemente seus influentes parentes em Lethem, município fronteiriço com o Brasil.

Lethem me parecia um vilarejo do interior brasileiro, com suas ruas sem asfalto e suas casas de madeira e adobe. Contudo qualquer semelhança logo desaparecia quando percebemos que esta vila é uma espécie de microcosmos da Guiana. A divisão social entre indígenas, afro-descendentes, descendentes de europeus, de indianos ou de orientais aparecia nitidamente. Os policiais e militares na fronteira são afro-descendentes, e alguns estão casados com mulheres Macuxi ou Wapichana da maloca de St. Ignatius<sup>9</sup>. Os descendentes de europeus controlam o transporte aéreo e os principais pontos comerciais da cidade, excetuando as lojas de produtos eletrônicos, que são dos descendentes de asiáticos. Alguns deles são casados com indígenas de St. Ignatius.

Ao chegar a Lethem, eu e Noberto fomos até uma venda para comprar água e comer. Ele conhecia o dono do estabelecimento, que logo o chamou para uma conversa mais reservada na parte de trás da loja, a qual me parecia sua residência. Don Melville fez questão de mostrar que era uma conversa privada. Quando Noberto voltou, notei que seu semblante não era mais o mesmo, mas não conseguia identificar o que representava. Então, logo na saída da venda, eu o interpelei. Ele me contou que Don perguntara se eu estava ali por causa das pesquisas de seu primo, Conrad Gorinsky. Com a afirmativa positiva, o comerciante pediu para que Noberto deixasse de ir atrás destas coisas, porque as últimas notícias diziam que Conrad já havia sido despedido na Inglaterra e estava sendo sustentado pela esposa.

Tenho a convicção que Don sabia que Noberto e eu estávamos indo para tratar de assuntos relativos às pesquisas de Conrad Gorinsky. Isto porque a liderança indígena já fora outras vezes a Lethem discutir estas questões. Recentemente estive na maloca Sand Creek, acompanhado de uma comitiva da então senadora e atual ministra do Meio Ambiente. Dormimos na casa do prefeito, Muacir Barreto, um indígena que se identifica como filho de pais Macuxi e Wapichana. Noberto queria informá-lo de nossa estada em Lethem e obter sua autorização para ir até a maloca Sand Creek.

Este era o clima da pesquisa de campo. A etnografia em Roraima, com sua permanente tensão relacionada aos interesses comerciais e desenvolvimentistas sobre os territórios indígenas, apresentava suas dificuldades ao antropólogo. Na Guiana, por sua vez, a temática que escolhi para análise era que oferecia uma tensão para o desenvolvimento da pesquisa de campo, sobretudo na região de Lethem. Assim, eu e Noberto decidimos ir até Sand Creek, maloca que ele acreditava que teria informações interessantes para minha pesquisa.

A primeira das plantas pesquisadas por Conrad Gorinsky é um dos vários venenos de pesca conhecidos e ainda em uso pelos Wapichana. Este, eles o chamam de *cunani* (*Clybadium sylvestre*). Todavia o *cunani* não é como os timbós de raiz, onde esta parte da planta é macerada para que solte um sumo, que irá sufocar os peixes de uma determinada parte do igarapé, represado através de substâncias jogadas na água. Com os timbós de raiz, dizem os índios, muitos peixes morrem, inclusive aqueles que não estavam bons para o consumo humano. No complexo preparo do *cunani*, as folhas

precisam ser batidas, misturadas com massa de mandioca e, eventualmente, serem acrescidas de ingredientes opcionais. Ao preparar esta massa, ela funciona como uma isca para o peixe, portanto, somente aquele que ingerir a massa é que sofrerá os efeitos do timbó. Isto impede que vastas extensões do igarapé sejam afetadas pelo timbó e, principalmente, que uma quantidade desnecessária de peixes morra. A massa fica com um aspecto grudento e de cor escura, entre o preto e o marrom. Os índios pegam pequenos pedaços, do tamanho de um grão de milho, e jogam na água. Quando um peixe come esta massa de *cunani* ele começa a se agitar e pular, ficando asfíxiado e sem ar, mostrando extremo desconforto. Depois de um tempo, os peixes ficam boiando, como se estivessem mortos, e tornam-se presa fácil para os pescadores. Algum tempo mais tarde, os peixes que comeram a massa, mas por algum motivo não foram retirados do rio, voltam a nadar normalmente.

A utilização tradicional deste timbó é tão marcante entre os Wapichana que sua descrição aparece na primeira etnografia específica sobre o povo:

“ [...] Cunani cresce das sementes. Ele é usado de varias maneiras. Suas folhas e frutos são macerados e misturados com mandioca. Eles são envoltos por folhas de bananeira levemente assadas e feitas em PELLETS de diâmetro pequenos. Eles são jogados na água corrente do rio, onde alguns peixes o pegam. Rapidamente depois de embebecido o peixe corre rapidamente em qualquer direção, aparentemente sofrendo grande desconforto. Eles devem ser pegos neste momento (Farabee, 1967, p. 63)<sup>10</sup>.

O *cunani* é cultivado pelas famílias perto dos igarapés de pesca e nas roças, sendo entendido pelos Wapichana como uma planta *wapao'ribao*. Seu cultivo destina-se sobretudo para pesca, apesar de algumas utilizações complementares, como tirar o excesso de pulgas de cachorro. Tanto os Wapichana no Brasil quanto na Guiana confeccionam e utilizam a massa de *cunani* da mesma maneira. Ressaltando que o uso e o conhecimento das propriedades desta planta são amplamente difundida no grupo como um todo, sendo cultivada, ao que tudo indica, em toda a extensão de seus territórios.

