

IX

OS POVOS TRADICIONAIS E SUAS RELAÇÕES COM OS CONHECIMENTOS TRADICIONAIS

*Rafael Luiz de Albuquerque Vieira
José Valdir Jesus de Santana
Carlos Eduardo Costa*

Introdução

Mesmo o Brasil tendo a maior sociodiversidade do mundo, como destaca Carneiro da Cunha (2009), a importância dos saberes tradicionais está longe de um reconhecimento e valorização necessárias. Para a autora, o Brasil se encontra nessa posição privilegiada, mas deixa passar a oportunidade de fazer história no sentido de estabelecer um sistema respeitoso de intercâmbio com os povos e comunidades tradicionais.

O problema então se torna achar os meios institucionais adequados para a um só tempo preencher três condições: reconhecer e valorizar as contribuições dos saberes tradicionais para o conhecimento científico; fazer participar as populações que as originaram nos seus benefícios; mas sobretudo, e essa é a mais complexa, preservar a vitalidade da produção do conhecimento tradicional. (Carneiro da Cunha, 2009, p. 309).

Essa vitalidade sinalizada pela autora indica que a produção dos saberes tradicionais assim como o respeito e valorização dos sujeitos que o produzem são essenciais para manutenção e continuidade dos sistemas materiais e simbólicos que possibilitam tal produção. Evidencia-se também aí o caráter de o conhecimento local e tradicional estar inserido em um sistema de dinamismo cultural que dá a ele um caráter vivo e transmutado, acrescentando singularidades à sua gênese e formas de transmissão.

Essas características, de estarem associados aos modos de vida locais, conferem aos conhecimentos tradicionais importantes distinções em relação ao conhecimento científico, mas não lhe atribuem um lugar de inferioridade, muito menos de anulação de sua legitimidade. Nessa conjuntura de disputas e lutas em que se inserem os povos tradicionais, os saberes tradicionais têm sido indispensáveis para a reelaboração das identidades étnicas e para a produção da etnicidade desses povos.

A manutenção da memória coletiva ancestral em torno dos saberes locais e da cultura tem sido foco de diferentes povos e comunidades tradicionais, com destaque para os indígenas. No Distrito Guerém, Valença/BA, vêm ganhando notoriedade as mobilizações em torno da retomada da identidade étnica local, sendo os saberes tradicionais situados como pilares no processo de reconstituição da identidade étnica Guerém. As lideranças locais e moradores do distrito, em especial, através de diálogos promovidos pelo Coletivo Étnico Cultural Patrimônio Aldeia Distrito Guerém, têm direcionado sua atenção para esse processo de retomada, atrelando-a também à importância de ressignificar a educação local.

Este artigo é um recorte de um dos capítulos que compõem a dissertação intitulada “Nesse lugar tem aldeia: os conhecimentos tradicionais e a retomada da identidade étnica Guerém” (Vieira, 2023), defendida no Programa de Pós-Graduação em Relações Étnicas e Contemporaneidade da Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia – UESB, que teve como objetivo geral evidenciar os sentidos que os Guerém, em especial os sujeitos do Coletivo Étnico Cultural Patrimônio Aldeia Distrito Guerém, localizada no Distrito Guerém em Valença/BA, atribuem ao processo de retomada da identidade étnica e a importância dos saberes tradicionais para a constituição da identidade desse povo.

Neste artigo tratamos da importância dos conhecimentos tradicionais para as populações tradicionais, com destaque para os povos indígenas. O texto está organizado em três seções: a primeira trata de reflexões sobre os conhecimentos tradicionais, trabalhando as noções e conceitos que envolvem os conhecimentos tradicionais, assim como sua relação com o conhecimento ocidental, com suporte em autores como Manuela Carneiro da Cunha (2009), Toledo e Barrera-Bassols (2015), Krenak (2019) e Levi-Strauss (1989); na segunda seção, discorre-se sobre a sociobiodiversidade e a proteção dos conhecimentos tradicionais, tratando da relação dos povos tradicionais com a biodiversidade e explorando as principais legislações em torno da proteção dos conhecimentos tradicionais, a partir de autores como Diegues (2019), Carneiro da Cunha (2007), Feres, Cuco e Moreira (2018). A terceira seção faz referência aos saberes tradicionais, “cultura com aspas” e a retomada da identidade étnica dos grupos étnicos, em especial as indígenas, com evidência aos aspectos da luta política pela manutenção da sobrevivência dos grupos tradicionais e por direitos políticos e sociais.

Breves reflexões sobre os conhecimentos tradicionais

Ao redor do mundo, muitos grupos mantêm formas próprias de organização social e relação específica com seus territórios. Esses povos e populações, como os indígenas, quilombolas, ribeirinhos, caiçaras, seringueiros, entre outros, apresentam um acúmulo geracional de conhecimentos, inovações e práticas que são fundamentais à demarcação de sua identidade étnica.

Conceituar povos e populações tradicionais não é uma tarefa fácil, mas se faz preciso diante de momentos históricos específicos, como o atual, em que processos políticos de afirmação e lutas por direitos se inserem de forma mais intensa para essas populações. Nesse sentido, o Decreto N° 6.040, de 7 de fevereiro de 2007, que instituiu a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais apresenta como conceito de povos e populações tradicionais:

[...] grupos culturalmente diferenciados e que se reconhecem como tais, que possuem formas próprias de organização social, que ocupam e usam territórios e recursos naturais como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, utilizando conhecimentos, inovações e práticas, gerados e transmitidos pela tradição (art. 3º).

Já por uma via mais política, Manuela Carneiro da Cunha (2009) apresenta uma noção de populações tradicionais em que a identidade desses grupos estaria associada aos processos de lutas em torno de conquistas coletivas, principalmente em relação aos direitos culturais e

territoriais e ao reconhecimento de práticas conservacionistas, já que se elaboram sistemas de saberes associados à biodiversidade.

Já podemos dar alguns passos nessa direção e afirmar que populações tradicionais são grupos que conquistaram ou estão lutando para conquistar (prática e simbolicamente) uma identidade pública conservacionista que inclui algumas das seguintes características: uso de técnicas ambientais de baixo impacto, formas criativas de organização social, presença de instituições com legitimidade para fazer com que suas leis, liderança local e, por fim, traços culturais que são seletivamente reafirmados e reelaborados. (Carneiro da Cunha, 2009, p. 314).

Entre as principais singularidades que marcam a identidade das populações tradicionais, estão os conhecimentos desses povos, que são chamados de tradicionais justamente por estarem presentes na tradição, ou seja, nos valores, costumes e história de um povo. Partindo disso, pode-se entender que o conhecimento tradicional é “o saber e o saber-fazer, a respeito do mundo natural, sobrenatural, produzidos pelos povos e comunidades tradicionais, transmitidos oralmente por gerações” (Diegues, 2019, p. 119).

Os conhecimentos tradicionais se atualizam e se mantêm vivos e, sendo transmitidos de geração em geração, estão inseridos em um sistema vivo e dinâmico, muitas vezes correlacionado à biodiversidade local e à sobrevivência das populações tradicionais. Carneiro da Cunha ressalta esse caráter processual e dinâmico dos conhecimentos tradicionais:

Para o senso comum, o conhecimento tradicional é um tesouro no sentido literal da palavra, um conjunto acabado que se deve preservar, um acervo fechado transmitido por antepassados e a que não vem ao caso acrescentar nada. Nada mais equivocado. Muito pelo contrário, o conhecimento tradicional reside tanto ou mais nos seus processos de investigação quanto nos acervos já prontos transmitidos pelas gerações anteriores. Processos. Modos de fazer. Outros protocolos. (Carneiro da Cunha, 2007, p. 87).

