



**Universidade de Brasília**

Centro de Estudos Avançados Multidisciplinares

Programa de Pós-Graduação em Direitos Humanos e Cidadania

**POVOS INDÍGENAS, POVOS E COMUNIDADES TRADICIONAIS E  
AGRICULTORES FAMILIARES: A DISPUTA PELO DIREITO  
NO CONSELHO DE GESTÃO DO PATRIMÔNIO GENÉTICO**

**Renata Carolina Corrêa Vieira**

**Brasília – DF**

**2021**

**RENATA CAROLINA CORRÊA VIEIRA**

**POVOS INDÍGENAS, POVOS E COMUNIDADES TRADICIONAIS E  
AGRICULTORES FAMILIARES: A DISPUTA PELO DIREITO  
NO CONSELHO DE GESTÃO DO PATRIMÔNIO GENÉTICO**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Direitos Humanos e Cidadania do Centro de Estudos Avançados Multidisciplinares da Universidade de Brasília, como requisito à obtenção do título de Mestre em Direitos Humanos e Cidadania.

Orientador: Prof. Dr. José Geraldo de Sousa Júnior

BRASÍLIA – DF

2021

**RENATA CAROLINA CORRÊA VIEIRA**

**Povos indígenas, povos e comunidades tradicionais e agricultores familiares: a disputa pelo direito no Conselho de Gestão do Patrimônio Genético**

Esta dissertação foi avaliada em sua forma final pelo orientador e pelos demais membros da Banca Examinadora, composta pelos seguintes professores:

---

Prof. Dr. José Geraldo de Sousa Júnior  
Orientador – PPGDH – CEAM/UnB

---

Prof. Dr. Henyo Barretto Filho  
Membro Interno – Instituto de Ciências Sociais – ICS/UnB

---

Profa. Dra. Raquel Yrigoyen Fajardo  
Suplente – Membro Externo – PUC/Perú

---

Prof. Dr. Boaventura de Sousa Santos  
Membro Externo – Universidade de Coimbra

Aprovada em: 01 de outubro de 2021.

BRASÍLIA – DF  
2021

## AGRADECIMENTOS

Não poderia começar esta dissertação de outra forma senão agradecendo a todas e todos que fizeram parte desta caminhada, sendo sombra quando o sol estava muito quente, sendo vento quando o calor foi intenso, sendo brisa que refresca, sendo flores que me trouxeram tantas alegrias e beleza ao longo da estrada.

Agradeço ao Programa de Pós-Graduação em Direitos Humanos e Cidadania, nas pessoas de seus coordenadores durante o período em que realizei meus estudos de mestrado, Menelick Carvalho Neto, Sinara Zardo e Alexandre Bernardino Costa.

Agradeço às/aos colegas da Sétima Turma do mestrado em direitos humanos (turma 2018), nas pessoas de Gabriela Jardim, Jaconilson Araújo (Jack), Élvis, Laísa, Franklin, Fernanda e Leonor, com quem compartilhei afetos, aprendizados, conhecimentos e experiências.

Agradeço ao Núcleo de Estudos Para a Paz e Direitos Humanos (NEP), em nome da professora Nair Heloisa Bicalho de Sousa, por acolher o projeto “Educação para a Paz e para a Cidadania nas Escolas” nos anos de 2018 e 2019. Agradeço àqueles e àquelas que comigo compartilharam a alegria de não deixar os direitos humanos “serem rasgados”. Muito obrigada Sueli, Anderson, Daniel, Renata D’Ávila, Filipe, Laísa, Lorena, Franklin, Jack, e a todos as/os estudantes do ensino médio no DF, que compartilharam a vida e sala de aula conosco. Obrigada por serem sombra, brisa, descanso quando tudo estava muito pesado.

Agradeço ao Centro de Estudos Avançados Multidisciplinares, na pessoa da professora Maria Lúcia Leal, pelo incentivo à pesquisa, pela pluralidade que constitui o CEAM um núcleo de referência para a universidade brasileira, e por todo apoio a mim dedicado à viagem ao México para apresentação de trabalho em congresso.

Agradeço às Promotoras Legais Populares, nas pessoas de Lívia Gimenes e Bistra Apostolova, e todas as mulheres que se formaram comigo em 2018, com quem pude compartilhar a vivência do feminino e do feminismo. Devo a vocês, a minha maior experiência de emancipação.

Agradeço ao coletivo O Direito Achado na Rua, na pessoa de José Geraldo de Sousa Junior, Nair Heloisa Bicalho de Sousa, Alexandre Bernardino Costa, Antonio Escrivão Filho, Talita Rampim, Lívia Gimenes, Eduardo Lemos, Clarissa Machado e Adriana Lima, por não me deixarem desistir do Direito, por me ensinarem, por meio da teoria e *práxis*, que o direito

Aos queridos amigos antropólogos João Lucas Moraes, Lucas Marques e Rafael Moreira, por me auxiliarem a andar pela fronteira entre o direito e antropologia, exercício essencial para a compreensão do que é o direito.

Da UnB para a vida: Isabella Lunelli, Andréa Brasil, Luanna Marley, Clarissa Machado, Lucas Cravo, Assis de Oliveira, Jack Pérola Negra, Gabriela Jardim, obrigada pelos maiores aprendizados dentro e fora da sala de aula. Sem vocês, a experiência da universidade e da vida não teriam sido as mesmas.

Agradeço aos professores Henyo Barretto, Ela Wiecko e Isabella Lunelli, pelos aprendizados em sala de aula e pelas valiosíssimas contribuições na minha banca de qualificação.

Agradeço ao professor Boaventura de Sousa Santos, pela incansável busca e afirmação dos saberes do Sul, e pela gentileza de aceitar o convite para ser membro da banca avaliadora deste trabalho. Agradeço também a Henyo Barretto e Raquel Yrigoyen Fajardo por aceitarem gentilmente o convite para participarem da banca avaliadora deste trabalho.

Agradeço à professora Raquel Yrigoyen Fajardo, em nome de quem agradeço a equipe do Instituto Internacional Derecho y Sociedad, pela acolhida em Lima/Peru, durante o intercâmbio do mestrado, no segundo semestre de 2019. Obrigada por todo aprendizado em terras peruanas sobre os direitos dos povos indígenas. Gracias especialmente a Raquel Yrigoyen por me abrir as portas de nuestra latinoamerica.

Agradeço imensamente à Nurit Bensunsan e à Maira Smith, duas mulheres inspiradoras, que são bibliotecas vivas de tudo que aprendi e escrevi nesta pesquisa. Obrigada pela gentileza de compartilharem o tempo de vocês comigo e por me permitirem o acesso a tanto conhecimento.

Aos conselheiros e conselheiras do CGEN que me concederam as entrevistas essenciais a esta pesquisa, e, gentilmente, compartilharam suas experiências e seu tempo comigo. A Alberto Terena e a Cristiane Pankararu, por defenderem com firmeza e perseverança os direitos e os saberes ancestrais de todos os povos originários deste país; a Cláudia Pinho, pantaneira e eterna presidenta dos povos e comunidades tradicionais, pela doação de sua vida a causa e a proteção dos conhecimentos tradicionais de seu povo; a Dona Elizete, agricultora que semeia vida, luta e esperança a todos nós. Agradeço a vocês pela confiança, partilha, acolhida e pelos aprendizados nesta luta incansável pela defesa da vida humana e não-humana, por fazer pontes a outros mundos possíveis, por serem voz dentro das

paredes herméticas do Estado e por imprimirem uma nova semântica ao direito, tornando-o vivo e a serviço dos povos deste país.

Agradeço aos povos indígenas do rio Negro, em nome de Marivelton Baré, presidente da Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro, pela sua incansável força e coragem, que me ensina desde os rios e florestas, a não desistir jamais de lutar pelos direitos dos povos indígenas.

Ao Instituto Socioambiental, na pessoa de Aloisio Cabalzar, e toda a equipe do programa Rio Negro, pela oportunidade de aprender com todas e todos a defender e a dividir as alegrias e angústias de trabalhar diuturnamente na defesa dos povos indígenas.

Agradeço ao *yagé*, pelos ensinamentos que me foram transmitidos, por meio do povo Kofam, no Equador, que me deram a oportunidade histórica de conhecer outros mundos e acessar novos conhecimentos.

Agradeço àqueles que me acolheram em suas casas quando me faltou literalmente o chão. Vocês foram os meus “lares” quando eu mais precisei. Serei eternamente grata à Andréa Brasil, Nair Heloisa Bicalho de Sousa, José Geraldo de Sousa Junior. Agradeço especialmente à família Escrivão, pela acolhida na reta final que foi essencial para finalizar a escrita. Agradeço a todos o carinho, afeto, generosidade e amorosidade com que fui tratada durante todo este período.

À família Corrêa Vieira, obrigada pela honra de ser desta família, se cheguei até aqui foi pelas condições materiais e afetivas que me dedicaram ao longo destes 35 anos. Em especial a Socorro Corrêa, por ser sinônimo de ombro, carinho e afeto.

Ao professor José Geraldo de Sousa Júnior, meu orientador, pela materialização do que é inspiração. Obrigada pela vida dedicada à defesa dos direitos humanos, por todos os ensinamentos e por ser partida e chegada. Obrigada por ser nosso mestre, amigo, pai, professor e por imprimir a semântica do que é amor, fraternidade, colo e afeto. Obrigada por me ensinar todos os dias a ser gente e por nos permitir compartilhar esta experiência de se tornar humano.

A Antonio Escrivão Filho, não caberia em palavras todo o meu agradecimento a você. Obrigada por ser inspiração na trajetória irretocável na defesa dos direitos humanos como advogado, professor, pesquisador e ser humano. Obrigada pela atenta revisão deste trabalho, por todas as sugestões, conversas, reflexões que foram fundamentais para cada página escrita e sem as quais não seria possível concluir esta pesquisa. Obrigada, enfim, por

compartilhar os sonhos comigo e manter a estrada viva, por me fazer todos os dias parente do futuro.

## RESUMO

Os povos indígenas, povos e comunidades tradicionais e os agricultores familiares (PICTAFs) desenvolveram modos de vida particulares, traduzidos em práticas e experiências com a natureza e o meio ambiente que os cerca, nomeados pela ciência moderna de conhecimentos tradicionais associados à biodiversidade. Estes saberes passaram a ser alvo de interesse da indústria, em especialmente, do ramo da biotecnologia. Dentro deste contexto, tratados internacionais e leis internas passam a regular o acesso à biodiversidade e dos conhecimentos tradicionais. O direito oficial moderno objetivou regular a apropriação da vida e da natureza, no ambiente internacional e nacional, como exemplos por meio da Convenção da Biodiversidade, do Acordo TRIPIS e da Lei nº 13.123/2015, respectivamente. A lei, todavia, trouxe a previsão de assento com direito a voz e voto dos representantes dos detentores de conhecimentos tradicionais dentro do Conselho de Gestão do Patrimônio Genético, abrindo este espaço institucional para a luta e resistência. A pesquisa buscou responder à pergunta: como os detentores dos conhecimentos tradicionais associados à biodiversidade protegem e efetivam seus direitos dentro do CGEN? Buscou, ainda, identificar as disputas/tensões em torno do conceito de conhecimentos tradicionais, bem como analisar como o direito pode atuar na proteção dos conhecimentos tradicionais. A investigação da atuação dos PICTAFs para a defesa e efetivação de seus direitos dentro do CGEN se deu por meio de observação-participante das reuniões no ano de 2018 e 2019, bem como das atas de reuniões do período de 2016 a 2020, além de entrevistas dos conselheiros. Como resultados da pesquisa, identificou-se que muito embora o espaço institucional seja hegemônico pelo capital, os representantes dos PICTAFs se valem deste espaço por meio de práticas geradoras de direitos, como o direito à cosmovisão sobre o conhecimento tradicional, o direito à existência, o direito à voz e à representatividade.

**Palavras-chave:** Conhecimentos tradicionais – Biodiversidade – Conselho de Gestão do Patrimônio Genético – Direitos Socioambientais – O Direito Achado na Rua



## RESUMEN

Los pueblos indígenas, pueblos y comunidades tradicionales y agricultores familiares (PICTAFs) han desarrollado formas de vida particulares, traducidas en prácticas y experiencias con la naturaleza y el medio ambiente que los rodea, nombrados por la ciencia moderna como el conocimiento tradicional asociado a la biodiversidad. Este conocimiento se convirtió en el objetivo del interés de la industria, especialmente en el campo de la biotecnología. En este contexto, los tratados internacionales y las leyes internas regulan el acceso a la biodiversidad y a los conocimientos tradicionales. El derecho oficial moderno tuvo como objetivo regular la apropiación de la vida y la naturaleza, en los espacios internacional y nacional, como ejemplos a través de la Convención sobre Biodiversidad, el Acuerdo TRIPS y la Ley n° 13.123/2015, respectivamente. La ley, sin embargo, otorgó un asiento con derecho a voz y voto de los representantes de los conocimientos tradicionales dentro del Consejo de Gestión del Patrimonio Genético, abriendo este espacio institucional para la lucha y la resistencia. Así que la investigación buscó responder a la pregunta: ¿cómo los poseedores de conocimientos tradicionales asociados con la biodiversidad protegen y hacen cumplir sus derechos dentro del CGEN? También buscó identificar disputas/tensiones en torno al concepto de conocimiento tradicional, así como analizar cómo la ley puede actuar para proteger el conocimiento tradicional. La investigación de la actuación de los PICTAF para defender y hacer valer sus derechos dentro del CGEN se realizó mediante la observación participante de las reuniones de 2018 y 2019, así como las actas de las reuniones del período 2016 a 2020, además de entrevistas a los representantes. Como resultado de la investigación, se identificó que si bien el espacio institucional está hegemonizado por el capital, los PICTAF hacen uso de este espacio y desarrollan prácticas generadoras de derechos, como el derecho a una cosmovisión del conocimiento tradicional, el derecho a la existencia, el derecho a la voz y a la representación.