“[...] Nós plantava aí na beira do igarapé, por aí assim na roça também. É na roça que dá. Dá mesmo. Dá muito mesmo. Ninguém não usa o [*timbó*] de raiz. Tem outros que a gente tira de raiz. Lá na minha casa de alvenaria, da onde eu vim pra cá, tem muito[...] Era só a folha que usa amisturado com massa que a gente faz beiju. Parece pé de moleque pequenininho, misturado assim com a gordura. Amassa a folha, machuca bem ela, bem moidinho, moidinho mesmo. Só massa, só massa[...]” (D. Maria, Taba Lascada, 15-12-2000).

“[...] Eu pelo menos já plantei, lá onde eu morei [Ashailton, Guiana], passei uns 10 anos lá. Eu conheço aquele *cunani*[...] A gente planta muito lá. Aqui ninguém planta porque não tem aonde a gente usar[...] Não tem, quer dizer aqui tem, mas é proibido a gente usar. Por que este aí mata tudo, mata animal, mata peixe. A gente usa aonde tem água véia parada, aí a gente coloca e mata peixe e essas coisas. Até a gente usa isso também para fazer remédio matar “pirra” do cachorro[...]” (Silvestre, idem.).

A outra planta tradicionalmente conhecida pelos Wapichana e que foi alvo das pesquisas de bioprospecção de Conrad Gorinsky é o *tipir* ou *biribiri* (*Octoea rodioei*). Os depoimentos dos indígenas indicam que esta planta somente é encontrada nas partes de mata e florestas do centro-sul da Guiana, não ocorrendo nas proximidades dos territórios Wapichana no Brasil. Ele tampouco está restrito ao território dos Wapichana na Guiana, já que os Wapichana que entrevistei sempre fazem referência a terem conhecido esta planta quando foram trabalhar na mata, principalmente como mão-de-obra na coleta da balata <sup>11</sup>.

“[...] Tipir por aqui não tem, só em Guiana mesmo. Aonde o pessoal trabalha por balata. Eu trabalhava lá, por isso eu falei para eles: quem conhece o fruto tipir, quem já foi balateiro? [...]” (Sr. Olavo, Jacamim, janeiro 2001).

O *tipir* é conhecido na Guiana como *green heart* tamanhas as suas qualidades e propriedades medicinais, conhecidas tanto pelos Wapichana como por outras populações do interior do país. Seu sabor é extremamente amargo e eles a utilizam medicinalmente como abortivo, para controlar o sangramento interno (provocado por facadas, cortes etc.), e malária. Para obtenção das propriedades medicinais do *tipir*, os Wapichana somente utilizam a sua semente. Isto faz com que um indígena que tenha coletado seu fruto vermelho-escuro possa guardá-lo por longos períodos, sem comprometer suas qualidades curativas e abortivas. Além de suas propriedades medicinais, esta planta é bastante valorizada economicamente, devido ao alto valor de sua madeira no mercado.

Não posso afirmar, com absoluta certeza, que existam referências ao *tipir* em trabalhos históricos sobre a região ou sobre

o uso dado pelos Wapichana. O fato é que no livro de R.H. Schomburgk há menções sobre o *green heart*, mas não é comentado o nome nativo da planta (Schomburgk, 1970 [1840], p. 95). Nesta obra, e em outra do mesmo autor (Schomburgk, 1931 [1841]), as potencialidades naturais, seja de madeira ou plantas medicinais são sempre expostas e, logicamente, revestidas de um interesse a que a coroa britânica deveria ater-se: a potencialidade econômica de sua exploração.

“[...] Eu tive trabalho para fazer o leitor ter conhecimento de algumas árvores, cuja madeira tem importância comercial. De maneira igual, se não for de uma maneira maior, estão as árvores e plantas das quais substâncias medicinais podem ser obtidas[...]” (Schomburgk, 1970 [1840] :, p. 96)<sup>12</sup>.

A lógica local classifica estas plantas em diferentes categorias de entendimento das plantas e sua relação com o ato de plantar. Ambas estão em posições quase polares, dentro do seu sistema classificatório de plantas. O *cunani* é *wapao'ribao*, pois é cultivada com especial interesse para pesca. O *tipir*, por sua vez, é considerada uma planta do mato e da mata, ou seja, é *karam'makao*. A primeira é uma planta do lavrado, enquanto a outra é da floresta. Uma é utilizada nos peixes e a outra nos humanos. O *cunani* é encontrado e conhecido em todo o território Wapichana, enquanto o *tipir* é freqüentemente associado ao lado guianense e à extração de balata. E, finalmente, o *cunani* é de conhecimento público entre os Wapichana, não exigindo nenhuma especialização relacionada ao gênero, faixa etária ou categoria social como os pajés. O conhecimento do *tipir* atua de maneira distinta, relacionando-se com outros fatores que dificultam sua apreensão



enquanto um conhecimento público e amplamente difundido. Este conhecimento está ligado à busca dos Wapichana por trabalho assalariado e sua ida para regiões de floresta participar na coleta da balata<sup>13</sup>.

Translações e movimentos do conhecimento tradicional:

A idéia agora consiste em explorar a complexidade da temática específica do acesso aos conhecimentos tradicionais, tomando-o como um *quase-objeto* antropológico, um híbrido de natureza-cultura (Latour, 1994), para ser analisado enquanto uma situação evidenciadora das relações interétnicas do século XXI<sup>14</sup>. A intrincada conjugação entre saberes locais e sua apreensão, dentro do universo sociocultural do Ocidente, e suas manipulações da vida, da genética e da exploração biotecnológica, como um potencial produtor de matéria-prima para as modernas inovações da ciência, é um sugestivo ponto que condensa a hibridez do objeto antropológico, ou melhor, do *quase-objeto*, na linguagem de Bruno Latour.

