

KACPER ŚWIERK

BIOPROSPEKCJA, BIOPIRACTWO I WIEDZA TUBYLCZA Przykłady z Ameryki Łacińskiej

Kiedy w 2001 roku po raz pierwszy znalazłem się wśród Indian Matsigenka w peruwiańskiej Amazonii, jednym z pytań, które zadali mi przedstawiciele lokalnej organizacji indiańskiej CECONAMA (Central de Comunidades Nativas Machiguengas) oraz władze wspólnoty tubylczej, w której przebywałem, było czy aby na pewno nie przybyłem tu kraść wiedzy tubylczej (hiszp. *robar conocimiento indígena*). Wówczas niewiele wiedziałem na temat „kradzieży wiedzy tubylczej” i pytanie to nieco mnie zaskoczyło. Jeden z liderów wyjaśnił mi, że przedstawiciele kompanii farmaceutycznych przybywają do Amazonii, by kraść indiańską wiedzę na temat roślin leczniczych. Wspomniał też, że słyszał coś o tym, iż *gringos* opatentowali banisterię – pnącze wchodzące w skład halucynogennego wywaru używanego w celach szamańskich przez Indian zachodniej Amazonii.

Kolejne moje bezpośrednie zetknięcie się z tą problematyką (znaną mi już wówczas także z lektury paru tekstów) miało miejsce w 2004 roku. Będąc wówczas w Peru, przebywałem w towarzystwie pewnego amerykańskiego etnobotanika, który właśnie wertował swój terenowy album ze szkicami, nazwami i charakterystykami roślin. Poprosiłem, aby udostępnił mi dane na temat pewnej, znanej mi z terenu rośliny z rodziny pokrzywowatych (*Urticaceae*). Chodziło mi przede wszystkim o jej łacińską nazwę, której nie znałem. Pomimo tego, że nie pytałem go o tubylcze zastosowania tej rośliny, Amerykanin udostępnił mi informację o niej z dużymi oporami. W końcu podał mi arkusz z jej charakterystyką, zaznaczając jednak, że zawiera on informacje będące własnością intelektualną Ashéninków z nad rzeki Yuruá, wśród których prowadził on badania, i że nie powinienem tych informacji upowszechniać.

Jak więc widać, w Ameryce Łacińskiej „coś jest na rzeczy” w kwestii praw własności intelektualnej do wiedzy tubylczej i jej użytkowania czy zawłaszczania przez instytucje (głównie firmy farmaceutyczne) z państw Zachodu. Niektórzy badacze piszą nawet o histerii panującej wśród tubylców obawiających się, że każdy badacz może być agentem firmy farmaceutycznej chcącym ukraść

ich wiedzę (Posey 2002). Przekonanie tubylców, że istnieje coś takiego jak właściwa im wiedza mogąca być przedmiotem piractwa, raczej nie narodziło się wśród nich samych, lecz zostało zaszczerpione przez członków organizacji pozarządowych pracujących z ludnością rdzenną, czasem też przez agencje państwa czy antropologów.

Wybitny antropolog brazylijski Oscar Calavia Saéz opisuje jak w maju 1998 roku pewien przedstawiciel FUNAI (Fundação Nacional do Índio) – brazylijskiej agencji rządowej do spraw Indian, wygłosił mowę do mieszkańców indiańskiej osady położonej w dorzeczu górnej Amazonki, ostrzegając tubylców, że badacze, nie tylko zagraniczni, ale także krajowi mogą nosić się z zamiarem kradzieży ich wiedzy¹. Doradził też Indianom, by na wszelki wypadek nie udzielali badaczom żadnych informacji. Zrobił to zresztą podczas obecności w tej samej wiosce grupy antropologów z jednego z uniwersytetów brazylijskich, którzy zaczęli tam właśnie badania nad rytuałami, etnohistorią i tradycyjną medycyną (Calavia Saéz 1998).

Nie ma się więc co dziwić, że tak „informowani” tubylcy stają się nieufni. Ten sam antropolog wymienia też nieadekwatne reakcje władz i opinii publicznej w Brazylii na różne przedsięwzięcia związane z badaniami tubylczej wiedzy etnobotanicznej lub obrotem roślinami. Na przykład w 1997 roku antropolożka Margareth Teles została oskarżona o biopiractwo, gdyż sprzedawała w São Paulo nasiona w imieniu organizacji Indian Ashéninka (Associação Campa do Rio Amônia). Powodem do podejrzenia jej o nieczyste zamiary był fakt, że przy sprzedaży posługiwała się własnym dowodem osobistym (a nie np. dokumentem wystawionym przez organizację indiańską). Z zarzutami o biopiractwo i kradzież wiedzy tubylczej spotkali się też realizatorzy projektu badawczo-rozwojowego „Farmácias Vivas” („Żywe Apteki”), powołanego przez Komisję na Rzecz Indian Stanu Acre (Comissão Pró-Índio do Acre) i promującego stosowanie tradycyjnych leków roślinnych. Oskarżenia opierały się głównie o to, że stowarzyszenie to otrzymuje finansowanie z zagranicy. Zarzuty w obydwu przypadkach były absurdalne. Calavia Saéz stwierdza, że na podobnych podstawach można by pozamykać stoiska *ervateiros* (handlarzy ziołami i innymi użytecznymi roślinami)