**Palabras clave:** Conocimientos Tradicionales – Biodiversidad – Consejo de Gestión del Patrimonio Genético – Derechos Socioambientales - El Derecho Hallado en la Calle

*Os brancos são engenhosos, têm muitas máquinas e mercadorias,  
mas não têm nenhuma sabedoria.  
Nos primeiros tempos, eles eram como nós,  
mas esqueceram todas as suas antigas palavras.  
Nos primeiros tempos, os brancos viviam como nós na floresta  
e seus ancestrais eram pouco numerosos.  
Omama transmitiu também a eles suas palavras,  
mas não o escutaram.  
Mais tarde, atravessaram as águas  
e vieram em nossa direção.  
Depois, repetem que descobriram esta terra.  
Quando conheci a terra dos brancos isso me deixou inquieto.  
Algumas cidades são belas,  
mas seu barulho não para nunca.  
O espírito se torna obscuro e emaranhado, não se pode mais pensar direito.  
É por isso que o pensamento dos brancos está cheio de vertigem  
e eles não compreendem nossas palavras.  
Nós queremos que a floresta permaneça como é, sempre.  
Queremos viver nela com boa saúde e que continuem a viver nela os espíritos xapiripe,  
a caça e os peixes.  
Cultivamos apenas as plantas que nos alimentam,  
não queremos fábricas, nem buracos na terra, nem rios sujos.  
Os brancos nunca pensam nessas coisas que os xamãs conhecem,  
é por isso que eles não têm medo.  
Seu pensamento está cheio de esquecimento.*

**David Kopenawa**

*(Adaptado do texto “Descobrimos os brancos”. Povos  
Indígenas no Brasil 1996/2000. Instituto Socioambiental)*

Dedico este trabalho às vidas indígenas do Rio Negro vítimas da Covid-19.

## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	14
1. Prólogo: reflexões sobre fazer pesquisa, pandemia, salvar vidas e saberes tradicionais..	14
2. A pesquisa.....	17
3. Percurso metodológico .....	21
4. Apresentação .....	29
CAPÍTULO 1. DAS DIVERSAS COLONIALIDADES E DA PRODUÇÃO DE DES- CONHECIMENTOS .....	32
1.1. A biocolonialidade de poder e a invenção da biodiversidade .....	39
1.2. Biodiversidade e movimentos sociais na América Latina.....	48
1.3 Conhecimentos tradicionais associados à biodiversidade: em busca de um conceito....	53
CAPÍTULO 2. A REGULAÇÃO DO CONHECIMENTO TRADICIONAL E DA BIODIVERSIDADE: A POLITIZAÇÃO DO DEBATE EM TORNO DO DIREITO E DOS SUJEITOS .....	63
2.1 A politização dos conhecimentos tradicionais.....	63
2.2. Detentores dos conhecimentos tradicionais: povos indígenas, povos e comunidades tradicionais e agricultores familiares .....	68
2.2.1. Povos Indígenas.....	70
2.2.2. Povos e comunidades tradicionais.....	73
2.2.3. Agricultores familiares .....	85
2.3. Conhecimentos tradicionais associados à biodiversidade: entre leis e direitos .....	89
2.3.1. O “direito” internacional e os <i>direitos</i> relacionados aos conhecimentos tradicionais .....	90
2.3.2 A “conturbada” implementação da Convenção da Diversidade Biológica no Brasil: a Medida Provisória 2.186, de 2001, e a Lei n. 13.123, de 2015 .....	102
CAPÍTULO 3. OS DETENTORES DE CONHECIMENTOS TRADICIONAIS NO CONSELHO DE GESTÃO DO PATRIMÔNIO GENÉTICO: A DISPUTA POR DIREITOS .....	109
3.1. Qual direito? .....	109
3.2. A cartografia do CGEN sob as lentes de O Direito Achado na Rua: os sujeitos, o espaço, as práticas e os direitos .....	120
3.2.1. Os <i>sujeitos</i> .....	120
3.2.2. O <i>espaço político</i> .....	125
3.2.3. As <i>práticas e os direitos</i> .....	137

CONSIDERAÇÕES FINAIS .....	153
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS .....	157
ANEXOS .....	165

## INTRODUÇÃO

### 1. Prólogo: reflexões sobre fazer pesquisa, pandemia, salvar vidas e saberes tradicionais

Como conseguir fazer pesquisa, quando no limite, o que realmente importa é salvar vidas?

Esta pergunta me acompanhou durante todo o meu período de compilação, análise dos dados, reflexão e escrita desta pesquisa. Durante um longo período a motivação para este trabalho, confesso, ficou-se adormecida no âmbito da minha subjetividade. “Qual a utilidade de se estudar o que acontece dentro de um conselho em Brasília, quando no mundo inteiro está faltando oxigênio e o que importa é salvar vidas?” “como procurar os interlocutores desta pesquisa para sugerir a possibilidade de uma entrevista?” “estariam eles bem, salvos e seguros nas suas respectivas comunidades?” “estariam eles perdendo parentes, pessoas próximas?”, “estariam eles vivos?”. Não fazia nenhum sentido para mim durante um longo período do ano de 2020 dar seguimento a essa pesquisa a não ser pelo compromisso ético com os sujeitos da pesquisa, o Programa da Pós-Graduação em Direitos Humanos e Cidadania da UnB, a expectativa de meus professores e colegas, que coletivamente construímos e lutamos pelos direitos humanos como um projeto de sociedade.

O processo de reflexão e construção desta pesquisa (de março a setembro de 2019) foi fragmentado e bloqueado por razões intrínsecas e extrínsecas a própria conjuntura política e sanitária provocada pela emergência da crise sanitária da pandemia de Covid-19 no Brasil e o agravamento das consequências entre os povos indígenas do Rio Negro, o que por razões profissionais, canalizou toda a minha atuação para ações humanitárias e emergenciais de combate e enfrentamento à Covid 19 na região durante o ano inteiro de 2020 e primeiro trimestre de 2021<sup>1</sup>.

Acompanhar, vivenciar, experienciar e combater a maior crise humanitária mundial deste século junto com os povos indígenas da Amazônia e ao mesmo tempo dar conta de cobranças internas e externas de ordem pragmática como, por exemplo, o prazo para concluir

---

<sup>1</sup> Este mesmo período coincidiu com o meu ingresso no Instituto Socioambiental para assumir o cargo de assessora jurídica do Programa Rio Negro, no município de São Gabriel da Cachoeira, no estado do Amazonas, sendo as minhas principais atividades o exercício da assessoria Jurídica à Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro, organização que representa o movimento indígena da região, organizado em rede que representa 90 associações de base da região do Médio e Alto Rio Negro, e que congrega a representatividade de 23 povos indígenas.

a pesquisa, não foram fáceis. Durante o período em que estive trabalhando no enfrentamento à Covid-19 junto com uma equipe diminuta e extremamente corajosa, pensávamos e agíamos incansavelmente durante noites e dias, finais de semanas e feriados, como evitar uma grande tragédia de um genocídio indígena no Alto Rio Negro, já que o Governo Bolsonaro encontrava então, na pandemia do coronavírus, a sua perfeita aliada para colocar em prática o seu projeto necropolítico de extermínio da população indígena no país.

Ao mesmo tempo em que avançávamos em uma infinidade de reuniões virtuais e articulações para evitar o pior, acompanhávamos as perdas e mortes dos velhos e de mulheres e homens indígenas em São Gabriel da Cachoeira. Em fevereiro deste ano, além das mais de cem mortes no rio negro, perdemos um dos diretores da FOIRN, Isaías Pereira Fontes, do povo baniwa, vítima de Covid-19, cuja memória de sua vida e trajetória trago aqui nessas linhas. Em razão de tais condições, esta pesquisa deixou de fazer sentido para mim durante um bom tempo até que o próprio tema em si, tenaz e cheio de significado reapareceu para mim, quando, por motivos profissionais, acompanhei as assembleias eletivas da FOIRN na terra Indígena Alto Rio Negro, em outubro e novembro de 2020.

Por uma demanda da FOIRN, fui participar da Assembleia Eletiva da DIAWII, na comunidade de Matapí, baixo Uaupés, na Terra Indígena Alto Rio Negro. Para minha surpresa, quando entro na grande maloca onde se realizou a Assembleia, me deparo com um enorme cartaz que abrigava as letras do tema do encontro “Pandemia e os Saberes Tradicionais dos Povos Indígenas do Rio Negro”. Passei dias ali sendo a única pessoa não-indígena dentro de uma comunidade, com cerca de 100 pessoas, escutando e apreciando os relatos de como foi o enfrentamento da pandemia por meio dos conhecimentos tradicionais nessa microrregião do rio Negro. Os relatos, ainda que falados em língua tukano, com algumas expressões na língua portuguesa, me permitiam apreender que a tragédia só não aconteceu porque os indígenas tinham as ferramentas para enfrentar, eles próprios, o vírus: seus conhecimentos tradicionais e a rica biodiversidade do rio Negro.

O uso dos benzimentos, plantas, ervas, raízes, cipós feitos em chás, banhos, remédios caseiros, formavam o conjunto de medicinas utilizadas para que aquelas pessoas se curassem e combatessem a doença. Não foi o uso da hidroxicloroquina, tão instigado pelo governo de forma irresponsável que salvava vidas ali no rio Negro, tinham eles seu próprio remédio: os seus conhecimentos tradicionais. É claro que o apoio da sociedade civil foi fundamental no esforço de estruturar enfermarias de campanha, numa árdua e complexa logística de levar

equipamentos de oxigênio para o alto da floresta, além de toda a mobilização de doações feitas por diversos parceiros dos povos indígenas.

Ao todo, ainda no ano de 2020, participei de cinco assembleias da FOIRN, duas em aldeias dentro da terra indígena Alto Rio Negro, na fronteira com a Colômbia, bem como acompanhei as assembleias do Departamento de Jovens e de Mulheres da FOIRN, realizadas na sede do município de São Gabriel da Cachoeira. Em todas as assembleias, escutei com tamanho entusiasmo os relatos de como enfrentaram a pandemia em cada região, por meio do uso de seus “conhecimentos tradicionais” durante toda a pandemia. Até que na última assembleia geral da FOIRN, presenciei a criação do novo departamento da FOIRN, por reivindicação da assembleia, destinado a resgatar e fortalecer os conhecimentos tradicionais dos povos indígenas do Rio Negro.

Esse período de imersão me reconectou com outros momentos vividos durante o percurso do meu mestrado acadêmico. O dia em que tomei a *guayusa*, em um discreto ritual, às 3h da manhã, com o povo *Aschuar*, na Amazônia peruana<sup>2</sup>. Rememorei também meus dias na Amazônia equatoriana junto com o povo *Kofam*, quando experienciei o *yaje* e mergulhei na tradição do mundo xamânico. Pela primeira vez consegui sentir e me comunicar com os espíritos das plantas, animais e seres que habitam a floresta.

Essas experiências vividas durante a vida acadêmica e não comumente narradas no trabalho final, me trouxeram novamente a conexão com a pesquisa e com o tema escolhido para esta dissertação e integram de algum modo, na forma de conhecimento não desperdiçado e de autoconhecimento, as páginas deste trabalho. Sim, é importante proteger os conhecimentos tradicionais e compreender como se trava a luta pelos direitos dos povos indígenas, agricultores familiares e povos e comunidades tradicionais neste campo.

Se de um lado, as ameaças que a conjuntura impôs ao objeto desta pesquisa, seja pelo período de uma possível ruptura democrática e esvaziamento das instancias democráticas de deliberação, que tomou conta das estruturas de poder no país, com a eleição de Bolsonaro em 2018, seja pela crise global sanitária da pandemia da Covid 19, que impactou e continua impactando diretamente a vida e a luta política dos sujeitos coletivo de direito, por outro lado,

---

<sup>2</sup> Por ocasião do meu intercâmbio realizado no Instituto Internacional de Direito e Sociedade, no Peru, em Lima, fui acompanhar a assembléia do povo *Aschuar, de Pastaza*, a convite da professora Raquel Yrigoyen Fajardo. Durante os dias em que passamos na aldeia, a compartilhamos com *Apu (cacique)* da comunidade, o chá tradicional da *guayusa*<sup>2</sup>, que é tomado antes do dia amanhecer, para realizar conversas de cunho político e tomada de decisões importantes para a comunidade.



os conhecimentos tradicionais resgataram simbolicamente a autonomia desses sujeitos frente ao aparato estatal.

Esta pesquisa traz consigo momentos de dor e luto da nossa história, vividos de forma coletiva e individual, mas também momentos de esperança compartilhados no espaço da vida acadêmica e não-acadêmica, com a esperança de transformar o luto em luta.

## 2. A pesquisa

Os povos indígenas, povos e comunidades tradicionais e os agricultores e agricultoras familiares desenvolveram modos de vida particulares que envolvem um grande conhecimento sobre os ciclos naturais, os ciclos biológicos e dos recursos naturais, tecnologias patrimoniais, simbologias, mitos e até uma linguagem específica, que traduzem um outro tipo de relação entre o homem e a natureza (Diegues, 1996). Estes saberes foram nomeados pela ciência moderna de conhecimentos tradicionais associados à biodiversidade.