Os conhecimentos tradicionais se constroem quase sempre de forma coletiva, partindo da própria vivência e de sabedorias acumuladas. Em um dos seus textos, Krenak (2019) afirmou que se alimenta da resistência contínua dos povos que guardam a memória profunda da terra, demonstrando, assim, a força da tradição nos saberes tradicionais. O autor ainda destaca como as relações coletivas são pilares dos povos indígenas na manutenção da memória ancestral. “Não conheço nenhum sujeito de nenhum povo nosso que saiu sozinho pelo mundo. Andamos em constelação” (Krenak, 2020, p. 39).

Para os povos tradicionais, a experiência coletiva abrange muito mais que os seres humanos, compreende a natureza em sua totalidade. Dessa maneira, os conhecimentos ou saberes tradicionais dependem dessa relação para a manutenção de seus sistemas de produção, bem como dos modos de vida dessas populações.

Segundo Toledo e Barrera-Bassols (2015, p. 130), a natureza e a cultura integram parte do mesmo mundo e, por outro lado, o conhecimento ocidental “confere objetividade às coisas para tentar separar ou manter distância das emoções e do valor delas. Separe-se mente e matéria, fato e valor, cultura e natureza”. Nesse sentido, os autores se preocupam em diferenciar as noções de sabedoria e de conhecimento, já que se acentuam oposições em seus tipos.

Importante destacar que, muitas vezes, essas noções são utilizadas como sinônimos e, em outros momentos, são demarcadas suas devidas distinções. Mas é válido perceber a utilização estratégica, tanto para diferenciá-los, quanto para associá-los. Toledo e Barrera-Bassols (2015) se interessam em frisar alguns aspectos que reforçariam essa diferença. Apontam que conhecimento é aquele que é universalmente compartilhado e aceito, enquanto saberes estão mais localizados e referem-se às unidades de experiências materiais e simbólicas do indivíduo.

O conhecimento está baseado em teorias, postulados em teorias, postulados e leis sobre o mundo, portanto, supõe-se que seja universal, sendo fortalecido mediante autoridade. A sabedoria, por sua vez, baseia-se na experiência concreta e em crenças compartilhadas pelos indivíduos acerca do mundo que os rodeia, sendo mantida e fortalecida mediante testemunhos. [...] Se o conhecimento é, por definição, uma crença fundamentada nas bases de um raciocínio objetivo, a sabedoria é, por definição, um raciocínio sustentado na experiência pessoal e nas crenças mais ou menos aceitas (Toledo; Barrera-Bassols, 2015, p. 130).

Nessa distinção, Toledo e Barrera-Bassols (2015) apresentam o conhecimento como sendo mais objetivo, construído por meios epistêmicos sistemáticos e categóricos. Já a sabedoria seria mais intuitiva, sobre um regime empírico que supõe um maior entrelaçamento com a dinâmica cultural da vida.

Com efeito, os conhecimentos tradicionais se orientam e se significam tanto através do conjunto de práticas que integram os processos de produção e reprodução material da cultura quanto dos sistemas de crenças, por meio dos quais essa cultura consegue realizar sua produção e reprodução simbólica. Por essa razão, fazem parte de toda uma gama de sabedorias que se estendem socialmente no espaço e no tempo (Toledo; Barrera-Bassols, 2015, p. 133).

Em suma, para os autores, o conhecimento estaria para a ciência ocidental e a sabedoria para as populações tradicionais, de forma que tal perspectiva opera na produção de essencialismos, como moderno e primitivo, ciência e senso comum que, no limite, reafirmam o primado da ciência moderna. Ou seja, como afirma Almeida (2010, p. 59), “a oposição entre esses dois polos cognitivos [conhecimento versus sabedoria] tem sido afirmada pela ciência da fragmentação, apesar de todas as evidências antropológicas da unidualidade do pensamento humano, que é simultaneamente mito-lógico, abstrato-concreto, imaginário-real”.

Um dos argumentos centrais de Levi-Strauss (1989), na obra “O pensamento selvagem”, é de que os saberes não científicos são dotados de artifícios cognitivos que investem nas articulações e retotalizações, sendo, portanto, tão sofisticados quanto o conhecimento científico. Os conhecimentos tradicionais, nesse sentido,

[...] arquitetam compreensões com base em métodos sistemáticos, experiências controladas e sistematizações organizadas de forma contínua. [...] tais saberes se objetivam numa matriz de conhecimento que pode ser atualizada, refutada, acrescida, negada, reformada. [...] os saberes da tradição constituem uma ciência, mas uma ciência que, mesmo operando

por meio das universais aptidões para conhecer, expressa contextos, narrativas e métodos distintos (Almeida, 2010, p. 67).

Percebe-se em autores como Diegues (2019), Carneiro da Cunha (2009) e Lévi-Strauss (1989) uma dissolução dessas noções de conhecimento e de sabedoria a partir do interesse das populações tradicionais. No entanto, as diferenciações atribuídas por Toledo e Barrera-Bassols servem para reforçar as divergências na concepção de conhecimento hegemônico, aceito e validado, e outro de conhecimento tradicional a ser manipulado e superado.

Outro ponto é sobre a ideia de saberes tradicionais e saberes locais. Para Toledo e Barrera-Bassols (2015, p. 138) “os saberes são, então, parte ou fração essencial da sabedoria local”. Logo, as ideias de tradicional e local quando associadas aos saberes não se opõem, muito pelo contrário, são complementares, caminham numa mesma direção. Assim, no sistema social em que estão inseridos os saberes, o local atribui um recorte espacial e cultural, ao mesmo tempo que a tradição também se faz presente no seu próprio sentido etimológico, de transmitir, dar para guardar, passar a outrem.

As discussões em torno dos conhecimentos científicos e tradicionais costumam se acentuar pela ideia de oposição ou de hierarquia. Como salienta Carneiro da Cunha (2009, p. 79), “quando se diz simplesmente “ciência”, “ciência” tout court, está se falando de ciência ocidental; para falar de ciência tradicional, é necessário acrescentar o adjetivo”.

Diferentemente da cultura ocidental, em que a ciência, a religião e a filosofia situam-se de formas segregadas, classificadas em campos de conhecimento, muitas vezes, de oposição entre si, nas perspectivas dos saberes tradicionais, estão integrados a um regime de integração e de colaboração dos conhecimentos filosóficos, religiosos e científicos, formando um campo holístico.

O caráter científico está presente no ambiente de produção do conhecimento tradicional. Percebendo que muitos saberes tradicionais foram transformados em grande parte dos conhecimentos científicos que temos hoje, Lévi-Strauss (1989) indica esse espírito científico dos saberes dos povos tradicionais:

[...] para elaborar técnicas, muitas vezes longas e complexas, que permitem cultivar sem-terra ou sem água; para transformar grãos ou raízes tóxicas em alimentos ou ainda utilizar essas toxidades para a caça, a guerra ou o ritual, não duvidamos de que foi necessária uma atitude de espírito verdadeiramente científico, uma curiosidade assídua e sempre alerta, uma vontade de conhecer pelo prazer de conhecer, pois apenas uma pequena fração das observações e experiências (sobre as quais é preciso supor que tenham sido inspiradas antes e sobretudo pelo gosto do saber) podia fornecer resultados práticos e imediatamente utilizáveis (Lévi-Strauss, 1989, p. 30).

