

Populações Indígenas, Povos Tradicionais e Preservação na Amazônia¹

Manuela Carneiro da Cunha e Mauro W. Barbosa de Almeida

Numa surpreendente mudança de rumo ideológico, as populações tradicionais da Amazônia, que até recentemente eram consideradas como entraves ao 'desenvolvimento', ou na melhor das hipóteses como candidatas a ele, foram promovidas à linha de frente da modernidade. Essa mudança ocorreu basicamente através da associação entre essas populações e os conhecimentos tradicionais e a conservação ambiental. Ao mesmo tempo, as comunidades indígenas, antes desprezadas ou perseguidas pelos vizinhos de fronteira, transformaram-se de repente em modelos para os demais povos amazônicos despossuídos.

Vimo-nos na obrigação de escrever esse artigo em boa parte como resposta a dois mal-entendidos correntes. O primeiro consiste em questionar os fundamentos do compromisso das populações tradicionais para com a conservação: será que esse compromisso é uma fraude? Ou, para formular a questão de forma mais branda, será que não se trata de uma caso de projeção ocidental de preocupações ecológicas sobre um "bom selvagem ecológico" construído ad hoc? O segundo mal-entendido, obviamente relacionado ao primeiro, afirma que as organizações não-governamentais e as ideologias "estrangeiras" são responsáveis pela nova conexão entre a conservação da biodiversidade e os povos tradicionais. Este mal entendido causou estranhas parcerias entre militares e a esquerda de países pobres.

¹ Esse artigo foi publicado em *Biodiversidade na Amazônia Brasileira. Avaliação e Ações Prioritárias para a Conservação, Uso Sustentável e Repartição de Benefícios*, orgs João P., R. Capobianco et al, São Paulo, Instituto Socioambiental e Estação Liberdade, 2001, pp. 184-193. É a tradução, com pequenas correções, do artigo de Manuela Carneiro da Cunha e Mauro W. B. de Almeida, "Indigenous People, Traditional People, and Conservation in the Amazon", *Daedalus. Journal of the American Academy of Arts and Sciences*, vol. 129, n. 2, 2000, pp. 315-338.

Para refutar essas concepções, vamos dedicar algum tempo a esclarecer o contexto histórico no qual ocorreu esse processo e os papéis respectivos de distintos agentes na construção dessa conexão: as pessoas comuns, agentes urbanos, e "estrangeiros". Finalmente, iremos falar do significado que essa conexão assumiu localmente, de sua importância para o Brasil e a comunidade internacional, e de algumas condições necessárias para o seu êxito.

QUEM SÃO AS POPULAÇÕES TRADICIONAIS?

O emprego do termo "populações tradicionais" é propositalmente abrangente. Contudo, essa abrangência não deve ser confundida com confusão conceitual.

Definir as populações tradicionais pela adesão à tradição seria contraditório com os conhecimentos antropológicos atuais. Defini-las como populações que têm baixo impacto sobre o ambiente, para depois afirmar que são ecológicamente sustentáveis, seria mera tautologia. Se as definirmos como populações que estão fora esfera do mercado, vai ser difícil encontrá-las hoje em dia. É verdade nos textos acadêmicos e jurídicos costuma-se descrever categorias por meio das propriedades ou características dos elementos que as constituem. Mas as categorias sociais também podem ser descritas "em extensão" -- isto é, pela simples enumeração dos elementos que as compõem. Por enquanto, achamos melhor definir as "populações tradicionais" de maneira "extensional", isto é, enumerando seus "membros" atuais, ou os candidatos a "membros". Esta abordagem está de acordo com a ênfase que daremos à criação e à apropriação de categorias. E o que é mais importante, aponta para a formação de sujeitos através de novas práticas.

Isto não é tão novo assim. Termos como "Índio", "indígena", "tribal", "nativo", "aborígene" e "negro" são todos criações da metrópole, são frutos do encontro colonial. Contudo, embora tenham sido genéricos e artificiais ao

serem criados, esses termos foram sendo aos poucos habitados por gente de carne e osso. É o que acontece, mas não necessariamente, quando ganham status administrativo ou jurídico. Não deixa de ser notável o fato de que com muita frequência os povos que começaram habitando essas categorias pela força tenham sido capazes de apossar-se delas, convertendo termos carregados de preconceito em bandeiras mobilizadoras. Nesse caso a deportação para um território conceitual estrangeiro terminou resultando na ocupação e defesa desse território. É a partir desse momento que a categoria que começou por ser definida "em extensão" começa a ser redefinida analiticamente a partir de propriedades.

No momento, a expressão "populações tradicionais" ainda está nas fases iniciais de sua vida. Trata-se de uma categoria pouco habitada, mas já conta com alguns membros e com candidatos à entrada. Para começar, tem existência administrativa: o "Centro Nacional de Populações Tradicionais", um órgão do IBAMA. Inicialmente, a categoria congregava seringueiros e castanheiros da da Amazônia. Desde então expandiu-se, abrangendo outros grupos que vão de coletores de berbigão de Santa Catarina a babaçueiras do sul do Maranhão e quilombolas do Tocantins. O que todos esses grupos possuem em comum é o fato de que tiveram pelo menos em parte uma história de baixo impacto ambiental e de que têm no presente interesses em manter ou em recuperar o controle sobre o território que exploram. Mas acima de tudo, estão dispostos a uma negociação: em troca do controle sobre o território, comprometem-se a prestar serviços ambientais¹.

COMO OS POVOS (PEQUENOS) FAZEM HISTÓRIA

Nos últimos vinte anos, os povos indígenas na Amazônia avançaram muito. Na década de setenta, governadores não se pejavam de referir-se a eles como "entraves ao progresso". Políticos da direita e militares colocavam-nos sob suspeição, achando que a única explicação para; o interesse

internacional dirigido a eles era a cobiça. Nesse período, lamentar o "fim do índio" era lugar-comum. Uns atribuíam esse "fim do índi" à marcha inexorável do desenvolvimento, enquanto alguns intelectuais de esquerda atribuíam-no à não menos inexorável marcha da história. A marcha acelerada desses batalhões não permitia sobreviventes. O ruído encobria causas mais imediatas do sofrimento, embora menos impressionantes e inexoráveis do que os exércitos da história: a corrupção em muitos níveis, a cooptação por parte de madeireiros e mineradoras, a expulsão de camponeses que se viam forçados a intrusar as terras indígenas, e sobretudo as políticas governamentais que produziam projetos de infra-estrutura e incentivos agropecuários. Analogamente, o que iria alterar o curso dos acontecimentos seria a mobilização política de uma ampla gama de atores brasileiros e internacionais, e não uma história sem agentes.

Em fins dos anos setenta, as questões indígenas transformaram-se em importante preocupação nacional.² Na Constituição de 1934, e em todas as constituições brasileiras promulgadas desde então (1937, 1946, 1967 e 1969), as terras indígenas e suas riquezas eram destinadas ao usufruto coletivo e exclusivo de grupos étnicos determinados. A propriedade da terra é da União, e as terras indígenas não podem ser vendidas nem alienadas. Por outro lado, no Código Civil de 1916, os povos indígenas eram agrupados junto com os maiores de 16 e menos de 21 anos como "relativamente capazes". Tratava-se de um remendo de última hora, já que Código Civil não tratava das questões indígenas. "Pessoas com capacidade relativa", por serem fáceis de enganar, gozam de proteção especial em assuntos comerciais. Embora o conceito de tutela sobre populações indígenas pareça

² A única mobilização nacional comparável em torno das terras indígenas ocorreu na primeira década do século vinte, resultando na criação do SPI em 1910. Os exemplos da Colônia são menos claros, mas pode-se, com certo anacronismo, incluir as lutas dos jesuítas do século XVIII contra a escravidão indígena entre os movimentos de grande escala. A criação do Parque Nacional do Xingu em 1961, embora tenha tido muito apoio nas cidades, foi uma experiência isolada, a ponto de chegar-se a dizer que se tratava de uma vitrina. Os massacres, expulsões e outras formas de violência não eram normalmente tratados como temas nacionais, e sim como lamentáveis atos de violência localizada. Não se percebia que havia condições estruturais para essas formas de violência.

no mínimo derogatório e anacrônico, na prática deu-lhes uma proteção jurídica eficaz. Qualquer negócio feito em prejuízo de indígenas e sem assistência jurídica pode ser questionado e anulado na justiça. Além disso, como não havia caso de título fundiário coletivo na legislação brasileira, o status jurídico da tutela costumava ser compreendido como a base para a excepcionalidade dos direitos fundiários indígenas -- o que é um erro, já que é a ocupação prévia (isto é, a antigüidade histórica) que fundamenta os dos direitos indígenas à terra.