O tema dos conhecimentos tradicionais ganhou destaque em toda parte do mundo, está na agenda de grandes organizações mundiais, desde o Banco Mundial, Organização Mundial da Saúde, na Organização para a Alimentação e Agricultura (FAO), na Organização Mundial da Propriedade Intelectual (OMPI) (Cunha, 2012). Até pouco tempo invisibilizados, os conhecimentos tradicionais passaram a ser alvo de interesse da indústria de fármacos, sementes, cosméticos e agrotóxicos, e insumos para a biotecnologia. O conhecimento sobre plantas, raízes, manejo de espécies secularmente utilizadas pelos povos das florestas em sua alimentação, rituais, métodos de caça e pesca, combate natural a pragas e tratamentos medicinais oferece atalhos para que cientistas encontrem substâncias potencialmente interessantes para a biotecnologia<sup>3</sup>, o que representa em economia de milhões de dólares e anos em pesquisas, além da agregação de valor a esses produtos associados à imagem dos povos tradicionais, como produtos socioambientalmente responsáveis (Lima; Bensusan, 2003).

---

<sup>3</sup> André Lima e Nurit Bensusan apontam que “Segundo o Jardim Botânico de Londres, a Indústria farmacêutica movimentada, em todo mundo, com produtos derivados de recursos genéticos, cerca de U\$\$75 bilhões, a indústria de sementes U\$\$ 30 bi e em outros campos mais de U\$\$ 60 bilhões. Segundo técnicos do Instituto Nacional de Propriedade Intelectual (Inpi) as indústrias chegam a economizar até 400% em tempo de pesquisa quando apoiadas em pistas fornecidas por populações

Para o avanço do chamado desenvolvimento capitalista, nunca houve limites nem ao acesso nem à destruição da biodiversidade e aos conhecimentos derivados dela (Souza Filho, 2017). Segundo Souza Filho (2017), como nunca houve respeito aos conhecimentos e saberes dos povos tradicionais, a biopirataria e a apropriação destas informações eram fatores de destruição, não apenas da natureza, mas também dos povos que com ela conviviam. O processo de colonização das Américas e demais continentes do sul global sempre foi baseado em sistema de exploração dos recursos naturais como fonte de mercadoria para os países do norte global, incluindo o genocídio e o etnocídio dos saberes e modos de vida dos povos originários.

Estes saberes foram subalternizados naquilo que compreendemos por Modernidade. Boaventura de Sousa Santos aponta que desde o século XVII, as sociedades ocidentais têm privilegiado epistemológica e sociologicamente a forma de conhecimento que designamos por ciência moderna. O debate sobre o conhecimento centrou-se no interior da ciência moderna, ou seja, nos fundamentos da validade privilegiada do conhecimento científico (Santos, 2010). Para o autor, o conhecimento, em suas múltiplas formas, é distribuído na sociedade de acordo com o seu privilégio epistemológico.

Ao passo que para os povos tradicionais a biodiversidade pertence a um *lugar* domesticado ou não-domesticado, porém conhecido, um território enquanto *locus*, onde se produzem as relações sociais e simbólicas; para a ciência, a biodiversidade é fruto de um *não-lugar*, é fruto exclusivo da natureza, “a uma teórica teia de inter-relações e funções, como pretende a teoria dos ecossistemas” (Diegues; Arruda, 2000). Assim, para o cientista o conhecimento válido é aquele produzido sem a interferência de outros seres humanos, em um parque nacional ou de uma área de proteção que não permite a presença humana, ou ainda, dentro de um laboratório, em sua maioria, de empresas multinacionais (Diegues; Arruda, 2000).

Este lugar de subalternidade dos conhecimentos tradicionais em relação ao conhecimento científico justifica a sua vulnerabilidade diante do sistema de modo de produção capitalista, que passa a enxergar a biodiversidade e os conhecimentos que dela derivam como mero “recurso natural” e, portanto, passível de apropriação na qualidade de mercadoria. Dentro deste contexto, tratados internacionais e leis internas passam a regular o acesso à biodiversidade, bem como aos conhecimentos tradicionais. O direito oficial moderno objetiva neste cenário regular a apropriação da vida e da natureza, enquanto povos indígenas e

grupos locais se articulam em rede no cenário internacional e nacional mobilizando e conquistando direitos por meio de lutas sociais.

Se por um lado, o direito oficial moderno internacional e interno atende aos interesses econômicos do Estado capitalista, as lutas sociais de povos indígenas, agricultores e grupos sociais locais, passam a tensionar este direito, alcançando a inserção em diplomas internacionais de seus direitos reivindicados historicamente. No plano internacional, destaca-se a Convenção nº 169 da OIT, que garante aos povos indígenas e tribais (povos e comunidades tradicionais) o direito à proteção aos recursos naturais existentes nas suas terras, que deverão ser especialmente protegidos, abrangendo a participação, utilização, administração e conservação dos recursos mencionados, incluindo o patrimônio genético e os conhecimentos a eles associados (Souza Filho, 2017). A Convenção traz ainda o direito à consulta prévia que restitui a dignidade destes grupos em serem reconhecidos como protagonistas de sua própria história. No plano interno, a Constituição Federal de 1988 é um marco histórico, pois além de garantir o direito ao meio ambiente ecologicamente equilibrado às presentes e futuras gerações, define como obrigação do Poder Público preservar a biodiversidade e a integridade do patrimônio genético do país, além de proteger o direito dos povos indígenas a sua integridade física e cultural, bem como os direitos sobre a natureza na qual habitam (Souza Filho, 2017), rompendo com o paradigma assimilacionista e integracionista da política pública indigenista praticada no Brasil até então.

O tema dos conhecimentos tradicionais é tratado especificamente no âmbito da Convenção de Diversidade Biológica que tem como principais objetivos (artigo 1º): i) a conservação da diversidade biológica; ii) a utilização sustentável de seus componentes; iii) a repartição justa e equitativa dos benefícios dos recursos genéticos. Além disso, a CDB determina que o contratante deve respeitar, preservar e manter o conhecimento, as inovações e práticas das comunidades em conformidade com a legislação nacional, bem como deixa claro a necessidade do consentimento prévio dos detentores do conhecimento e dos recursos genéticos acessados. O Protocolo de Nagoya, por sua vez, aprovado em 2010, aprofundou a forma de concretização, especialmente, do princípio da repartição justa e equitativa, previsto na CDB. Contudo, o Brasil ainda não ratificou o Protocolo de Nagoya. Ainda que a CDB represente os interesses do capital hegemônico, como será visto nesta dissertação, há fissuras que permitiram aos grupos sociais inscreverem os seus direitos, como o direito ao consentimento prévio, livre e informado, bem como o direito à repartição de benefícios.

No Brasil, a CDB foi regulamentada de forma tumultuada e sem a participação dos grupos sociais mais afetados, tanto na primeira regulamentação, feita pela Medida Provisória n. 2.186, em 2001 e, posteriormente, pela Lei n. 13.125, no ano de 2015. Tendendo a reforçar a vulnerabilidade dos detentores dos conhecimentos tradicionais frente às investidas neoliberais, a legislação em vigor representa uma série de retrocessos e violações aos direitos humanos dos povos tradicionais e pequenos agricultores/as já assegurados pela norma internacional (Moreira, 2017). Em que pese tal cenário, a lei trouxe a previsão de assento com direito à voz e voto dos representantes dos detentores de conhecimentos tradicionais dentro do órgão colegiado que representa a máxima autoridade da política pública de acesso à biodiversidade no país, o Conselho de Gestão do Patrimônio Genético.

Neste espaço, povos indígenas, povos e comunidades tradicionais e agricultores familiares, por meio de seus representantes, exercem as funções (i) legislativa, na medida em que elaboram atos normativos, como resoluções, notas técnicas, propõem alteração legislativa; (ii) judicante (solução de conflitos), tendo em vista que atuam como instância recursal de julgamentos de autos de infração lavrados contra quem cometeu infração prevista na legislação; (iii) executiva, uma vez que coordena e implementa a política pública de acesso à biodiversidade brasileira e de acesso aos conhecimentos tradicionais.

Considerando que este é um espaço de interesses conflitantes, onde se ocorre também a produção do Direito, entendemos que a atuação dos representantes dos povos indígenas, povos e comunidades tradicionais e agricultores/as familiares no CGEN ganha singular importância. Ao abrir esse espaço institucional para a luta e resistência, as contradições de interesses são exteriorizados neste processo do qual resulta a construção e efetivação de seus direitos de proteção e acesso aos conhecimentos tradicionais. Daí a relevância do estudo da atuação dos conselheiros no espaço institucional, como se articulam e criam estratégias para a defesa e efetivação de seus direitos. Em outras palavras, como estes sujeitos coletivos de direitos se tornam protagonistas de seus direitos dentro da institucionalidade, e desenvolvem práticas e ações contra-hegemônicas geradoras de direitos.

A pesquisa buscou, portanto, responder a pergunta principal: **como os detentores dos conhecimentos tradicionais associados à biodiversidade protegem e efetivam seus direitos dentro do CGEN?** Como objetivos específicos: buscou-se: a) identificar as disputas/tensões em torno do conceito de conhecimentos tradicionais associados à biodiversidade; b) analisar como o direito pode atuar na proteção dos conhecimentos

tradicionais; c) investigar como se dá a atuação dos detentores dos conhecimentos tradicionais para a defesa e efetivação de seus direitos dentro do CGEN durante o período de 2016 a 2020.

### **3. Percurso metodológico**

O método proposto para o alcance dos objetivos é o método qualitativo. Dentre as características da pesquisa qualitativa, destaca-se a coleta de dados no campo (como por exemplo, exame de documentos, observação do comportamento e entrevista com os participantes), inserindo o pesquisador no ambiente onde os participantes vivenciam a questão ou problema em estudo (Creswel, 2014).

Dentre os métodos qualitativos, o estudo etnográfico, inicialmente, era aquele eleito para que esta pesquisa fosse realizada para alcançar os objetivos propostos. Contudo, interferências externas como a eleição do governo Bolsonaro em 2018 e a pandemia da Covid-19 influenciaram diretamente o campo eleito, considerando que houve uma redução expressiva do número de reuniões no ano de 2019 e no ano de 2020. Assim, precisei redirecionar os objetivos da pesquisa, para adequá-la as condições que a realidade material permitia. Deste modo, a revisão da literatura e as entrevistas passou a ser o método principal para responder os objetivos da pesquisa. A minha incursão ao campo permitiu que, por meio da observação-participante, eu pudesse coletar dados a partir da experiência vivenciada no campo, que foi complementada pela leitura das atas das reuniões do CGEN e dos documentos disponíveis da Câmara Setorial de Povos Indígenas, povos e comunidades tradicionais e agricultores familiares.

De algum modo, a pesquisa possui uma inspiração de cunho etnográfico, cujo método parte da utilização de uma teoria e a busca de padrões de um grupo culturalmente delimitado, que envolve a realização de um amplo trabalho de campo, coletando dados principalmente por meio de entrevistas, observações, símbolos, artefatos e fontes diversas de dados (Creswell, 2014). Tal metodologia escolhida parte da necessidade de se pensar o direito a partir de uma perspectiva outra, que se diferencia da tradicionalmente utilizada no campo dogmático. É de Lyra Filho (1986) a afirmação de que o verdadeiro jurista há de ser também um cientista social, sob pena de não ser nada cientificamente. Por isso, nesta pesquisa, parte-se da compreensão de que o direito não pode ser estudado de forma dissociada do seu campo social de atuação, porque ele é parte integrante desse espaço (Kant de Lima, 2014).

A etnografia é o método por excelência dos antropólogos. Segundo Peirano (2014), o ofício do ser antropólogo confunde-se com a própria etnografia, que não é apenas uma metodologia de pesquisa. Segundo a autora, a empiria é o próprio “chão” dos antropólogos. Para Geertz (1989), a etnografia se desenvolve como um exercício de interpretação do antropólogo, numa forma de descrição densa da realidade observada. Nas palavras de Igreja (2017), “o trabalho do antropólogo vai além da pesquisa etnográfica e pressupõe uma série de reflexões analíticas sobre a alteridade que deram sentido a própria disciplina”.

A principal ferramenta de trabalho do etnógrafo é a observação participante. Segundo Becker (1997, p. 47):

O observador participante coleta dados através de sua participação na vida cotidiana do grupo ou organização que estuda. Ele observa as pessoas que está estudando para ver as situações com que se deparam e como se comportam diante delas. Entabula conversação com alguns ou com todos os participantes desta situação e descobre as interpretações que eles têm sobre os acontecimentos que observou.

Para Cardoso de Oliveira (1998), são necessárias três etapas para a apreensão dos fenômenos sociais que os pesquisadores devem desenvolver durante a sua investigação e produção do conhecimento na observação participante. Seriam eles: o olhar, o ouvir e o escrever. O olhar seria o olhar etnográfico, domesticado e pré-concebido por referência da própria disciplina e da preparação do pesquisador; o ouvir estaria dentro de um espaço de diálogo entre o pesquisador e o nativo, num processo de interação dialógica entre pesquisador e nativo; e o escrever seria a tradução dessa relação dialética para o discurso, que deve se assumir como interpretação da qual o autor não pode se ocultar.

Por certo que a etnografia, embora tenha surgido a partir da Antropologia, hoje é utilizada em outras áreas das ciências sociais, inclusive das ciências sociais aplicadas, como o Direito. Igreja (2017) alerta que o uso da etnografia por outras disciplinas não pode ignorar os marcos teóricos antropológicos que transformaram o trabalho de campo etnográfico ao longo de sua história.

Rita Segato reconhece que a antropologia possui um novo papel importante de colaborar com o “complicado processo de expansão do direito e de articulação entre horizontes culturais particulares e uma jurisdição que se confunde com a própria humanidade” (2006, p. 207). É nesse horizonte que a antropologia, ao oferecer uma abertura à alteridade, força a expansão do campo jurídico em reconhecer outras formas de cultura, de vida, de

modos de fazer e de criar, que não aquela somente representada pela totalidade hegemônica de um único direito ou de uma cultura monolítica.