Entre 1993 e 1998, foi finalizado um projeto de pesquisa etnobiológica e bioprospecção que culminou no desenvolvimento de dois produtos farmacológicos cuja propriedade e patente pertencem integralmente ao químico Conrad Gorinsky. Filho de um fazendeiro europeu que foi morar na Guiana no início do século XX, Conrad nasceu no povoado de Good Hope, ao leste da cidade de Lethem e não muito distante do atual território Wapichana e Macuxi. Sabe-se que sua mãe é falecida e era uma indígena, mas não se tem certeza da sua etnia. Uns dizem que é Wapichana (Wapichana, 1999), enquanto outros dizem que é Atorad ou Atoraiú como depoimentos que ouvi em Sand Creek. O que se desprende

daí é que a influência materna, enquanto “transmissora” de sua etnia, não foi preponderante, já que a associação feita é entre Conrad e seu pai Gorinsky, principalmente pelo estilo de vida que Conrad escolheu. A descendência conta pouco quando se enfatizou o modo de vida e contexto de criação e crescimento de Conrad.

Os depoimentos asseguram que C. Gorinsky se mudou para a Inglaterra e foi estudar química. Atualmente é professor-pesquisador da Universidade de Oxford, mas continua com laços na Guiana, como indicou o episódio que eu e Noberto presenciamos ao chegar a Lethem. Suas teias familiares na região continuam fortes e deslocam-se em uma situação onde ainda não há uma definição precisa de quem é ou não Wapichana. Don Melville, primo de Gorinsky, apresentou-se como Wapichana e mostrou sua fazenda que ele diz estar dentro de terras tradicionais de seu povo. Mas nenhum Wapichana que ouvi o considerava como indígena, e sim o associavam aos fazendeiros e comerciantes descendentes de europeus.

É nesta situação de grande indefinição de quem é ou não indígena, com suas repercussões na política fundiária indigenista, que ainda não garantiu aos Wapichana da Guiana a posse legal de terras, que Gorinsky explora sua “descoberta” e implicações na conjuntura local. Apesar de ser filho de indígenas, realmente não tenho notícia de nenhuma declaração do pesquisador aludindo a este fato, nem, tampouco, pretendendo se identificar como indígena. Não tive a possibilidade de entrevistá-lo, portanto, os posicionamentos que analiso são retirados de entrevistas em jornais e, principalmente, nas suas descrições do pedido de patente do *cananiol* e do *rupununies*<sup>15</sup>.

“[...] A invenção aborda os alcalóides e especialmente o alcalóide bisbenzylosinolino e seus derivados [...] Eles são de conhecimento de povos indígenas da área do Rupununi no sul da Guiana que conhecem as castanhas das árvores *green-heart* (*Ocotea rodiaei*) com uma forma de contraceção. Infusões da BARK desta árvore são usados como febrífugo e como antifebril periódica. Alguns alcalóides bisbenzilisquinilino de outras plantas tem usos similares e pode ser considerada a possibilidade que as ações da árvore do *green-heart* são atribuídas a estes alcalóides. Apesar dos alcalóides bisbenzilisquinilino terem sido extraídos desta árvore, nenhuma atividade biológica tinha mencionado tais alcalóides.

Agora nos isolamos o alcalóide bisbenzilisquinilino ativo que chamamos de rupuninine C<sub>37</sub>H<sub>40</sub>O<sub>6</sub>N<sub>2</sub> [...] Apesar da árvore do *green-heart* ter sido descrita, nenhuma atividade biológica tinha sido descrita sobre os alcalóides bisbenzilisquinilino desta planta. Todavia, ela é conhecida pela tribo Wapichana da área do Rupununi da Guiana. As sementes (ou frutos) desta planta são usados como uma forma oral de contraceptivo.

Os solicitantes concluíram que o *rupuninine* é responsável por certos efeitos tradicionalmente vistos nos extratos desta árvore usados pelos nativos. A presente invenção envolve o uso do *rupuninine* no tratamento de doenças. Por exemplo, ele pode ser útil no tratamento da malária, especialmente como um febrífugo e antifebril e como um produto de aplicação tópica na pele em casos de lesões. Pode ser útil também como um contraceptivo e em atividades de anti-fertilidade. Outras aplicações podem incluí-lo como

um inibidor de tumores e, possivelmente, no controle de vírus como o da AIDS. ( US Patent n. 5.569.456) <sup>16</sup>.

Conrad Gorinsky cresceu em fazendas próximas das malocas na região do Rupununi e, assim como seu “inventor”, o alcalóide bisbenzyliñoquinoline nomeado *rupununines* não se distancia das potencialidades da planta que os Wapichana conhecem por *tipir*. Gorinsky reconhece isto no seu texto, mas não reconhece que, sem os informantes indígenas que buscaram as plantas na mata e o ensinaram como utilizá-las, ele provavelmente não teria “descoberto” outras potencialidades do *green-heart*. Ao contrário, Gorinsky prefere investir seus esforços em caracterizar que uma planta extremamente descrita na literatura especializada ainda não havia sido plenamente explorada, pois haviam alguns tipos de alcalóides que não foram pesquisados e descritos. Um destes tipos acabou se transformando em um produto de propriedade exclusiva de seu “inventor”.

Gorinsky teve a habilidade questionável de deslocar um saber coletivo, difundido amplamente nas famílias Wapichana, para um domínio exclusivo e regido pela lei de propriedade intelectual. Sua habilidade química praticamente ratificou um saber imemorial, nem os Wapichana são capazes de dizer quando passaram a usar o *tipir*. Mas, para Gorinsky, os Wapichana são uma tribo e não um povo, não são modernos como suas pesquisas científicas e este tradicionalismo reflete em uma postura que exclui os povos indígenas de se relacionarem com a modernidade, pois não sabem o valor do dinheiro e da propriedade privada. Este congelamento temporal, que Gorinsky atribui aos Wapichana quando questionado sobre o porque não os inclui nos eventuais royalties, revela seu

posicionamento etnocêntrico e sua visão sobre o índio, visão esta que provavelmente foi influenciada pelos tempos em que freqüentava o mundo rural da Guiana.