¹ Najbardziej zadziwiające jest, że urzędnik przemawiający do Indian jako przykładu biopiractwa użył przypadku sir Henry’ego Wickhama – Brytyjczyka, który w 1876 roku wywiózł nasiona kuczukowca (*Hevea brasiliensis*) z Brazylii. Dzięki niemu rozpoczęto uprawę tych drzew w Malezji, wskutek czego, kilkadziesiąt lat później, załamała się oparta na eksploatacji kuczuku gospodarka amazońska. Człowiek z FUNAI twierdził w swej przemowie, że brazylijska Amazonia do momentu tej „kradzieży” była bogata i zbiedniała dopiero wskutek wyczynu Wickhama. Nie dodał jednak, że bogactwem tym cieszyła się nieliczna biała elita, która opierała swą działalność na niewolniczej pracy Indian, których zabijano, gdy tylko stawiali opór (patrz: Calavia Saéz 1998).

w amazońskim mieście Belém, gdyż na targowiskach tych „każdy pirat może znaleźć niemal nieskończony arsenał lekarstw etnicznych” (Calavia Sáez 1998).

Wprowadzenie do problematyki

Problematyka związana z wiedzą tubylczą², bioprospekcją i biopiractwem jest złożona i związana tyłem z domeną antropologiczną, co prawną i polityczną. Koncepcja wiedzy tubylczej jest definiowana zarówno przez antropologów, aby mogła być użyta i analizowana w naszej dziedzinie wiedzy, jak i przez prawników, jest bowiem prawnie chroniona przez różne państwa (w których żyją jej posiadacze czy „depozytariusze”), jak i na mocy różnych konwencji i innych dokumentów o charakterze międzynarodowym, jak na przykład Konwencja o Różnorodności Biologicznej (Convention on Biological Diversity, w skrócie CBD) z 1992 roku. Definicje antropologiczne i prawne są często ze sobą sprzężone i oddziałują na siebie nawzajem.

Nie aspirując tu do przedstawienia wszystkich definicji trzech omawianych pojęć, zarysuję ich najpowszechniej przedstawiane znaczenia, potem zaś zaprezentuję niektóre przykłady i zasygnalizuję problemy związane z aplikowaniem tych pojęć i ochroną prawną wiedzy tubylczej (głównie w kontekście etno-medyczno-botanicznym).

Jako wiedza tubylcza (ang.: *indigenous knowledge*, hiszp.: *conocimiento indígena*) definiowana jest wiedza społeczności tubylczych i lokalnych (na ogół nie-zachodnich). Najczęściej użycie tego terminu dotyczy zakresu wiedzy obejmującego organizmy żywe i ich właściwości (np. lecznicze), miejscowe technologie (np. upraw, rybołówstwa) oraz środowisko i zachodzące w nim zależności. Do tego dodaje się niekiedy przekonania z zachodniego punktu widzenia dotyczące świata „ponadnaturalnego”, związane jednak z tym, co definiujemy jako zastosowanie organizmów, technologie czy środowisko (przykładem mogą być tutaj wierzenia amazońskich Indian, w których występują „ponadnaturalni” władcy poszczególnych gatunków lub domen środowiskowych, zarządzający swymi podopiecznymi). I tak, pojęcie wiedzy tubylczej bywa, nie bez racji, krytykowane jako coś sztucznie wyabstrahowanego

² Tekst ten skupia się na problematyce tubylczej wiedzy botanicznej i medycznej, jakkolwiek różne grupy tubylcze, państwa czy organizacje postulują, a niekiedy wprowadzają też w życie ochronę zbiorowych praw intelektualnych do folkloru i elementów wytwórczości tubylczej, takiej jak na przykład plecionkarstwo, desenie na koszach, ceramice i tkaninach itp. Na ten temat patrz np. Wüger (2004) i inni autorzy w tomie pod redakcją Fingera & Schulera (2004). W kontekście latynoamerykańskim, patentowanie przez tubylców ich wiedzy, wzorów, muzyki etc. postuluje Peruwiańczyk Brack Egg (1999, s. 19).

z tubylczej kosmologii czy światopoglądu, który zawiera także sfery na ogół nie definiowane jako wiedza tubylcza.

Brytyjski antropolog Roy Ellen w taki sposób charakteryzuje wiedzę tubylczą: „[jest] lokalna, przekazywana ustnie, [jest] konsekwencją praktycznego zaangażowania wspartego doświadczeniem, [jest] empiryczna raczej niż teoretyczna, powtarzalna, płynna i negocjowalna, podzielana lecz asymetrycznie rozmieszczona, w głównej mierze funkcjonalna i osadzona w szerszej matrycy kulturowej” (Ellen 1998, s. 238).

Termin „wiedza tubylcza” zaczął być stosowany na większą skalę w drugiej połowie lat siedemdziesiątych XX wieku (Warren 1998, s. 244). Wcześniej tego, co dziś określa się jako wiedzę tubylczą, nie definiowano w ten sposób. Dla elit państw, w których żyją tej wiedzy nosiciele (a więc i dla rządów reprezentujących te elity), była ona raczej uważana za zespół przesądów i objawów zacofania i zaczęła być przez nie ceniona jako wartościowy zasób dopiero relatywnie niedawno (Posey 2002).

Warto też zaznaczyć, że czasami stosuje się również terminy: wiedza lokalna (ang. *local knowledge*) i/lub wiedza ludowa (ang. *folk knowledge*), zwłaszcza kiedy jej nosiciele nie są *explicite* definiowani jako ludność tubylcza (na przykład jeśli są nimi portugalsko- lub hiszpańskojęzyczni chłopcy amazońscy, określanymi jako *caboclos* i *riberieños*, a nie Indianie).