O olhar antropológico é essencialmente um olhar marcado pelo *estranhamento*, traduzindo-se numa forma peculiar de ver o mundo e as suas representações. Com o método etnográfico, percebe-se valores e ideologia diferentes, identidades/diversidades de grupos sociais interagindo no mesmo espaço, visibilizando a mobilização social na conquista dos direitos humanos. Relativizar categorias e conceitos e desconstruir verdades são importantes exercícios antropológicos e pode ser igualmente fundamental exercício para a compreensão do campo jurídico ao caracterizar-se como um esforço significativo para se tentar romper com as formas tradicionais de produção, legitimação e consagração do saber jurídico. Nesse contexto, para compreender o campo jurídico, o trabalho de campo e a etnografia tendem a contribuir significativamente para a interdisciplinaridade (Kant de Lima, 2014) na análise de construção do próprio direito.

Para a análise das entrevistas foram utilizadas metodologias complementares: a metodologia de triangulação para análise das informações coletadas (Marcondes; Brisola, 2014) e a análise de conteúdo, de Laurence Bardin. O método de triangulação se divide em dois momentos distintos que se articulam dialeticamente, a fim de possibilitar uma percepção da totalidade do objeto de estudo e a unidade entre os aspetos teóricos e empíricos da pesquisa. No primeiro momento, faz-se a preparação dos dados empíricos coletados, mediante diversos procedimentos que visam organizar e dar tratamento às narrativas.

No segundo momento, faz-se a análise propriamente dita, que implica na necessidade de refletir sobre a percepção que os sujeitos constroem sobre determinada realidade, seguido da análise dos processos que atravessam as relações estabelecidas no interior dessa estrutura, recorrendo-se às autoras e autores que se debruçam sobre a temática trabalhada na pesquisa e, por fim, sobre as estruturas que permeiam a vida em sociedade (Minayo, 2010). Assim, articulam-se os dados empíricos, o diálogo com autoras e autores do campo e a análise de conjuntura, trazendo um contexto mais amplo e abstrato da realidade.

A primeira etapa, segundo Marcondes e Brisola (2014), se refere à organização do primeiro processo interpretativo, que é realizado mediante três etapas: (i) a preparação e reunião dos dados; (ii) avaliação da sua qualidade e (iii) elaboração das categorias de análise. Nesta primeira etapa, procede-se à transcrição dos dados qualitativos levantados, realizando-se as devidas marcações daquilo que se considera relevante para a pesquisa a partir da leitura

voz, silêncios, ênfase em palavras ou expressões, etc. Na segunda etapa, realiza-se uma avaliação ou pré-análise dos dados primários coletados, momento em que se retomam os objetivos do estudo para dar início às categorias estabelecidas. Por fim, na terceira etapa, os dados coletados devem ser trabalhados para refletir, contextualizar, elucidar as diversas dimensões do estudo para que, ao final, possam conferir os fundamentos da conclusão.

Esta fase coincide com a primeira e segunda etapa (pré-análise e exploração do material) do método proposto por Bardin. Na pré-análise da análise de conteúdo, de igual modo, tem-se a organização do material, que consiste na fase mais intuitiva da pesquisa. Esta etapa tem como objetivo tornar operacionais e sistematizar as idéias iniciais. Assim, seleciona-se o material, no caso das entrevistas, operacionaliza as gravações das falas para transformá-las em textos que serão posteriormente classificados segundo os índices escolhidos. Nesta fase, faz-se uma leitura exploratória, a fim de identificar as primeiras marcações ou de retirar delas as categorias que serão utilizadas na etapa seguinte. É possível também que as categorias sejam pré-estabelecidas de acordo com o objetivo da pesquisa. No caso, as categorias não foram pré-estabelecidas, procedendo-se a uma análise indutiva das leituras das entrevistas.

É nesta etapa também que se realiza a descrição analítica como uma primeira fase do procedimento de tratamento da informação contida nas mensagens. A partir da descrição, procede-se a análise categorial, que visa considerar a totalidade de um “texto”, destrinchando-o por meio de uma classificação ou recenseamento, segundo critérios estabelecidos pelo/a analista. É o método das categorias, a que Bardin denomina como espécies de gavetas ou rubricas que permitem a classificação dos elementos de significação constitutivos da mensagem (Bardin, 2011). Trata-se de um método de criar ordem na “desordem” do texto

Dentre as diversas formas de se criar ou definir categorias, uma delas é a classificação temática, mais utilizada em pesquisas qualitativas. Cada tema escolhido passa a ser uma unidade de significação ou unidade de registro, “que se liberta naturalmente de um texto analisado segundo os critérios relativos à teoria que serve de guia à leitura” (Bardin, 2011). Segundo Bardin, realizar uma análise temática consiste em descobrir os “núcleos de sentido” que compõem a mensagem e cuja presença pode significar alguma coisa para o objetivo analítico escolhido.

Para se realizar uma boa análise categorial, Bardin aponta quais os aspectos devem ser considerados: (i) a exclusão mútua das categorias (uma unidade de registro não pode estar em mais de uma categoria); (ii) a homogeneidade (cada mesma unidade categorial é usada



funcionar com um registro de unidade e com uma dimensão de análise), (iii) a pertinência (adequação da categoria ao material de análise escolhido e ao quadro teórico definido), (iv) a objetividade e a fidelidade (as diferentes fontes do material devem ser codificadas da mesma maneira, mesmo quando submetidas à várias análises) e (v) a produtividade (o conjunto de categorias produz resultado férteis: índice de inferências, hipóteses novas e em dados exatos).

Uma vez realizada a pré-análise, passa-se ao segundo processo interpretativo, que se refere à análise contextualizada e triangulada dos dados, de modo a possibilitar a reconstrução teórica da realidade (Marcondes, Brisola, 2014). A primeira etapa desta fase consiste em realizar uma leitura aprofundada do material selecionado, de modo a impregnar-se pelo conteúdo para alcançar a visão do conjunto e das particularidades ao mesmo tempo, contextualizando com a realidade mais ampla em que está inserido (conjuntura). Na segunda etapa, realiza-se o diálogo com as autoras e autores que tratam das questões pertinentes às categorias de análise emergidas das narrativas. Por fim, na terceira etapa, considerada o ápice da interpretação por Gomes *et al* (2010), deve-se levar em consideração aspectos macro da sociedade que interferem no espaço particular do objeto de estudo, realizando-se uma interpretação da interpretação, mediante uma construção-síntese realizada a partir do diálogo entre os dados empíricos, os teóricos do tema e a análise de conjuntura “num contínuo movimento dialético” (Marcondes; Brisola, 2014, p. 206).

Em outros termos, esta fase é a etapa da inferência, proposta por Bardin, que nada mais é que o processo de indução, o processo de interpretar a partir dos elementos categorizados de acordo com a realidade que se quer ler e em diálogo com as autoras e os autores escolhidos. A intenção da análise de conteúdo é a inferência de conhecimentos relativos às condições de produção ou de recepção da mensagem, por meio de indicadores. O/A analista trata as mensagens para inferir dela conhecimentos sobre a que se destina a sua pesquisa. A inferência se situa entre a fase descritiva e a última etapa, a interpretação. A inferência – de forma sucinta e de acordo com o que se busca nesta pesquisa – seria a capacidade lógica de extrair das narrativas analisadas, após a etapa da categorização, os temas e assuntos tratados, suas causas e seus efeitos.

A etapa da inferência se vale necessariamente de uma boa análise categorial realizada anteriormente. Assim, quanto mais assertiva a fase da categorização (de acordo com os objetivos da pesquisa e dentro do quadro teórico escolhido), mais elucidativo será o processo de inferir os elementos da pesquisa. A técnica da análise de conteúdo visa, portanto,

escondem quando são ditas, silêncios que demonstram rupturas, incômodos, risos que demonstram ansiedade ou medo, as palavras ditas, por que são ditas e porque não foram ditas. Mensagens subliminares do que se está querendo comunicar quando se comunica.

Para a realização desta pesquisa, foram realizadas entrevistas semi-estruturadas das conselheiras e do conselheiro que representam os povos indígenas, povos e comunidades tradicionais e agricultores familiares no CGEN. A conselheira dos povos e comunidades tradicionais entrevistada foi a conselheira titular Cláudia Sala de Pinho, que representa o Conselho Nacional dos Povos e Comunidades Tradicionais (CNPCT), a representante dos agricultores familiares entrevistada foi a conselheira titular, Elizete Maria da Silva, a “dona Elizete”, que representa o Conselho Nacional de Desenvolvimento Rural Sustentável (CONDRAF), e os conselheiros Alberto França Dias, do povo Terena, e Cristiane Gomes Julião, do povo pankararu, conselheiros titular e suplente, respectivamente, ambos representando o Conselho Nacional dos Povos Indígenas (CNPI)<sup>4</sup>.

Como as entrevistas foram feitas durante a crise sanitária da Covid-19, não foi possível estar com minhas e meu interlocutores presencialmente. As conversas foram feitas por meio de salas virtuais – quando o sinal da internet permitia – ou por telefone, em ligação comum. O meu deslocamento para a cidade de São Gabriel da Cachoeira, no Amazonas, tornou mais difícil o acesso à internet com qualidade para a realização das entrevistas, o que se somou à dificuldade das e dos entrevistados, que estando isolados em seus territórios, comunidades ou cidades, também apresentavam as mesmas restrições quanto ao acesso à internet. Ainda assim, foi possível uma conversa de cerca de uma hora a uma hora e meia com cada um deles, gerando uma gravação de cerca de 10 a 15 páginas de cada conversa, totalizando um material de 51 páginas para análise.

As entrevistas foram feitas de forma semi-estruturada em que a entrevistadora direcionava as temáticas a serem abordadas, mas deixando a e o interlocutor livre para responder e comentar de forma espontânea, realizando suas próprias associações, algumas vezes direcionadas por mim em alguns momentos para retomar o tema ou provocar uma

---

<sup>4</sup> Todos são conselheiros desde que se implementou o CGEN, com a nova composição legal, a partir da primeira reunião em 2016. A escolha pela oitava dos dois representantes indígenas se deu em razão de que ambos eram bastante ativos nas reuniões, revezando na sua representação, em algumas reuniões estava presente a conselheira Cristiane, em outras, o conselheiro Alberto, razão pela qual entendi que escutar ambos seria importante, o que já não ocorreu com as representantes dos demais segmentos, em todas as reuniões que estive estavam presentes as conselheiras Cláudia e Elizete.

reflexão no sentido esperado da resposta. Na primeira parte da entrevista, foi feita uma escuta profunda e atenta sobre como estavam suas vidas durante a pandemia. Perguntas iniciais sobre como estão a sua saúde, a família, o território, as comunidades, foram feitas em todas as entrevistas antes de entrar no tema do objeto de pesquisa. Em todas as entrevistas, tomaram-se cerca de vinte minutos de conversa sobre a conjuntura política e sanitária da Covid-19, em que foi permitido perceber suas angústias, dores, sentimentos de tristeza e esperança quanto à realidade do país.

As entrevistas foram realizadas nas seguintes datas: Alberto: 17/12/2020; Elizete: 19/12/2020; Cristiane: 08/01/2021 e Cláudia: 19/03/2021. As perguntas realizadas foram formuladas a partir do objetivo geral e dos objetivos específicos do presente trabalho adaptados à conjuntura política e sanitária que atravessa o país e que, por conseguinte, afetou diretamente a pesquisa. Assim, importante era compreender a percepção dos sujeitos: (i) sobre o espaço político em que atuam (como veem o CGEN, como se sentem ali dentro, por que é importante ocupar esse espaço); (2) sobre os direitos que enunciam como protagonistas dentro deste espaço (quais os direitos em disputa dentro do CGEN); (iii) como eles se articulam e movimentam para efetivar os seus direitos (quais as maiores dificuldades dentro do CGEN e quais estratégias de mobilização para a proteção dos conhecimentos tradicionais).

Desse modo, foi feita uma média de 6 a 8 perguntas em cada entrevista. Nem todas as perguntas foram formuladas expressamente com um questionário, pois durante a fala da e do entrevistado, determinada pergunta já era respondida implicitamente, como por exemplo, na entrevista com o conselheiro Alberto, que na primeira pergunta sobre o CGEN, já trouxe em sua fala o conceito de conhecimento tradicional associado segundo a sua cosmovisão.

Abaixo, seguem as perguntas formuladas para cada entrevistada e entrevistado.

Pergunta 1	Como está o CGEN durante a pandemia? Está havendo reuniões?
Pergunta 2	O que você acha sobre o espaço do CGEN? Você acha que é um espaço em que se busca proteger os direitos relacionados aos conhecimentos tradicionais?
Pergunta 3	Você acha importante ocupar este espaço? Por quê?
Pergunta 4	Qual a sua percepção sobre os representantes dos demais segmentos que atuam no CGEN? (Estado, Academia e Indústria)
Pergunta 5	Sobre o presente e o futuro do CGEN, o que você acha que vai acontecer depois do governo Bolsonaro e com a pandemia?
Pergunta 6	Quais as maiores dificuldades que você enfrenta dentro do CGEN para a sua atuação como conselheiro/a?
Pergunta 7	Quais estratégias de mobilização você vê como possíveis os

	movimentos sociais adotarem na defesa dos seus direitos em relação à proteção dos conhecimentos tradicionais?
Pergunta 8	O que é conhecimento tradicional associado à biodiversidade para você?