O autor ajuda a deslegitimar o que fomos ensinados desde cedo a acreditar, ou seja, que os conhecimentos científicos superariam os conhecimentos tradicionais, já que seu sistema de produção seria o mais confiável e, muitas vezes, o único modelo possível de ciência. Para Carneiro da Cunha (2009, p. 84), é preciso “encontrar uma forma para o conhecimento científico e o conhecimento tradicional viverem juntos”, o que não significa

que não seja necessário demarcar suas diferenças. Essas diferenças são importantes, porém não devem servir para acumular hierarquias entre os tipos de conhecimento.

O problema, então, é achar os meios institucionais adequados para, a um só tempo, preservar a vitalidade da produção do conhecimento tradicional, reconhecer e valorizar suas contribuições para o conhecimento científico e fazer participar as populações que o originaram nos benefícios que podem decorrer de seus conhecimentos (Carneiro da Cunha, 2009, p. 84).

A sociobiodiversidade e a proteção dos conhecimentos tradicionais

Yanauá era uma menina bastante curiosa. Gosta muito de observar os seres vivos na natureza. Observava o canto dos pássaros, o sopro dos ventos que empurrava as nuvens na direção do guaraci (Sol) tocando as águas do Rio São Francisco em direção à terra. Observa também os caniços, uma espécie de planta nativa das margens do São Francisco...

Certo dia, curiosa para saber como a família da natureza vivia, foi a oca de sua vovó Jurema, uma senhora de grande sabedoria ancestral que guardava histórias de seu povo.

Ao chegar à oca, observou atentamente a quantidade de ervas medicinais que ela guardava num cesto de palha, atentando também para utensílios de barro, como panelas, pratos, canecas, cuscuzeiros de várias formas e tamanho, milho e feijão forrado no terreiro secando aos raios do guaraci (Sol). Logo a pequena Yanauá perguntou:

- Vovó Jurema, para que servem essas ervas nesse cesto de palha?
- Querida Yanauá essas ervas são para eu tratar doenças que assolam o nosso povo.

Atenta, Yanauá percebeu que sua vovó, além de guardar as histórias, também tinha uma grande sabedoria com ervas.

- Vovó Jurema, esses utensílios quem fez?
- Desde pequena aprendi o ofício de fazer do barro minha profissão.

E através dele sustentei minha família e criei sua mãe com muita dedicação - disse vovó Jurema, emocionada.

- Vovó, minha mãe, quando vai ao velho Chico (Rio São Francisco) para pescar, percebo que a natureza tem várias vidas. Como vive a natureza? perguntou Yanauá com aqueles olhos arregalados e brilhantes...- Ouço vários cantos e ruídos diferentes e de forma organizada.

Sua vovó Jurema com sua imensa sabedoria respondeu:

- Querida Yanauá, você está crescendo e está acompanhando a vida da natureza assim como a sua. A natureza foi feita por Tupã (Deus) para os seres vivos viverem bem e em harmonia. Ela representa uma família construída de avós, pais e filhos. (Cruz, 2021, p. 33).
-

No conto Yanauá e a família da natureza de Denízia Kawany Fulkaxó (Denízia Cruz), são evidenciados elementos centrais na relação dos povos tradicionais e a natureza. Essa relação é expressa de forma harmoniosa, em que a consciência sobre manutenção da qualidade ambiental está integrada à própria vida desses povos, atrelada às condições materiais e imateriais de sobrevivência. No conto, a espiritualidade, a cultura e o trabalho entrelaçam-se com a própria natureza sem prejudicá-la e, de forma vital, a sabedoria ancestral se insere na manutenção geracional dessa relação.

Na contramão dessa perspectiva, está a maneira como a “sociedade ocidental”, atualmente, tem se relacionado e produzido relações e conhecimentos sobre a natureza (Viveiros de Castro, 2002). Para o autor, uma das justificativas deste problema é a forte presença e valorização de projeções engessadas de conhecimentos científicos de bases ocidentais marcadas por símbolos de separação entre natureza e cultura. Essa estruturação de pensamento de base eurocêntrica diverge das relações ancestralmente construídas com a natureza pelos povos e comunidades tradicionais, negando a distinção clássica entre natureza e cultura:

As categorias Natureza e Cultura, no pensamento ameríndio, não só não subsumem os mesmos conteúdos, como não possuem o mesmo estatuto de seus análogos ocidentais; elas não assinalam regiões do ser, mas antes configurações relacionais, perspectivas móveis, em suma - pontos de vista. (Viveiros de Castro, 2002, p. 349).

O que há de modelos verdadeiramente sustentáveis, que dialogam com a experiência e cultura local, não vem do exterior, ao contrário, é quase sempre pensada e construída justamente pelos povos e comunidades tradicionais ao longo da história. Dessa forma, contradizendo o individualismo da sociedade moderna, as populações tradicionais desenvolvem o uso social dos recursos naturais de baixo impacto ambiental a partir de um convívio estreito e de respeito aos ritmos da natureza.

Organismos internacionais estiveram a partir do século XX direcionando atenção à importância para os conhecimentos tradicionais e às formas de cooperação com a ciência ocidental. Estão entre os principais organismos internacionais que tratam dos conhecimentos tradicionais: A Declaração Universal dos Direitos Humanos; A Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (UNESCO); A Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT); A Convenção da Diversidade Biológica (CDB); A Organização das Nações Unidas para Alimentação e Agricultura (FAO); A Organização Mundial da Propriedade Intelectual (OMPI ou WIPO) (Carneiro da Cunha, 2007, 2009).

Muitos conhecimentos e saberes foram utilizados sem a devida autorização e reconhecimento daqueles que são produtores desses conhecimentos, a própria comunidade tradicional. Numerosos casos de apropriação sem o consentimento por parte desse Coletivo colocaram em urgência a necessidade de formalização legal, visando à sua proteção e à repartição justa dos benefícios.

Sobretudo na década de 1980 e 1990, sob forte pressão da indústria e de centros de pesquisas sobre a biotecnologia, os conhecimentos tradicionais passaram a ser percebidos de forma estratégica para esses setores. Por consequência disso, a proteção dos conhecimentos tradicionais associados à biodiversidade foi prevista com maior rigor na Convenção sobre Diversidade Biológica (CDB).

A convenção é um tratado internacional estabelecido durante a notória ECO-92, a Conferência das Nações Unidas sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento (CNUMAD). Segundo Carneiro da Cunha (2007, p.231), “o principal propósito por trás da Convenção era regular o acesso aos recursos genéticos e garantir a repartição de benefícios que deles se originaram”. A CDB também reconhece a soberania dos estados sobre suas diversidades biológicas, sendo fundamental para uma mudança de paradigma, pois, pela primeira vez,

considera os povos tradicionais, suas contribuições e conhecimentos, a partir da distribuição de benefícios.

