

Biodiversidade e cultura: estudo de caso na terra indígena apurinã (Brasil)

Biodiversity and Culture: Study Case on Indigenous Land of Apurinã (Brazil)

Luciene Cristina Risso

Departamento de Geografia da UNESP, campus de Ourinhos

Estado de São Paulo – Brasil.

E-mail: luciene@ourinhos.unesp.br.

Resumo: O presente estudo tem a finalidade de discutir o conceito de biodiversidade e propor uma amplitude cultural da questão. Para isto, realizaram-se revisões bibliográficas e entrevistas na Terra indígena Apurinã (Amazonas-Brasil). Setenta e seis espécies da flora foram citadas com diferentes utilidades. Todavia, sobressaem as simbologias envolvidas nesses usos, as quais confirmam que a biodiversidade tem uma esfera cultural que deve ser respeitada e considerada nas proposições.

Palavras chave: biodiversidade, comunidade indígena, cultura.

Abstract: This study aims to discuss the concept of biodiversity and propose a cultural breadth of the subject. To this end, we conducted literature reviews and interviews on the Apurinã Indigenous Land (Amazonas, Brazil). Seventy six species were cited with different utilities. However, uses are closely linked with the symbologies attributed, confirming that biodiversity has a cultural sphere that must be respected and considered in policy proposals. Keywords: concept of biodiversity, indigenous communities, culture.

Keywords: Biodiversity and culture: study case on indigenous land of Apurinã (Brazil)

Recibido: 01-09-2014

Aprobado: 01-02-2015

Introdução

A biodiversidade é um conceito amplamente utilizado nas políticas mundiais de conservação da Natureza com o objetivo de assegurar a conservação *in situ* e a gestão dos recursos naturais envolvidos. Para isso, medidas como investimentos em pesquisas, políticas e tratados globais e planejamento são direcionadas para atingir esse objetivo.

Esse pensamento foi importante pois trouxe a preocupação ambiental, mas critica-se o conceito de biodiversidade enquanto um pensamento único e dominante, propondo-se que os aspectos culturais sejam considerados e ampliados nas discussões.

Esta proposição foi baseada nas experiências com povos indígenas e tradicionais, em especial o povo indígena Apurinã do igarapé Mucuim (Amazonas-Brasil), visando mostrar o relacionamento desta comunidade com a biodiversidade, elucidando melhor a discussão presente.

Espera-se que o artigo contribua para a perspectiva da importância destas comunidades para a conservação biológica e para novas reinterpretações do conceito de biodiversidade.

Objetivos

Apresentar um conceito de biodiversidade conexo ao debate cultural e levantar o etnoconhecimento fitogeográfico e os envolvimento culturais da comunidade indígena Apurinã (município de Lábrea, Estado do Amazonas, Brasil).

Metodologia

A discussão acerca do conceito de biodiversidade foi pautada em revisão bibliográfica. O levantamento etnofitogeográfico foi realizado através de entrevistas com as mulheres da aldeia, responsáveis pelo uso das plantas na comunidade. A noção de etnoconhecimento adotado envolveu o saber dos povos da floresta, que por sua vez é apoiado em práticas, tradições e experimentação (Cunha e Almeida (2002, p.12). Nesse processo, a observação é minuciosa:

[...] A observação é detalhada, minuciosa, e cada um está atento ao que vê e ouve. As frutas que certos peixes e caças apreciam são investigadas a partir de suas vísceras. Observam-se os hábitos de cada animal, a floração de cada árvore. Essa atenção constante é posta, sem dúvida, a serviço das atividades, e o exercício dessas atividades é crucial para que se mantenham os conhecimentos (Cunha, Almeida, 2002, p.13).

Ao todo foram 10 entrevistadas, sendo a mulher do cacique a líder mais significativa, com alguns valores simbólicos e espirituais associados. Essa comunidade indígena é acompanhada desde 2002, no momento que a autora participou ativamente do grupo

de trabalho para levantamento e delimitação da terra indígena em questão, ao qual derivou também na tese de Doutorado de Risso (2005) e outros campos realizados na área em 2010.

Os conceitos de Biodiversidade

A biodiversidade tem valor intrínseco e é muito importante para os processos e funcionamento dos ecossistemas. Como valor utilitário, ela tem inúmeras valorações – sociais, culturais, econômicas e políticas – que fazem com que atualmente o termo seja muito discutido e empregado em diversas esferas sociais e políticas. Conquanto, trata-se de uma concepção polissêmica e complexa.

A palavra Biodiversidade é recente. Ela foi usada pela primeira vez¹ pelo entomologista E. O. Wilson em 1986, num relatório apresentado ao primeiro Fórum Americano sobre a diversidade biológica, organizado pelo Conselho Nacional de Pesquisas dos EUA (National Research Council, NRC). Para Wilson (1994, p.413), biodiversidade é:

[...] a variedade de organismos considerada em todos os níveis, desde variações genéticas pertencentes a mesma espécie até as diversas séries de espécies, gêneros, famílias e outros níveis taxonômicos superiores. Inclui a variedade de ecossistemas, que abrange tanto as comunidades de organismos em um ou mais habitats quanto as condições físicas sob as quais eles vivem.