A maioria das indicações terapêuticas da “descoberta” de Gorinsky são as mesmas que os Wapichana atribuem. Os Wapichana a utilizam no combate a malária, para controlar e amenizar a febre, para combater hemorragias e estancar sangramentos e, finalmente, como anticoncepcional e abortivo. Em todas estas indicações houve uma correlação positiva entre usos tradicionais dos Wapichana e a explicação química de Conrad Gorinsky. Somente em um ponto, ainda incerto para o próprio pesquisador, é que a sua descoberta afasta-se dos ensinamentos dos Wapichana. Gorinsky afirma que o *rupununines* é, provavelmente, um potencial inibidor de viroses e de tumores, podendo ser utilizado no tratamento de AIDS e doenças de células, como os cânceres.

É neste esforço de encontrar novas soluções para doenças que acometem e assombram o mundo ocidental que percebemos a faceta fetichista do desejo do Ocidente sob os conhecimentos que seus “Outros” possuem. Nigh analisou este fetichismo como um fator de estímulo a programas governamentais sobretudo dos Estados Unidos (como o International Conservation Biological Gaze - ICBG) onde se procura identificar os conhecimentos indígenas sobre a biodiversidade. Ele analisou os impactos do desenvolvimento deste projeto com populações mayas de Chiapas - México (2002). Mei Zhan, por sua vez, trouxe uma outra dimensão deste fetichismo. Para esta antropóloga, que produziu um interessante artigo sobre a grande procura por médicos e terapias orientais na Califórnia, esta

procura por tratamentos médicos não-ocidentais concentra-se em curas de males em que a ciência ocidental não consegue bons resultados (2001).

O fato de a planta *tipir* só ser encontrada na Guiana e em região de floresta tropical remete a análise para uma crítica dos “conhecimentos tradicionais” como entidades bem definidas e separadas. O que importa não é o objeto em si, mas como este objeto – no caso o *tipir* e o *cunani* - é utilizado. Para os Wapichana, por exemplo, ter conhecimento pressupõe viagens e estadas em realidades diferentes das suas aldeias e a ida para as matas da Guiana para trabalhar na extração da balata é um exemplo de que os conhecimentos tradicionais de um povo, em alguns casos, podem ser relativos a plantas que não estão no entorno de suas aldeias. Não há *tipir* nos lavrados do Rupununi, território tradicional dos Wapichana na Guiana. Mas foi neste contexto que Conrad Gorinsky percebeu as potencialidades desta planta e seus efeitos.

No texto sobre o outro produto patenteado, Conrad Gorinsky revela outras facetas do conhecimento tradicional como quase-objeto antropológico.

“[...] A invenção relata derivados de poliacetileno, especial de um derivado de tetrahydro piramol conhecido como *cunaniols* e seus derivados[...] O termo *cunani* vem longamente sendo usado por indígenas para um grupo de venenos de pesca. Estes venenos são geralmente derivados de plantas e, especialmente, de suas folhas. A América do Sul provavelmente possui um grande número de plantas para venenos de pesca mais do que qualquer outro continente. Por exemplo, na Guiana é sabido ter mais de 40 destes venenos de pesca. Os mais efetivos devem ser

derivados da raízes de plantas como *Kuruluruwai ou da SAP, folhas e STAMS* das plantas Kumarau. Estes componentes podem estar incluídos nas folhas da planta *Clybadium sylvestre* que é membro da família das Compositae, sendo o trans cunaniol o mais abundante deles. Ele vem sendo desde muito reconhecido que folhas maceradas desta planta na água coloca os peixes na superfície, pulando para fora da água. A morte resulta do veneno seguido de paralisia. *Cunani* é usado como um veneno de pesca, mas é também feito em pequenas bolas que são atiradas para os peixes que ficam desorientados e são facilmente pegos com as mãos[ ...]” (European Patent Office n. EP 610059A1)<sup>17</sup>.

Os usos desta outra descoberta também estão associados às potencialidades desta planta conhecida pelos índios. No caso, eles a utilizam na pesca, porque o peixe fica atordado, não conseguindo respirar direito. O mesmo efeito é proposto por Gorinsky e seu poliacetileno chamado *cunaniol*, mas para anestesiá-los pacientes em um curto período de tempo, podendo ser aplicado em cirurgias cardíacas. O efeito procurado parece ser o mesmo: uma rápida anestesia que paralisa um corpo seja este um peixe ou seja um ser humano. Mas, novamente, a única lembrança do pesquisador foi o nome do produto, nitidamente baseado na nomenclatura Wapichana.

O posicionamento de Conrad Gorinsky reflete uma postura etnocêntrica para com os povos indígenas baseada em preconceitos étnicos claros. Dentro de sua lógica, os Wapichana são uma “tribo” indígena incapaz de administrar recursos e se envolver com discussões complexas como a propriedade intelectual e o mercado global. As patentes destas “invenções” obtidas a partir de

bioprospecção e pesquisa etnobiológica com povos indígenas, ou seja, a apropriação individual de um conhecimento coletivo, é somente mais uma maneira de subjugar os povos indígenas, controlando suas potencialidades no mercado e reduzindo-o a mera mão-de-obra barata. Assim como os Wapichana foram escravizados e inseridos em uma economia de patronato nas fazendas que os cercaram, seus conhecimentos tradicionais são inseridos em uma situação de exploração e domínio exercido por não-indígenas. A exploração da mão-de-obra braçal a que foram submetidas inúmeras malocas na região do lavrado é analogamente refletida no contexto interétnico do século XXI, fazendo com que os Wapichana sejam vistos como mão-de-obra barata para empreitadas biotecnológicas de descoberta de novos produtos<sup>18</sup>.