Antes da CDB, o patrimônio genético e os conhecimentos associados eram considerados patrimônio da humanidade, permitindo a apropriação privada das patentes desse patrimônio pelas indústrias farmacêuticas, cosméticas, dentre outras. Após a CDB “o acesso a conhecimentos tradicionais sobre recursos genéticos e a sua utilização exigem negociações com consentimento formal e repartição de eventuais benefícios com populações tradicionais” (Carneiro da Cunha, 2007, p. 316). A autora também explica que:

A convenção fala em "detentores" e não em "proprietários" de conhecimentos tradicionais. Também fala em "soberania" e não em "domínio" ou "propriedade" de Estados nacionais sobre recursos genéticos. Apesar dessas precauções, porém, as efetivas transações sobre conhecimentos tradicionais - quer se trate de consentimento informado para a pesquisa ou de contratos para a repartição de benefícios - acabam produzindo uma relação de propriedade, ou muito próxima dela, entre os detentores e o "seu" conhecimento. (2007, p. 316).

A CDB, nesse sentido, contribui para uma importante mudança na concepção geopolítica do patrimônio genético e os conhecimentos associados, pois existia uma forte concentração de patentes nos países ocidentais desenvolvidos, em detrimento das nações onde se concentra a diversidade sociobiológica. “Essa disjunção logo viria a ser especializada como um ‘conflito Norte /Sul’, que opunha os sete países mais ricos do mundo, o G7, as demais nações” (Carneiro da Cunha, 2007, p. 321).

Mesmo diante de muitos avanços, algumas críticas foram direcionadas à CDB, principalmente ao não explicitar os mecanismos de distribuição desses benefícios para as comunidades tradicionais, também por sugerir uma divisão simplista de conhecimentos associados à biodiversidade e os não associados, o que não faz muito sentido para os povos tradicionais, já que se trata de um sistema complexo e integrado.

No entanto, a CDB serviu de base para o fomento à legislação própria dos estados. No Brasil, como resultado de reivindicações de diferentes movimentos sociais, nos dias atuais se destacam instrumentos jurídicos que formalizam essa relação dos povos tradicionais com o meio ambiente. Um destes é o Decreto Nº 6.040, de 7 de fevereiro de 2007, que institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais - PNPCT, que explicita como objetivo o Art. 2.º:

[...] promover o desenvolvimento sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais, com ênfase no reconhecimento, fortalecimento e garantia dos seus direitos territoriais, sociais, ambientais, econômicos e culturais, com respeito e valorização à sua identidade, suas formas de organização e suas instituições.

Outro importante instrumento é o Marco Legal da Biodiversidade, instituído pela Lei nº 13.123/2015, e regulamentado pelo Decreto nº 8.772/2016, que compilou as normativas anteriores, principalmente a Medida Provisória 2.186-16/01 que estava em vigência. Dessa forma, tornou-se a principal lei nacional que regulamenta as atividades associadas à exploração do patrimônio genético e conhecimentos tradicionais. A lei refere-se em seus primeiros parágrafos:

Art. 1º Esta Lei dispõe sobre bens, direitos e obrigações relativos: I - ao acesso ao patrimônio genético do País, bem de uso comum do povo encontrado em condições **in situ**, inclusive as espécies domesticadas e populações espontâneas, ou mantido em condições **ex situ**, desde que encontrado em condições **in situ** no território nacional, na plataforma continental, no mar territorial e na zona econômica exclusiva; II - ao conhecimento tradicional associado ao patrimônio genético, relevante à conservação da diversidade biológica, à integridade do patrimônio genético do País e à utilização de seus componentes; III - ao acesso à tecnologia e à transferência de tecnologia para a conservação e a utilização da diversidade biológica; IV - à exploração econômica de produto acabado ou material reprodutivo oriundo de acesso ao patrimônio genético ou ao conhecimento tradicional associado; V - à repartição justa e equitativa dos benefícios derivados da exploração econômica de produto acabado ou material reprodutivo oriundo de acesso ao patrimônio genético ou ao conhecimento tradicional associado, para conservação e uso sustentável da biodiversidade.

É perceptível na lei uma flexibilização e favorecimento das formas de exploração do patrimônio genético do país. Ao mesmo tempo que entra em concordância com alguns pontos da CDB, principalmente, no tocante à repartição justa dos benefícios derivados do patrimônio genético e conhecimento tradicional associado.

A lei é alvo de muitas pesquisas que buscam verificar se as demandas dos povos tradicionais foram atendidas. Nesse sentido, há vários questionamentos sobre muitos aspectos do Marco Legal da Diversidade, tanto por pesquisadores quanto pelos movimentos sociais representativos das populações tradicionais. Para Feres, Cuco e Moreira (2018, p. 50) “os direitos relacionados à permissão ou não de acesso se tornam mais vagos e genéricos, na mesma medida em que os requisitos de acesso são praticamente extintos”.

Mais recentemente, representações sociais de povos tradicionais moveram moções de repúdio e pedidos de veto ao projeto de lei, argumentando que existe no PL vários retrocessos em relação à Medida Provisória 2.186-16/2001, principalmente em relação a exigências prévias ao acesso aos conhecimentos tradicionais, bem como a flexibilização do consentimento prévio das comunidades tradicionais (Feres; Cuco; Moreira, 2018).

Fazendo uma comparação com a MP 2.186-16 de 2001 Feres, Cuco e Moreira (2018, p. 50) destacam que “pode-se reparar uma notável diminuição de direitos dos povos tradicionais no que se refere às possibilidades de impedir o uso não desejado de seus conhecimentos tradicionais”. Do mesmo modo, os autores explicam que os direitos relacionados ao acesso se tornaram mais genéricos, esvaziando as competências do Conselho de Gestão do Patrimônio Genético (CGen).

Tanto para os regimes internacionais como nacionais de acesso e uso dos conhecimentos tradicionais, percebe-se que são insuficientes em outras dimensões quando o foco é na relação da transferência dos conhecimentos tradicionais para a indústria e o comércio. Para além da repartição dos benefícios, que é fundamental, é necessário também o reconhecimento desse conhecimento tradicional enquanto direito cultural e humano dos povos tradicionais.

De modo geral, não devemos pensar que a diversidade em questão se limita à variedade e à quantidade de saberes e conhecimentos que existem, na realidade ela é marcada principalmente por aqueles que produzem os conhecimentos, pois estes são os protagonistas

da diversidade. É nesse sentido que se deve ter como prioridade os processos de tomada de decisão dos povos e populações tradicionais.

Saberes tradicionais, “cultura com aspas” e a retomada da identidade étnica

“Brasil”:
*Que faço com a minha cara de índia?
e meus cabelos
e minhas rugas
e minha história
e meus segredos?*
*Que faço com a minha cara de índia?
e meus espíritos
e minha força
e meu tupã
e meus círculos?*
*Que faço com a minha cara de índia?
e meu toré
e meu sagrado
e meus “cabôcos”
e minha terra?*
*Que faço com a minha cara de índia?
e meu sangue
e minha consciência
e minha luta
e nossos filhos?*
*Brasil, o que faço com a minha cara de índia?
Não sou violência
ou estupro
Eu sou história
eu sou cunhã
barriga brasileira
ventre sagrado
povo brasileiro
Ventre que gerou
o povo brasileiro
hoje está só
A barriga da mãe fecunda
e os cânticos que outrora cantavam
hoje são gritos de guerra
contra o massacre imundo.*

O poema de Eliana Potiguara, “Brasil”, coloca uma questão central para o Brasil, a sobrevivência dos povos indígenas. Responsável pela origem e manutenção da vida, a mulher indígena, para a autora, representa a terra e a semente que dão sentido à própria vida. Contudo, o dilema imposto à mulher indígena traz à tona a necessidade de luta política que assegure o direito de ser, de estar e de existir de um povo. Ao questionar o que fazer com os elementos que compõem a identidade, a espiritualidade, a cultura, questiona-se o lugar da mulher indígena, mas também das populações indígenas e até mesmo do Brasil.