„Obszar” wiedzy tubylczej, cieszący się zainteresowaniem firm farmaceutycznych, to przede wszystkim tak zwana wiedza etnobotaniczna, czyli wiedza na temat roślin, ich właściwości (np. leczniczych, stymulujących) i zastosowań.

Bioprospekcja (ang. *bioprospecting*, hiszp. *bioprospección*) oznacza poszukiwanie użytecznych organizmów, czy, bardziej precyzyjnie, użytecznych substancji czy składników w tych organizmach. Zwykle bioprospekcja dotyczy roślin, których składniki mogą być użyteczne w medycynie, w przemyśle farmakologicznym. Może być (i często bywa), lecz nie musi być prowadzona z wykorzystaniem wiedzy tubylczej na temat zastosowania i własności tych roślin czy innych organizmów. Jeśli informacje i/lub materiał zdobyte dzięki wykorzystaniu wiedzy tubylczej są potem użyte w celach komercyjnych i tubylcy (ani państwa, w których żyją) nie otrzymują z tego tytułu żadnego wynagrodzenia czy rekompensaty, to mamy do czynienia z biopiractwem (ang. *biopiracy*, hiszp. *biopiratería*).

Oczywiście termin „biopiractwo” ma sens dopiero od czasu, kiedy wiedza tubylcza została skonceptualizowana, uznana za coś cennego i zaczęła być, przynajmniej w teorii, chroniona prawnie³.

³ Choć niektórzy autorzy latynosczy, jak Bravo V. (1997, s. 132), utrzymują, że biopiractwo miało miejsce już od czasów konkwisty.

Jak widzimy, kwestie związane z biopiractwem i z wiedzą tubylczą jako cennym zasobem są stosunkowo nowe, a w związku z tym nieuporządkowane. Nie brak też w tej materii wątpliwości i sprzeczności.

Zarzut pod adresem „biopiratów” polega na tym, że korzystając z wiedzy tubylców identyfikują oni rośliny mogące być użyte komercyjnie (np. w przemyśle farmaceutycznym), a potem patentują je i czerpią z tego zyski, a tubylcy i kraje, w których żyją, nie mają z tego żadnych korzyści. Argument „biopiratów” przeciw temu zarzutowi jest taki, że mówienie o „patentowaniu roślin” jest przeważnie skrótem myślowym (używanym m.in. przez Poseya, 2002). Istotnie, tym co się patentuje nie są na ogół rośliny (opatentowanie dziko występującego w naturze organizmu nie jest możliwe), ale wyizolowane z nich substancje chemiczne. Substancje te, jak twierdzą „biopiraci”, nie są jako takie znane tubylcom, więc o piractwie nie może być tu mowy. Oczywiście kontrargument w tej sytuacji może być taki, że tubylcy rzeczywiście nie konceptualizują zawartej w roślinie substancji jako takiej, ale znają właściwości lecznicze (czy inne) rośliny, które posiada ona właśnie dzięki zawartej w niej substancji.

Jedynie przypadki patentowania samych roślin to patentowanie kultywarów (odmian uprawnych), stworzonych drogą selekcji i/lub krzyżowania przez jakąś firmę lub osobę. Patentowanie kultywarów jest dozwolone (z pewnymi zastrzeżeniami) przez prawo Stanów Zjednoczonych (Wüger, 2004, s. 202, p. 70). Istnieją ruchy społeczne przeciwstawiające się patentowaniu kultywarów, postulujące zakaz obejmowania patentem istot żywych (włączając rośliny). Więcej na temat możliwości patentowania organizmów żywych pisze Espinoza Fuentes (1997).

Obecnie przyjęte jest, że państwa posiadają pewną kontrolę nad swoimi zasobami naturalnymi (w sensie: bioróżnorodnością, zasobami genetycznymi) i ludzie czy instytucje chcący prowadzić w nich bioprospekcję muszą uzyskać odpowiednie zezwolenia. Niektóre kraje rozwijają specyficzne prawodawstwo dotyczące tych kwestii (np. Kostaryka, Brazylia i kraje Wspólnoty Andyjskiej – Boliwia, Kolumbia, Ekwador, Peru i Wenezuela – patrz: Posey, 2002). Część z nich uwzględnia także prawa tubylców do ich wiedzy przyrodniczej (tj. ich prawa własności intelektualnej). W wielu przypadkach istnieją ogólnikowe przepisy dotyczące tych spraw, a praca nad szczegółami wciąż jest w toku.

Niejako w odpowiedzi na nowe prawa międzynarodowe i państwowe oraz wezwania organizacji tubylczych (takich jak COICA – Coordinadora de las Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica) do poszanowania tubylczych praw własności intelektualnej, różne organizacje badawcze oraz kompanie farmaceutyczne stworzyły kodeksy etyczne i/lub wprowadziły do swych statutów treści zawierające wytyczne dotyczące etycznego i zgodnego

z prawem stosunku do tubylców jako posiadaczy wiedzy, którą te organizacje/instytucje mogą być zainteresowane (Kate & Laird 2004, s. 141–142).