Estas patentes e seus processos condensam em si a estrutura de dominação interétnica à qual esse povo indígena foi historicamente submetido, seja na Guiana, seja em Roraima. A tarefa de destrinchar esta continuidade revela, sugestivamente, como um evento contemporâneo traz para o presente estruturas historicamente construídas. Aquilo que é visto como um viés privilegiado para uma revisão crítica dos processos de relações entre povos indígenas e Estados nacionais e um prenúncio de novos modelos de ações indigenistas (Little, 2002) apresenta, na verdade, grandes continuidades com antigos modos de relacionamentos entre índios e Estados nacionais, desta vez, re-arranjados em modernos termos sobre pesquisa científica, engenharia genética, bioprospecção e biotecnologia.

Não pude identificar as rotas específicas da pesquisa de Conrad Gorinsky, seja espacial, seja temporalmente. Não sei



cronologicamente quando ele começou a tentar correlacionar os usos tradicionais que os Wapichana dão a determinadas plantas com a lógica química ocidental. Não sei em quais aldeias ele pesquisou, mas pude conhecer muitas pessoas que haviam dito trabalhar em fazendas de sua família, tendo algumas se identificado como informantes de Gorinsky e buscadores de folhas e flores para ele. Trabalhavam por diárias pequenas e baratas, como Gorinsky sempre deve ter visto acontecer nos lavrados dos povos Wapichana e Macuxi. Não é estranho que os Wapichana apresentassem uma refinada memória social sobre o tema, reconhecendo o interesse de pesquisadores pelos seus conhecimentos sobre plantas em vários momentos.

“[...] Já levaram um bocado dali, faz tempo quando eu morava lá na serra, levaram um bocado até semente levaram.de cunani. Lá, não sei quem era, parece que era os americano, pra lá sei lá. Aqui na Serra da Tabalascada[...]” (D.Maria, Tabalascada, 15-12-2000).

Em sua estratégia de pesquisa, Gorinsky procurava articular duas instâncias vitais para criar a motivação dos Wapichana para participar de suas pesquisas, tanto como informante ou como “catador” das plantas<sup>19</sup>. Esta articulação era um desdobramento tencionado de um eixo que procurava trazer benefícios para um indivíduo (uma renda irrisória por dia de trabalho), por um lado, e proporcionar melhorias de saúde para as aldeias Wapichana (fornecimento gratuito de medicamentos), por outro.

“[...] Eu estava na escola e ele (C. Gorinsky) também estava. Então ele saiu para trabalhar nestas coisas. Ele veio e voltou e, quando retornou, eu sabia que era o Conrad que tinha

prometido para o povo que pegando as folhas e sementes poderia fazer medicamentos com elas. Se ele fosse bem sucedido nisto, ele nos ajudaria. Nunca mais ouvi falar dele [...]” (Sra. Louise, Aldeia Sand Creek , 31-12-2000)<sup>20</sup>.

Esta perspectiva de criar uma dívida e não cumpri-la, do esquecimento de um acordo entre partes distintas, é o alimento para as construções que os Wapichana têm sobre a biopirataria e onde atualizam esta nova questão em face de um antigo e pujante esquema de submissão e exploração indígena. Esta estratégia de falsas promessas, utilizada historicamente nos relacionamentos entre índios e colonizadores, expressas nas vozes reclamantes dos indígenas, é o elo do caso de biopirataria como mais um caso de exploração por parte dos brancos. É na “exploração” que os casos de biopirataria vêm oferecendo um panorama diferente das relações entre povos indígenas e Estados nacionais. Neste ponto ambos percebem-se como explorados e violentados socialmente por um Outro externo<sup>21</sup>.

Nas aldeias Wapichana onde fiz trabalho de campo, não tive nenhum depoimento que marcasse uma negociação política entre o pesquisador e as lideranças das aldeias, os tuxauas. Somente encontrei relatos que apontavam os acordos entre indivíduos e, no máximo, um acordo coletivo entre membros de uma mesma família. Gorinsky lançava mão de suas relações pessoais e de parentesco – como filho de um fazendeiro poderoso com uma indígena – para prometer meios de os Wapichana modificarem o quadro de exclusão social das suas malocas. Imagens análogas são vistas nas históricas relações entre índios e fazendeiros nas savanas da Guiana, onde os povos indígenas, principalmente os Macuxi e os Wapichana, eram subjugados em

um cruel sistema pecuário baseado primeiramente na escravidão indígena e, posteriormente, em uma mão-de-obra paga miseravelmente. A partir desse poder social exercido por um filho de um grande fazendeiro, um dos primeiros colonizadores a ocupar efetivamente o antigo território do Rupununi, é que Conrad Gorinsky exerceu sua estratégia de pesquisa etnobiológica.

As patentes e apropriações indevidas dos seus conhecimentos tradicionais vêm sendo discutidas pelos Wapichana desde 1996, em encontros regionais no município de Lethem. Esse tema entrou nas já recheadas pautas dos movimentos indígenas que os representam na Guiana e em Roraima. As interações entre as duas principais associações indígenas (o Conselho Indígena de Roraima – CIR, e a Amerindians People Association – APA) são esporádicas, mas sempre acontecem tentativas de articulá-los conjuntamente. O que geralmente acontece é que estas tentativas esbarram na falta de recursos para reuni-los.

Se observarmos o depoimento das lideranças Wapichana sobre como esta questão da biopirataria foi inserida nas discussões deste povo veremos que a questão étnica foi uma das molas propulsoras da luta contra o patenteamento dos conhecimentos tradicionais de povos indígenas. O fato de ser indígena e de ter meios próprios e controlados pelos indígenas de reversão do quadro de exploração social a que os índios do lavrado estão submetidos – como as organizações indígenas – aparecem como um dos mecanismos que os Wapichana estão acionando para garantia de seus direitos indígenas.