Diante do longo processo de violência (colonização e colonialidade), os povos tradicionais, com destaque às populações indígenas, continuam marcando suas diferenças e

articulando-se em processos de resistência e lutas políticas por direitos. A manutenção desse processo se faz pela construção e transmissão de consciência coletiva, em que a memória ancestral e a sabedoria tradicional cumprem um importante papel. Diante dessa questão, a tradição cultural, aí estando também os conhecimentos tradicionais, tem sido colocada pelos próprios povos tradicionais como um importante instrumento de afirmação de suas identidades e de luta por garantias de direitos.

Os saberes e conhecimentos dos povos tradicionais estão intrinsecamente associados às suas culturas, o que não determina, mas contribui na afirmação de suas identidades enquanto grupo étnico. Para a UNESCO, esses conhecimentos tradicionais integram o patrimônio cultural (material e imaterial) e a identidade de um povo, somando para a noção de diversidade cultural.

São nossos cantos, nossas danças, as formas próprias de educação, as pinturas corporais de cada Povo, as técnicas artesanais herdadas dos nossos ancestrais, inclusive a arte plumária que traz significado e beleza aos nossos rituais, as rezas e os conhecimentos tradicionais dos pajés, a relação de espiritualidade que nos une aos nossos territórios tradicionais e tudo o que neles preservamos, porque são parte integrante do nosso universo cultural, a sabedoria dos anciãos, as estórias contadas ao redor da fogueira, as brincadeiras de nossas crianças, nossas festas e rituais e todos os aspectos que fazem parte das nossas formas culturais de viver e ver o mundo. (Kaingáng, 2006, p.10).

Nessa escalada da colonização e de imperialismo, culturas consideradas atrasadas e/ou primitivas diante do modelo civilizatório ocidental sofreram algum tipo de aculturação, assimilação ou dizimação. Dessa forma, para muitos grupos étnicos ao redor do mundo, em especial às populações e comunidades tradicionais, valorizar e ressaltar a cultura e sua identidade tornou-se sinônimo de lutas políticas em muitos momentos, quase sempre no sentido de garantia e de efetivação de direitos e da afirmação da identidade enquanto grupo. Nesse sentido, para Carneiro da Cunha (2009, p. 311), a “cultura” “assumiu um novo papel como argumento político e serviu de ‘arma dos fracos”, o que ficará particularmente explícito nos debates em torno dos direitos intelectuais sobre os conhecimentos dos povos tradicionais”

Para a autora, “vários povos estão mais do que nunca celebrando sua ‘cultura’ e utilizando-a com sucesso para obter reparação por danos políticos” (Carneiro da Cunha, 2009, p. 317). Nesse contexto, ela vai chamar atenção para a importância da “cultura com aspas” quando se refere àquilo que é dito acerca da cultura interna, ou seja, os conteúdos culturais estrategicamente selecionados para demonstrar a cultura.

A “cultura”, nesse campo político, tem se tornado fundamental nas lutas e conquistas de direitos dos povos tradicionais, principalmente dos povos indígenas, mas, segundo a autora, também pode ser “uma faca de dois gumes, já que obriga seus possuidores a demonstrarem performaticamente a ‘sua cultura”” (Carneiro da Cunha, 2009, p. 312). Assim a “cultura com aspas” assume, portanto, uma lógica interétnica, cujos conteúdos culturais podem servir de critério de demarcação da diferença especialmente para demonstrar a fronteira entre o “nós” o “eles”.

Todavia, é necessário destacar que a cultura (sem aspas) de um determinado grupo não estabelece necessariamente as fronteiras que vão distinguir os grupos. Para Carneiro da

Cunha (2009) a cultura é mutável, pois está constantemente sendo elaborada e reelaborada, o que torna falacioso determinar a identidade étnica de um grupo simplesmente pelos seus conteúdos culturais.

A cultura com aspas tem uma função política, relacionada à conquista de direitos. Para a autora, a cultura, mesmo nesse processo de fluidez, é um importante marcador da etnicidade que funciona para afirmar a diferença. “A Cultura tende ao mesmo tempo a se acentuar, tornando-se mais viável, e a se simplificar e enrijecer, reduzindo-se a um número menor de traços que se tornam diacríticos” (Carneiro da Cunha, 2009, p. 237).

Apesar desse aspecto usual sobre os contextos nos quais se insere a cultura, na prática, essa dualidade se dissolve e se complementa. A importância nessa relação está em perceber que a cultura se enuncia tanto interna quanto externamente. Mesmo num diálogo externo, a cultura e a “cultura” vão ser enunciadas. Nesse sentido, é importante ter atenção à organização em volta do processo de enunciação da “cultura”, ou seja, a cultura com aspas designa o “modo da metalinguagem, ou melhor dizendo, o modo interativo por meio do qual esses objetos da cultura são usados no contexto de um *sistema de culturas*” (Almeida, 2011, p. 46).

Nesse sentido, a diferença, ou seja, o “nós” e o “eles”, os traços étnicos, a cultura com aspas, só podem ser entendidos relacionalmente, posto que “se manifestam sempre dentro de sistemas e contextos definidos e não de forma essencial e ahistórica” (Almeida, 2011, p. 43). Poutignat & Streiff-fenart (2011, p. 154) afirmam que “no decorrer do tempo as fronteiras étnicas podem manter-se, reforçar-se, apagar-se ou desaparecer. Elas podem tornar-se mais flexíveis ou mais rígidas”.

Nessa perspectiva, vai se demonstrando que os grupos étnicos podem mudar de cultura sem perder sua legitimidade enquanto grupo étnico. Como observa Barth (2005, p.17), “a cultura está em um estado de fluxo constante”. Trazendo a definição de grupo étnico enquanto organização social, Barth (2005) salienta que diferenças culturais, mesmo não sendo um critério definidor de etnicidade, acentuam com grau de importância na composição dos grupos étnicos, ou seja, “os grupos étnicos não são grupos formados com base em uma cultura comum, mas sim que a formação de grupos ocorre com base nas diferenças culturais” (Barth, 2005, p.16).

Assim como a cultura, a dimensão da identidade também pode ser reelaborada em diferentes contextos, estando nesse mesmo processo de variação e mutabilidade. Em sociedades cada vez mais dinâmicas, as identidades tendem a acompanhar esse movimento de inconstância e de reelaboração das relações sociais. Dessa forma, pensar a identidade como algo estático não condiz com o próprio dinamismo das relações sociais, já que a base das identidades é constituída pelas relações sociais.

Grupos de cultura articulam identidades, e não o contrário. Isto é, discursos identitários são causas da conformação de um grupo social, e não sua consequência. Grupos constituem identidade e diferenças, e aí se localiza não só o jogo político, como o uso articulado da cultura e da própria identidade. [...] Grupos de identidade acionam, agenciam e negociam uma cultura com aspas (Schwarcz, 2011, p. 34).