Quadro 1 – Perguntas feitas nas entrevistas

A pergunta inicial foi formulada para trazer o tema do CGEN à entrevista, já que os primeiros minutos iniciais foram destinados a conversa sobre a Covid-19 e os impactos em suas vidas e em seus territórios. Os conselheiros me apresentaram um panorama de como estavam as reuniões do CGEN no momento da entrevista. Em todas as falas, percebeu-se que as reuniões estão paradas, houve uma ou duas reuniões virtuais com o novo presidente do CGEN, que é representante da Indústria (compunha o CNI) e agora está no Ministério do Meio Ambiente – ponto de destaque em todas as falas das e dos entrevistados.

Nesta primeira pergunta, as e os entrevistados já apresentavam a redução do número de reuniões como uma violação de direito como uma expressão da redução do espaço democrático, por exemplo. As perguntas 2, 3 e 4 foram formuladas no sentido de compreender qual a percepção dos sujeitos sobre o espaço do CGEN, o que eles pensam sobre o lugar, se acham que neste espaço há um real interesse de proteger os conhecimentos tradicionais associados por parte dos outros setores, qual a percepção deles sobre o Estado, a Academia e a Indústria, se eles acham importante ocuparem esse espaço e por que eles permanecem ali.

As perguntas 5 e 6 foram direcionadas para as ameaças que pairam sobre o CGEN, com a finalidade de entender qual a percepção dos sujeitos sobre as ameaças ao CGEN e, em última instância, a seus direitos relacionados aos conhecimentos tradicionais. Assim, quais as percepções deles sobre os riscos tanto em relação ao espaço político de atuação – o Conselho em si – a permanência ou extinção do conselho, e no caso da permanência do CGEN, em que condições se dá esta permanência, bem como em relação à sua subjetividade enquanto representante de seu segmento, isto é, quais as dificuldades encontradas durante este período que exerceu a função de conselheira e conselheiro. As dificuldades podem ser de ordem técnica (linguagem, conhecimento técnico-jurídico) ou subjetiva (racismo, preconceito).

A pergunta 7 foi feita no sentido de apresentar a resposta dos movimentos sociais às ameaças da conjuntura política, agravadas pela crise sanitária. Em última instância, se o CGEN fechar as portas, se houver a redução do espaço democrático, como os movimentos

sociais irão responder? A pergunta não direcionou sobre estratégias de atuação dentro ou fora do CGEN, deixando os interlocutores livres para responder.

Ao final, encerrei as entrevistas perguntando qual a compreensão deles sobre conhecimento tradicional associado à biodiversidade, momento em que todos responderam segundo a sua cosmovisão. Ao longo das conversas, foi possível apreender a ambivalência dos diversos conceitos sobre os conhecimentos tradicionais, que poderia dividir em três categorias: 1. O conceito subjetivo de cada um, de acordo com a sua cosmovisão; 2. O conceito apresentado pelas empresas e Estado (visão mercadológica); 3. Conceito técnico que consta na lei (conceito oficial que circula no CGEN).

Assim, na fase de pré-análise, ao realizar a leitura exploratória das entrevistas, fui extraíndo a partir das falas de meus interlocutores, marcações de suas falas que se correlacionam com o objeto da pesquisa. A partir dessa primeira leitura das narrativas, estabeleci as categorias a partir de temas que me serviram para classificar o todo e criar as minhas unidades de registro. Identifiquei as categorias e as dividi em três grandes eixos temáticos: 1) *como os sujeitos veem o CGEN*; 2) *quais os direitos estão em disputa*; 3) *tensionamentos e contradições*. O procedimento de categorização foi realizado por meio da elaboração de mapas mentais, com o uso do software *X-Mind*, que permitiu a sistematização da totalidade do conteúdo da entrevista e a sua divisão em categorias de análise, de modo a preparar a etapa seguinte da análise de conteúdo e triangulação de dados, segundo Marcondes e Brisola, ou o processo de inferência, segundo Bardin.

Esta etapa pode ser visualizada a partir do Mapa Geral das entrevistas (Anexos) e dos quadros 1, 2 e 3 no capítulo 3 e anexos. A análise das atas se deu de modo a triangular os achados das entrevistas e da observação-participante, com aquilo que foi documentado pelos registros formais do CGEN (Plenário e Câmara Setorial das Populações Indígenas, Comunidades Tradicionais e Agricultores), no sentido de validar, exemplificar a narrativa.

#### **4. Apresentação**

No Capítulo 1, busca-se identificar os tensionamentos em torno da concepção dos conhecimentos tradicionais, a partir de como a violência colonial e as colonialidades do poder, do ser e do saber operam produzindo desconhecimentos, a partir da criação de uma nova categoria mental da modernidade com a ideia da existência de raça ou raças que seria naturalmente inferior. A partir dessa matriz colonial, todos os conhecimentos produzidos

pelos grupos racialmente diversificados seriam portanto não-conhecimentos, subalternizados pela razão científica moderna.

A modernidade produziu tantas ausências quanto necessárias para impor a sua hegemonia, no caso, a hegemonia do capital. Um dos muitos binarismos que a ciência moderna produziu foi o de natureza e cultura, colocando a natureza num lugar de exterioridade para que então sua apropriação fosse possível, uma vez fora da totalidade, resta apenas ser subjugada à condição de mercadoria. Já num período mais recente, a biotecnologia passa a ser a nova frente de expansão do capitalismo sobre a natureza e sobre os conhecimentos tradicionais de povos locais já sob um novo discurso de “proteção” da natureza. Emerge daí conceitos como “biodiversidade”, “meio ambiente”, “recursos naturais” como conceitos e lócus de pertencimento fora desta totalidade hegemoneizada.

Estes conceitos passam a ser disputados e politizados por diversos atores que entram em cena. Se por um lado, emerge uma concepção utilitarista da natureza como bem de consumo, grupos sociais locais, como povos indígenas e povos e comunidades tradicionais, enxergam nestes conceitos um espaço para assumir um discurso estratégico em defesa da natureza e de direitos historicamente vilipendiados, sobretudo em relação aos seus direitos territoriais e culturais. Novos direitos passam a fazer parte deste cenário, direitos que se relacionam à conservação da biodiversidade e proteção de seus saberes como uma alternativa contra-hegemônica e oposta ao capital. Para se discutir as ferramentas políticas e jurídicas que os diversos atores sociais utilizam para a defesa de seus interesses e direitos, no plano internacional e no plano interno, é importante, primeiro, colocar luz em algumas sombras criadas pela modernidade acerca dos conceitos de biodiversidade e conhecimentos tradicionais. Mergulhando em diversas especificidades sobre os conhecimentos tradicionais, socorrendo-se de autores da antropologia social, é possível verificar as diversas nuances destes saberes, e algumas questões intransponíveis que se colocam como limites para se pensar em direitos efetivos de proteção, na medida em que a criatividade dos regimes jurídicos atuais limita-se a reproduzir mitos e fórmulas incapazes de traduzir a diversidade social e a pluralidade de saberes no mundo.

No Capítulo 2, seguiremos a compreender como o tema dos conhecimentos tradicionais passa a entrar numa agenda política no plano internacional e interno. Como se articulam os movimentos sociais em torno dessa agenda, o que reivindicam? Como se posicionam? Como passam a se articular em torno desse tema, quem são eles, e de quem

internacional, onde este debate jurídico se iniciou até chegar no plano interno, como estes instrumentos jurídicos foram implementados e regulados socialmente na legislação brasileira.

No Capítulo 3, é retomada a reflexão sobre o direito e a lei, no sentido de apontar as contradições do direito estatal moderno e apresentar as bases epistemológicas de O Direito Achado na Rua e do uso não hegemônico do direito a partir das lutas sociais dos povos indígenas, povos e comunidades tradicionais e agricultores familiares. Busca-se trazer uma reflexão sobre o direito a partir de uma visão contra-hegemônica, isto é, enquanto legitima organização social da liberdade e a dimensão instituinte de direitos do sujeito coletivo de direito.

Desse modo, a partir da compreensão de que o direito nasce das lutas sociais por emancipação travadas pelos sujeitos no curso da história, à luz da dialética social do direito, de Lyra Filho, busca-se analisar como os detentores dos conhecimentos tradicionais se articulam dentro do espaço institucional do CGEN para defender e efetivar direitos, na qualidade de legítimos enunciadores de direitos.

## CAPÍTULO 1. DAS DIVERSAS COLONIALIDADES E DA PRODUÇÃO DE DES-CONHECIMENTOS<sup>5</sup>

*Y veíamos el agua dulce que venia de Chapultepec, de que se proveia la ciudad y en aquellas trez calzadas las puentes que tenia hechas de trecho a trecho, por donde entraba y salia el agua de la laguna de una a otra... y despues de bien mirado y considerado todo lo que habíamos visto, tornamos ver la gran plaza y la multitud de gente que en ella habia, unos comprando y otros vendiendo, que solamente el rumor y zumbido de las voces y palabras que allí habia sonaba mas que de una legua y entre nosotros hubo soldados que habian estado en muchas partes del mundo, y en Constantinopla, y en toda Italia y Roma, y dijeron que plaza tan compasada y con tanto concierto y tamaño y llena de tanta gente no la habian visto (Bernal Diaz Del Castillo, 1568).*

Na imponente praça central da Cidade do México, também conhecida como Zócalo, encontram-se estas palavras insculpidas em majestosa parede erguida no Templo Mayor, onde o mundo encoberto (Dussel, 1993) com a chegada do colonizador se ergue em contraposição ao mundo que o soterrou. Nesta praça central da América, há o registro não apenas simbólico, mas materialmente presente do que foi a violência colonial. Há o (des)encontro de dois mundos que não dialogam, de duas cosmovisões, uma subalternizada, soterrada, silenciada, mas que emerge, grita, denuncia e se auto-ilumina para sair da escuridão a que foi submetida durante os cinco séculos da colonização à colonialidade. Outra, que oprime, violenta, produz ausências (Santos, 2010), encobre e uniformiza a partir de uma razão metonímica totalizante, que produz um só tempo e um só espaço. Entre elas, há gretas, porosidades, brechas onde se penetra luz, onde se é possível caminhar entre os dois mundos.

Ao caminhar pelas ruínas do Templo Mayor logo em frente à grande Catedral<sup>6</sup>, as palavras de Bernal Diaz Del Castillo, traduzem o espanto do conquistador ao se deparar com

---

<sup>5</sup> Título inspirado em Santos, Meneses, Nunes (2005).

<sup>6</sup> Por ocasião da participação no “Encuentro de Pensamiento y Práxis: El derecho en la reconfiguración del capital”, estive na Cidade do México, em maio de 2019, para apresentar resultados parciais da presente pesquisa na mesa de trabalho “Conflictos socioambientales: naturaleza, comunidades y estados en America Latina”, realizado na Universidade Autonoma Metropolitana do México, pela Asociación Nuestramericana de Estudios Interdisciplinarios de Crítica Jurídica, Grupo de Trabajo CLACSO: “Derecho, clases y reconfiguración Del capital”, Universidad Autonoma Metropolitana, Universidad Autonoma Nacional do México e outros. O trecho acima descrito inscrito nas paredes do Templo Mayor foi fotografado por mim durante um passeio pelo Zócalo. Além da alegria de suas cores, ritmos e sabores, esta viagem ao México me abriu chaves de reflexão para a



tamanho império encontrado em terras *mexicas*, em 1568. Este pequeno trecho do relato intitulado “*La historia verdadera de La conquista de La nueva España*”, demonstra já o sistema avançado de abastecimento de água da cidade, por meio de aquedutos construídos pelos próprios *mexicas*, ou seja, por meio de seus conhecimentos ancestrais, tradicionais, desenvolvidos por si próprios. Conhecimentos subalternizados com o advento da colonização e da modernidade.

É aqui que se inicia este debate sobre “conhecimentos tradicionais” associados à biodiversidade. É no marco da modernidade, com o advento da colonização, onde se inaugura um novo sistema-mundo entre Europa, América e África, com a Europa se colocando ao centro e aos demais como a periferia do mundo. É porque antes da figura do colonizador, o “conhecimento tradicional” não era chamado conhecimento tradicional, sequer era chamado de conhecimento aquilo que era milenarmente construído, compartilhado, praticado, criado e pensado coletivamente, vivido a partir da experiência de povos originários, que sempre estabeleceram um modo de vida próprio de se relacionar com a natureza a partir de sua cosmovisão, de seus mitos, simbologias, suas práticas, manejos e cuidados com a natureza. A propósito, antes de o homem branco europeu pisar na América não existia sequer a figura do Outro enquanto sujeito racialmente diversificado sujeito à condição de não-humanidade.

É assim que desde que a colonização favoreceu o surgimento de um novo modelo econômico, o capitalismo, a natureza e o conhecimento dos povos originários relacionado à natureza vem sendo apropriado pelos que detêm o poder nesta relação de dominação. A construção teórica da ideia de raça, como uma categoria mental da modernidade, formulada a partir do eurocentrismo, foi o que conferiu legitimidade às relações de dominação impostas pela conquista. A ideia de alguém naturalmente inferior, marcado fenotipicamente como diferente, como “o outro”, é o que justifica a dominação, não apenas dos seus corpos, mas de suas descobertas mentais e culturais (Quijano, 2005) e, portanto, de seus conhecimentos.

A conquista da América inaugurou um novo padrão de poder mundial estruturado não apenas na ideia de raça, mas também no controle de todas as formas de trabalho em torno do capital. Assim, germinava um modelo em que a Europa ocidental passou a estabelecer uma

---

riqueza da diversidade de seus povos originários. O passado e o presente da violência colonial e da colonialidade estão, ainda hoje, vivos pelas *calles* da maior cidade da América Latina. Não há como não se deixar arrebatar pela experiência. Trago-a aqui como inspiração para iniciar esse debate acadêmico, de luta e resistência dos movimentos sociais pela proteção dos seus direitos humanos – e

relação de exploração das colônias articulando o controle da produção-apropriação-distribuição de produtos que viria a se desenvolver em torno da relação capital-salário e do mercado mundial. A escravidão, servidão, a pequena produção mercantil, a reciprocidade e o salário passaram a ser controlados hegemonicamente pelos europeus (Quijano, 2005).