“[...] Bom a gente trabalhava no Conselho Indígena de Roraima aí foi publicado pela Folha de São Paulo sobre o

patenteamento desta planta: o cunani e o biribiri. Aí nós tinha uma advogada que trabalhava como assessora do Conselho Indígena de Roraima. Ela me perguntou: Tu como Wapichana como é que tu vê o patenteamento desta planta e do conhecimento de vocês? Tu tem alguma preocupação sobre isto? Digo: eu tenho bastante preocupação sobre isto. Agora como é que podemos encaminhar então pra gente tentar falar com esse camarada, esse cientista que patenteou a planta e ver a possibilidade de anular este patenteamento. Aí, então, foi quando nos estava em uma Assembléia Regional como esta aqui, e eu trouxe a questão para eles, perguntei se era realmente uma preocupação para a população Wapichana da região da Serra da Lua. Aí eles falaram que sim, né, que a gente podia levar este trabalho em frente[...]" (Sr. Clóvis Ambrósio, Jacamim 10- 01- 2001).

Ou ainda...

"[...] A gente está discutindo sobre isto e tem levado estas questões pra ver como é que tinha que ficar por causa que nós achamos, e conversamos aqui na nossa região a respeito disso aí né, com os tuxauas e nós não concorda com estas coisa da pessoa entrar e ficar levando as plantas e depois patentear e não ter benefício nenhum. Levou esta discussão em frente, até agora. Nós queremos assim, eu penso assim e acredito que a maioria das nossas lideranças pensam assim, de defender os direitos da gente. Direito que nós temos a respeito das plantas, se é nosso conhecimento acho não que deve ser usado dessa forma, patenteando e roubar o conhecimento. Então minha preocupação é isto[...]" (Sr. Noberto, Tabalascada, 15-12-2000).

Se as discussões parecem ter começado na Guiana, provável local da coleta e pesquisa etnobiológica em si, foi o movimento indígena de Roraima que impulsionou a questão articulando e noticiando os posicionamentos indígenas sobre o tema. A importância do CIR foi, além de toda a mobilização jurídica, o fato de ter levado a questão para ser discutida com as comunidades localizadas em território roraimense. Deveu-se também a ter dado continuidade a discussão deste problema com os “parentes” da Guiana, passo fundamental para uma futura ação de intervenção, como a quebra desta patente ou outro modelo de negociação entre grupo indígena e pesquisador. Conforme nos diz a Sra. Louise sobre o que as pessoas de Sand Creek sabem sobre o caso: “... Eles sabem desde que o Noberto veio e explicou mais para eles ...”<sup>22</sup>.

Segundo Clóvis Ambrósio, a problemática da biopirataria vivida por seu povo não pode ser resolvida sem que se solucionem os problemas de demarcação de suas terras. O estado de Roraima vive uma das situações mais delicadas nas relações entre índios e não-índios no Brasil. Uma série de situações faz com que tais relações sejam extremamente problemáticas e conflituosas em muitos casos. Uma série de elementos, como a demora na demarcação de terras indígenas como a área Raposa Serra do Sol, as coalizões entre fazendeiros e políticos para a desarticulação deste processo demarcatório contínuo, a inserção dos povos indígenas nas cidades, os problemas de exclusão social, entre outros, tornam a situação interétnica no estado extremamente problemática.

Palavras finais:

O patenteamento dos conhecimentos tradicionais dos Wapichana é um sugestivo aspecto para a análise de determinados componentes das relações interétnicas do século XXI. As reivindicações indígenas revelam sua insatisfação com o descaso quanto aos seus direitos. Na época da pesquisa de campo, havia o que os Wapichana classificavam como lutas “primárias” a serem conquistadas: o reconhecimento oficial da Terra Indígena Raposa Serra do Sol em área contínua. Com o recente reconhecimento oficial, aparecerão novas questões, como a sustentabilidade das sociedades indígenas do lavrado.

O reconhecimento deste território indígena em área contínua foi o resultado de uma luta de décadas dos indígenas do lavrado roraimense. O CIR foi a organização indígena que mais veementemente se pronunciou a favor desta área contínua e conseguiu articular e denunciar a demora, por vezes entendida como recusa, do governo brasileiro em assegurar o direito às terras tradicionalmente ocupadas pelos Macuxi, Wapichana, Patamona, Taurepang e Ingaricó. Além desta pressão internacional sobre o governo brasileiro, é preciso reconhecer a articulação do movimento indígena amazônico com outros movimentos indígenas no Brasil e a adoção do reconhecimento da T.I. Raposa Serra do Sol como uma reivindicação válida para todos os indígenas no Brasil.

Porém a posição Wapichana nos mostra outra faceta. Ao mesmo tempo em que seus direitos primordiais não foram plenamente atendidos naquele tempo, as discussões sobre biopirataria não ficaram abandonadas. Elas continuam a ocorrer, inclusive dentro e entre as comunidades envolvidas. Termino este artigo com o

depoimento do Sr. Clóvis Ambrósio, que sintetiza a perspectiva dos movimentos indígenas representativos dos Wapichana, além de revelar como os conhecimentos tradicionais parecem um direito ainda não sedimentado, um tanto ficcional.

“[...] uma vez que o Governo não resolveu os problemas de demarcação de terras, os autores de crimes praticados contra nossas comunidades não são punidos, a pesca predatória e a exploração ilegal de minérios e madeiras acontecem diariamente sem providências concretas para combatê-las, como o Estado brasileiro vai proteger a biodiversidade e nossos conhecimentos tradicionais? [...]” (Wapichana, 1999, p. 42).