Para Hall (2006), a identidade sempre esteve ao longo da história nesse processo de reelaboração. A modernidade tardia, nesse caso, concebe modos de formulações de

identidades específicas que acompanham esses processos políticos das sociedades atuais. O autor destaca que “a ideia de que as identidades eram plenamente unificadas e coerentes e que agora se tornaram totalmente deslocadas é uma forma altamente simplista de contar a história do sujeito moderno” (Hall, 2006, p. 24).

Silva (2003) afirma que a identidade ganha sentido a partir da diferença e vice-versa, em que a diferença é constantemente produzida. Faz-se importante, então, compreender a identidade e a diferença como produzidas nas relações sociais, estando atreladas às relações de forças e de poder na sociedade.

A identidade e a diferença têm que ser ativamente produzidas. Elas não são criaturas do mundo natural ou de um mundo transcendental, mas do mundo cultural e social. Somos nós que as fabricamos, no contexto de relações culturais e sociais. A identidade e a diferença são criações sociais e culturais. (Silva, 2009, p. 76).

No caso da identidade étnica, essa questão não destoa, como chama atenção Cardoso de Oliveira (1978) ao perceber a identidade étnica como uma forma de identidade social. As identidades étnicas não se constituem apenas sobre a auto-atribuição de forma endógena, elas estão, também, sob a projeção e avaliação de fatores externos ao grupo, até mesmo, no liame interno de autodefinições. As identidades étnicas “só se mobilizam com referência a uma alteridade, e a etnicidade implica sempre a organização de agrupamentos dicotômicos Nós/Eles” (Poutignat; Streiff-Fenart, 2011, p. 152).

Essa relação com o outro está presente quando a Eliana Potiguara no poema “Brasil” questiona: o que faço com a minha cara de índia? Já que essa atribuição foi forjada pelo de fora, a autora interroga o que fazer com esse marcador representado por estereótipos de inferioridade e apagamento pelas sociedades ocidentais.

Em estudos sobre os indígenas Kiriri e Tuxá no Nordeste brasileiro, Batolomé (2006) destaca a percepção sobre os sentidos da identidade étnica. Os indígenas que ali viviam eram lidos pelos de fora como “mulatos” ou “caboclos”. No sentido de demonstrar que, apesar de mudanças na cultura e deslocamento na língua, a questão não se tratava de uma “farsa”, Batolomé (2006, p. 51) evidencia que os Tuxá e Kiriri “continuavam a se perceberem e a serem percebidos pela população local em termos étnicos – ou seja, as fronteiras étnicas se haviam mantido e tinham desenvolvido processualmente as identidades contrastantes”.

Evidentemente que essa visão, presente no senso comum, de uniformizar e propagar uma ideia de “indianidade” faz parte de um projeto de sociedade que perdura ao longo da história no Brasil. À vista disso se massifica a ideia sobre os povos indígenas como um grupo homogêneo, com símbolos culturais específicos que o definem como tal, em que a avaliação de sua validade étnica é a permanência ou não desses mesmos símbolos culturais estabelecidos pela sociedade não indígena.

Mesmo diante do longo processo de violência (colonização e colonialidade), os povos tradicionais, com destaque às populações indígenas, continuam marcando suas diferenças, no sentido da construção de consciência étnica, principalmente na perspectiva da cultura. Os grupos vão escolher os elementos para demarcar as fronteiras entre si, sendo também os conteúdos culturais, com destaque aos conhecimentos tradicionais, vão sendo os sinais diacríticos selecionados para esse processo.

A cultura e a identidade, mesmo não sendo algo acabado, são importantes marcadores da etnicidade que, a partir do contraste com o outro, são utilizadas para afirmar a diferença. E nesse sentido a etnicidade também ganha sentido político, através de povos tradicionais, que reelaboram suas identidades sem perder a consciência de comunidade coletiva. Como salientou Carneiro da Cunha (2009, p. 244), “a etnicidade, como qualquer forma de reivindicação de cunho cultural, é uma forma importante de protestos eminentes políticos”.

A identidade étnica dos povos indígenas é um direito presente na Constituição Federal de 1988, com destaque para o Artigo 231 da Constituição quando afirma que “são reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens” (Brasil, 1988).

Nesse contexto de garantia formal do autorreconhecimento, outro instrumento importante é a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho, tratado que se refere à situação dos povos indígenas e tribais, adotado na Conferência Internacional do Trabalho (OIT) em 1989. Esse documento é um acordo de escala mundial adotado por muitas nações em que se pretende atender aos direitos fundamentais dos povos tradicionais. No Brasil, foi sancionada pelo Decreto 5.051/2004. Lembrando a importância da convenção no sentido de reunir direitos dos povos indígenas, Oliveira (2022, p. 137) afirma que “a espinha dorsal do documento é a possibilidade de os indígenas participarem diretamente da tomada de decisões acerca do bem-estar social do grupo”.

Oliveira (2022) explica as especificidades que envolvem as noções de autoidentificação e autorreconhecimento, sendo estes os dois estágios que constituem o processo de reconhecimento de comunidades tradicionais. Nesse sentido, a auto-identificação tem a ver com o direito de autodeterminar-se, de autorreconhecer-se, atribuindo-se a sua identidade em um processo de construção de consciência sobre si.

A auto-identificação, por sua vez, é uma garantia expressa na Constituição Federal de 1988, quando reconhece, no inciso IV do Artigo 3º, o direito às diferenças (Brasil, 1988). Também está explícita na Convenção Americana de Direitos Humanos, que admite o direito à personalidade jurídica (art. 3º), assim como na Declaração de Direitos dos Povos Indígenas da Organização das Nações Unidas - ONU, que concede aos indígenas o direito à autonomia. Junto a esses instrumentos jurídicos, está a já citada Convenção 169, que foi promulgada no Brasil pelo Decreto 5.051/2004 e constitui um dispositivo importante na defesa dos direitos humanos. Logo na abertura do texto, em seu Artigo 1º, declara que a autoidentificação indígena ou tribal deverá ser considerada como critério fundamental para determinar os grupos aos quais se aplicam as disposições da presente convenção. Explicam Nascimento e Oliveira (2021, p. 39) que a autoidentificação “constitui um direito primordial para acessar as políticas públicas substanciais aos diversos grupos, todavia é constantemente rechaçada pelo Estado que dificulta esses processos”.

Já o autorreconhecimento é constituído a partir da identificação coletiva, de forma que a própria comunidade passa a legitimar a identidade étnica dos sujeitos. Nascimento e Oliveira (2021, p. 136) destacam que “o autorreconhecimento acontece nos movimentos plurais que as comunidades reproduzem tradicionalmente. É uma ação autônoma, autogerida, que se consolida no coletivo”. O Artigo 5º da Convenção 169 diz que:

Deverão ser reconhecidos e protegidos os valores e práticas sociais, culturais religiosos e espirituais próprios dos povos mencionados e dever-se-á levar na devida consideração a natureza dos problemas que lhes sejam apresentados, tanto coletiva como individualmente” (ORGANIZAÇÃO INTERNACIONAL DO TRABALHO, 1989).

Enfatizando as múltiplas formas de expropriação sofridas pelas populações indígenas, Nascimento e Oliveira (2021, p. 41) frisam que “é importante recordar que o sistema colonial implantado no Brasil, além de buscar devastar física e culturalmente as populações nativas, garantiu a instituição das grandes propriedades privadas, concentradas em poucas mãos”. Foram múltiplas formas de expropriação dos territórios indígenas, de modo que, hoje, esses povos organizados em movimentos sociais se articulam em processos de retomadas de suas identidades e territórios.