Este conceito foi importante porque abrangeu o entendimento da vida de forma sistêmica, integrando o ambiente físico.

Não obstante, o termo Biodiversidade tomou força principalmente com a Convenção da Diversidade Biológica, realizada durante a Rio 92, a qual firmou compromissos e estabeleceu seu próprio entendimento de Biodiversidade, como:

[...] variabilidade de organismos vivos de todas as origens, compreendendo, dentre outros, os ecossistemas terrestres, marinhos e outros ecossistemas aquáticos e complexos ecológicos de que fazem parte; compreendendo ainda a diversidade dentro de espécies, entre espécies e de ecossistemas (Convenção sobre Diversidade Biológica, artigo II).

Essa compreensão da convenção tornou-se motor nas políticas conservacionistas, contudo percebe-se que o documento pende para o sentido de recurso biológico e pouco se menciona a questão da biodiversidade com as comunidades envolvidas².

Pensando criticamente sobre esse âmbito político, embora a Convenção seja “um indicador significativo da importância atribuída pela comunidade global às questões ambientais, e em particular, à diversidade biológica” (Inoue, 2007, p.56), sabemos que há muito interesse externo na questão da biodiversidade global, ainda mais nos países considerados megadiversos, entre eles, o Brasil.

Geograficamente, a biodiversidade brasileira está concentrada nas florestas equatoriais e tropicais (principalmente nos biomas amazônico e Mata atlântica). Segundo Lewinsohn & Prado (2005), a proporção estimada de espécies conhecidas foi de 9,5% do total mundial (I.C. a 95%: 8,5 a 11,5%), entre 170 e 210 mil espécies. Incluindo as

espécies não descobertas, esses dados passam para 13,1% (I.C. 10,0 a 17,6%), numa estimativa de 1,8 milhões de espécies (I.C. 1,4 a 2,4 milhões).

Essas florestas mencionadas são importantes fontes de recursos naturais, que acarretam a ambição pelos mesmos. Basicamente, têm-se duas formas de pressão: a cobiça de empresas internacionais para acesso a nossos bancos genéticos e o desmatamento com a venda de madeiras; conversão de solos para projetos agropastoris e outros projetos desenvolvimentistas, que, juntamente com os valores da sociedade urbano-industrial, está desterritorializando comunidades indígenas e tradicionais com iminente aniquilamento dos conhecimentos associados a biodiversidade⁴, gerando todo tipo de degradação ambiental.

Cunha e Almeida (2002, p.13) chamam a atenção que saber e prática andam juntos e no dia em que “não mais se subsistir da floresta, todo um mundo de conhecimentos e de possibilidade de descobertas será perdido”.

A pressão referente ao acesso aos recursos genéticos integra a questão da coleta de recursos nas florestas feita de acordo com a legislação, o qual se chamaria bioprospecção, ou biopirataria, quando “a coleta de material biológico para a exploração industrial de seus componentes genéticos ou moleculares, é feita em desacordo com normas vigentes” (Hathaway, 2008, p.181).

Posey (1995) referindo-se à prospecção da biodiversidade afirma que essa é uma atividade de “exploração neocolonial”, uma atividade global na qual a ética é raramente questionada.

Infelizmente, no Brasil não existe uma lei que controla a atividade da bioprospecção. Na verdade, existe apenas uma medida provisória de 2000, e “como a violação dessa medida provisória não é crime, a biopirataria no Brasil não é crime” (Hathaway, 2008, p.181). Dessa forma, são vários os casos que poderiam configurar-se em biopirataria³.

A Ong AmazonLink (2004, p.1), que analisa casos de biopirataria no Brasil, mostra que a andiroba (*Carapa guianensis*), a copaíba (*Copaifera multijuga*), ayahuasca (*Banisteriopsis caapi*) e açaí (*Euterpe oleracea*) possuem várias patentes no exterior. Diz a ONG que não sabe “[...] até que grau o termo biopirataria se aplica para cada um dos detentores de patentes e marcas aqui mencionados”. Porém, ela considera “questionável a prática de patenteamento de plantas e cultivares tradicionalmente usadas pelas comunidades da Amazônia e o registro de seus nomes como marcas” [...].

O único documento internacional que ajuda no combate a biopirataria é a CDB - Convenção sobre diversidade biológica, mas “não tem muita força para obrigar os governos a implementar seus direitos” (Hathaway, 2008, p.191).

Como a mesma medida provisória de 2000, “na prática, não controla a atividade, essa forma de exploração de recursos naturais só traz benefícios econômicos para alguns empresários” (Hathaway, 2008, p.181).

A biopirataria faz com que os conhecimentos e saberes dos povos indígenas e tradicionais associados a biodiversidade, fiquem desprotegidos e vulneráveis.

Segundo Santilli (2008) o sistema de patentes “não confere nenhuma proteção aos produtos e processos gerados pela criatividade e inventividade dos povos e comunidades tradicionais”, além disso, “ainda faltam mecanismos e instrumentos que dêem efetividade aos direitos intelectuais coletivos assegurados às comunidades e povos tradicionais” (Santilli, 2008, p.169).