Em 1978, um ministro propôs um decreto a proposta de emancipação dos chamados "índios aculturados". A proposta significava que receberiam títulos individuais de propriedade, que poderiam colocar no mercado. Em outras palavras, a terra indígena poderia ser vendida. Os efeitos de uma medida como essa são fáceis de avaliar, havendo precedentes na história do Brasil. As leis de 1850 e 1854 resultaram em três décadas de liquidação dos títulos indígenas (M. Carneiro da Cunha, 1993).³

Em 1978, a ditadura militar manietava todas as manifestações políticas. Todavia, as questões indígenas não eram consideradas políticas. A insatisfação reprimida, para surpresa de muitos, encontrou nessas questões um canal para expressar-se. A proibição de protestos políticos pode ter sido a razão pela qual o chamado projeto de emancipação, tema bastante distante para a maioria dos brasileiros urbanos, canalizou um protesto de tamanha amplitude. O projeto de emancipação foi finalmente descartado, embora resuscitando desde sob diferentes disfarces. A campanha contra a emancipação das terras indígenas marcaria porém o início de uma década de intensa mobilização em torno das lutas indígenas. Foi fundada³ a primeira organização indígena de caráter nacional, bem como um número significativo de Comissões Pró-Índio, formadas basicamente por voluntários, sobretudo antropólogos e advogados. O CIMI (Conselho Indigenista Missionário),

³ A UNI (União das Nações Indígenas), que iria desempenhar um importante papel nos anos oitenta, a despeito de suas origens urbanas, ou exatamente por causa delas. Essa organização seria sucedida no fim da década de oitenta e nos anos noventa por organizações indígenas de base étnica ou regional.

integrante da influente CNBB (Confederação Nacional dos Bispos do Brasil), fortaleceu-se com a inclusão de advogados militantes. A Associação Brasileira de Antropologia, que naquela época tinha cerca de seiscentos membros, também tornou-se bastante na questão dos direitos indígenas. As principais instituições que apoiavam este tipo de trabalho eram a ICCO, uma organização holandesa de igrejas protestantes, a Fundação Ford, sediada no Rio de Janeiro e, em grau menor, algumas ONGs alemãs e a Oxfam Britânica. Todos esses agentes iniciaram ações judiciais, a maioria delas vitoriosas, e campanhas para a demarcação e proteção das terras indígenas.

Não obstante os resultados desiguais dessas campanhas, elas tiveram consequências importantes. Em primeiro lugar, ajudaram a delinear quais eram as principais ameaças enfrentadas pelas populações indígenas. Além disso, geraram uma coalizão baseada na confiança mútua que resultou de estudos, metas e campanhas em comum. Sublinharemos apenas dois exemplos.

O primeiro exemplo foi a aliança entre antropólogos e procuradores federais, construída em torno da necessidade que tinha o governo de se defender contra as ações de indenização, em geral fraudulentas, movidas por supostos proprietários de terras indígenas. Depois de perder ação após ação na justiça, e insatisfeitos com a assistência que recebiam da FUNAI (Fundação Nacional do Índio), a Procuradoria Geral da República solicitou a ajuda da Associação Brasileira de Antropologia para ajudá-la na investigação dos fatos. Os resultados positivos cimentaram um relacionamento duradouro de confiança mútua que daria frutos na Constituição de 1988.

O outro exemplo foi o apoio da Associação Brasileira de Geólogos, à proibição da prospecção mineral em indígenas, visando proteger as reservas minerais brasileiras contra um poderosíssimo lobby de mineradoras multinacionais. Esse apoio foi construído em torno de um projeto colaborativo desenvolvido pelo Centro Ecumênico de Documentação

Indígena (CEDI), com a finalidade de mapear a superposição de terras indígenas e de áreas solicitadas para prospeção mineral. O Projeto Radambrasil, levantamento por radar realizado na Amazônia na década de 70, havia suscitado grandes expectativas de riquezas minerais, causando uma corrida por concessões para pesquisa e mineração. Como na legislação a propriedade da terra não coincide com a propriedade do subsolo, sendo o subsolo propriedade federal, travou-se uma acirrada batalha para se decidir se podia ou não haver pesquisa e mineração em subsolo indígena.

Em 1987, quando a Assembléia Constituinte começou a debater a nova constituição, estabeleceu-se uma eficiente frente de líderes indígenas, antropólogos, advogados e geólogos. Havia uma definição clara dos direitos indígenas que deveriam ser assegurados na nova Constituição, e havia uma quase unanimidade no programa para a constituinte, com a exceção parcial do CIMI.

Não surpreende que as questões mais controversas girassem em torno da permissão para a construção de hidroelétricas e de acesso a terras indígenas por parte de não-índios. Os interesses das empresas privadas eram muito fortes no que diz respeito à mineração. Enquanto estava sendo discutido um anteprojeto de constituição no qual se proibía qualquer tipo de acesso ao subsolo indígena, orquestrou-se uma enorme campanha de imprensa contra os direitos indígenas. Poucos dias antes do relator submeter o novo texto, cinco dos principais jornais em cinco capitais fizeram cobertura de página inteira durante uma semana, sobre uma suposta conspiração internacional para manter elevados os preços do estanho, barrando para isso a extração de cassiterita das terras indígenas e impedindo assim que o estanho amazônico chegasse ao mercado. Outra bateria de acusações foi dirigida contra o CIMI, que insistia no uso do termo "nações" para as sociedade indígenas -- um termo bem arcaico muito encontrado em documentos históricos até o final do século dezanove, quando foi substituído pela palavra "tribo". Nações, no jargão contemporâneo, poderia significar uma

reivindicação de autonomia. A assinatura de um abaixo-assinado por austríacos em favor dos direitos indígenas foi usada como prova da conspiração estrangeira que se escondia por detrás dos direitos indígenas. Essas e outras acusações igualmente criativas, junto com a publicação de documentos forjados, mantiveram a temperatura alta até a divulgação da nova minuta da constituição. Não surpreende que nesta versão os direitos indígenas tivessem sido drasticamente mutilados. A recuperação da maioria destes direitos no texto definitivo da constituição foi uma façanha política cujo mérito cabe à maciça presença indígena, sobretudo de Kaiapós, à habilidade de negociação do falecido Senador Severo Gomes, e à eficiência de um grande número de ONGs.

Afinal os direitos indígenas foram incluídos em em uma seção própria da Constituição de 1988. A definição de terra indígena no Artigo 231 explicitamente incluiu não somente os espaços de habitação e as áreas cultivadas, mas também o território demandado para a *preservação dos recursos ambientais necessários ao bem-estar dos povos indígenas, bem como da terra necessária para sua reprodução física e cultural, em conformidade com seus hábitos, costumes e tradições.*"

Os direitos das terras indígenas foram declarados como sendo "originários", um termo jurídico que implica precedência, e que limita o papel do estado a reconhecer esses direitos, mas não a outorgá-los. Esta formulação tem a virtude de ligar os direitos territoriais às suas raízes históricas (e não a um estágio cultural ou a um situação de tutela). Reconheceu-se a personalidade jurídica dos grupos e das associações indígenas, em especial sua capacidade de abrir processos em nome próprio, independentemente da opinião do tutor, incumbindo-se à Procuradoria da República a responsabilidade de de assisti-los perante os tribunais. Todas essas medidas constituíam instrumentos básicos para a garantia de seus direitos.⁵

Ao longo desse processo, o êxito das reivindicações fundiárias indígenas ganhou destaque, com o resultado inesperado e paradoxal de que outros setores despossuídos da sociedade, como os quilombolas e, como veremos, os seringueiros, começassem a emulá-los.