## Notas

<sup>1</sup> Antropólogo do Centro de Trabalho Indigenista – CTI e mestre em Antropologia Social pela Universidade de Brasília. E-mail: thimavila@hotmail.com

<sup>2</sup> Patentes n. US 5.569.456 (United States Patent) e EP610060A1 (EPO- Escritório Europeu de Patentes) para o *rupununies*; EP 610059A1 (EPO- Escritório Europeu de Patentes) e US 5786385 (United States Patent) para o poliacetileno conhecido como *cunaniol*. Todas as patentes têm como inventor o Sr. Conrad Gorinsky.

<sup>3</sup> Os dois meses de trabalho de campo foram nesta região, visitando as aldeias de Canauanin, Malacacheta, Tabalascada e Jacamim.

<sup>4</sup> Em alguns bairros de Boa Vista, como o Raiar do Sol, a ampla maioria de seus moradores são indígenas Patamona, Macuxi e Wapichana. Esse fluxo migratório aumentou nos últimos anos, sobretudo após a elevação do antigo Território de Roraima a estado nacional. A cidade de Boa Vista representa o grande pólo econômico daquela região e alguns indígenas estão vivendo da compra de mercadorias na capital e revenda nas malocas.

<sup>5</sup> Para uma análise das relações entre etnicidade e fronteira em Roraima, ver Baines (2003).

<sup>6</sup> Seu Olavo, que na época da minha pesquisa de campo era Coordenador do CIR na região da Serra da Lua, é natural da Guiana e se chama Oslove. Mudou-se para

o Brasil após ter sido preso pelos soldados negros no levante do Rupununi na década de sessenta e vive na comunidade do Jacamim.

<sup>7</sup>“... Para os Wapishana, as plantas *wapananinao* são o epicentro do conhecimento esotérico, alto segredo ciosamente guardado da curiosidade de estranhos...” (Farage, 1997: 72 e 73).

<sup>8</sup>Tenho plena convicção de que dificilmente teria realizado meu trabalho sem o apoio integral de Noberto e do CIR, principalmente pelas especificidades da situação interétnica em Roraima, com suas disputas fundiárias, sua violência e sentimento anti-indígena, culminando em uma grande desconfiança que os indígenas têm com relação aos brancos, especialmente antropólogos e pesquisadores científicos.

<sup>9</sup>Esta maloca está somente a 1 km de Lethem, sendo praticamente um núcleo habitacional do município.

<sup>10</sup>Toda tradução de textos originais em inglês era livre do autor, sendo oferecida ao leitor o original nas notas de rodapé.

“... Kunan grows from the seed. It’s used in a very different way. The leaves and fruit are pulverized and mixed with grated cassava. It is rolled up in banana leaves, slightly roasted and made into small pellets one-quarter inch diameter. These are dropped into the rapid water of the river, where certain fish take them. Very soon after swallowing the fish rush about violently in every direction, apparently suffering great discomfort. They must be caught at this time...” (Farabee, 1967[1918]: 63).

<sup>11</sup>Isso indica que estas plantas podem ser conhecidas por outras populações moradoras destas regiões de floresta na Guiana. Mas inegável é que ela foi acessada por Gorinsky em territórios Wapichana.

<sup>12</sup>“... I have endeavored to make the reader acquainted with some of the trees which, with reference to their timber, are of importance to commerce. Of equal, if not greater value, are the trees and plants from which medicinal substances may be obtained...” (Schomburgk, 1970, p. 96).

<sup>13</sup>A analogia pode ser frágil se levarmos em conta que mulheres e até crianças possuem o conhecimento das propriedades medicinais do *tipir*, mas quem o conhece ou foi trabalhar na mata ou tem algum parente próximo que realizou tal serviço como coleta de balata ou garimpo.

<sup>14</sup>Este conceito foi formulado por Bruno Latour e evidencia sua postura frente aos objetos antropológicos que foram muitas vezes construídos sob a égide de um processo de purificação do objeto, tornando-o “social” em oposição ao “natural”. Ao criticar este viés, o autor apresenta um entendimento dos objetos antropológicos como quase-objetos, ou seja, trazendo aspectos daquilo que se



convencionou chamar “social” e daquilo que se convencionou chamar “natural”. Mais detalhes, ver Latour (1994).

<sup>15</sup>A opinião do próprio Conrad Gorinsky aparece pouco, não sabemos muito o que ele acha sobre esta acusação que está carregando. Em uma entrevista realizada por Mário César Carvalho, este diz que o químico conhece bem a convenção da diversidade biológica, sabe de suas proposições, mas não admite pagar royalties aos indígenas por uma série de razões, passando pelo preconceito e crença na incapacidade deles administrarem dinheiro e também pela possibilidade destes benefícios serem desviados nos caminhos burocráticos (Carvalho, 1997, p. 56).

<sup>16</sup> “... The invention relates to alkaloids and especially to bisbenzylisoquinoline alkaloids and derivatives ... It has been know for some time that Amerindian peoples of the Rupununi area of Guyana South America knew the nuts of greenheart tree (*Ocotea rodiaei*) as a crude form of contraception. Also, infusions of the bark of the greenheart tree have been used as febrifuge and as an anti periodic in fevers. Some bisbenzylisoquinoline alkaloids from others plants are know to have similar uses, and it was considered possible that the activity of the greenheart tree was attributable to a bisbenzylisoquinoline alkaloids. Although bisbenzylisoquinoline alkaloids have been extracted from the greenheart tree, no biological activities have previously been reported for such alkaloids. We have now isolate one active bisbenzylisoquinoline alkaloids which we have named rupununine C37 H40 O6 N2. ... Rupununine is bisbenzylisoquinoline alkaloids. Although the greenheart tree (*Ocyotea rodiaei*) has been reported to be source of d-curine, no biological activity has been reported of bisbenzylisoquinoline alkaloids from this plant. However it is known among the Wapishana tribe of the Rupununi area of Guyana. The seeds (or fruits) of this tree have been used as a form of oral contraceptive... The applicants conclude that this rupununine is responsible for certain of the effects traditionally seen following native use of extracts of the greenheart tree. The present invention embraces the use of rupununine in the treatment of disease. For example, rupununine may be useful in the treatment if malaria, especially as a febrifuge and anti-periodic and in topical application for skin lesions. Rupununine is also through to be useful as a contraceptive or an anti-fertile activity ... Other applications of rupununine include a use as an inhibitor of soft tumor, and possibly, in the control of viruses such as AIDS ... “ ( U.S Patent n. 5.569.456).