Segundo o peruano Aníbal Quijano (2005), as novas identidades históricas – *índios, negros e europeus* –, produzidas a partir da ideia de raça, foram articuladas em uma divisão racial do trabalho, cabendo aos europeus os papéis e lugares de privilégio dentro desta nova estrutura de poder – assalariados – e aos indígenas e negros os papéis de menos privilégios – escravidão, servidão – ou de ausência de direitos<sup>7</sup>. A inferioridade racial das novas identidades justificava as novas formas de controle das relações de trabalho no novo sistema-mundo.

A nova configuração deste padrão de poder, tendo a Europa como o centro do capitalismo mundial, significou também a incorporação de histórias culturais heterogêneas em um único mundo dominado pela Europa, resultando numa reconfiguração cultural, intelectual, isto é, nas palavras de Quijano, uma nova *intersubjetividade* mundial. Em outras palavras, todas as experiências, histórias, recursos e produtos culturais passaram a se articular em uma única ordem cultural global, tendo como hegemonia europeia. Assim, a Europa passou a controlar também todas as formas de subjetividade, da cultura e, em especial, da produção do conhecimento (Quijano, 2005).

Quijano (2005) aponta como o colonialismo europeu inaugurou não apenas um novo espaço geopolítico, mas também um novo tempo. A partir de uma concepção evolucionista, o europeu seria o homem moderno. Em uma linha do tempo imaginário, corresponderia a evolução do primitivo. Assim, a sociedade europeia, branca, ocidental seria o auge da evolução a que as raças primitivas um dia se tornarão. A colonização trouxe um novo binarismo, a dicotomia atrasado/moderno, primitivo/civilizado. Os indígenas, os negros e, por

---

<sup>7</sup>Quijano (2005) explica que na área hispânica, a escravidão dos indígenas não durou muito para evitar o extermínio da população, sendo logo confinados à estrutura de servidão. Aos que viviam nas comunidades, continuou sendo permitida a prática de sua antiga reciprocidade. Para alguns elencados à categoria de nobreza indígena, foi eximida a servidão, recebendo um tratamento especial, como uma espécie de raça intermediária com a raça dominante. Já os negros foram reduzidos completamente à escravidão. Já os espanhóis e portugueses, como raça dominante, eram assalariados, comerciantes independentes, agricultores, ou produtores independentes de mercadorias, sendo que somente os nobres poderiam ocupar os médios e altos postos da administração colonial, civil ou militar. Tal estrutura é o que permitiu correlacionar a branquitude com os cargos mais altos da administração,

consequente, os seus modos de viver e seu sistema de crenças, isto é, a sua cosmologia, passam a ser considerados atrasados, primitivos, pertencentes a um passado, cujo único fim é “evoluir”, já que o futuro – *o moderno* – é o modo de vida do homem branco.

A violência colonial resultou, portanto, na expropriação das populações colonizadas, inclusive de seus conhecimentos culturais, que pudessem ser apropriados para o desenvolvimento do capitalismo em benefício do centro europeu, bem como reprimiram as formas de produção do conhecimento dos colonizados, suas formas de produção de sentidos, seu universo simbólico, seus padrões de expressão e de objetivação da subjetividade (Quijano, 2005). Por fim, impuseram aos colonizados o aprendizado forçado da cultura hegemônica, naquilo que fosse necessário para favorecer a dominação, como a religião. A este conjunto de epistemicídio, Quijano denomina como *colonização das perspectivas cognitivas*, fruto do etnocentrismo, fulcrado na classificação racial da população mundial depois da América. Esta forma de colonização se traduz na *colonialidade do saber*, que perdura até os dias de hoje em relação aos pertencentes às raças não-dominantes. Tudo aquilo que é produzido em termos de conhecimento pelos povos racialmente diversos está na esfera do mítico-mágico, enquanto aos europeus é atribuído o monopólio da produção da verdade através da ciência. Por se tratar de um não-conhecimento é possível a sua apropriação.

A *monocultura do saber e do rigor do saber*, como produção de não-existência, segundo Boaventura de Sousa Santos (2010), é o mais poderoso dos cinco modos de produção de ausências, que foram produzidas pela razão metonímica e que continua prevalecendo nos últimos duzentos anos<sup>8</sup>. Segundo esta razão, a totalidade é a única compreensão de mundo. Constitui-se uma homogeneidade entre o todo (Europa) e as partes (América), sendo que nenhuma das partes pode ser pensada fora do todo, ao passo em que a primazia do saber subjaz à lógica da racionalidade moderna ocidental. Desse modo, tudo que não está nos cânones da ciência moderna e da alta cultura (européia), de acordo com seus critérios de

---

<sup>8</sup> Como anota o professor português em seu já clássico ensaio sobre as ausências e emergências produzidas e sufocadas pela modernidade européia: “A indolência da razão criticada neste ensaio ocorre em quatro formas diferentes: a razão impotente, aquela que não se exerce porque pensa que nada pode fazer contra uma necessidade concebida como exterior a ela própria; a razão arrogante, que não sente necessidade de exercer-se porque se imagina incondicionalmente livre e, por conseguinte, livre da necessidade de demonstrar a sua própria liberdade; a razão metonímica, que se reivindica como a única forma de racionalidade e, por conseguinte, não se aplica a descobrir outros tipos de racionalidade ou, se o faz, fá-lo apenas para as tornar em matéria-prima; e a razão proléptica, que não se aplica a pensar o futuro, porque julga que sabe tudo a respeito dele e o concebe como uma

verdade absoluta e de qualidade estética, simplesmente não existe. Assume a forma de não-existência, de ausência, ignorância ou incultura (Santos, 2010).

Assim como em Quijano, Boaventura articula a monocultura do saber com outra forma de produção de ausência: a lógica da classificação social, que se assenta na *monocultura da naturalização das diferenças*, ou seja, na distribuição da população por categorias que naturalizam as hierarquias, sendo a classificação racial e a classificação sexual as mais potentes manifestações dessa lógica. A não existência, a partir desta lógica, é produzida sob a forma de inferioridade insuperável, porque é natural (Santos, 2010). Somente com a ideia da inferioridade natural é que se tornou possível cogitar das demais colonialidades associadas ao saber: a colonialidade de poder e do ser. Esta última traduzida na não-humanidade da raça inferior. Índios, negros e europeus passam a ser categorizados, a partir do pensamento cartesiano, da divisão entre alma e corpo. A expressão corporal passa a ser associada à natureza, dissociada da ideia de alma e razão, enquanto a alma passa a ser associada à razão. O ser que não tem alma e não pensa, logo não é humano, portanto é legítima a sua dominação por aqueles seres superiores e possuidores de alma, dotados de racionalidade<sup>9</sup>. Aos que não tem alma e vivem na condição natural de selvagem, apenas lhe cabem ser dominados<sup>10</sup>. Neste domínio se insere também o corpo das mulheres, sobretudo das

---

<sup>9</sup> A este respeito, o famoso debate entre Juan Ginés de Sepúlveda e Bartolomé de Las Casas, que ficou conhecido como a Controvérsia de Valladolid (1550/51), ocorrida na Espanha, em um júri *ad hoc*. O debate versava justamente sobre a condição de bárbaros dos indígenas e, por conseguinte, a sua legítima dominação e submissão à escravidão. De um lado, Sepúlveda defendia que era lícito e justo que os espanhóis escravizassem os índios porque eles eram, de acordo com o pensamento aristotélico, bárbaros e, portanto, naturalmente escravos, “phúseidoúlos” – “escravos por natureza”. De outro lado, Bartolomé de Las Casas defendia que não era possível atribuir aos índios o adjetivo de bárbaros, sem a distinção das diversas classes de barbárie que existiam em Aristóteles. Segundo Las Casas, nem todos os bárbaros carecem de razão nem são servos por natureza ou indignos de governar a si próprio. Aos indígenas atribuiu a segunda classe da barbárie, ou seja, eram aqueles que não tinham um idioma literário, careciam de escritura, não tinham letras, nem erudição, além de ter outro idioma e por isso, não entender o que o outro fala. Assim, eram bárbaros “por acidente”, poderiam ser sábios, cordiais, prudentes e civilizados. Las Casas defendia que não podiam ser ausentes de razão pois possuíam seus próprios reinos, reis, polícia, repúblicas bem regidas, suas próprias leis, etc. Assim, a guerra não era justa contra eles. Sem um veredicto final, ambos os argumentadores se deram como vencedores, sendo mais importante do debate a retórica sobre a condição inferior do índio e a sua controversa (Gutiérrez, 2014).

<sup>10</sup> Um giro epistemológico dessa narrativa hegemônica pode ser vista entre os povos ameríndios da Amazônia, para quem, na verdade, são os brancos que não tem alma. É o que Jorge Pozzobon nos conta em seus relatos em formato de diários de campo, a partir de sua vivência com o povo Maku no noroeste amazônico, na região do rio negro. Em um momento de quase morte, ao ser curado por um pajé do povo Tukano, Jorge relata um sonho que teve e a explicação do sonho pelo xamã: “Sonho

mulheres de raças tidas por inferiores, como a indígena e as escravas negras (Quijano, 2005), que passam a serem vítimas de dominação e exploração sexual dos europeus.

Aníbal Quijano reconhece que a colonialidade do poder continuou presente no processo de independência dos países da América do Sul, o que impediu um processo em direção ao desenvolvimento dos Estados-nação. As colonialidades de poder, do ser e do saber ainda marcam as relações entre povos indígenas e comunidades tradicionais e a sociedade como um todo. Catherine Walsh (2013) acrescenta, ainda, a quarta colonialidade, e não menos importante, inaugurada pelo colonialismo e o advento da modernidade: *a colonialidade cosmogônica ou da mãe-natureza*. Segundo a autora, a *colonialidad cosmogonica o de la madre naturaleza* tem a ver com a força vital-mágico-espiritual da existência das comunidades afrodescendentes e indígenas (2013, tradução livre).

Segundo a autora, esta colonialidade opera:

En la distinción binaria cartesiana entre hombre/naturaleza, categorizando como no-modernas, 'primitivas', y 'paganas' las relaciones espirituales y sagradas que conectan los mundos de arriba y abajo, con la tierra y con los ancestros como seres vivos. Así pretende socavar las cosmovisiones, filosofías, religiosidades, principios y sistemas de vida, es decir la continuidad civilizatoria de las comunidades indígenas y las de la diáspora africana (Walsh, 2013, p-3).

A estrita separação entre o mundo biofísico, o humano e o supranatural foram umas das construções modernas que favorecem até os dias atuais o modelo econômico capitalista, já que em muitos contextos não ocidentais, estes são sustentados por um vínculo de continuidade entre as três esferas. Segundo Arturo Escobar e Mauricio Pardo (2005), esta continuidade está culturalmente arraigada através de símbolos, rituais e práticas plasmadas, sobretudo, em relações sociais que também se diferenciam do tipo moderno, capitalista. É de Philippe Descola a afirmação de que em algumas sociedades da natureza, as plantas, os animais e outras entidades pertencem a uma comunidade socioeconômica, submetidas às mesmas regras dos humanos (Descola, *apud* Escobar; Pardo, 2005). Nesse sentido, em muitas culturas não modernas, o universo inteiro é concebido como um ser vivo no qual não há uma separação estrita entre humanos e natureza, indivíduo e comunidade, comunidade e deuses (Escobar; Pardo, 2005).

---

descobriu isso sozinho no sonho, porque você está morrendo. Por isso você foi até a casa do meu avô procurar uma alma. Vocês brancos não tem alma. Quando morrem, vocês vão para o nada, enquanto a gente vai para a casa do nosso avô, a casa do nosso clã. Você foi até lá para achar uma alma, uma

A partir da vivência com o povo achuar, na amazônia equatoriana, Descola constatou que para os achuar não há separação entre o mundo humano e não-humano, ou seja, entre *natureza* e *cultura*. Quando aparecem em sonhos, por exemplo, animais e plantas assumem a forma de humano, porque estão sem a sua fantasia animal ou vegetal. Para este povo, os “seres da natureza”, isto é, animais ou plantas, possuem uma alma análoga à dos humanos, que lhes permite pensar, raciocinar, ter sentimentos, comunicar-se à maneira dos humanos e, sobretudo, fazer que vejam a si mesmo como humanos, apesar da aparência animal ou vegetal. Segundo Descola, trata-se de uma humanidade que é moral, não física, ou seja, repousa sobre a ideia que fazem de si próprios e não sobre a aparência que tem aos olhos do outro (Descola, 2016).

Esta dicotomia entre natureza e cultura/humano foi um dos muitos binarismos que a razão indolente e a ciência moderna trouxeram como forma de legitimar a apropriação da natureza, transformando-a em recursos naturais e reduzindo-a à condição de mercadoria, a partir de uma lógica capitalista (Santos, Meneses, Nunes, 2005). As experiências etnográficas que permitiram um mapeamento de produção de conhecimento local demonstram que existe uma imagem complexa social que não está necessariamente oposta à natureza, além de evidenciar uma aderência especial a um território “concebido como uma entidade multidimensional que resulta dos muitos tipos de práticas e relações” (Escobar; Pardo, 2005, p. 141).