Como formas de proteção desses saberes tradicionais, Santilli (2008, p.179) afirma que a “construção de um regime jurídico *sui generis* de proteção aos conhecimentos tradicionais associados à biodiversidade”, mas a autora afirma que só isso não é suficiente, mas sim a adoção de políticas públicas “que promovam e assegurem direitos econômicos, sociais e culturais”.

As outras pressões capitalistas sobre a biodiversidade mencionadas, como o desmatamento e a conversão dos solos, revelam a necessidade de assinalar sobre a importância da conservação da biodiversidade, dos serviços ambientais e a proteção dos saberes associados. Enquanto não se mudar a mentalidade do lucro imediato e não houver fiscalização e leis mais rígidas, o agronegócio será mais atraente do que manter a floresta.

Refletir sobre a questão da biodiversidade é pensar de forma ampla, não tratando somente da conservação biológica e ecológica, conhecimento e medição da riqueza de espécies, pesquisa e biotecnologia, mas está relacionada com os aspectos sociais, culturais e políticos.

Novas formas de conceituar a biodiversidade, incluindo o ser humano, surgiram principalmente com Posey (1987). Suas afirmações surgiram da sua experiência com os Kaiapós na região amazônica, o qual diagnosticou inúmeras espécies domesticadas e semidomesticadas utilizadas e afirmou, de forma inédita, que “muitas variedades tradicionalmente usadas por diferentes grupos familiares foram levadas para onde seus membros se dispersaram”.

Nessa perspectiva social, destacam-se os conceitos de Escobar (1999) e Diegues (1999). As pesquisas de Escobar⁵ (1999) derivam de seus estudos do movimento social das comunidades ribeirinhas negras das florestas do Pacífico colombiano, inseridas numa região muito rica em bio e sociodiversidade. Ele inova o debate ao dizer que a diversidade genética e a cultural estão relacionadas. Para ele:

[...] la “biodiversidad” trasciende ampliamente el terreno científico. Es también un ejemplo de coproducción tecnológica, científica y social. Podemos concebir la biodiversidad como potenciadora de una red transnacional que abarca diversos ámbitos en términos de actores, prácticas, culturas e intereses. La identidad de cada uno de los actores afecta la red y es afectada por ella. (Escobar, 1999, p.16).

Propriamente para os sujeitos sociais envolvidos, a biodiversidade é entendida como “território mais cultura” e o discurso da biodiversidade se constitui como um canal de defesa do território. Assim, a região território⁶ deve ser entendida como uma construção política para a defesa dos territórios e sua sustentabilidade, articulando o projeto político do movimento social com o projeto de vida das comunidades.

Para Diegues (1999) o conceito deriva das pesquisas com comunidades tradicionais do Núcleo de pesquisas sobre populações humanas e áreas úmidas do Brasil – NUPAUB/USP. Para esse autor a diversidade biológica:

[...] não se restringe a um conceito pertencente ao mundo natural; é também uma construção cultural e social. As espécies são objeto de conhecimento, de domesticação e uso, fonte de inspiração para mitos e rituais das sociedades tradicionais, e finalmente, mercadoria nas sociedades modernas.

No âmbito da IUCN (International Union for Conservation of Nature), principal entidade internacional em conservação da Natureza, várias discussões eclodiram reconhecendo que as comunidades tradicionais e indígenas contribuem com a conservação biológica⁷. Disso surgiram abordagens como CBC (Community based conservation), atualmente denominadas de ICCAS (Indigenous and community conserved areas). O conceito designa:

[...] Natural and modified ecosystems including significant biodiversity, ecological services, and cultural values, voluntarily conserved by indigenous and local communities through customary laws and other effective means” (Dudley, 2008).

Nesse formato de gestão, a conservação da biodiversidade considera os saberes indígenas e tradicionais envolvidos. Isso significa reconhecer as terras indígenas assegurando sua permanência e reduzindo conflitos fundiários.