SERINGUEIROS E AMBIENTALISTAS

No final da década de 1970. O governo do Estado havia publicado em 1975 anúncios de jornal convidando os interessados a "plantar no Acre e exportar para o Pacífico", e a decadência econômica dos antigos seringais baseados no sistema de aviamento criava oportunidades para compra de terra barata. O fato de que essas terras não tinham títulos legais fazia com que a primeira tarefa dos compradores de terra fosse a de expulsar os seringueiros posseiros. Reagindo à invasão de fazendeiros e especuladores que viam nas terras baratas do Acre uma nova fronteira para enriquecimento fácil, criou-se a partir de 1977 uma rede de sindicatos rurais que, aliados à ação da Igreja, canalizaram a resistência dos seringueiros contra a expulsão. Essa luta contra a derrubada das florestas tomou a forma dos "empates", liderados originalmente pelo presidente do STR de Brasília, o sindicalista Wilson Pinheiro. Esse líder de ações de base foi assassinado no início da década de 1980, mas Chico Mendes, no sindicato do município vizinho de Xapuri, continuou e ampliou a tática dos empates. Por essa época, o trabalho dos sindicatos era apoiado não apenas pela Igreja (em sua diocese do Rio Purus, e não pela Diocese do Rio Juruá) mas por novas organizações de apoio às lutas indígenas e de seringueiros.

Em 1984, vários sindicatos amazônicos propuseram, em reunião nacional da CONTAG, uma solução de reforma agrária para seringueiros que previa módulos de terra de 600 hectares, chocando muitos de seus companheiros que não entendiam a necessidade de tanta floresta para uma família só. E a partir de 1985, Chico Mendes resolveu agir audaciosamente para tirar o movimento dos empates da situação de defensiva em que havia sido colocado. Uma das ações consistiu em chamar os moradores das

idades para participar dos empates: assim, em 1986, jovem a professora e sindicalista Marina Silva, ao lado de dois agrônomos, um antropólogo e um fotógrafo, participaram ao lado de uma centena de seringueiros de mais uma operação de empate, com a diferença de que agora o movimento era claramente voltado, como as ações de desobediência civil organizadas por Gandhi na Índia e por Luther King nos EUA, para a nação como um todo. O empate de 1986 terminou sob a emergente liderança de Marina Silva e o comando de Chico Mendes com a ocupação do IBDF e a atenção da imprensa para as irregularidades envolvidas nas autorizações para derrubar a mata.

Outra ação de Chico Mendes consistiu em propor a Mary Allegretti uma ação de impacto público em apoio aos seringueiros. Em resposta, Mary organizou em Brasília, com apoio de entidades não-governamentais e do governo, um surpreendente encontro em que 120 lideranças sindicais de toda a Amazônia, com perfil de seringueiros, se defrontaram diretamente com técnicos governamentais responsáveis pela política da borracha, com deputados e ministros, com intelectuais e especialistas. Ao final do Encontro, eles haviam criado uma entidade igualmente estranha e não-planejada: o Conselho Nacional dos Seringueiros. E, coisa igualmente significativa, haviam produzido uma carta de princípios que incluía, em sua seção agrária, a reivindicação de criação de "Reservas Extrativistas" para seringueiros, sem divisão em lotes, e com módulos de no mínimo 300 hectares.

Embora os seringueiros estivessem há anos reivindicando uma reforma agrária que permitisse a continuidade de suas atividades extrativas, era a primeira vez que a palavra Reserva era utilizada, numa transposição direta da proteção associada às terras indígenas. Nos anos que se seguiram, os seringueiros perceberam que a conexão entre os empates contra o desmatamento e o programa de conservar as florestas em forma de Reservas Extrativistas tinha o potencial de atrair aliados poderosos.

Os seringueiros que eram poucos anos antes uma categoria condenada ao rápido desaparecimento assumiram ao final dos anos oitenta uma posição de vanguarda em mobilizações ecológicas. No final de 1988, emergiu uma aliança para a defesa das florestas e de seus habitantes, com o nome de "Aliança dos Povos da Floresta", abrangendo os seringueiros e grupos indígenas através das duas organizações nacionais que haviam se formado nos anos anteriores: o Conselho Nacional dos Seringueiros e a União das Nações Indígenas. A reunião de Altamira, organizada pelos Kaiapós contra o projeto da represa do Xingu, tinha uma conotação ambiental explícita. No final dos anos 1980, a conexão ambientalista tornara-se inevitável. Em contraste com o modelo de Yellowstone que expulsava tribos indígenas para criar um ambiente americano "intocado", reivindicava-se aqui que as comunidades locais, que tinham protegido o ambiente e que baseavam sua vida nele, não fossem vítimas das preocupações ambientais.

Ao contrário, para que o meio ambiente fosse protegido elas deveriam responsabilizar-se pela gestão e controle dos recursos naturais nos ambientes em que viviam. O que era novo era o papel ativo atribuído às comunidades locais. No início de 1992, a conexão explícita entre povos indígenas e conservação ganhou dimensão internacional com a criação da Aliança Internacional dos Povos Tribais e Indígenas das Florestas Tropicais, da qual uma das organizações fundadoras era a COICA (Confederação das Organizações Indígenas da Bacia Amazônica). A Convenção para Diversidade Biológica e a Agenda 21, aprovadas durante a Rio 92, reconhecia explicitamente o papel relevante desempenhado pelas comunidades indígenas e locais. Caberia à Colômbia, em 1996, implementar em grande escala a idéia de tornar as populações indígenas oficialmente responsáveis por uma grande extensão de florestas tropicais. No Brasil, como veremos abaixo, a mesma idéia foi aplicada seis anos antes do que na Colômbia, numa escala menor mas nem por isso menos importante, nas Reservas Extrativistas. Foram aqui os seringueiros, e não os grupos indígenas, os primeiros protagonistas da experiência.

TERRA INDÍGENA E UNIDADES DE CONSERVAÇÃO

Calcula-se que a população indígena no Brasil esteja em torno de 310.000 indivíduos, dos quais 280.000 vivem em terras indígenas. Embora essa população seja relativamente pequena, é riquíssima em diversidade social. Há 206 sociedades indígenas, 160 das quais estão na Amazônia, e aproximadamente 195 línguas diferentes. Estima-se que haja ainda 50 grupos indígenas arredios e sem contato regular com o mundo exterior.

Com exceção do curto e violento ciclo da borracha que durou de 1870 a 1910, a maior parte da Amazônia afastada da calha principal do rio Amazonas permaneceu relativamente indiferente à ocupação europeia. Em consequência, a maioria dos grupos indígenas que sobreviveram e a maior parte das terras indígenas que conseguiram conservar estão na Amazônia. Assim é que estão na Amazônia quase 99 por cento das Terras Indígenas brasileiras.

A extensão das terras indígenas em conjunto impressiona. Os índios têm direito constitucional a quase 12 por cento do território brasileiro, com terras distribuídas em 574 áreas diferentes e abrangendo 20 por cento da Amazônia brasileira. As unidades de conservação na Amazônia onde é permitida a presença humana, as unidades de conservação de uso direto, cobrem outros 8,4 % da região.

Na década de 1980, a extensão das terras indígenas no Brasil parecia exagerada: "muita terra para pouco índio". Este enfoque mudou. A matéria de capa de *Veja* de 20 de junho de 1999 falava dos 3.600 índios xinguanos que "preservam um paraíso ecológico" do tamanho da Bélgica. O ponto era que um pequeno número de índios podia cuidar bem de um vasto território. A

idéia de que as pessoas mais qualificadas para fazer conservação de um território são as pessoas que nele vivem sustentavelmente é também a premissa da criação das Reservas Extrativas.

É claro que nem todas as áreas de conservação podem ser administradas pelos habitantes preexistentes nelas. Mas também é claro que no Brasil uma política ecológica sólida e viável tem que incluir as populações locais. Além disso, expulsar as pessoas das áreas de preservação sem oferecer-lhes meios alternativos de subsistência é uma rota segura para desastres.

OS POVOS TRADICIONAIS SÃO MESMOS CONSERVACIONISTAS?