Przykłady biopiractwa i zarządzania wiedzą tubylczą

Warto przedstawić parę przykładów tego jak w praktyce prawa te funkcjonują, jak tubylcy i inni „aktorzy” reagują na sytuacje, w których ich wiedza tubylcza zostaje „ukradziona”, wreszcie, na koniec, jak wyglądają przykłady współpracy Indian z firmami farmaceutycznymi, w przypadkach gdy otrzymują oni rekompensatę za udostępnienie swej wiedzy do potencjalnego wykorzystania.

W latach dziewięćdziesiątych stosunkowo głośna była sprawa, która wywołała coś w rodzaju skandalu dyplomatycznego pomiędzy Wielką Brytanią a jej byłą kolonią – Gujaną. Brytyjski (urodzony w Gujanie) chemik Conrad Gorinsky był sądzony przez brytyjski sąd za to, że opatentował rupuninę, aktywny składnik chemiczny z orzecha drzewa *Ocotea rodiei*⁴, odkrytą na bazie informacji dostarczonej mu przez Indian Wapishana, od dawna znających lecznicze właściwości drzewa. Gorinsky opatentował tę substancję bez zgody zarówno Wapishana, jak i państwa gujańskiego. Ponieważ Wapishana są grupą transgraniczną, sprawa stała się głośna także w sąsiadującej z Gujaną Brazylii, gdzie wspomniane drzewo również występuje.

Jako argument przeciw Gorinsky’emu przedstawiono to, że opisując swe odkrycia, przyznawał, iż drzewo było wykorzystywane przez Indian w celach leczniczych. Chemik miał bronić się słowami: „Poświęciłem życie tej pracy. Zarejestrowałem specyficzne komponenty, które dotąd nie były rozszyfrowane. Zrobiłem cały ten wysiłek intelektualny i wydałem tysiące dolarów z własnej kieszeni. Czy Indianie kiedykolwiek zainwestowałyby w to?”. Dodał również: „Nie możemy mówić o tym, jak podzielić ciastko, kiedy nie ma ciastka” (Posey 2002).

Można z tego wnioskować, że Gorinsky nie akceptował praw tubylców do ich wiedzy i rozumował w dawnych kategoriach (przez obrońców praw tubylczych, takich jak D.A. Posey, określanych mianem kolonialnych).

Sam Gorinsky (będący *nota bene* synem polskiego imigranta) w wywiadzie dla „New Scientist” przedstawia nieco inną wersję tej historii. Twierdzi, że opatentował rupuninę, aby pomóc Indianom, umożliwiając im zarabianie na ich tradycyjnej wiedzy. Przedstawia się jako obrońca Indian i lasu tropikalnego (Gorinsky 2006, s. 50–51).

⁴ Drzewo to jest znane także pod nazwą *Chlorocardium rodiei*.

Wspomniany na wstępie lider Matsigenków, twierdzący, że *gringos* opatentowali banisterię, nie mylił się. Wywar z banisterii (*Banisteriopsis caapi*)⁵ – pnącza szeroko znanego pod keczuańską nazwą *ayahuasca*⁶, jest ceniony i używany przez Indian i Metysów zachodniej Amazonii (obszarów Kolumbii, Ekwadoru, Peru, Boliwii i Brazylii) ze względu na wizje, które wywołuje po wypiciu. Wizje te nie są przez tubylców postrzegane jako halucynacje, lecz jako realne kontakty ze światem duchów czy zwierząt. Banisteria istnieje zarówno w formie dzikiej, jak i jest uprawiana przez Indian.

Amerykanin Loren Miller przywiózł rośliny banisterii z ekwadorskiej Amazonii w latach siedemdziesiątych XX wieku, gdy był jeszcze studentem farmakologii. Później stał się dyrektorem założonej przez siebie firmy International Plant Medicine Corporation, mającej na celu produkowanie lekarstw na bazie roślin tropikalnych. W 1986 roku Miller otrzymał patent na coś, co, jak twierdził, jest nowym, wyhodowanym przez niego kultywarem banisterii, odmiennym od oryginału. Dowodząc tej odmienności powoływał się on na szczegóły zewnętrzne takie jak kolor kwiatu, kształt liści etc. Upłynęło nieco czasu, zanim wieści o opatentowaniu banisterii dotarły do Amazonii. Indianie dowiedzieli się o tym fakcie około 1994 roku. Wieść ta wywołała niezadowolenie i oburzenie. W marcu 1999 roku prawnicy z Center for International Environmental Law (CIEL) wystąpili w imieniu organizacji indiańskich (w tym COICA) o ponowne, krytyczne rozpatrzenie patentu. Argumentowano, że patent niesłusznie daje prawo amerykańskiemu obywatelowi do rośliny, która dla Indian jest święta i używana w leczniczych ceremoniach. Amerykańskie Biuro Patentowe (U.S. Patent and Trademark Office) unieważniło patent w listopadzie 1999 roku i potwierdziło tą decyzję w kwietniu 2000 roku, argumentując, że informacje o banisterii były „znane i dostępne” na długo, zanim Miller wystąpił o patent oraz że rzekomy nowy kultywar nie różnił się zasadniczo od okazów zgromadzonych w herbarium chicagowskiego Field Museum. Nie odniosło się natomiast bezpośrednio do faktu wcześniejszej znajomości i ceremonialnego użycia tej rośliny przez Indian. Miller złożył apelację, do której Biuro Patentowe nieoczekiwanie się przychyliło i w styczniu 2001 patent został ponownie uznany za ważny. Zwraca tu uwagę fakt, że Biuro Patentowe w ogóle nie odniosło się do argumentu Indian, że patentowanie świętej rośliny jest nie na miejscu (niektórzy liderzy indiańscy porównywali przyznanie patentu na banisterię z opatentowaniem Eucharystii). Tubylcy niewątpliwie odczuli opatentowanie

⁵ By wywar ten po wypiciu wywoływał wizje, niezbędne jest wymieszanie banisterii z liśćmi rośliny z rodzaju *Psychotria*.