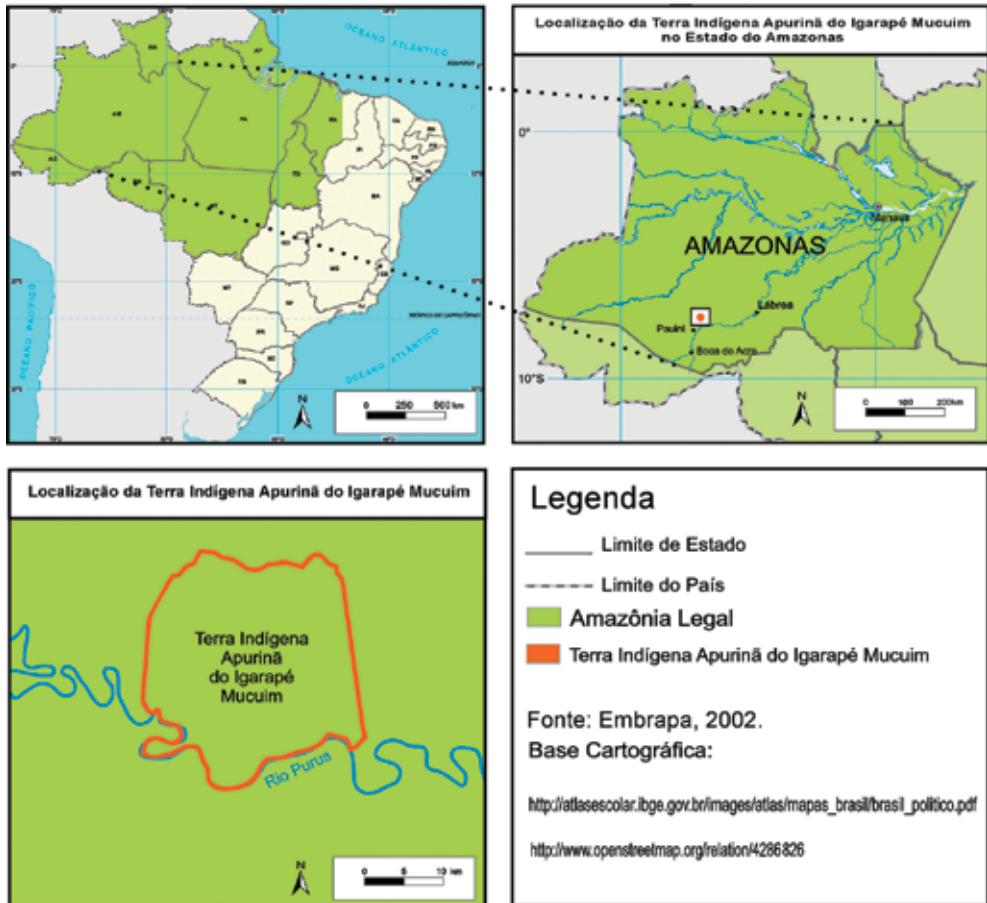
Diante do exposto, concorda-se com estes novos pensamentos com relação ao tema e sintetiza-se que a biodiversidade é a diversidade da vida, pensada de forma sistêmica, abarcando, inclusive, os saberes e a construção social/cultural de comunidades indígenas e tradicionais. Aplicar esta essência é pensar em vidas. Vidas essas que têm razões em si mesmas, que possuem dinâmicas e processos; simbologias e mitologias; sobrevivências e disputas territoriais. A Geografia tem tudo a ver com isso...

Biodiversidade e comunidade indígena Apurinã

O território do povo Apurinã, situado no bioma amazônico (município de Lábrea, Estado do Amazonas, Brasil- Figura 1) é considerado como uma terra sagrada e os indígenas apropriam-se dela materialmente e simbolicamente. Seu território é “ao mesmo tempo, ‘espaço social’ e espaço ‘cultural’ e está associado tanto à função social quanto à função simbólica” (Bonheimason, 2002, p.103).

Figura 1. Mapa de localização da terra indígena – Apurinã – Estado do Amazonas – Brasil.

Localização da Terra Indígena Apurinã do Igarapé Mucuím inserida nos limites da Amazônia Legal Brasileira.



Fonte: Risso (2005). Redesenhado por Angela Peres Crespo.

Os índios Apurinã do Igarapé Mucuím vivem na região do médio Purus, no município de Lábrea, sul do Estado do Amazonas, desde 1862, quando Coutinho os descreveu (Coutinho, 1862, p. 51, apud Chaves, 2002, p. 11), confirmando a ocupação há mais de 140 anos com vestígios por todo o território de antigos cemitérios indígenas e áreas de capoeira.

A luta pelo território passou pela história da fase da borracha na região, e mais, recentemente pelo conflito com madeireiros e posseiros. Esse povo resistiu e solicitou processo de demarcação, ao qual foi iniciado em 2002. Seu território foi homologado

em 2010, compreendendo uma área de setenta e três mil, trezentos e cinquenta hectares, situado no município de Lábrea, no Estado do Amazonas.

Em 2002, segundo o relatório do levantamento e delimitação do território, a população era de 58 pessoas, já em 2006, de acordo com a FUNAI de Lábrea, a população passa para 89. Um resultado muito positivo, ao qual indica que a demarcação está garantindo a reprodução social e cultural da mesma.

O modo de vida e o uso da biodiversidade dessa comunidade está fundamentado nos ciclos naturais, determinado pelo regime das águas do Rio Purus, ao qual é dividido em dois períodos: verão e inverno. No período denominado verão (Junho, Julho, Agosto) é o tempo em que há a diminuição das precipitações devido ao recuo da faixa de calmas equatoriais para o Norte. As atividades de pesca são as principais. É a época da fartura de peixes, devido à facilidade da captura nesta época. No período de inverno (Novembro a Fevereiro) é a época de grandes precipitações e assim predomina o extrativismo vegetal, possibilitando novos complementos alimentares (Risso, 2005, p.207).

Reconhecem, também, os períodos de transição do verão (Março a Maio), marcado pelo fim do ciclo do açai (*Euterpe oleraceae*), o qual define o início da transição para a estação menos chuvosa. E o inverno (Setembro a Outubro), que marca a transição para a estação mais chuvosa.

Figura 2. Imagens da aldeia do território Apurinã.



Fonte: Risso (2005).