Os inimigos da participação das populações tradicionais na conservação argumentam (1) nem todas as sociedades tradicionais são conservacionistas e (2) mesmo as que o são hoje podem mudar para pior quando tiverem acesso ao mercado.

Durante muito tempo, existiu entre antropólogos, conservacionistas, governantes e as próprias populações tradicionais aquilo que um antropólogo chamou, em outro contexto, de "mal-entendido útil". Esse mal-entendido gira em torno do que se pode chamar de essencialização do relacionamento entre as populações tradicionais e o meio ambiente. Um conjunto de idéias que representam os grupos indígenas como sendo naturalmente conservacionistas resultou no que tem sido chamado de "o mito do bom selvagem ecológico"⁴⁶ É óbvio que não existem conservacionistas *naturais*, , porém, mesmo que se traduza "natural" por "cultural", a questão permanece: as populações tradicionais podem ser descritas como "conservacionistas culturais"?

⁴ Kent Redford e A. Stearman 1991, 1993; A. M. Stearman 1994.

O ambientalismo pode designar um conjunto de práticas, e pode referir-se a uma ideologia. Há portanto três situações diferentes que tendem a ser confundidas quando se utiliza um único termo para designar todas as três.

Primeiro, pode-se ter a ideologia sem a prática efetiva – trata-se aqui do caso de apoio verbal à conservação. Em seguida, vem o caso em que estão presentes tanto as práticas sustentáveis como a cosmologia. Muitas sociedades indígenas da Amazônia defendem uma espécie de ideologia lavoisieriana na qual nada se perde e tudo se recicla, inclusive a vida e as almas. Essas sociedades têm uma ideologia de exploração limitada dos recursos naturais, onde os seres humanos são os mantenedores do equilíbrio do universo que inclui tanto a natureza como a sobrenatureza. Valores, tabus de alimentação e de caça, e sanções institucionais ou sobrenaturais, lhes fornecem os instrumentos para agir em consonância com esta ideologia. Tais sociedades podem facilmente se enquadrar na categoria de conservacionistas culturais. O exemplo dos Yagua peruanos vem logo à mente.⁵

Finalmente, pode-se ter as práticas culturais sem a ideologia.⁶ Neste caso, podemos pensar em populações que, embora sem uma ideologia explicitamente conservacionista, seguem regras culturais para o uso dos recursos naturais que, dada a densidade populacional e o território em que se aplicam, são sustentáveis. Vale observar que, para conservar recursos, uma sociedade não necessita evitar completamente a predação. Basta que a mantenha sob limites. Se uma sociedade aprova a matança de um bando de macacos, inclusive fêmeas e prole, e se esse massacre, embora repugnante, não tem altera o estoque da população, então a sociedade não está infringindo as práticas de conservação. O que se pode perguntar é se os hábitos em questão são compatíveis com o uso sustentável, e não se eles são moralmente errados. Podemos objetar à caça esportiva em nossa sociedade; o fato é que associações norte-americanas cuja origem são

⁵ Chaumeil 1983.

⁶ N. Gonzales 1992.

organizações de caçadores, como a Federação da Vida Silvestre (Wildlife Federation) estão tendo uma crescente preocupação com a conservação ambiental, com resultados positivos. Os grupos indígenas poderiam, da mesma maneira, conservar e gerir o ambiente em que vivem, com criatividade e competência⁷. Contudo, isso não decorre necessariamente de uma cosmologia de equilíbrio da natureza, e pode resultar antes de considerações ligadas ao desejo de manter um estoque de recursos.

Grupos indígenas e mesmo alguns grupos migrantes como os seringueiros de fato protegeram e talvez tenham até enriquecido a biodiversidade nas florestas neotropicais. As florestas amazônicas são dominadas por espécies que controlam o acesso à luz solar. Grupos humanos, ao abrir pequenas clareiras na floresta, criam oportunidades para que espécies oprimidas tenham uma janela de acesso à luz solar -- como quando cai uma grande árvore.⁸⁹

O segundo argumento propõe que, embora as sociedades tradicionais possam ter explorado o ambiente de forma sustentável no passado, as populações de fronteira com as quais interagem irão influenciá-las com estratégias míopes de uso dos recursos. Na ausência de instituições adequadas e pouca informação sobre oportunidades alternativas, a anomia iria dissolver moralmente os grupos sociais, à medida em que jovens com espírito empresarial entrassem em conflito com os antigos costumes e com os valores de reciprocidade.

Segundo essa linha de argumentação, embora a "cultura tradicional" tenha promovido a conservação no passado, as necessidades induzidas pela articulação com a economia de mercado irão levar inevitavelmente a mudanças culturais e à superexploração dos recursos naturais. De fato, com certeza haverá mudanças, mas não necessariamente superexploração. Pois

⁷ Balée faz uma revisão pormenorizada das evidências de que as sociedades amazônicas enriquecem os recursos naturais, sejam eles rios, solos, animais ou diversidade botânica. W. Balée 1989, W. Balée e A. Gentry 1989, A. Anderson 1991, H. Kaplan e K. Kopischke 1992 etc.

⁸ Balée 1994:119-123.

o que a situação equilibrada anterior ao contato também implica é que, dadas certas condições estruturais, as populações tradicionais podem desempenhar um papel importante na conservação.

O que este cenário deixa de reconhecer é que a situação mudou, e com ela a validade dos antigos paradigmas. As populações tradicionais nem estão mais fora da economia central nem estão mais simplesmente na periferia do sistema mundial. As populações tradicionais e suas organizações não tratam apenas com fazendeiros, madeireiros e garimpeiros. Tornaram-se parceiros de instituições centrais como as Nações Unidas, o Banco Mundial e as poderosas ONGs do primeiro mundo.

Tampouco o mercado onde hoje atuam as populações tradicionais é o mesmo de ontem. Até recentemente, as sociedades indígenas, para obter renda monetária, precisavam de mercadorias de primeira geração: matérias-primas como a borracha, castanha-do-pará, minérios e madeira. Pularam a a segunda geração de mercadorias com valor agregado industrial, e mal passaram pelos serviços ou mercadorias de terceira geração. E começam a participar da economia da informação -- as mercadorias de quarta geração -- através do valor agregado ao conhecimento indígena e local.^{9,10} E entraram no mercado emergente da de "valores da existência", tais como a biodiversidade e as paisagens naturais. Em 1994, havia compradores que pagavam por um certificado de um metro quadrado de floresta na América Central, sabendo que nunca veriam esse metro quadrado.

COMO É QUE A CONSERVAÇÃO ADQUIRE SENTIDO LOCAL? UM ESTUDO DE CASO

Uma dificuldade no chamado envolvimento de comunidades locais em projetos de conservação é que via de regra primeiro esses projetos são elaborados por alguém em posição de poder, e só depois vem a fase de "envolver" grupos locais neles. Mas mesmo nos casos em que a origem de

⁹ Cunningham 1991, G.Nijar 1996, St.Brush 1993, M. Carneiro da Cunha et alii 1998 and 1999.

projetos conservacionistas são iniciativas de grupos locais, resta a dificuldade de ajustar os planos de ação em diferentes esferas, de conseguir recursos externos, de obter a capacidade técnica necessária. No que segue, narraremos sumariamente o processo de combinação entre conservação e reforma agrária que resultou na invenção das Reservas Extrativistas. Ao fazer isso entraremos em detalhes na aparência minúsculos, para evidenciar o papel desempenhado pela iniciativa local e também por universidades e organizações não-governamentais e governamentais, brasileiras e estrangeiras.

Em 23 de janeiro de 1990 foi criada a Reserva Extrativista do Alto Juruá, através do decreto número 98.863. Era a primeira unidade de conservação desse tipo, um território de meio milhão de hectares que passaria do controle de patrões para a condição jurídica de terra da união destinada ao usufruto exclusivo de moradores, através de contrato de concessão, e cuja administração poderia ser por lei realizada através de convênios entre governo e as associações representativas locais.