De acordo com Santos, Meneses, Nunes (2005), a construção da natureza como algo exterior à sociedade obedeceu às exigências da constituição do novo sistema econômico mundial, centrado na exploração intensiva dos recursos. Segundo o autor, esta construção foi sustentada pelo processo que se denominou Revolução Científica, estando na origem da ciência tal como a reconhecemos hoje, desde Galileu a Newton, passando por Descartes a Bacon. Um novo paradigma emerge, separando natureza da cultura e da sociedade, submetendo a primeira a um lugar determinístico em que a linguagem matemática passa a assumir um papel fundamental enquanto recurso para tornar inteligível uma natureza que, sendo tão incompreensível, como interlocutor, quanto o “selvagem” que habitava as terras conquistadas pelos ocidentais, não podia ser compreendida (Santos, Meneses, Nunes, 2005) Sua explicação, portanto, passa a ser tarefa única e exclusiva da ciência moderna.

A ciência moderna se arroga como um saber universal, aquele que nomeia os demais saberes que rivalizam com ele, como local, particular, contextual e situacional. Segundo Santos, Meneses, Nunes (2005), a base da inferioridade atribuída ao indígena é

“selvagem”, é o mesmo atribuído à natureza, como o lugar da exterioridade. Ora, o exterior é aquilo que não pertence a alguém, e o que não pertence não é reconhecido como igual. Assim que o lugar da exterioridade é também um lugar da inferioridade. A violência colonial exercida sobre os povos ameríndios por via da destruição de seus conhecimentos nativos e pela formulação do conhecimento “verdadeiro” exerce-se sob a natureza, transformando-a em recurso incondicionalmente disponível. Para Santos, Meneses e Nunes (2005), a natureza, transformada em recurso, não tem outra lógica senão a de ser explorada até a exaustão. Domesticar a natureza, distinguindo-a entre recursos naturais e recursos humanos, é uma estratégia de produção de conhecimento que, na verdade, não é outra coisa senão uma estratégia de poder e dominação.

### **1.1. A biocolonialidade de poder e a invenção da biodiversidade**

Como vimos, o padrão de poder colonial opera também sobre a natureza, tendo em vista que a modernidade se estrutura a partir da separação entre natureza e cultura, e é tão formativa da modernidade como o binarismo civilizado/outro (“*nosotros/ellos*”), segundo Arturo Escobar (2003). A natureza, nesses termos, passa a ser “o outro lado da diferença colonial”, junto com outras naturezas: naturezas coloniais/terceiro-mundistas, corpos das mulheres, corpos escuros, entre outras, todas localizadas na exterioridade da *totalidade* do mundo eurocêntrico masculino. A modernidade traz consigo uma particular construção da natureza determinada pelo auge e consolidação do capitalismo como forma específica das relações sociedade-natureza (Cajigas-Rotundo, 2007).

Assim, o que se seguiu com o advento da modernidade é um regime da natureza capitalista, que subalterniza todas as outras articulações de biologia e história, natureza e sociedade, em especial aquelas que representam através de seus modelos e práticas locais da natureza, uma continuidade culturalmente estabelecida entre os mundos naturais, humanos e sobrenaturais (Escobar, 2003; Escobar; Pardo, 2005). É neste ponto que Juan Camilo Cajigas-Rotundo (2007) avança na análise a uma crítica da modernidade sobre o manto da produção de uma “colonialidad de las naturalezas”, o que ele chama de uma *biocolonialidade do poder* (Cajigas-Rotundo, 2007, p. 167).

Esta forma particular de construção da natureza, desde uma perspectiva matematizada, validada pelos cânones da razão científica, passa a ser válida para todo lugar e

tempo, é universal, global, perdendo qualquer valor que possa ter em si mesma, para além dos interesses humanos. O humano emerge como uma categoria subjetiva, o *sujeito* que passa a ter o controle do conhecimento objetivo, enquanto a realidade é reduzida ao uniforme, descolorido e simples, a um *objeto*, algo que se contrapõe ao sujeito que pode ser observado de maneira neutra por este: “*lo real es una máquina, es un reloj puesto en funcionamiento por un reloj erotranscendental*” (Cajigas-Rotundo, 2007, p. 168). Dessa forma, como afirma o autor, o conhecimento é poder, nos enunciados de Bacon: serve para algo, há que ter uma finalidade específica. Assim é que Cajigas-Rotundo correlaciona a ciência à técnica e, em última instância, a ciência ao mercado capitalista.

Este saber técnico científico, que se arroga como universal, se fundamenta na *hybris del punto cero*, conforme assinalado por Castro-Gómez (2005). O ponto zero é o começo epistemológico absoluto. Colocar-se no ponto zero equivale a ter o poder de um Deus que pode ver sem ser visto, ou seja, que pode observar o mundo sem ter que dar conta a ninguém, nem a si mesmo, tamanha a sua legitimidade de observação. Assim, o começo do conhecimento absoluto é o que garante o controle econômico e social de outros territórios e outras gentes. Obedece, de acordo com Castro-Gómez (2005), a necessidade que tinha o estado espanhol de erradicar qualquer outro sistema de crenças que não favorecia a visão capitalista. Desse modo, não podiam coexistir diferentes formas de ver o mundo, tendo que taxonomizá-las, conforme uma hierarquização de tempo e espaço, sendo que todas as outras formas de conhecimento senão a hegemônica são consideradas como passado da ciência moderna, como superstição.

Experimentados quatro séculos desta fórmula de dominação, com o advento do capitalismo global, no século XX, essa estratégia da visão moderno/colonial passa a ser complementada com sua transformação pelos discursos pós-modernos de “desenvolvimento sustentável”, que tomam como um fato natural a escassez (Cajigas-Rotundo, 2007). A acumulação do capital, possibilitada pelo saque e exploração das colônias, gerou e continua gerando nos centros do sistema-mundo uma “sociedade do conforto” baseada no consumo de bens suntuários. Este conforto supõe a produção de corpos articulados a partir de um irrefreável estado de super excitação, onde se encontra a base da reprodução do capital, a partir do circuito de produção e consumo. Segundo Cajigas-Rotundo, esta super excitação produz a “gula da mirada”, ou seja, a busca insaciável de novas fontes de consumo.

Para Cajigas-Rotundo, esta “gula da mirada” está presente nos discursos do desenvolvimento sustentável e nos discursos da “ambientalismo” (produção de



natureza em meio ambiente) e “conservação” da natureza (Escobar, 1996). Assim, o discurso do desenvolvimento sustentável surge no momento das incertezas produzidas nos anos setenta em relação ao não cumprimento das promessas de desenvolvimento nos países periféricos e em decorrência das próprias contradições do capital no que concerne ao meio biofísico, à justiça social e à realização pessoal (Cajigas-Rotundo, 2007). É o ponto de partida para a construção de uma nova ideia “desenvolvimento”, que busca conciliar a dinâmica do crescimento do capital com os limites dos sistemas biofísicos, emergindo a ideia de “desenvolvimento sustentável”.

É nesse momento que surge pactos e acordos internacionais capitaneados pelas instituições hegemônicas e pelos países-centro, como a Conferencia de Estocolmo, em 1972 e a Comissão Brundtland<sup>11</sup>, em 1987, entre outros, que passam a estabelecer regulações globais para o controle e manejo adequado da natureza, que se concretiza em uma gestão e planificação ambiental. O ambiente aqui é construído como uma categoria da modernidade e de sua “visão gulosa”, gerando a ideia de escassez. Assim, para que se alcance o progresso material deve-se superar aquilo que nos falta para alcançar um determinado nível de vida. Desde esse ponto de vista, que passou a ser criticado em Estocolmo, a natureza é vista como uma fonte inesgotável de recursos para saciar a ganância e garantir o aumento constante dos níveis de consumo do norte global.

Nestes termos, aos fins dos anos oitenta, a Comissão Brundtland propõe a estratégia do desenvolvimento sustentável, com o discurso de conservação dos recursos naturais para o bem-estar das futuras gerações. No entanto, questões como o que é “bem-estar” e quem são as “futuras gerações” emergem dentro de uma crítica ao sistema global de dominação do capital. Neste momento, já se falava em sociedades do risco (Beck, 2002) e o “efeito boomerang” não apenas em relação à destruição da natureza em níveis alarmantes, mas em relação ao crescimento do fluxo migratório, à perda do estado protecionista e de bem-estar, somado às contaminações ambientais. Todos esses efeitos são consequências das ações colonialistas que o próprio desenvolvimento expansivo do capitalismo implicou, *la cara oscura de la modernidad*, na expressão de Cajigas-rotundo (2007).

---

<sup>11</sup> A Comissão Brundtland consiste no documento denominado “Nosso Futuro Comum”, publicado em 1987, coordenado pela primeira-ministra da Noruega. Neste relatório, desenvolveu-se a ideia de “desenvolvimento sustentável”, que já vinha sendo concebida desde a década de 1970. O relatório correlacionou a pobreza dos países do “terceiro mundo” e o consumismo desenfreado dos países do “primeiro mundo” como sendo as causas fundamentais que impediam um desenvolvimento igualitário

É assim que o crescimento econômico passa a enfrentar uma *crise da natureza*, dada a degradação de vários sistemas biofísicos no mundo em razão da super-exploração produtiva, além de uma crise de justiça, em face das assimetrias de poder e iniquidades geradas pela face colonial das relações mundiais capitalistas (Cajigas-Rotundo, 2007). A crise ambiental é, por isso, civilizatória, uma crise da modernidade enquanto um projeto que fracassou em possibilitar mundos sustentáveis. E também consiste em uma crise de pensamento, na medida em que o pensamento logocentrista alimenta as práticas ecologicamente destrutivas da modernidade (Escobar, 2003). Escobar aponta que a crise ambiental, por sua vez, indica os limites da moderna racionalidade instrumental, enquanto reflete o fracasso da modernidade em articular biologia e história, mantendo a capitalização da natureza e do trabalho.

Como solução da crise, frente aos limites do desenvolvimento, os Estados-nação do norte passam a hegemonizar as práticas de proteção da natureza, frente a suposta incapacidade e a “ignorância” dos países do sul, que enfrentam a pobreza e a sobre-população. Assim, uma vez que a natureza agora se encontra ambientalizada, agenciada pelas elites corporativas do primeiro mundo, a forma de reformular a noção de natureza aos ditames do capitalismo passa a ser a transferência de ciência e tecnologia dos países do Norte – lugar da razão, da estabilidade, da limpeza, da excelência – para o Sul – lugar da tristeza, atraso, insalubridade, violência, tecnologias obsoletas e capital insuficiente.

Ao Sul, não resta outra saída a não ser ter suas populações fechadas em suas próprias fronteiras e ver seus territórios se transformarem em um depósito da contaminação industrial produzida pelo Norte, ao mesmo tempo em que os recursos naturais e os conhecimentos tradicionais das populações que habitam a floresta são elevados à categoria de “patrimônio imaterial da humanidade”, estabelecendo-se um imperativo biopolítico do império (Hardt y Negri, 2004, *apud*, Cajigas-Rotundo, 2007). É neste ponto que Cajigas-Rotundo contextualiza a biotecnologia e a disputa sobre o conceito de biodiversidade.

Pertencente ao campo das novas tecnologias da informação, a biotecnologia está conformada dentro da lógica do capitalismo posfordista, (Hardt y Negri *apud* Escobar, 2003). Desde os anos cinquenta, a biotecnologia e a engenharia genética inauguram uma era pós-natural, gerando hiper-corpos e hiper-naturezas, que mediam a lógica do orgânico (vivo) produzindo artificios que terminam estritamente ligados à lógica do capital global. Iniciativas como o projeto genoma, clone de animais e de tecidos, operam a partir da possibilidade de manipular sequências genéticas. A natureza é reduzida a uma instancia externa, sem

manipulada por imperativos técnicos, científicos, modernos, por fim, degradada à categoria de “recurso” a ser explorado.

A esta nova fase do capital, a que Cajigas-Rotundo (2007) denomina como *ecocapitalismo*, passa a corresponder uma fase de *colonização molecular da natureza*, isto é, uma situação na qual a natureza já não é mais vista como algo exterior, mas uma instância interna do capitalismo, que aspira intensificar a manipulação das diferentes dimensões da vida, tanto humana como não-humana (natureza). Neste plano, a natureza é rizomatizada através de uma maquinaria já não mais industrial, mas pós-industrial e cibernética, produtora de tecnologias biopolíticas (biotecnologia) que atuam de maneira rizomática, molecular. Daí a emergência de naturezas híbridas, onde o artificial e o orgânico se confundem. Assim, a partir dos anos oitenta, o capitalismo entra numa fase pós-moderna que, no contexto da sociedade do controle, transforma e constrói a natureza através de tecnologias biopolíticas de caráter rizomático (Cajigas-Rotundo, 2007).

Esta nova forma do capitalismo opera no mesmo mecanismo do sistema-mundo pós-moderno/pós-colonial, através de projetos globais de conservação da biodiversidade e do uso do conhecimento tradicional. A partir das ideias de Quijano, para quem a modernidade opera em uma série de padrões coloniais de produção de subjetividades, articuladas na ideia de raça, que possibilita a subordinação étnica e epistêmica das populações subjugadas, Cajigas-Rotundo (2007) amplia a noção de “colonialidade de poder” para “biocolonialidade de poder”, para se referir à atual produção da natureza, especificamente do problema da biodiversidade, no marco da globalização hegemônica e do capitalismo pós-fordista.