A floresta amazônica possui uma densa formação. Segundo Ab' Saber (2006, p.72) é o “maior domínio fitogeográfico de florestas tropicais remanescentes do planeta”. No

geral, existem três termos genéricos para designar os ambientes amazônicos: florestas de terra firme, várzeas e igapós. No entanto, Ab'Saber (2006) diz que a exuberância das florestas “forneceu uma ideia falsa sobre a extensividade e a homogeneidade biótica da vegetação”, mas na verdade há grande variedade de minibiomas.

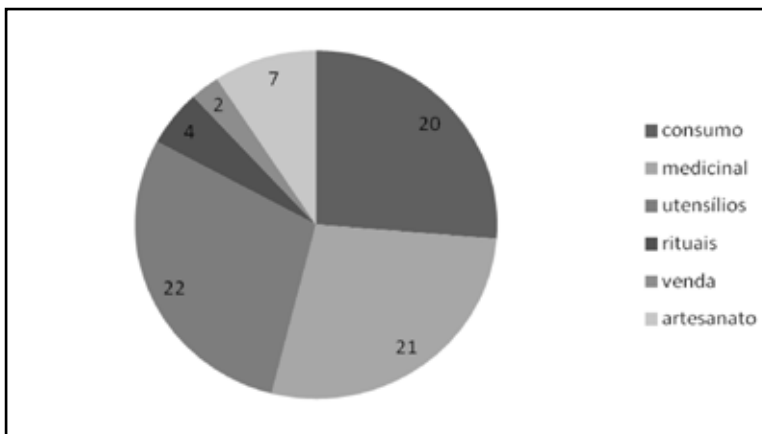
A terra firme indica um ambiente que não está sujeito a inundações. “É uma referência quase sempre relacionada aos tabuleiros ondulados, ou baixos platôs sedimentares, obriga a continuidade de esforços de observações científicas para melhor compreensão” (Ab'Saber, 2006, p.72). Na terra firme podemos encontrar enclaves de cerrados, explicados através da teoria dos refúgios florestais. Representa a floresta mais perfeita em forma de associação, com estratificação complexa. “Regra geral, os três estratos médios se interpenetram e, apenas o primeiro e o quinto são nitidamente caracterizáveis” (Romariz, 1996, p.4).

A várzea (helo bioma) é “um espaço de sedimentação aluvial principal de argilas, que estavam dissolvidas na massa d'água do rio (...) devem ser consideradas pequenos ecossistemas, ou minibiomas, intrazonais” (Ab'Saber, 2006, p.267).

Já a mata de igapó “representa um dos pequenos biomas mais singulares existente em alguns setores de terraços ribeirinhos inundáveis da Amazônia brasileira” (Ab'Saber, 2006, p.74). É um ambiente constantemente alagado e “representa um conjunto restrito de espécies arbóreas, cujo caule permanece fincado nos sedimentos siltico-argilosos e biogênicos, na base das águas quase permanentes do alagado” (Ab'Saber, 2006, p.74).

As espécies vegetais são coletadas nesses três ambientes - florestas de terra firme florestas de várzeas e igapós- com a finalidade de usos variados. A pesquisa de etnoconhecimento revelou um saber e prática de setenta e seis espécies da flora. Como explicado na metodologia, o levantamento foi baseado em entrevistas com as dez mulheres da aldeia (Figura 3).

Figura 3. Etnoconhecimento das plantas e usos da comunidade indígena estudada



Fonte: pesquisa da autora.

A coleta para consumo refere-se principalmente a fins alimentícios. Os frutos silvestres são retirados no inverno e são consumidos in natura e em forma de vinho (caçuma), bebida não alcoólica muito apreciada. Muitos frutos são usados, também, como isca para pesca e usos medicinais. Os óleos, além de terem finalidades medicinais, como os da andiroba (*Carapa guianensis*), copaíba (*Copaifera multijuga*) servem para outros fins. Os óleos da andiroba (*Carapa guianensis*) e do patauá (*Jessenia bataua*) servem para fazer sabão. O óleo do patauá serve para fritar peixe e passar no cabelo e o óleo do açaí também é usado no cabelo.

Com relação à coleta medicinal, utilizam várias partes das plantas, como a casca, a madeira (pau), óleo e raiz para fazerem remédios. Os saberes associados são transmitidos de geração em geração, práticas e experimentação, e são muito importantes para a manutenção da cultura indígena Apurinã. Segundo afirma Marta, a mulher do cacique: “quase a agente não adoeece, a gente cura das plantas daqui mesmo”.

As plantas usadas para fazer utensílios, construções e artesanato foram:

Arco para flecha: a envireira (*Xilopia* sp), paxiubinha (*Bactris*), paracuuba (*Lecointea amazonica*), pau Brasil (*Pentagonia wurdackii*), pau d’arco (*Tabebuia serratifolia*).

Canoa: Itaúba (*Mezilaurus itauba*), cedro (*Guarea quara*), aguana (*Stereospermum kunthianum*), bacuri (*Coussarea brevicaulis*), jacareúba (*Calophyllum brasiliense*), louro (*Nectandra pichurim*), açacu (*Hura crepitans*).

Remo: louro (*Nectandra pichurim*), itaúba (*Mezilaurus itauba*). Pintado com urucum (*Bixa urucurana*) e piranheira (*Piranhea trifoliata*).