Essa conquista foi o resultado de uma articulação de organizações e pessoas em diferentes níveis, incluindo militantes das delegacias sindicais da floresta, lideranças do Conselho Nacional de Seringueiros (sediado na capital do Acre), pesquisadores e assessores, o Banco Nacional de Desenvolvimento Econômico, a Procuradoria Geral da República e algumas ONGs brasileiras e estrangeiras. E foi também o resultado de acontecimentos inesperados e de conexões contingentes, de um efeito do "desenvolvimento desigual e combinado" que colocou na linha de frente do ambientalismo um dos lugares mais remotos e isolados do país, onde a luta dos seringueiros não se dava contra os novos fazendeiros e sim contra os patrões de barracões.¹¹

Nos anos anteriores, a idéia das Reservas Extrativistas havia se difundido no Brasil e no estrangeiro com sucesso, associando-se às idéias

de programas sustentáveis baseados nas comunidades locais.¹⁰ Quando a palavra "reserva" veio a público em 1985, lida por Chico Mendes na declaração que encerrou o Encontro Nacional de Seringueiros realizado em Brasília, ela não tinha um significado preciso. O que ele indicava, conforme a delegação de Rondônia que o introduziu no texto, era que as terras de seringueiros deveriam ter a mesma proteção que as reservas indígenas.

O termo só veio a ganhar um significado mais específico dezembro de 1986 na zona rural do município de Brasiléia, Acre, numa paisagem de castanheiras sobreviventes em uma paisagem devastada. Nessa reunião de trabalho que incluía os membros do Conselho Nacional dos Seringueiros, e um pequeno grupo de assessores, um dos temas era o estatuto fundiário das Reservas Extrativistas. A condição expressa no documento de Brasília dizia apenas que as terras não podiam ser "divididas em lotes", devendo-se respeitar o sistema tradicional das colocações. Uma antropóloga com experiência na FUNAI explicou a situação jurídica das terras indígenas e outras alternativas fundiárias. Líderes seringueiros socialistas inclinavam-se para o sistema das terras indígenas, porque era o único que impedia por completo qualquer possibilidade de reprivatização da floresta através da venda da terra. Assim, após deliberar a portas fechadas, sem interferência da assessoria, o Conselho optou pela solução de "propriedade da união" e "usufruto (coletivo) exclusivo da terra" por seringueiros.

Outro tema importante dessa reunião de Brasiléia foi a questão econômica. Até então, todas as lideranças sindicais dos seringueiros, inclusive Chico Mendes, estavam convencidas de que a produção da borracha amazônica tinha uma importância fundamental para a economia nacional. Essa crença era aparentemente confirmada pela importância da atividade extrativa na economia do Estado do Acre. Uma exposição realizada por um dos assessores resumiu alguns fatos básicos, dentre eles o fato de que a borracha natural amazônica fornecia apenas uma pequena parcela da

¹⁰ M. Alegretti 1990, Schwartzmann 1989.

borracha utilizada pela indústria nacional, com preços protegidos pelo governo já que era mais barato para as empresas importar do que comprar no país. Mesmo que a população dos seringais nativos fosse apoiado pelo governo, a produção total da Amazônia provavelmente não passaria das 40.000 toneladas que havia atingido no pico do ciclo da borracha, ainda muito aquém do volume de matéria-prima demandado pela indústria nacional, e um volume quase insignificante no mercado mundial. Além do mais, naquela ocasião, 1986, começavam a ser desmantelados os mecanismos de proteção aos preços e de subsídios aos padrões seringalistas. Um dos líderes presentes, exatamente aquele que defendera a solução coletivista para as Reservas, e que havia perguntado antes o que era "ecologia", quebrou o silêncio dizendo que se não queriam borracha, pelo menos havia quem quisesse a ecologia. E isso eles sabiam fazer.

Ao longo de 1987, a conexão entre reforma agrária de seringueiros e a questão ambiental foi ampliada na forma de uma aliança entre seringueiros em ambientalista¹¹. Mas a essa altura as Reservas Extrativistas eram parte de um programa agrário, e não de um programa ambiental, e as primeiras iniciativas legais dirigiam-se para o INCRA, e não para o IBAMA. Antes de 1988, de fato, poucas pessoas, como Mary Alegretti, cogitavam da possibilidade das Reservas Extrativistas serem instituídas como áreas de conservação. Para os seringueiros, a questão de fundo era ainda agrária e sindical.

Em outubro de 1989, o Partido dos Trabalhadores perdeu as eleições presidenciais no segundo turno, com a vitória de Collor sobre Lula. Em vista da base política de direita do recém eleito presidente, esmoreceu a esperança por uma reforma agrária em nível federal, aliás já seriamente abalada desde a derrota sofrida pelo programa agrário da esquerda em 1985. Mas havia uma janela aberta: se as reservas extrativistas fossem decretadas como áreas de conservação, o procedimento de desapropriação não

¹¹ Mendes 1989, S. Hecht e Cockburn 1989, Shoumatoff 1991.

precisaria enfrentar todas as dificuldades encontradas no âmbito do INCRA. Assim, logo após as eleições de outubro, o Conselho Nacional dos Seringueiros, baseado no caso específico da Reserva Extrativista do Alto Juruá, com meio milhão de hectares completamente fora dos palnos do INCRA, deu o sinal verde para o encaminhamento de uma solução no âmbito do IBAMA,. Mas depois que a Reserva Extrativista de Juruá foi decretada em 23 de janeiro de 1990, com uma vitória dos seringueiros daquela remota região contra os patrões liderados por Orleir Cameli, outros três projetos foram preparados e submetidos em regime de urgência, seguindo o mesmo modelo. Esses três projetos, no Acre (Reserva Extrativista Chico Mendes), em Rondônia e no Amapá, foram aprovados na noite do último dia do governo Sarney, em 15 de março de 1990, após uma demorada sabatina com militares na SADEM.

A aliança conservacionista foi assim uma estratégia. E criar as Reservas Extrativistas como unidades de conservação foi uma escolha tática. Dizer que a aliança conservacionista foi uma estratégia, porém, não quer dizer que ela fosse uma mentira, quer em substância, quer em projeto. Quanto ao projeto, ele ainda está sendo traduzido para o plano local. Quanto à substância, os seringueiros de fato estavam protegendo a biodiversidade. No alto Juruá, como já dito, a borracha era explorada havia mais de 120 anos, e a área comprovou-se um hot spot de diversidade biológica, com 549 espécies de aves, 103 tipos de anfíbios e 1.536 espécies de borboletas.¹²

É verdade que, como o monsieur Jourdain que falava prosa e não sabia, os seringueiros conservavam a biodiversidade sem saber. Os seringueiros pensavam que estavam produzindo borracha, e não biodiversidade. A borracha é tangível e individualizada. Não obstante as oscilações de preço, tinha um valor relativamente estável em comparação com o poder de compra da moeda. Quando a inflação devastava o país inteiro, e os salários no fim do mês valiam menos da metade do que no

¹² K. Brown Jr. e A. V. Freitas, no prelo.

começo do mesmo mês, os seringueiros conseguiram medir o valor de seu trabalho na borracha, tanto para trocas entre eles mesmos, como para compras externas. Se alguém quisesse contratar os serviços de um seringueiro como diarista, ouviria um preço de uma diária expresso como o valor de 10 kg de borracha. Em comparação com o resto do país, essa diária era alta. Isso não significa que todo seringueiro produzisse 10 kg de borracha por dia todos os dias. Um seringueiro médio explorava duas estradas de seringa e cada árvore era sangrada duas vezes por semana, no máximo durante oito meses. Com duas estradas, trabalharia quatro dias por semana, usando o resto para caçar no inverno e pescar na estação seca. Além do mais, 10 kgs de borracha por dia não eram a produtividade de toda a região, e sim um padrão das áreas mais produtivas. Como diária, porém, esses 10 kgs representavam dignidade e independência: o que um homem *podia* ganhar num dia se ele quisesse, cuja dimensão monetária era o que os economistas chamam de custo de oportunidade do trabalho (os raros empresários que tentaram estabelecer plantações de seringueiras no alto Juruá logo descobriram que um dos problemas principais era achar trabalho). A casa de um seringueiro depende simultaneamente da extração de borracha (para conseguir dinheiro), da agricultura de coivara (para obter a base alimentar que é a farinha), da criação de uma pequena criação de ovelhas, porcos ou algumas vacas (como poupança para o futuro), e da carne obtida com a caça e a pesca. Também tem importância a coleta sazonal de frutos das palmeiras e alguns outros itens alimentares, bem como materiais de construção, remédios e tóxicos. Mesmo quando não estão fazendo borracha, os seringueiros estão longe de estarem desempregados.