⁶ Inna rozpowszechniona nazwa tego pnącza (jak i wywaru z niego) to *yagé* (*yahé*).

ich świętego pnącza jako obrazę i zawłaszczenie elementu ich tradycji. Miller, choć jest posiadaczem patentu, nigdy nie próbował skomercjalizować „swojej” banisterii, wprowadzić na rynek wyprowadzonych z niej produktów czy zapobiec stosowaniu tej rośliny przez innych ludzi (Schuler 2004, s. 169–171; Wüger 2004, s. 193–195). Miała więc tu miejsce, jak określa to Schuler (2004, s. 176–177), „obraza, ale nie szkoda” (*there is insult, but not injury*).

Jak pisał Posey (2002), państwa latynoamerykańskie, zwykle definiujące się (i definiowane z zewnątrz) jako biedne, nagle zorientowały się, że są bogate w zasoby przyrodnicze i kulturowe i próbują obecnie stworzyć i ustanowić prawa, które pozwolą im poradzić sobie z tą nową sytuacją. Przy tym wszystkim zachodzi tu pewna, przynajmniej potencjalna rozbieżność interesów pomiędzy państwami a ludnością tubylczą. Państwa bowiem twierdzą, że zasoby naturalne i wiedza na ich temat (jedno i drugie występujące na ich terytorium) są ich własnością i mają one prawo do płynących z nich korzyści. Jednak w rzeczywistości depozytariuszami wiedzy, o której mowa, nie są zwykle kreolskie czy kreolsko-metyskie elity, które rządzą państwem, lecz żyjące w oddalonych od centrum władzy okolicach ludy tubylcze. Tubylcy (popierani przez zachodnie organizacje wspierające) twierdzą, że to oni, a nie elity rządzące powinni czerpać korzyści z posiadanej przez nich wiedzy biologiczno-medycznej. Niektóre państwa latynoskie przynajmniej w teorii uwzględniają roszczenia Indian w tym względzie i dążą do stworzenia takich praw, które umożliwiłyby czerpanie korzyści zarówno tubylcom, jak i państwu.

Jest to sytuacja stosunkowo nowa, gdyż jeszcze całkiem niedawno (kilka dekad temu) to, co definiujemy dziś jako zasoby naturalne było bądź rabunkowo eksploatowane, bądź uważane za przeszkodę w rozwoju, którą trzeba usunąć, a Indian traktowano jako tanią siłę roboczą lub jako zacofanych dzikusów, również stojących na drodze postępu. Można zatem powiedzieć, że sytuacja w tej materii uległa poprawie.

Przykład kooperacji Indian, państwa i sektora prywatnego (udrożniony przy pomocy organizacji pozarządowej) znamy z Ekwadoru. Jest to projekt wspierany przez InterAmerican Development Bank. W jego ramach usiłuje się regulować dostęp do wiedzy tubylczej poprzez utajnienie. NGO Ecociencia dokumentuje wiedzę botaniczną grup tubylczych uczestniczących w projekcie i rejestruje ją w utajnionej bazie danych. Sprawdza się czy konkretne zastosowania roślin nie są już opisane w publicznie dostępnych książkach lub artykułach i czy inne społeczności też znają te zastosowania. Jeśli jakieś zastosowanie nie znajduje się w domenie publicznej, wówczas zostaje ono objęte tajemnicą handlową w imieniu danej społeczności (lub danych społeczności, jeśli jest ich więcej). Tajemnice te mogą być ujawnione zainteresowanym firmom, jeśli wcześniej

podpiszą one kontrakt, w którym zobowiązują się do podziału zysków. Zyski te mają być rozdyskrebowane pomiędzy Indian (właściciele wiedzy objętej tajemnicą) i rząd ekwadorski. W tym momencie (dane z początku XXI wieku) baza danych zawiera około 8000 tradycyjnych zastosowań roślin pochodzących od sześciu grup tubylczych uczestniczących w projekcie. Już trzy kompanie wyraziły zainteresowanie dostępem do bazy danych (Posey 2002)⁷.

Wygląda więc na to, że są sposoby użytkowania tubylczej wiedzy nie mające charakteru piractwa, z których tubylcy mogą czerpać należne im zyski. W tym kontekście na uwagę zasługuje opisana przez Arvelo Jiménez (2004, s. 50) postawa wenezuelskich Indian Yekuana (Makiritare), którzy jak na razie w znacznym stopniu odrzucają zachodni system prawny, który mógłby chronić ich interes (poprzez figurę praw do własności intelektualnej), ale jednocześnie sprowadziłby ich wiedzę do statusu towaru handlowego. Yekuana wciąż nie chcą się zgodzić na to, by ich wiedza etnomedyczna została utowarowiona i sztucznie wyabstrahowana z jej naturalnego kontekstu. Jak pisze wspomniana antropolożka: „Żądają prawa, aby powoli i z wielką ostrożnością prowadzić wewnątrz swego społeczeństwa dyskusję na temat wartości rynkowej, którą Zachód przypisuje ich tradycyjnej wiedzy. Póki co wolą oni mieć czas do namysłu, zanim będą zdolni określić formułę mającą chronić ich tradycyjną wiedzę” (Arvelo Jiménez 2004, s. 50).