Numa perspectiva das retomadas a partir da questão do direito à terra, pode-se afirmar, segundo Alarcon (2013), que as retomadas de terras consistem em processos de recuperação, pelos indígenas, de áreas por eles tradicionalmente ocupadas e que se encontravam em posse de não-índios. Alarcon (2013) propõe a noção de formas de retomada, justificando que esses processos se diferem em muitos sentidos, tomando dimensões jurídicas e administrativas específicas ao contexto que foi direcionado.

No presente, quando nos referimos à retomada, estamos também falando de reaver um lugar de memória, das resistências articuladas no cotidiano de enfrentamento à permanência do projeto colonial, atualizado no capitalismo exploratório que invade as áreas nativas, destrói o meio ambiente nega direitos garantidos na legislação e restringe a vida enquanto comunidades originárias (Nascimento; Oliveira, 2021, p. 30).

Ao longo dos últimos anos, as retomadas, enquanto ações políticas, têm se generalizado, ganhando força principalmente no Nordeste brasileiro. Oliveira (1998) explica que vem se impondo como característico dos indígenas do Nordeste “o chamado processo de etnogênese, abrangendo tanto a emergência de novas identidades como a reinvenção de etnias já reconhecidas”.

A região foi a primeira afetada pelo processo de desterritorialização empregado pelo sistema colonial sobre os povos originários. Segundo Oliveira (1998), os índios do Nordeste, considerados como “misturados” ou “remanescentes”, não despertavam importância enquanto objeto de ação política para o Estado, só a partir das demandas relacionadas à terra junto à organização política desses povos que os órgãos indigenistas direcionaram atenção a esses povos.

A retomada territorial no Nordeste, nas últimas décadas, dispõe de alguns exemplos etnográficos. Segundo Alarcon (2013), pode-se destacar o processo de retomada feito pelo povo Xokó da Ilha de São Pedro, no estado de Sergipe; a retomada de terras dos Kiriri, no Norte da Bahia, apontada como um exemplo de forma de retomada que veio influenciar outros povos indígenas no Nordeste, dentre outras. Nesse sentido, “as retomadas estão associadas à tentativa de recuperação do território onde a história se vincula a um extenso processo de territorialização” (Oliveira, 2022, p. 154)

Mesmo com esses exemplos, a autora indica um cenário de escassez de investigações acadêmicas em que a retomada indígena é o foco principal. Em vista disso, Nascimento e

Oliveira (2021) vêm apresentar exemplos etnográficos de retomadas indígenas com foco no reconhecimento da identidade étnica e na demarcação de terras no sudoeste da Bahia. Trata-se dos povos Paneleiros, os Ymboré, Camaçãs e Mongoyó, localizados entre as cidades de Vitória da Conquista, Itambé e Ribeirão do Largo.

Descrevendo uma etnografia da forma de retomada como se vem constituindo na Serra do Padeiro do Sul da Bahia pelos Tupinambá da Serra do Padeiro, Alarcon (2013) percebeu que a dinâmica a que se direciona a retomada tem como foco a reconstrução de um povo e de seu território, destacando razões históricas, políticas e cosmológicas. “No caso de Serra do Padeiro, estratégias de resistência historicamente engendradas pelos Tupinambá – beneficiadas pelo profundo conhecimento territorial do grupo e pela mediação dos encantados” (Alarcon, 2013, p. 112).

Na organização pela retomada territorial, Alarcon (2013, p. 117) destaca alguns elementos apontados pelos indígenas como vantagens comparativas em relação aos não-indígenas: “o profundo conhecimento dos primeiros sobre o território e o nível de organização da aldeia”. Consideram também os povos indígenas o consentimento dos encantados, um dos elementos essenciais para todas as decisões pensadas no sentido da retomada.

O processo de retomada desemboca em constantes episódios de violência, na maioria dos casos, em forma de intimidação e de perseguição de indígenas que estão à frente da organização pela retomada. Assim, mesmo diante dessa ofensiva, os indígenas costumam criar estratégias para a resguardar a segurança do seu povo.

De todo modo, as retomadas étnicas e territoriais ocorridas no Brasil e principalmente no Nordeste estão associadas “a política de ausência do Estado em garantir a demarcação e regularização das áreas ocupadas e das que estão em vias de ocupação por recentes grupos ressurgidos”, como explicam Nascimento e Oliveira (2021, p. 41). Logo, o movimento pela afirmação e pelo fortalecimento da identidade étnica no processo de retomada desemboca em formas de resistência e de enfrentamento com o Estado, na busca de políticas públicas que respondam às necessidades coletivas das comunidades.

Considerações finais

No território Guerém, o foco coletivo está sobre a retomada da identidade étnica, que os indígenas destacam em luta, ou seja, de retomar aquilo que foi tirado. Nesse cenário de recuperação da história, a manutenção da memória coletiva ancestral em torno dos saberes locais e da cultura tem sido demonstrada nas comunidades do distrito como forma de reorganização e fortalecimento da identidade étnica e local, principalmente através dos saberes tradicionais locais. Estes estão muito presentes por meio do uso das folhas e ervas medicinais, que fazem parte do dia a dia das comunidades no distrito Guerém; da cultura do urucum, que é uma planta que faz parte da tradição e da memória indígena e é cultivada na produção de corante e utilizada em várias receitas no distrito; da pesca artesanal de jangada com técnicas de preparo específicas das comunidades, da produção do artesanato e demais saberes que fazem parte da memória e da cultura local.

Nesse processo de retomada da identidade étnica Guerém, a educação escolar local tem sido um dos principais temas debatidos na comunidade. São levantados muitos questionamentos sobre o fato de que a educação escolar local não abarca a história, a cultura local e, principalmente, os saberes tradicionais produzidos na comunidade. Esse cenário da

educação escolar, de modo geral, tem sido alvo de disputa pelos povos tradicionais, no sentido de situar a educação escolar como espaço de valorização e de fortalecimento da e da memória acerca da presença indígena no território Guerém, ganham notoriedade as mobilizações em torno da retomada e da reelaboração da identidade étnica local, sendo os saberes tradicionais um marcador diacrítico acionado pela comunidade, situado como um dos pilares do processo de retomada da identidade étnica.

Referências

ALARCON, Daniela Fernandes. A forma retomada: contribuições para o estudo das retomadas de terras, a partir do caso Tupinambá da Serra do Padeiro. **Ruris**, v. 7, n. 1, p. 99-126, março, 2013.

ALMEIDA, Maria da Conceição de. **Complexidade, saberes científicos e saberes da tradição**. São Paulo: Livraria da Física, 2010.

ALMEIDA, Mauro W. B. de. Alguns aspectos do pensamento de Manuela Carneiro da Cunha. *In*: LÉPINE, Claude; HOFBAUER, Andreas; SCHWARCZ, Lilia Moritz (Orgs.). **Manuela Carneiro da Cunha: o lugar da cultura e o papel da antropologia**. Rio de Janeiro: Beco do Azougue, 2011. p. 41-50.