Sabe-se que as plantações de seringueiras não prosperam na Amazônia, principalmente por causa do mal-das-folhas -- pelo menos se plantadas com a densidade das plantações asiáticas. As seringueiras permanecem saudáveis sob a condição de estarem dispersas pela floresta. Uma estrada de seringa consiste de cerca de 120 árvores do gênero *Hevea*. Uma casa de seringueiro utiliza em média duas estradas e às vezes três, e a

área total cobrirá no primeiro caso pelo menos 300 ha, ou 3 km². Essa é uma área mínima, mas se incluímos toda a floresta, inclusive as zonas que não são atravessadas por estradas de seringa, mas são habitadas pelas caças, na Reserva Extrativista do Alto Juruá as casas ocupam uma área média de 500 hectares ou 5 km². Esse fato -- a baixa densidade natural das próprias seringueiras na floresta virgem -- explica a baixa densidade humana nos seringais, por volta de 1,2 pessoas por quilômetro quadrado (uma família com 6 pessoas por 5 km²). Essa densidade é compatível com a conservação da floresta. Nessa área total, a extensão desmatada para os pequenos roçados dos seringueiros (mas incluindo aqui os pastos das pequenas fazendas à margem do rio Juruá) mal chegam a 1%.

Como seria de esperar, a tradução local do projeto de conservação variava de acordo com as situações e planos. Enquanto no leste acreano os compradores "paulistas" derrubavam a floresta e enfrentavam os empates dos seringueiros, no oeste acreano ainda prevalecia nos anos oitenta o antigo sistema dos seringais. Algumas empresas paulistas haviam comprado a terra, mas não para uso imediato, e sim como investimento especulativo, à espera da pavimentação da estrada BR-364. Enquanto isso não vinha, arrendavam a floresta para os patrões locais como Orleir Cameli, que por sua vez sub-arrendavam a outros patrões comerciantes. Em cada boca de um rio importante estabelecia-se um depósito ou barracão de mercadorias fornecidas a crédito. O mesmo barracão era onde o candidato a seringueiro registrava-se como "titular" de uma parreira de estradas, sob a condição de pagar 33 kgs de borracha anuais por cada. Um chefe de família era assim por um lado arrendatário de estradas de seringa junto ao patrão, e por outro lado freguês devedor de mercadorias junto ao mesmo patrão.

O importante para o patrão era manter o monopólio sobre o comércio. Os patrões procuravam controlar o fluxo de borracha, para evitar que seringueiros endividados (a grande maioria) vendesse borracha para regatões e marreteiros, o que sempre ocorria em alguma medida. Esse

contrabando era motivo de expulsão de seringueiros de suas colocações, com uso de policiais chamados da cidade para esse fim.

Assim, os seringueiros do Juruá, em contraste com os seringueiros do leste acreano, eram considerados *cativos*. Os seringueiros do vale do Acre, a leste, abandonados pelos antigos patrões que haviam vendido seus títulos aos recém-chegados fazendeiros, eram *libertos*, podiam vender a quem quisessem. Na prática, era impossível controlar pessoas espalhadas por um grande território de floresta. Durante os anos oitenta, os patrões do Juruá que eram mais bem sucedidos economicamente eram aqueles que ofereciam mercadorias abundantes em seus barracões, graças a fartos financiamentos subsidiados pelo Banco do Brasil. O valor de um patrão era medido pelo tamanho de sua dívida. E o de um seringueiro também.

Os latifundiários acreanos que eram também os monopolistas comerciais tinham uma base legal mínima para suas pretensas propriedades. Nos anos oitenta, quando havia algum título legal, ele cobria uma fração mínima da terra, em torno de 10% quando muito. A renda de 33 kgs de ha por estrada de seringa, e não pela terra em si, era uma renda pré-capitalista. Sendo fixa e em espécie, não dependia da produção efetiva ou potencial das estradas, nem dos preços vigentes. Mas era representava o reconhecimento por parte dos seringueiros de que o patrão era "dono das estradas", e legitimava assim o status de proprietários de que gozavam os patrões, seu *animus domini*. A batalha dos seringueiros do alto Juruá não era contra fazendeiros, e sim contra uma situação humilhante de servidão. O programa básico das primeiras reuniões sindicais era a recusa a pagar a renda, e o protesto contra a violência usada para proibir o livre comércio. As primeiras escaramuças dessa luta, bem antes do projeto de Reserva Extrativista, foram as exceções ao pagamento da renda (caso dos seringueiros que abriam suas estradas, ou de velhos), e depois a luta contra o pagamento de toda renda. ¹⁵

A rebelião contra o pagamento da renda e contra a violência do monopólio explodiu de vez em 1988, depois de uma reunião com 700

seringueiros na pequena cidade de Cruzeiro do Sul, capital do oeste acreano. Durante esse mesmo ano, haviam começado as reuniões em que a proposta de uma Reserva Extrativista começou a ser discutida. Seguindo-se ao assassinato de Chico Mendes no final de 1988, no início de 1989 foi fundada no rio Tejo uma associação de seringueiros para gerir uma cooperativa com capital de giro, concedido pelo BNDES. Isso significa um desafio direto ao monopólio patronal, junto à recusa a pagar a renda. Vencendo ações judiciais de interdito patrocinadas pela UDR, conflitos violentos, prisões e ameaças, por volta de maio de 1989 uma procissão de barcos da "cooperativa" entrou triunfalmente no rio Tejo, no que viria a se tornar a Reserva Extrativista, carregada de mercadorias, numa carga apoteótica e simbólica que simbolizava o fim de uma era.¹⁶ Essa primeira tentativa de criar um sistema de comercialização e abastecimento cooperativista descapitalizou-se após dois ou três anos de funcionamento, e uma das razões é que quase ninguém entendia de administração, muito menos em um ambiente de altíssima inflação. Outro problema é que muitos seringueiros não pagaram suas dívidas, em meio a uma rede de boatos patronais que diziam que "o dinheiro é do governo, não precisa pagar".

Mas a importância da iniciativa era que, após o primeiro ano de funcionamento da Associação, foi criada a Reserva Extrativista do Alto Juruá, em 23 de janeiro de 1990, sob jurisdição do IBAMA. Era uma solução a um problema fundiário e social (entre os quais os indícios da "escravidão por dívidas" em seringal arrendado por Orleir Cameli), mas era também uma solução a um problema de conservação, apoiada em pareceres de peritos e relatórios de biólogos.

Em contraste com os empates contra a derrubada das árvores em Xapuri, no Juruá as mobilizações não eram abertamente ecológicas -- exceto pelo fato de que os delegados sindicais antecipavam o início iminente da exploração de mogno ao estilo praticado por Orleir Cameli, e denunciavam o desleixo com as estradas de seringa. Mas após a criação da Reserva, e ao

lado da atividade cooperativista, começou uma atividade de construção de novas instituições em torno da Associação dos Seringueiros e Agricultores, a começar pelo Plano de Utilização elaborado e aprovado em assembléia no final de 1991. Iniciaram-se projetos de saúde e sobretudo um projeto que envolvia pesquisa, assessoria e formação de pessoal, com patrocínio de entidades que iam da McArthur Foundation à FAPESP e ao IBAMA, e a participação de várias universidades do país -- com a meta de demonstrar que em condições adequadas era possível que populações locais gerenciassem uma área de conservação. Essas condições incluem direitos legais bem definidos, qualidade de vida aceitável, instituições democráticas no plano local, acesso a recursos tecnológicos e científicos. O projeto apoiou a Associação em muitas atividades, desde a realização de cadastros, mapas e projetos, até a intermediação junto a organismos nacionais e internacionais. Numa fase seguinte, o próprio IBAMA iniciou a canalizar recursos dos países europeus (projeto PPG-7) para a área, como uma das experiências "piloto" de conservação.