Problemy, opinie, podejścia, wątpliwości

Sposób płacenia tantiemów, ich dystrybucji oraz to, kto dokładnie ma być podmiotem otrzymującym zapłatę, budzi liczne wątpliwości, pytania i kontrowersje. Nie podejmuję się tu szczegółowego rozważania tych problemów. Poniższy zestaw kwestii (w formie pytań) jest inspirowany listą przytoczoną przez Kate & Laird (2004, s. 149–150) oraz moimi własnymi przemyśleniami:

⁷ Przypadki, w których ludność tubylcza otrzymuje tantiemy za farmakologiczne zastosowanie jej tradycyjnej wiedzy, są znane również spoza Ameryki Łacińskiej. Tak na przykład San (Buszmeni) z RPA i Namibii otrzymują część zysków ze sprzedaży uśmierających głód i pragnienie specyfików produkowanych z substancji pozyskanych z sukulentu *Hoodia*, zaś Kani z indyjskiego stanu Kerala partycypują w zyskach ze sprzedaży antyfatyganu produkowanego z rośliny *Trichopus zeylanicus*. W obydwu przypadkach wiedza o pożądanych właściwościach roślin została uzyskana od tubylców. Buszmeni jednak musieli podjąć walkę o swój udział w zyskach. Mimo że badania nad właściwościami sukulentu *Hoodia* zaczęły się już w latach siedemdziesiątych XX wieku, a wyabstrahowany z niej składnik (P57) został opatentowany w 1998 roku, stosowną umowę gwarantującą tantiemy tubylcom podpisano dopiero w 2003 roku (Kate & Laird 2004, s. 146–147, 153–154; Wüger 2004, s. 195–197).

Czy wszystkie społeczności posiadające jakąś wiedzę mogą zostać zidentyfikowane, a jeśli tak, to czy jest możliwe, by od ich wszystkich uzyskać zezwolenie na jej użycie? Co jeśli społeczności te żyją w dwóch lub więcej sąsiadujących krajach? Kto powinien być podmiotem otrzymującym tantiemy, jeśli dana wiedza na temat użycia jakichś roślin jest rozpowszechniona wśród wielu grup etnicznych, często żyjących w różnych krajach? Jeśli zapłatę miałyby otrzymywać wszystkie te grupy, to jak ją wśród nich dystrybuować? Czy w takim przypadku firmy farmaceutyczne byłoby stać na płacenie tantiemów (posiadacze wykorzystywanej wiedzy tubylczej mogliby być liczeni wówczas w dziesiątkach lub setkach tysięcy ludzi)?

Czy jest możliwe zapobieżenie użyciu danych znajdujących się w domenie publicznej (opublikowanych, powszechnie dostępnych)? Czy w ogóle należy to robić? Może uznać, że dane te są już własnością publiczną i nikt nie może rościć sobie praw do tantiemów za ich użycie?

Z kim zainteresowane kompanie powinny negocjować? Z całymi wspólnotami lub grupami etnicznymi czy jedynie szamanami lub liderami?

Czy kompanie/firmy powinny płacić tubylcom tantiemy po wygaśnięciu ważności patentu?

Jak widać – istotnych pytań, wątpliwości i niejasności jest wiele.

Co do samej opłacalności i użyteczności tradycyjnej tubylczej wiedzy etnobotanicznej/etnomedycznej, opinie specjalistów zajmujących się tym zagadnieniem nieco różnią się od siebie. Kate & Laird (2004, s. 133–134) podkreślają, że znaczenie bioprospekcji z wykorzystaniem wiedzy tubylczej znacząco maleje wraz z rozwojem badań i technologii w dziedzinach biochemii, biologii molekularnej i komórkowej oraz immunologii, który sprawia, że polem poszukiwań i tworzenia nowych leków i innych użytecznych specyfików stają się laboratoria, a nie południowoamerykańskie dżungle. W związku z tym trudno mówić o jakimś wielkim zagrożeniu ludów tubylczych „kradzież ich wiedzy”. Schuler (2004, s. 160) z kolei argumentuje, iż mniemanie, że wykorzystanie wiedzy tubylców się nie opłaca, nie jest zgodne z prawdą. Podaje on, że 74% leków dla ludzi wyprodukowanych z roślin jest używanych w tych samych celach (do leczenia tych samych schorzeń), do jakich roślin tych używała ludność tubylcza.

Jak więc widać, choć w badaniach nad lekarstwami bioprospekcja połączona z poznaniem użycia roślin przez ludność tubylczą w ostatnich dekadach straciła na znaczeniu, to wiedza ta wciąż jest używana i wciąż jest warta pieniędzy. Jak w takim przypadku powinni zachowywać się antropolodzy, aby chronić etnomedyczną wiedzę tubylców czy niechcący nie przyczynić się do jej „pirackiego” wykorzystania?