Paredes de casas: envireira (*Xilopia* sp) surucucu

Assoalho de casas: paxiubinha (*Bactris*), açazeiro (*Euterpe oleracea*).

Esteios: acariquara (*Minquartia guianensis*).

Cobertura das casas: palha do caranaí (*Mauritiella armata*).

Arpão: paracuuba (*Lecointea amazonica*), paxiúba (*Dictyocaryum ptarianum*), patauá (*Jessenia bataua*).

Cordas: envireira (*Xilopia* sp).

Artesanato: tucumã (*Astrocaryum*), jauari (*Astrocaryum jauari*), murumuru (*Astrocaryum murumuru*), jarina (*Phytelephas macrocarpa*), cipó titica (*Heteropsis flexuosa*).

Outras plantas utilizadas para rituais são o urucum (*Bixa urucurana*) para pintura corporal e ramos da árvore do buriti (*Mauritia flexuosa*) como ornamento (Chaves, 2002).

Para venda foram levantadas principalmente o látex da seringueira (*Hevea brasiliensis*) e o fruto da castanheira (*Bertholletia excelsa*), visando um aporte de recursos financeiros para a aldeia.

Além dessa apropriação material, há a apropriação simbólica ou imaterial das paisagens, pois “mais do que um valor de uso, os recursos da diversidade biológica têm, para os povos tradicionais, um valor simbólico e espiritual: os seres da natureza estão muito presentes na cosmologia, nos símbolos e nos seus mitos de origem” (Santilli, 2008, p. 178).

A principal floresta deles (a do córrego “Mucuim”) é considerada sagrada, com elementos animistas e totêmicos presentes em sua cosmovisão. As florestas, logo, são universos de simbologias. Como diz Furlan (2006), são florestas culturais:

Entendemos por florestas culturais ou sociais as florestas manejadas pelas populações rurais, particularmente em áreas indígenas, comunidades ribeirinhas, seringueiros, quilombolas, caiçaras entre outros. São espaços sobre os quais as comunidades tradicionais não têm documentos de propriedade privada da terra e a ocupam e usam seus recursos de forma compartilhada. Abrangem florestas de uso comum em terras públicas ou privadas muitas vezes sobrepostas a áreas protegidas institucionalmente ou com vegetação protegida por lei ambiental.

A floresta em geral, é impregnada de variados seres e espíritos. Quando o pajé ainda era vivo, a mulher do cacique, Dona Marta, disse que ele conversava e via os seres e os espíritos da floresta, além de conversar com os espíritos das árvores e com os animais, inclusive com a onça. Assim, o pajé se apresenta como o mediador da relação do seu povo com o domínio sobrenatural.

Um dos lugares mais importantes, considerado como um geossímbolo (ou seja, “a verificação terrestre de mitos, a fonte de poderes cósmicos e os fundamentos da organização social” (Bonheimason, 2002, p.123), é a região da floresta do igarapé Mucuim, pois pode ser considerada o centro do mundo, um lugar sagrado por causa da cosmogonia apurinã. Foi nesse domínio da floresta que os índios descobriram o fogo. Nesse espaço sagrado está presente o mito de criação responsável pela organização social e cultural deste povo. A seguir, apresenta-se o mito coletado por Ehrenreich (1948, p.129):

O mito de criação Apurinã fala de um incêndio tribal. No sol havia uma grande caldeira com água fervente. Em torno dela havia várias cegonhas atarefadas. Parte delas voava pelo mundo recolhendo todas as coisas que estavam aí a decompor-se, afim de lançá-las na caldeira. Um dia esta caldeira virou e incendiou tudo na Terra. Salvaram-se apenas os homens e dos vegetais, o marimari. Nesta época, a escuridão reinava na Terra. Com o sol e a lua escondidos, o bicho preguiça (*Bradypus tridactylus*) (ancestral dos Apurinãs) subiu no pé de marimari (*Cassia leiandra*) para apanhar frutos, pois os homens não tinham mais nada para comer. De cima, atirou frutos e jogou sementes para baixo. A primeira caiu em terra dura, a segunda já caiu na água, a terceira em água funda, e assim por diante. Quando a primeira caiu, o Sol já tornou a aparecer, mas era ainda bem pequeno, mal chegando a uma polegada de diâmetro. Quando caiu a segunda, tornou-se maior. Na terceira, já media um palmo e assim foi aumentando até que, afinal, alcançou a dimensão atual. Em seguida, o bicho preguiça (*Bradypus tridactylus*) pediu a Mayuruberu (o chefe das cegonhas e ao mesmo tempo o criador de todas as aves) que lhe desse sementes de frutos úteis. Este, de fato, apareceu com um cesto cheio de plantas e os Apurinãs começaram a cultivar os campos. Quem não quisesse trabalhar era devorado por Mayuruberu. Foi assim que começaram a cultivar. O mundo aos poucos foi se tornando como é agora. A caldeira ainda se encontra no Sol, mas está vazia.

O mito, segundo Giannini (1991, p.36), expressa “o momento em que a sociedade torna implícita a relação com a Natureza”. E é quando se funde a identidade cultural e visão de mundo.