BARTH, Fredrik. Etnicidade e o Conceito de Cultura. **Antropolítica**, n. 19, p.15-30, 2005.
BARTOLOMÉ, Miguel Alberto. As etnogêneses: velhos atores e novos papéis no cenário cultural e político. Tradução de Sergio Paulo Benevides. **Mana: Revista de Antropologia Social**. v. 12, 2006. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93132006000100002. Acesso em: 5 set. 2021.

BARTOLOMÉ RUIZ, Castor M. M. Os Paradoxos da Memória na Crítica da Violência. *In*: BARTOLOMÉ RUIZ, Castor M. M (Org.). **Direito à justiça, memória e reparação: A condição humana nos estados de exceção**. São Leopoldo: IFIBE, 2012.

BRASIL. Medida Provisória nº. 2.186-16, de 23 de agosto de 2001. Regulamenta o inciso II do § 1º e o § 4º do art. 225 da Constituição os arts. 1º, 8º, alínea "j", 10, alínea "c", 15 e 16, alíneas 3 e 4 da Convenção sobre Diversidade Biológica, dispõe sobre o acesso ao patrimônio genético, a proteção e o acesso ao conhecimento tradicional associado, a repartição de benefícios e o acesso à tecnologia e transferência de tecnologia para sua conservação e utilização. **Diário Oficial [da República Federativa do Brasil]**, Brasília, DF, v.138, n.163-E, 24 ago. 2001. Seção 1, p.11-14.

BRASIL. Decreto n. 6040, de 7 de fevereiro de 2007. Instituiu a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais. **Diário Oficial da União**, 8 fev. 2007, Seção 1, p. 316.

BRASIL - MINISTÉRIO DO MEIO AMBIENTE. “**Convenção sobre Diversidade Biológica** – Conferência para Adoção do Texto Acordado da CDB – Ato Final de Nairobi”. Brasília. 2000, 60p.

BRASIL. **Lei 13.123, de 20 de maio de 2015** que regulamenta o inciso II do § 1º e o § 4º do art. 225 da Constituição Federal, o Artigo 1, a alínea j do Artigo 8, a alínea c do Artigo

10, o Artigo 15 e os §§ 3º e 4º do Artigo 16 da Convenção sobre Diversidade Biológica, promulgada pelo Decreto nº 2.519, de 16 de março de 1998; dispõe sobre o acesso ao patrimônio genético, sobre a proteção e o acesso ao conhecimento tradicional associado e sobre a repartição de benefícios para conservação e uso sustentável da biodiversidade; revoga a Medida Provisória nº 2.186-16, de 23 de agosto de 2001; e dá outras providências. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2015-2018/2015/Lei/L13123.htm. Acesso: jan. 2023.

BRASIL. Decreto nº 8.772, de 11 de maio de 2016. Regulamenta a Lei nº 13.123, de 20 de maio de 2015, que dispõe sobre o acesso ao patrimônio genético, sobre a proteção e o acesso ao conhecimento tradicional associado e sobre a repartição de benefícios para conservação e uso sustentável da biodiversidade. **Diário Oficial [da] República Federativa do Brasil**, Brasília, DF, 12 de maio de 2016.

BRASIL, **Constituição da República Federativa do Brasil de 1988**. Brasília (DF).

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. **A sociologia do Brasil indígena**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro; Brasília: Editora da UnB, 1978.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela Ligeti. Relações e dissensões entre saberes tradicionais e saber científico. **Revista USP**, v.75, p. 76-84, 2007. Disponível em: <https://doi.org/10.11606/issn.2316-9036.v0i75p76-84>.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela Ligeti. **Cultura com aspas e outros ensaios**. São Paulo: Cosac Naify, 2009.

DIEGUES, Antônio Carlos Sant'Ana. Conhecimentos, práticas tradicionais e a etnoconservação da natureza. **Revista Diálogos de Saberes Socioambientais: desafios para epistemologias do Sul**. vol. 50. Paraná: UFPR, 2019. DOI: <http://dx.doi.org/10.5380/dma.v50i0.66621>. Acesso em: 15 jul. 2021.

FERES, Marcos Vinício Chein; CUCO, Pedro Henrique Oliveira; MOREIRA, João Vitor de Freitas. As origens do marco legal da biodiversidade brasileira: As políticas de acesso e remessa. **Revista da Faculdade de Direito UFG**, v. 42, n. 3, p.35-64, set./dez. 2018.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. 11. ed. Rio de Janeiro: DP&A Editora, 2006.

KAINGÁNG, Lucia Fernanda Jófej. **A proteção legal do patrimônio cultural dos povos indígenas do Brasil**. [S.l.: s.n., 2006] 24 p.

KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

KRENAK, Ailton. **Entrevista**, 2020. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=z71a0fi0D04>. Acesso em: 15 jul. 2020.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **O pensamento selvagem**. Tradução Tania Pellegrini – Campinas, SP: Papirus, 1989.

NASCIMENTO, Washington Santos; OLIVEIRA, Renata F. Retomadas da identidade étnica e territorial indígena no sudoeste baiano: um direito garantido, porem negado. *In*: NASCIMENTO, Washington Santos (Org.). **Antônia Onça e o mestre em amansar Brancos**: trajetórias e saberes indígenas e africanos no sertão da Bahia. 1ed. Rio de Janeiro: Faberj e Autografia, 2021, v. 1, p. 29-59.

OLIVEIRA, João Pacheco. Uma etnologia dos “índios misturados”? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. **MANA – Revista de Antropologia Social**, v.4, n.1, p. 47-77, abr. 1998.

OLIVEIRA, Renata F. Planalto da conquista indígena: retomada da identidade étnica e territorial no sudoeste da Bahia (o caso dos Paneleiros Mongoyó). *In*: SANTOS, Ana Maria Carvalho dos; REIS, Maíra Lopes dos (Orgs.). **As cores e o sangue**: memórias e resistência no Brasil rural. 1ed.Feira de Santana: Zarte, 2022, v. 1, p. 131-172.

ORGANIZAÇÃO INTERNACIONAL DO TRABALHO. **Convenção nº 169 sobre povos indígenas e tribais**. Genebra: OIT, 1989.

POUTIGNAT, Philippe; STREIFFE-FENART, Jocelyne. **Teorias da Etnicidade seguido de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth**. 2. ed. São Paulo: UNESP, 2011.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. Manuela se escreve entre aspas. *In*: LÉPINE, Claude; HOFBAUER, Andreas; SCHWARCZ, Lilia Moritz (Orgs.). **Manuela Carneiro da Cunha**: o lugar da cultura e o papel da antropologia. Rio de Janeiro: Beco do Azougue, 2011. p. 31-39.

SILVA, Tomaz Tadeu da. A produção social da identidade e da diferença. *In*: SILVA, Tomaz Tadeu da (org.). **Identidade e diferença**: a perspectiva dos estudos culturais. 9. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009. p. 73-102.

TOLEDO, Victor Manuel Manzur; BARRERA-BASSOLS, Narciso. **A memória biocultural**: a importância ecológica das sabedorias tradicionais. 1. ed. Rio de Janeiro, RJ, 2015.

VIEIRA, Rafael Luiz de Albuquerque. **Nesse lugar tem aldeia**: os conhecimentos tradicionais e a retomada da identidade étnica Guerém. 123f. Dissertação (Mestrado em Relações Étnicas e Contemporaneidade), Programa de Pós-Graduação em Relações Étnicas e Contemporaneidade, Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia, Jequié, 2023.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **A inconstância da alma selvagem**. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.