Wielu antropologów prowadzących wśród tubylców badania z zakresu etnobotaniki i etnomedycyny stosuje w swych pracach specjalne środki ostrożności, tak aby prezentowane przez nich informacje na temat zastosowania roślin czy innych organizmów nie mogły być użyte przez firmy farmaceutyczne. Tak na przykład Glenn H. Shepard Jr, amerykański antropolog, który prowadził badania etnobotaniczne i etnomedyczne wśród Indian Matsigenka i Yora w peruwiańskiej Amazonii, wymieniając w tekście swego doktoratu rośliny lecznicze, podaje tylko nazwę rodziny, do której należą i nazwę rodzajową. Robi tak, aby chronić tubylczą własność intelektualną (a także, jak twierdzi, prawo Peru do jego zasobów genetycznych). Jedynie w przypadku roślin powszechnie używanych i udokumentowanych w literaturze podaje on pełne nazwy gatunkowe (Shepard 1999, s. 65).

Są jednak i inne wizje ochrony tego, co określa się mianem praw intelektualnych ludności tubylczej. Schuler (2004, s. 177–178) – nie będący antropologiem, a specjalistą od rozwoju pracującym dla Banku Światowego – proponuje rozwiązanie stojące w jaskrawym kontraście do polityki dyskrecji proponowanej przez Sheparda. Uważa on, że wiedza tubylcza (często przekazywana ustnie lub przez uczestnictwo, a nie na piśmie) powinna zostać udokumentowana i opublikowana. Wówczas Amerykańskie Biuro Patentowe (U.S. Patent and Trademark Office) będzie miało do niej dostęp i nie będzie dawało patentów na specyfiki na niej oparte. Miałoby to, zdaniem Schulera, zapobiec komercjalizacji wiedzy etnobotanicznej przez osoby z zewnątrz. Schuler zachęca też, by sami tubylcy organizowali się i komercjalizowali swoją wiedzę.

Wspominany już w tym tekście Oscar Calavia Sáez uważa, że antropolodzy powinni opowiedzieć się przeciw temu, co określa on mianem prywatyzacji kultury – czemuś, co z punktu widzenia naszej dyscypliny jawi się „jako etnocentryczne, ideologiczne i sterylizujące”. Píše on, że opatentowanie wszystkiego jest absurdem i że Indianie, nawet jeśli chcą, by przyznawano im prawa własności intelektualnej do ich wiedzy, robią to w defensywie, chcąc ją chronić przed zawłaszczeniem, a nie aktywnie dążąc do jej „prywatyzacji” (Calavia Sáez 1998). Wizja tego antropologa bliska jest moim intuicjom i odczuciom.

Jak widać, idee antropologów i specjalistów od rozwoju mogą być bardzo różne., Pozostaje nam postawić pytanie: czy istnieją antropolodzy, którzy pracują dla kompanii farmaceutycznych, dokumentując tubylcze użycie roślin i tym samym przyczyniając się w nieetyczny sposób do tego, co mój indiański respondent określił mianem kradzieży wiedzy tubylczej? Niewątpliwie antropolodzy, zwłaszcza ci mający formację etnobotaniczną, świetnie nadawaliby się do takiej pracy. Przypadki tego typu nie są mi jednak znane z terenu, a literatura

też na ogół milczy na ten temat⁸. Nie można jednak wykluczyć takiej możliwości. Wiadomo, że istnieją antropolodzy pracujący dla kompanii naftarskich, uczestniczący w ich imieniu w negocjacjach z tubylcami, na ziemi których wydobywa się ropę lub gaz, legitymizujący swoją działalnością, obecnością i tym, co piszą, obecność kompanii w kraju Indian, nierzadko przy okazji prowadzący badania na potrzeby swych dysertacji czy publikacji. Niektórzy Indianie, ich zachodni sprzymierzeńcy i etyczni antropolodzy nazywają takie osoby „antropologami-prostytutkami”. Skoro są antropolodzy pracujący dla naftarzy, więc czemu mieliby nie istnieć tacy, którzy pracują dla firm farmaceutycznych. To, że niewiele o takich przypadkach wiadomo, może wynikać z tego, że zbieranie wiedzy etnobotanicznej można prowadzić w sposób znacznie bardziej dyskretny i nie rzucający się w oczy niż pracę dla naftarzy (która wymaga od antropologa firmowania tekstów i umów własnym nazwiskiem, a niekiedy publicznego wypowiedzenia się). Niewątpliwie sprawa prawdopodobnego dokumentowania przez antropologów wiedzy etnobotanicznej dla firm farmaceutycznych wymaga zbadania. Mimo że uważam istnienie antropologów-piratów za prawdopodobne, to jestem przekonany, że podobnie jak wspomniani antropolodzy pracujący dla naftarzy, stanowią oni mało znaczący odsetek wszystkich antropologów i że pojawiający się gdzieś w Ameryce Łacińskiej strach przed badaczami-żłodziejami wiedzy nie jest uzasadniony.

Konkluzje

Co do przyszłości ochrony praw ludów tubylczych do ich wiedzy (definiowanej jako własność intelektualna), wiele wskazuje na to, że będzie istnieć tendencja do formalizowania procedur dostępu do niej i jej wykorzystania. Wraz z formalizacją przepisów będzie też postępować komercjalizacja niektórych elementów wiedzy tubylczej, choć, jak pokazuje wspomniany przykład Yekuana, istnieją też w tym względzie opory. Sądzę jednak, że krytykowane przez Calavię Sáeza „sprywatyzowanie kultury” nie nastąpi rychło, jeśli w ogóle (m.in. ze względu na wspomniane towarzyszące mu trudności konceptualno-praktyczne). Co do biopiractwa i kradzieży wiedzy tubylczej, jak przypuszczam, wciąż będą one istnieć, bo przepisy przepisami, a rzeczywistość na dalekiej prowincji może się do nich mieć nijak. Należy mieć nadzieję, że państwa latynoskie nie wprowadzą zbiurokratyzowanego aparatu kontroli, który w toku długotrwałych procedur sprawdzałby na wstępie wszystkich

⁸ Choć Bravo V. (1997, s. 32) wspomina o udziale antropologów w pirackich badaniach, to nie podaje żadnych konkretnych przykładów, ani odniesień do źródeł.

antropologów i etnobotaników chcących prowadzić badania w tych krajach czy nie są czasem „piratami”.