O impacto dessas políticas sobre todos os aspectos da vida no alto Juruá foi notável, mas não surpreende que tenha sido bem diferente do esperado. Um exemplo é que o povo do Juruá desenvolveu sua própria versão da conservação ambiental. Enquanto os jovens tendiam a entrar na arena política através da Associação e depois dos cargos locais, os homens mais maduros e respeitados constituíram um quadro de "fiscais de base", cuja linha de conduta seguia o modelo dos velhos "mateiros" dos seringais. Os mateiros eram trabalhadores especializados que fiscalizavam o estado das estradas de seringa e tinham autoridade para impor sanções (tais como interditar estradas) em caso de corte mal feito e que ameaçava a vida das árvores. Os novos "fiscais de base", com contraste com os velhos mateiros, não tinham autoridade para impor punições, e reclamaram muito disso, até receberem o status de "fiscais colaboradores" com uma autoridade limitada para realizar autos de infração.

Com ou sem autoridade formal, os fiscais de base conduziram sua missão com um intenso zelo. As principais infrações eram relativas à caça. Toda e qualquer forma de atividade de caça era proibida sob o código florestal com penas draconianas, como se sabe; mas localmente essa legislação severa era traduzida basicamente como uma política de equidade social. Assim, no Plano de Utilização aprovado em assembléia após muito debate, foi proibida não apenas a caçada comercial (e havia um pequeno mercado local para a carne de caça no que era então a Vila Thaumaturgo, logo depois transformada em capital municipal), os seringueiros proibiram a "caçada com cachorros". Há dois tipos de cachorros na área: os cachorros "pé-duro" e os caros "cachorros paulistas". Ninguém sabe com certeza se esses cachorros mestiços vieram mesmo de São Paulo, ou se o nome vem de suas capacidades predatórias exageradas, mas em todo caso os "paulistas" são cachorros que perseguem a caça grande com muita persistência, depois de localizá-la sem desviar a atenção -- ao contrário dos pequenos cachorros "pé-duro" que vão atrás de qualquer animal cujo rastro encontram. O problema com os cachorros paulistas, segundo o raciocínio do Juruá, é que eles assustam a caça, "quando não matam, espantam", e tornam a caça de animais maiores (veados, porcos silvestres) quase impossível para quem não os possui. Havia então um conflito local em torno do acesso igual à caça, e os seringueiros decidiram igualar a todos por baixo: nada de cachorros. Essa proibição tornou-se a principal bandeira do conservacionismo local. Não ter cachorros, no começo os paulistas e depois todo e qualquer cachorro, tornou-se o sinal exterior de adesão ao projeto da Reserva, talvez até mais do que comprar na cooperativa e não nos patrões que continuavam a atuar como comerciantes itinerantes.

Há uma dissonância importante que tem a ver com a própria noção de produzir e manter a biodiversidade. Como mencionamos acima, o que os seringueiros pensavam estar produzindo era primeiro o seu sustento, e para isso a borracha destinada ao mercado. Em relação a tudo que está na floresta, a regra geral era a limitação, a abstenção à superexploração, o

compartilhamento social, as precauções mágicas e os pactos de vários tipos entabulados com mães e protetores do que podemos chamar de domínios reinos, tais como a mãe-da-seringueira, a mãe da caça e assim por diante. A agricultura, por outro lado, não tem mãe. São as pessoas, pensa-se, que controlam aqui todo o processo. Há assim uma radical separação entre o que é explorado na natureza e o que é controlado por homens e mulheres, uma aguda disjunção entre o domesticado e o selvagem. Pode-se perceber isso, por exemplo, no fato de que não existe categoria correspondente ao que chamamos de "plantas": a palavra "planta" existe, é claro, mas refere-se apenas ao que chamaríamos de plantas cultivadas, um significado que parece aliás evidente para quem sabe que "planta" vem de "plantar". E como as espécies silvestres não são plantadas, como chamá-las de "plantas"? Na mata há sim paus, palheiras, cipós, enviras.

Outra pista na mesma direção é a distinção entre brabo e manso. No uso regional, brabo se traduz aproximadamente por "selvagem, silvestre, não-civilizado ou inculto", por oposição a domesticado. Em termos mais gerais, pode referir-se ao contraste entre criaturas que fogem do homem e as que não tem medo dele. No sentido mais restrito de não-domesticado ou inculto, a palavra brabo é aplicada aos recém-chegados inexperientes com o trabalho e a sobrevivência na floresta: na Segunda Guerra Mundial, os soldados da borracha eram chamados de "brabos", ou "selvagens", o que não deixa de ser um tanto surpreendente. Eram deixados na floresta com víveres e instruções, às vezes com a orientação de seringueiros mais experientes, a fim de serem "amansados".

A oposição entre o brabo e o domesticado é pervasiva e radical. "De tudo nesse mundo tem o brabo e tem o manso: tem a anta e tem a vaca, tem o veado e tem o cabrito, tem o quati-puru e tem o rato, tem a nambu e tem a galinha. Até com gente tem os mansos e tem os brabos, que são os cabocos" (seu Lico, fiscal de base).

Produzir a biodiversidade, produzir a natureza, é pois um oxímoro, uma contradição em termos (locais). Mas é justamente isso que os recursos do G-7 estão financiando. Como é que isso se deveria traduzir em termos de políticas? Uma resposta econômica direta seria pagar diretamente aos seringueiros por aquilo em que o mercado mundial está realmente interessado hoje em dia, que é a biodiversidade. Mas isso vai contra a percepção local. A biodiversidade é um subproduto de um modo de vida, é o equivalente do que economistas chamam de externalidade positiva. As externalidades são produtos que resultam de uma atividade do produtor e que são "consumidos" por outros livremente, como a fumaça de uma fábrica que é inalada pelo vizinho (externalidade negativa) ou a segurança da rua que é trazida por uma casa bem protegida (externalidade positiva). O mercado ignora externalidades. Mas a biodiversidade e os serviços (e desserviços) ambientais começam a ser levados em consideração, e seus benefícios começam a ser tratados como algo a ser remunerado. Isso é consequência, aliás, de uma noção ampliada do que é o sistema como um todo. Se os serviços ambientais forem pagos diretamente na Reserva, isso inverte o que é figura e o que é fundo: o que era um subproduto, uma consequência não planejada de um modo de vida, tornar-se-ia o próprio produto.

Por outro lado, o IBAMA e outros órgãos concentraram seus esforços no desenvolvimento dos chamados produtos florestais sustentáveis, e esperam que as Reservas sejam economicamente viáveis com base nesses produtos, sem incluir em sua contabilidade os serviços de conservação. O problema poderia ser resolvido por meio de uma combinação criteriosa de produtos florestais de boa qualidade, como fonte de renda monetária para as famílias, e um fundo que remunerasse globalmente a diversidade biológica proporcionando benefícios coletivos relacionados ao bem-estar da população, bem como recursos para financiar as organizações coletivas locais e projetos sustentáveis. Deve-se lembrar que até agora, com base na idéia naturalizada de povos da floresta que são essencialmente conservacionistas, não se reservam fundos permanentes para os custos de governo

local na floresta, apesar dos altíssimos custos de viagem para todas as lideranças que moram nos altos rios.

Essas tendências começam a acontecer. A conservação foi inicialmente uma arma política em uma luta pela liberdade e por direitos fundiários. Hoje, os recursos para a conservação estão sendo utilizados para conseguir motores de canoa, barcos, escolas, instalações de saúde. A conservação está se tornando parte de projetos locais e sua importância está crescendo.

Revisitando os povos tradicionais

Começamos com uma definição em extensão e dissemos que viria depois uma definição analítica. Do que vimos, já podemos dar alguns passos nessa direção e afirmar que populações tradicionais são grupos que conquistaram ou estão lutando para conquistar (através de meios práticos e simbólicos) uma identidade pública que inclui algumas, não necessariamente todas, as seguintes características: o uso de técnicas ambientais de baixo impacto, formas equitativas de organização social, a presença de instituições com legitimidade para fazer cumprir suas leis; liderança local e, por fim, traços culturais que são seletivamente reafirmados e reelaborados.