<sup>17</sup>“...The invention relates to polyacetylene derivatives, and especially to tetrahydro pyramol derivatives know as cunaninols, and their derivatives... The term “cunani” has long been used by Amerindians for a group of acting fish poisons. Such fish poisons are generally derivated from plants, and especially front the leaves. South America probably possesses greater number of recorded fish poison plants than any other continent. For example, Guyana is through to have about 40 such fish poison plants. Effective fish poisons may be derived from the root of the Kuruluruwai plant, or from the sap, leaves or stams of the

Kumarau plants...The above compounds may be included from leaves of the plant Clibadium sylvestre which is a member of the family Compositae, trans cunaniol being the most abundant. It has long been recognized that the crushed leaves of this plant in the water causes fish to surface and jump out of the water. Death results from the poison following paralysis ... Cunani is used as a general fish poison, but is also mixed with some starch and made it into small balls which are fed to fish, which become disoriented and are easily caught by hand ...” (European Patent Office n. EP 610059A1).

<sup>18</sup>Os relatos que obtive nas entrevistas com indivíduos Wapichana dizem que Gorinsky encomendava grandes quantidades de folhas das plantas selecionadas e que pagava uma quantia mínima de diária para seus informantes. As informações dos Wapichana foram o ponto de partida para as descobertas de Gorinsky, mas que para ele, como vimos, tudo foi uma descoberta pessoal.

<sup>19</sup>Vale lembrar que é necessário uma quantidade enorme de folhas, raízes, seivas, resinas ou outros produtos para o desenvolvimento completo de uma substância química a partir de amostras vegetais.

<sup>20</sup>“... I was at school and he (Gorinsky) was. Then he (gone out) work on this things. He went and come back and, when he come back, I know that was the Conrad who promised people, who taking leaves, seeds ... and making with it, drugs. And if he is successfully on it he will help us... Since that we never hear or heard about him ...” (Sra. Louise, Sand Creek, 31-12-2000).

<sup>21</sup> Alcida Ramos já mostrou que os casos de biopirataria são um interessante espaço das relações entre índios e Estado brasileiro, principalmente por ser um ponto onde estas lógicas se encontram (Ramos, 2002).

<sup>22</sup>“... they now know since Noberto [em visita pelo CIR] came and explain them more...” (Sra, Louise Ramdheinie, 31-12-2000).

### Bibliografia:

ÁVILA, Thiago A. M. de. *Não é do jeito que eles quer, é do jeito que nós quer: os Krahô e a biodiversidade*. Brasília: UnB, 2004. (Dissertação de Mestrado).

BARTOLOME, Miguel Alberto. *Movimentos indios em America Latina: los nuevos procesos de construcción nacionalitaria*. Brasília: UnB, 2002. (Série Antropologia, 321).

FARABEE, William Curtis. *The Central Arawaks*. New York: University of Pennsylvania, 1918.

FARAGE, Nádia. *As flores da fala: práticas retóricas entre os Wapishana*. São Paulo: Universidade de São Paulo, 1997. (Tese de Doutorado).

\_\_\_\_\_. Os Wapishana nas fontes escritas: histórico de um preconceito. In: BARBOSA, R. (Ed.) *Homem, ambiente e ecologia no Estado de Roraima*. Manaus: INPA, 1997.

INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL. *Povos Indígenas do Brasil 1996-2000*. São Paulo: ISA, 2000.

LATOUR, Bruno. *Jamais fomos modernos: ensaios de antropologia simétrica*. Rio de Janeiro; Ed. 34, 1994. (Coleção Trans).

LEONARDI, Victor. *Os historiadores e os rios: natureza e ruína na Amazônia brasileira*. Brasília: Paralelo 15 Editores/Editora da Universidade de Brasília, 1999.

LITTLE, Paul: Etnoecologia e direitos dos povos: elementos de uma nova ação indigenista. In: Lima, Antonio Carlos de Souza; Barroso-Hoffmann, M. (Orgs). *Etnodesenvolvimento e políticas públicas: bases para uma nova política indigenista*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2002.

NIGH, Ronald. Maya medicine in the biological gaze: bioprospecting research as herbal fetishism. *Current Anthropology*, v. 43, n.3, p. 451-477, jun., 2002.

SCHOMBURGK'S, Robert H. *A description of British Guiana*. London: Frank Cass & CO, 1970 [1840].

\_\_\_\_\_. *Travels in Guiana and on the Orinoco during the years 1835-1839*. Georgetown: The Argosy Company British Guiana, 1931. [1841].

WAPISHANA, Clóvis Ambrósio. Biodiversidade, justiça e ética – Painel 2. *Revista CEJ (Centro de Estudos Jurídicos)*, Brasília, n.8, p. 41-44, ago., 1999.

ZHAN, Mei: “Does It Take a Miracle? negotiating knowledge, identities, and communities of traditional Chinese medicine”. *Cultural Anthropology*, v.16, n. 4, p, 453-480, 2001.