Badacze, którzy wybierają się w teren, by badać kultury tubylcze, metyjskie czy afroamerykańskie w Ameryce Łacińskiej, powinni mieć na uwadze, że w grupach tych temat biopiractwa i „kradzieży wiedzy” jest obecny i że w związku mogą być przyjęci z pewną nieufnością, a nawet niechęcią. Szczególnie narażeni na takie podejrzania mogą być antropolodzy prowadzący badania o profilu etnobotanicznym i/lub etnomedycznym. Należy nastawić się na to, że będziemy musieli wyjaśniać, iż nie jesteśmy złodziejami wiedzy i nie interesuje nas patentowanie tubylczych zastosowań roślin.

Nie można też wykluczyć wystąpienia sytuacji, w której będziemy musieli tłumaczyć nasz brak złych zamiarów podejrzliwym przedstawicielom agencji rządowych, których zdarzy nam się spotkać w terenie.

Jeśli tubylcy zażyczą sobie, byśmy nie publikowali niektórych danych uważanych przez nich za podatne na nieuczciwe wykorzystanie (np. przez kompanie farmaceutyczne), powinniśmy to uszanować.

Nie należy jednak sytuacji demonizować czy nadmiernie się obawiać. Tubylcy nie wszędzie są skrajnie nieufni i często dają się przekonać zapewnieniom badacza. Niekoniecznie też musimy trafić na nieufnych urzędników.

Badaczom etnobotanikom zaleciłbym, aby nie zabierali ze sobą i nie transportowali większych ilości zebranych próbek roślin, jeśli oczywiście nie posiadają stosownych zezwoleń od odpowiednich instytucji.

*Dziękuję doktorowi Mariuszowi Kairskiemu
za cenne uwagi do wstępnej wersji tego tekstu.*

LITERATURA

Arvelo-Jiménez N.

2004 – *Kuyujani Originario: The Yekuana Road to the Overall Protection of Their Rights as a People*, w: *Poor People's Knowledge: Promoting Intellectual Property in Developing Countries*, red. J.M. Finger & P. Schuler, Washington, s. 37–51.

Brack Egg A.

1999 – *Comunidades indígenas y respeto a la naturaleza*, Universidad Marcelino Champagnat, Lima.

Bravo V.E.

1997 – *La bioprospección en el Ecuador*, w: *Biodiversidad, bioprospección y bioseguridad*, red. A. Varea, Abya Yala, Quito, s. 131–141.

Calavia Sáez O.

1998 – *Biopirataria: Mitos, leis e políticas*, TSEMIM. Transsmision et Transformation des Savoirs sur l'Environnement en Milieu Indigène et Métis, <http://www.ulb.ac.be/socio/tsemim/ctrosc.html>.

Ellen R.

1998 – *Comments to Paul Sillitoe's 'The Development of Indigenous Knowledge: A New Applied Anthropology'*, *Current Anthropology*, 39(2), s. 238–239.

Espinoza Fuentes F.

1997 – *Patentes a la vida*, w: *Biodiversidad, bioprospección y bioseguridad*, red. A. Varea, Abya Yala, Quito, s. 77–86.

Finger J.M. & Schuler P. (ed.)

2004 – *Poor People's Knowledge: Promoting Intellectual Property in Developing Countries*, Washington.

Gorinsky C.

2006 – *Hero or Zero?*, „New Scientist”, 22.06, s. 50–51.

Kate K. & Laird S.A.

2004 – *Bioprospecting Agreements and Benefit Sharing with Local Communities*, w: *Poor People's Knowledge: Promoting Intellectual Property in Developing Countries*, red. J. M. Finger & P. Schuler, Washington, s. 133–158.

Posey D.A.

2002 – *(Re)Discovering the Wealth of Biodiversity, Genetic Resources, and the Native Peoples of Latin America*, „Anales Nueva Época”, 5, s. 37–60.

Schuler P.

2004 – *Biopiracy and Commercialization of Ethnobotanical Knowledge*, w: *Poor People's Knowledge: Promoting Intellectual Property in Developing Countries*, Red. J. M. Finger & P. Schuler, Washington, s. 159–181.

Shepard G.H.

1999 – *Pharmacognosy and the Senses in Two Amazonian Societies*, Rozprawa doktorska, University of California, Berkeley.

Warren D.M.

1998 – *Comments to Paul Sillitoe's 'The Development of Indigenous Knowledge: A New Applied Anthropology'*, „Current Anthropology”, 39(2), s., 244–245.

Wüger D.

2002 – *Prevention of Misappropriation of Intangible Cultural Heritage Through Intellectual Property Laws*, w: *Poor People's Knowledge: Promoting Intellectual Property in Developing Countries*, red. J. M. Finger & P. Schuler, Washington, s. 183–206.