Portanto, embora seja tautológico dizer que "povos tradicionais" têm um baixo impacto destrutivo sobre o ambiente, não é tautológico dizer que um grupo específico como o dos coletores de berbigão de Santa Catarina são, ou tornaram-se, "povos tradicionais", já que se trata de um processo de auto-constituição. Internamente, esse processo auto-constituente requer o estabelecimento de regras de conservação, bem como de lideranças e instituições legítimas. Externamente, precisa de alianças com organizações externas, fora e dentro do governo.

Deve estar claro agora que a categoria de "populações tradicionais" é ocupada por sujeitos políticos que estão dispostos a conferir-lhe substância, isto é, que estão dispostos a constituir um pacto: comprometer-se a uma

série de práticas, em troca de algum tipo de benefício e sobretudo de direitos territoriais. Nessa perspectiva, mesmo as sociedades que são culturalmente conservacionistas são, não obstante, em algum sentido, neotradicionais ou neoconservacionistas.

REFERÊNCIAS

- Allegretti, Mary H. 1990. "Extractive Reserves: An Alternative for Reconciling Development and Environmental Conservation in Amazonia". In A. Anderson (ed.) **Alternatives for Deforestation: Steps Toward Sustainable Use of the Amazon Rain Forest**. New York: Columbia University Press. pp.252-264.
- Almeida, Mauro W. B. 1990a. "As Colocações como Forma Social, Sistema Tecnológico e Unidade de Recursos Naturais". **Terra Indígena**, Ano 7, n. 54, pp. 29-39.
- Almeida, Mauro W. B. 1993, **Rubber Tappers of the Upper Juruá River, Acre: The Making of a Forest Peasantry**. Ph.D. Thesis, University of Cambridge.
- Almeida, M. W. B. 1996. The Management of Conservation Areas by Traditional Populations: the Case of the Upper Juruá Extractive Reserve. In Kent H. Redford e Jane A. Mansour eds. **Traditional Peoples and Biodiversity Conservation in Large Tropical Landscapes**, , pp. 137-158. Arlington (Virginia): America Verde Publications and The Nature Conservancy
- Almeida, Mauro W. B. 1996b. Le Droit Foncier et les Reserves d'Extraction en Amazonie". In I. Sachs (org) **Cahiers du Brésil Contemporain**, Paris, Maison des Sciences de l'Homme.
- Almeida, Mauro 1996 c **The Struggles of rubber tappers**, 69pp, ms.
- Anderson, A.B. 1991 "Forest management strategies by rural inhabitants in the Amazon estuary" in A.Gomez-Pompa, T.C. Whitmore and M.Hadley eds. **Rain forest regeneration and management**: 351-360. UNESCO.
- Balée, William 1994 **Footprints of the Forest**. New York, Columbia University Press.
- Balee, William 1989 "The culture of Amazonian forests. Advances in Economic Botany 7: 1-21.
- Balee, William and A. Gely 1989 "Managed forests succession in Amazonia: the Ka'apor case. Advances in Economic Botany 7: 129-158.

Brown Jr., Keith and A.V.Freitas in press, Diversidade biológica no Alto Juruá: avaliação, causas e manutenção in M. Carneiro da Cunha and M.Almeida eds Enciclopedia da Floresta. O alto Juruá. Ed. Cia das Letras.

BRUSH, Stephen 1993 'Indigenous Knowledge of Biological resources and Intellectual property Rights: the Role of Anthropology' **American Anthropologist** 95 (3): 653-686.

Carneiro da Cunha, Manuela 1989 "L'état brésilien, les Indiens, la Nouvelle Constitution", in M.Lapointe ed. **L'État et les Autochtones en Amérique Latine/ au Canada**. Symposiums du Congrès annuel. Association Canadienne des études latino-américaines et Caraibeennes:133-145.Universit Laval 1989(republished in **Ethnies**, vol.11-12. Paris,printemps 1990).

Carneiro da Cunha, Manuela **1993 Legislacao Indigenista no seculo XIX. Sao Paulo**, Editora da Universidade de Sao Paulo e Comissao Pro-Indio.

Carneiro da Cunha, Manuela 1998 with Marilyn Strathern, Philippe Descola, C.A.Afonso and Penelope Harvey "Exploitable knowledge belongs to the creators of it: a debate" Social Anthropology vol.6 n.1 :109-126. European Association of Social Anthropologists.

Carneiro da Cunha, Manuela 1999 " Populacoes Tradicionais e a Convencao da Diversidade Biologica" **Estudos Avancados**, also published in French 1999 "Populations traditionnelles et Convention sur la Diversite Biologique: l'exemple du Bresil" JATBA, **Journal d'Agriculture Traditionnelle et de Botanique Appliquee**.

Chase-Smith Richard 1994 Biodiversity won't feed our children. Biodiveristy Conservation and Economic Development in Indigenous Amazonia. Paper presented to the seminar "**Traditional Peoples and Biodiveristy: Conservation in large tropical Landscapes**". The Nature Conservancy Panama 14-17 November 1994., ms. 24 pp.

Chaumeil, Jean-Pierre 1983 **Voir, Savoir, Pouvoir. Le chamanisme chez les Yagua du Nord-Est Peruvien**..Paris, editions de l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, 352 pp.

CUNNINGHAM, A.B. 1991 Indigenous Knowledge and Biodiversity : Global Commons or Regional Heritage? **Cultural Survival Quarterly**, Summer 1991: 1-4.

Davis, Shelton H. 1977. **Victims of the Miracle: Development and the Indians of Brazil**. Cambridge, and New York: Cambridge University Press.

- Gonzales, Nicanor 1992 "We are not Conservationists" **Cultural Survival Quarterly** Fall: 43-45. Interview conducted by Celina Chelala.
- Hecht, Susanna and Alexander Cockburn. 1989. **The Fate of the Forest: Developers, Destroyers and Defenders of the Amazon**. London: Verso.
- Kaplan, H. and Kopischke, K. 1992, 'Resource Use, Traditional Technology and Change among Native Peoples of Lowland South America' in Redford and Padoch eds. **Conservation of Neotropical Forests**: chapter 5, pp.83-107.
- Mendes, Chico. 1989. **Fight for the Forest: Chico Mendes in his own Words**. London: Latin American Bureau (2nd edition in 1992).
- Mendes Jr. Joao 1912 **Os Indigenas Brasileiros, seus direitos individuais e politicos**. Fac-simile edition by Comissao Pro-Indio 1980.
- NIJAR Gurdial Singh, 1996 **In Defence of Local Community Knowledge and Biodiversity**. Third World Network Paper, 62pp.
- Redford, Kent and Allyn M. Stearman 1991 "The Ecologically Noble Savage" **Cultural Survival Quarterly** 15(1): 46-48.
- Redford, Kent H. and Allyn M. Stearman 1993 "Forest Dwelling Native Amazonians and the Conservation of Biodiversity: Interests in Common or in Collision?" **Conservation Biology** 7(2): 248-255.
- Salick, Jan 1992 'Amuesha Forest Use and Management: an Integration of Indigenous Use and Natural Forest Management' in Redford and Padoch eds. **Conservation of Neotropical Forests**: 305-332.
- Schwartzman, Stephan. 1989. "Extractive Reserves: The Rubber Tappers' Strategy for Sustainable Use of the Amazon Rainforest". In J. Browder, (ed.), **Fragile Lands of Latin America: Strategies for Sustainable Development**, pp. 151-163. Westview Press.
- Shoumatoff, Alex. 1991. **Murder in the Forest: the Chico Mendes Story**. London: Fourth Estate.
- Sponsel, L.E. 1992 'The Environmental History of Amazonia: Natural and Human Disturbances, and the Ecological Transition' in H.K.Steen & R.P. Tucker eds. **Changing Tropical Forests**. Durham, North Carolina, Forest History Society: 233-251.
- Stearman, Allyn M. 1994 "Revisiting the Myth of the Ecologically Noble Savage in Amazonia: Implications for Indigenous Land Rights". **American Anthropological Association**: 1-6.