Origina-se disso um sistema totêmico dividido em duas frátrias¹². A metade Xiapuniri observa tabu alimentar em relação à arara, inambu preto (*Cinereous tinamou*) e ao inambu-galinha (*Tinamus guttatus*); já os integrantes do Mey' temanet são proibidos de consumir caititu (*Tayassu pecari*), quati (*Nasua nasua*) e tamuatã (*Megalechis thoracata*). Se comer alguns destes animais proibidos, segundo Dona Marta Apurinã, “a pessoa adoce e morre”. Portanto, aproximadamente metade da população não consome essas seis espécies de animais (Chaves, 2002, p.39).

Os elementos animistas, comuns nas sociedades tradicionais, revelam o cuidado e respeito nesse território simbólico. Por exemplo, o dono dos buritizais (*Mauritia flexuosa*) é um ser mítico denominado Kamati, cuja função é ficar “limpando e juntando as frutas”, afirma o cacique Alonso Apurinã. Antes de retiraram os frutos dessa palmeira, os Apurinã pedem permissão para esses “donos” espirituais.

Houve também uma preocupação com as futuras gerações, já que o norte do seu território está salvaguardado. Utilizam muito o termo zelar para designar lugares cujas atividades precisam ser mais cuidadosas, como o exemplo a seguir sobre a percepção dos estoques pesqueiros:

Antigamente tinha muita fartura, daí diminuiu porque se pescava muito, pescadores até do Acre entravam e tiravam muito peixe para vender. Então, nesta época, diminuiu muito, não tinha o que comer, e agora preservando, zelando, está aumentando de novo (cacique Alonso Apurinã).

Dessa forma, os índios Apurinãs possuem uma visão cíclica e holística do mundo, cuja conservação está englobada. Nas palavras de Campos (1994, p.17) “a idéia de totalidade sugere uma visão de mundo ecossistêmica, de ética única e mesmo sagrada de um religioso não confessional na relação do homem com seu mundo e lugar de vida, com o sagrado que o re-liga ao oikos (templo)”.

Finalmente, compreender essa esfera simbólica da paisagem, que é “mediadora e espelho de sua sensibilidade cultural” (Bonheimason, 2002, p. 107), foi importante porque mostrou que o território não consiste apenas em espaços produzidos, mas espaços culturais imateriais, sendo assim, essencial para a compreensão geográfica e uma amplitude na compreensão da questão da biodiversidade.

Nesse outro mundo que nossos olhos não alcançam, ter sensibilidade para compreender essas peculiaridades na questão ambiental é primordial. Além disso, é imprescindível preservar a floresta amazônica e garantir políticas públicas com relação aos direitos dos conhecimentos tradicionais associados a biodiversidade, já que a rota de desmatamento está em direção à Lábrea (AM), ao qual exatamente salvaguarda uma grande extensão de floresta conservada onde vivem diversas etnias indígenas (Apurinãs, Paumaris, Zuruahãs). Conservar suas florestas é essencial para que esses saberes e práticas continuem existindo.

Conclusões

A discussão acerca do conceito de biodiversidade, elucidado pelo estudo da comunidade indígena Apurinã, contribuiu para compreender que o conceito possui multidimensionalidades e polissemias. A cosmovisão deste povo revelou que o mundo natural é indissociável do social, com simbologias marcantes.

Assim como essa comunidade estudada, outros povos indígenas e tradicionais possuem uma relação cooperativa com a Biodiversidade e uma rede de saberes que precisam ser protegidos, pois estão sofrendo graves consequências socioambientais, como empobrecimento, desaparecimento dos saberes e interferência cultural.

O respeito a esses povos é fundamental para as políticas de conservação dentro desse novo paradigma de proteção da Natureza, que compartilha saberes, diálogo e dignidade.

Nesse rumo, o conceito de biodiversidade deve ser reinterpretado, considerando a esfera cultural e aplicado nesta ótica nas proposições políticas.

Referências bibliográficas

- Ab'saber, A. *Ecossistemas do Brasil*. São Paulo: Metalivros, 2006.
- Albagli, Sarita. Convenção sobre Diversidade Biológica: uma visão a partir do Brasil. P.113-133. In: GARAY, I.; BECKER, B.K. *Dimensões humanas da Biodiversidade*. Petrópolis: Vozes, 2006.
- Amazonlink. Biopirataria. Disponível em: <<http://amazonlink.org/biopirataria.htm>>. Acesso em: 10 de jun.2004.
- Bonneimaison, J. Viagem em torno do território. In: Correa, R.L.; Rosendahl, Z. *Geografia cultural: um século*. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2002. p.83-132.
- Chaves, R. P. R. *Relatório de identificação e delimitação da Terra Indígena Apurinã do Igarapé Mucumim* - AM. Brasília: DF, 2002.
- Diegues, A.C. *Biodiversidade e comunidades tradicionais no Brasil*. Brasília: Ministério do Meio Ambiente; São Paulo: NUPAUB, 1999.
- Dudley, N (Ed). *Guidelines for applying protected area management categories*. IUCN, WCPA, 2008.
- Durkheim, E.; Mauss, M. Algumas formas primitivas de classificação. In: Rodrigues, J.A (Org.). *Durkheim*. São Paulo: Ática, 1978. p.183-203. (Grandes Cientistas Sociais).
- Ehrenreich, P.M.A. Contribuições para a etnologia do Brasil. *Revista do Museu Paulista*, São Paulo, v.2, p.7-135, 1948.
- Escobar, Arturo. Comunidades negras de Colombia: en defensa de biodiversidad, território y cultura. *Biodiversid*, Dezembro de 1999, p.15-22.
- Giannini, I. Os domínios cósmicos: um dos aspectos da construção da categoria humana Kayapó-Xikrin. *Revista de Antropologia*, São Paulo, n.34, p.35-58, 1991.
- Hathaway, D. A biopirataria no Brasil. In: BENSUSAN, N. (Org). *Seria melhor mandar ladrilhar?* Biodiversidade: como, para que e por que. 2.ed.São Paulo: Peirópolis, Brasília: Universidade de Brasília, 2008, p.181-192.
- Inoue, Cristina Yume A. *Regime global da biodiversidade: o caso Mamirauá*. Brasília: Universidade de Brasília, 2007.
- Lewinsohn, Thomas M.; Prado, P.I. Quantas espécies há no Brasil? *Megadiversidade*. Volume 1, n.1, julho de 2005.

- Posey, D.A. Conseqüências ecológicas da presença do índio Kayapó na Amazônia: recursos antropológicos e direitos de recursos tradicionais. In: Cavalcanti, C. (Org.). *Desenvolvimento e Natureza: estudos para uma sociedade sustentável*. São Paulo: Cortez, 1995. p.177-194.
- Posey, D.A. Manejo da floresta secundária, capoeiras, campos e cerrados (Kayapó). In: Ribeiro, D., Ribeiro, B.(Coord.). *Suma etnológica Brasileira*. 2.ed. Petrópolis: Vozes, 1987. v.1, p.173-185.
- Risso, L.C. *Paisagem, cultura e desenvolvimento sustentável: um estudo da comunidade indígena apurinã*. Rio Claro: UNESP, 2005. (Doutorado em Geografia).
- Romariz, D.A. *Aspectos da vegetação brasileira*. 2.ed, 1996.
- Santilli, J. A biodiversidade e os povos tradicionais. In: Bensusan, N. (Org). *Seria melhor mandar ladrilhar?* biodiversidade: como, para que e por que. 2.ed.São Paulo: Peirópolis, Brasília: Universidade de Brasília, 2008, p. 167-180.
- Wilson, E. O. *Diversidade da Vida*. Rio de Janeiro: Companhia das Letras, 1994.

Agradecimentos

Ao povo Apurinã do Igarapé Mucuim pela cooperação e suporte na pesquisa. Carrego para minha vida inteira a história de suas vidas, seus ensinamentos e lutas desde quando os conheci em 2002.

A meu marido Marcos De Nadai, companheiro de todas as horas, amor da minha vida, e à minha filha Ana Julia, pela inspiração e por ver a beleza da vida todos os dias.

Notas de fim

- ¹ Antes de aparecer a palavra Biodiversidade, os biólogos usavam o termo diversidade biológica, criado por Thomas Lovejoy em 1980.
- ² A alusão às comunidades se faz através do artigo 8 o qual: j) 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 (Albagli, 2006).
- ⁴ Posey (1995) já mencionava a redução do conhecimento dos conhecedores da medicina tradicional devido ao processo de desaculturação/desintegração cultural.
- ³ O termo foi lançado em 1983, pela Ong Rafi (ETC- group), para alertar sobre o fato de que os recursos biológicos e conhecimentos indígenas estavam sendo apropriados indevidamente e patenteados por empresas multinacionais. Por enquanto, não existe uma definição propriamente jurídica de biopirataria, o que possibilita acesso livre para a bioprospecção e o patenteamento dos recursos genéticos de outros países.
- ⁵ Arturo Escobar é antropólogo. Atualmente é professor e pesquisador da University of North Carolina (USA), onde desenvolve trabalhos sobre movimentos sociais, política ecológica, estudos culturais da Ciência e Tecnologia e estudos críticos sobre a globalização e desenvolvimento.
- ⁶ “región-territorio de grupos étnicos”, es decir una unidad ecológica y cultural amalgamada por las prácticas cotidianas de las comunidades. La región-territorio se concibe asimismo en términos de “corredores de vida” que unen a las comunidades, sus actividades y el medio ambiente natural.

⁷ Em 2008 durante o Congresso, a entidade, composta de Estados membros e organizações ambientais, recomendou o reconhecimento e apoio as ICCAs. Como fruto destas discussões, atualmente, existe um site na web () para que as comunidades utilizem, criando uma base de dados global.

¹² No sistema totêmico mais simples, encontrado por Durkheim e Mauss (1978, p.183), cada tribo está dividida em fratrias (conjunto organizado por laços de fraternidade), também chamadas metades. Cada fratria, por sua vez, compreende certo número de clãs ou linhagens, as primeiras células de organização social. “Em princípio os totens de uma fratria não são encontrados na outra fratria”