De acordo com o autor, desde a crítica latino-americana, a modernidade é compreendida como um processo histórico de caráter colonial e de longa duração, que adquire forma a partir da conquista da América. A modernidade e a colonialidade são vistas como duas caras da mesma moeda, isto é, como parte integral de um sistema, caracterizado por uma heterogeneidade estrutural, que possibilita a distribuição assimétrica do poder e se concretiza com o saque e a super-exploração das colônias. Esta colonialidade do poder, no entanto, operava no contexto do sistema-mundo moderno/colonial através da colonização do imaginário das formações epistêmicas negras e ameríndias, baseadas nos sistemas ancestrais e holísticos de conhecimento. Agora, com a reconfiguração do capital em uma nova sociedade-rede, a colonialidade de poder adquire uma nova dimensão, chamada de bio-colonial. Ao articular ecocapitalismo, com o seu discurso do desenvolvimento sustentável e, por conseguinte, a conservação (Quijano) da natureza e da biodiversidade, Cajigas-Rotundo

atualiza a “diferença colonial” na sua nova forma de reprodução no sistema mundo pós-moderno/pós-colonial.

Segundo Cajigas-Rotundo (2007), a produção hegemônica da biodiversidade, realizada pelas elites corporativas e pelas empresas transnacionais dominantes, se concretiza por meio dos regimes jurídicos globais do império, isto é, por meio de acordos internacionais, como os “direitos de propriedade intelectual relacionados” com o Comércio (OMC) e a Convenção Internacional da Diversidade Biológica (CDB), que produz o discurso da noção de “escassez”, “perda” dos recursos naturais e “diminuição” da biodiversidade, propondo soluções tecnocientíficas para a proteção da natureza. A partir deste discurso, as populações locais que antes eram vistas como obstáculos ao desenvolvimento (na minha opinião, continuam sendo vistas assim), passam a ser guardiães da biodiversidade, devido ao potencial dos seus conhecimentos ancestrais. É neste sentido que Cajigas-Rotundo fala em “biocolonialidade de poder”.

Como veremos no Capítulo 2, a biocolonialidade de poder está evidente na série de acordos internacionais que emergiram nos anos noventa e que produzem uma normatização global de proteção das produções e inovações científicas e da propriedade intelectual do Norte, isto é, instrumentos jurídicos imperiais, como o TRIPS (Trade-Related Aspects of Intellectual Property), que passam a proteger o conhecimento científico/empresarial como mecanismo que permite tirar o proveito econômico do trabalho criativo, relacionado à produção das indústrias da vida com o manejo científico da biodiversidade, gerando assim novos mecanismos de subordinação dos sistemas de conhecimento não-ocidentais e de sua particular construção da natureza. Por meio do sistema de patentes, os direitos de propriedade intelectual passam a regular a privatização da vida, por meio de patentes de material biológico modificado e de “invenções” industriais relacionadas ao domínio da natureza. As indústrias da vida (farmacêuticas, empresas cosméticas, de alimentos, agroindustriais e de energia) passam a ter controle da base biológica e ecossistêmica da reprodução social.

Interessante notar como o direito formal, na sua concepção moderna, mediante acordos e tratados internacionais, continua sendo utilizado como instrumento de reprodução da opressão, manutenção do *status quo* e instrumento, no plano internacional, para perpetuar a colonialidade. Em que pese a Convenção da Diversidade Biológica possuir norma protetiva para povos tradicionais, no que corresponde aos seus conhecimentos ancestrais (artigo 8j), os “tratados imperiais” sobre biodiversidade e propriedade intelectual, assim chamados por

fragmentário, compartimentado, cibernético-mecanicista e patriarcal. A natureza é vista como um conjunto de campos analíticos sobre os quais se levantam certos objetos de conhecimento, que aparecem como entidades isoladas entre si. A tecnociência biopolítica constitui a vida orgânica como uma máquina cibernética (Cajigas-Rotundo, 2007).

Estes diplomas internacionais encobrem os conhecimentos tradicionais, na medida em que desconsideram o caráter coletivo das construções de saber e de sistemas de conhecimentos próprios dos povos não hegemônicos. Esses tipos de saberes só são importantes na medida em que servem como catalisadores das empresas de bioprospecção e biopirataria, isto é, na medida em que constituem fontes de informação sobre o uso e a localização do material biológico suscetível de comercialização. Nas palavras de Cajigas-Rotundo, esses conhecimentos passam a ser “el ultimo Dorado”<sup>12</sup>, especialmente os conhecimentos dos povos ancestrais da Amazônia.

Para Escobar e Pardo (2005), a irrupção do biológico (e da biodiversidade) é o que caracteriza as políticas globais do século XX. Após dois séculos de destruição sistemática da vida e da natureza, a manutenção da vida tem surgido como aspecto estruturante dos interesses do capital e da ciência mediante um processo dialético iniciado pelo capitalismo e pela modernidade. A conservação e o desenvolvimento sustentável tornaram-se problemas inegáveis para o capital, sendo obrigado a modificar a sua lógica anterior: a da destruição. Desse modo, um aspecto central que se sucedeu nos últimos anos nas florestas tropicais se define pelas múltiplas construções da natureza na sua dimensão mais complexa, isto é, o contraste entre as práticas de significado-uso por parte dos distintos grupos sociais.

Se, de um lado, há uma adaptação do capitalismo e uma disputa pelo conceito de natureza, por outro, há uma emergência dos movimentos sociais locais, que assume uma resposta organizada ao avanço do capital. É o que Escobar e Pardo denominam como “política cultural da natureza”. Para os autores, entende-se por política cultural:

---

<sup>12</sup>*El Dorado* seria uma terra rica em ouro, cujo centro foi atribuído posteriormente à Serra Parimá, no rio Uaupés, no extremo noroeste amazônico brasileiro. Esta terra atraía o imaginário europeu quase que como uma lenda. Supostamente, existiria um lugar, nas nascentes do rio Amazonas, que teria ouro em abundância. Em 1538-1541, Philip Von Hutten e Hernan Perez de Quesada realizaram uma viagem pelo rio Orinoco desde a costa atlântica até as águas brasileiras a procura do famoso “*El Dorado*”. Em 1542, Francisco Orellana desceu pela primeira vez o rio que viria a se chamar Amazonas, e nos relatos da expedição, há as primeiras notas sobre o rio negro, no estado brasileiro do Amazonas, quando então o escrivão Gaspar de Carvajal escreveu em seu diário sobre um rio “de água

O processo que se verifica quando os atores sociais, moldados ou caracterizados por diferentes significados e práticas culturais, entram em conflito. A noção de política cultural pressupõe que os significados e práticas culturais – nomeadamente aquelas que são teorizadas como marginais, de oposição, minoritárias, residuais, emergentes, alternativas, dissidentes e similares, concebidas por relação a uma ordem cultural dominante – são fonte de processos que podem ser considerados políticos (Alvarez *et al*, 1998). Esta política cultural altera as práticas e a compreensão familiar que se tem da natureza, ao mesmo tempo em que procura libertar, tanto mentalmente como na própria natureza, as ecologias locais dos sistemas enraizados em fatores de classe e gênero e do domínio ético e cultural (Escobar; Pardo, 2005, p. 345).

O conceito de biodiversidade tem sido o balizador dos parâmetros de avaliação da natureza e as disputas pelo acesso aos recursos naturais. A biodiversidade vista como uma quantificação do número de espécies existentes em determinadas áreas do globo passa a protagonizar a atenção dos diversos interesses em jogo, desde a reprodução do capitalismo, na forma como explicada por Cajillo-Rotundo (2007), seja pelas organizações indígenas/locais, seja por ONGs ambientalistas. A visão cartesiana sobre o meio ambiente adquire um fator de racionalidade na qual a intervenção dos saberes de peritos e técnicos e a intervenção sofisticada capitalista (tecnociência) se contrapõem ao controle dos recursos naturais por parte dos habitantes locais (Escobar; Pardo, 2005).

A chave para a conservação da biodiversidade capitaneada pelas instituições dominantes está na conservação genética das espécies selvagens em bancos de dados científicos para protegê-los de seus frágeis ecossistemas naturais, permitindo o seu uso econômico sem destruir a natureza. Esta visão é utilizada pelas ONGs do Norte pelo Fundo Mundial para o Ambiente (GEF) do Banco Mundial (Escobar; Pardo, 2005). Segundo este argumento, os genes das espécies selvagens constituem uma valiosa biblioteca de informação genética, fonte de substâncias medicinais e, ainda, reserva de abundância de alimentos passíveis de se tornarem produtos valiosos para a biotecnologia. Assim, a prospecção da biodiversidade apresenta-se como um protocolo respeitável para “salvar a natureza”.

Nestes termos, tanto o conhecimento científico sobre as componentes químicas das espécies da biodiversidade, como o conhecimento tradicional sobre usos médicos ou econômicos das espécies, são avidamente procurados pelas multinacionais farmacêuticas e biotecnológicas, pelos centros de investigação e pelas instituições estatais. Segundo Escobar e Pardo (2005), o sistema de produção da biodiversidade envolve uma série de diferentes atores, desde organizações não governamentais do Norte, organizações internacionais, jardins botânicos, universidades e corporações, comunidades e ativistas locais, em uma rede complexa de múltiplos atores e múltiplos lugares.

Os autores classificam esta complexa rede de múltiplos atores e interesses em torno da biodiversidade, segundo a sua visão e o uso que fazem sobre ela. Neste sentido, o autor apresenta quatro perspectivas sobre a biodiversidade a partir da agenda de seus atores:

1. Utilização de recursos – perspectiva “globalocêntrica”: a perspectiva globalocêntrica é a visão da biodiversidade produzida pelas instituições dominantes (Banco Mundial e principais ONGs ambientalistas do norte), apoiadas pelos países do G7. Oferece prescrições para a conservação e uso sustentável dos recursos no nível internacional, nacional e local, sugere mecanismos apropriados para a sua utilização *in situ* e *ex situ*, planejamento nacional da biodiversidade e mecanismos apropriados para a compensação e utilização econômica dos recursos da biodiversidade, principalmente mediante direitos de propriedade intelectual. Essa visão tem origem em visões dominantes da ciência, do capital e da gestão. A CDB ocupa um lugar fundamental na divulgação desta perspectiva.

2. Soberania – perspectivas nacionais do Terceiro Mundo: assumem uma visão soberana nacional do recurso natural, procurando negociar os termos dos tratados e das estratégias da biodiversidade. Não coloca em questão a visão globalocêntrica, voltando-se a negociar temas como a conservação *in situ* e o acesso a coleções *ex situ*, o acesso soberano aos recursos genéticos, a dívida ecológica e a transferência de recursos tecnológicos e financeiros para o sul global. Embora exista grandes variações dos posicionamentos adotados pelos países do sul, predomina esta visão entre os estados nacionais.

3. Biodemocracia– perspectivas das ONGs progressistas: para esta visão, liderada por ONGs do Sul, a perspectiva globalocêntrica equivale a uma forma de bioimperialismo. Os adeptos desta visão defendem o controle local dos recursos naturais, a suspensão dos megaprojetos de desenvolvimento e subsídios para as atividades de capital que destroem a biodiversidade, o apoio às práticas baseadas na lógica da diversidade, a redefinição de produtividade e eficiência e o reconhecimento da base cultural da diversidade biológica.

4. Autonomia cultural – perspectivados movimentos sociais: esta visão parte de uma estratégia política para a defesa do território, da cultura e da identidade ligada a determinados lugares e territórios, que geram uma política cultural mediada por considerações ecológicas. Partem do pressuposto de que a biodiversidade é uma construção hegemônica, reconhecem, no entanto, que seu discurso abre um espaço para uma luta estratégica de reconfiguração de desenvolvimentos culturais que se opõem as tendências etnocêntricas. O interesse destes movimentos é a defesa de todo um projeto de vida e não apenas dos recursos naturais ou da biodiversidade (Escobar; Pardo, 2005, p.348-350).

Em resumo, Escobar e Pardo situam os discursos sobre a biodiversidade em dois polos que revelam forças assimétricas de poder: o que reduz a biodiversidade à ciência e à economia e o que enxerga a biodiversidade como conhecimento local e práticas das naturezas. De um lado, a indústria e as empresas multinacionais representando o capital, de outro, as populações e comunidades tradicionais. Uma visão crítica da biodiversidade, com base na ecologia política, perpassa pelo ponto de partida de que a biodiversidade embora tenha referências biofísicas concretas, é uma invenção discursiva recente, que tem lugar numa rede complexa de atores.

## 1.2. Biodiversidade e movimentos sociais na América Latina

Os modelos locais sobre o natural são a base das lutas ambientais de hoje, entendidas, nas palavras de Escobar, como “lutas pela defesa da diferença cultural, ecológica e econômica” (2003, p. 29).

Para Escobar,

Esta perspectiva ética de la ecología sobre la naturaleza, la vida y el planeta incluye un cuestionamiento a la modernidad y al desarrollo, más aún una irrefutable crítica a la falacia desarrollista. Al privilegiar los conocimientos subalternos de lo natural, esta ecología política articula en una forma única las cuestiones de diversidad, diferencia e interculturalidad —con la naturaleza, por supuesto, ocupando un papel de actor y agente (2003, p. 78).

O que está em jogo, portanto, é uma política cultural da diferença que vá mais além da desconstrução antropo-logocêntrica, em outras palavras, sua meta é a apropriação cultural da natureza mediante estratégias políticas tais como aquelas dos movimentos sociais (Escobar; Pardo, 2005). Neste sentido, o esforço da ecologia política latinoamericana é a construção de um pensamento ambiental emergente construído a partir das lutas e dos conhecimentos indígenas, camponeses, étnicos e de outros grupos subalternos para imaginar outras formas de ser com uma multiplicidade de seres vivos e não-vivos, humanos e não humanos, com respeito à especificidade de culturas baseadas no lugar e nas gentes. Seu propósito é articular um pensamento sobre a reconstrução de mundos locais e regionais em formas mais sustentáveis.

Assim, na agenda de mobilização das organizações indígenas e de movimentos sociais do sul global, as considerações sobre a biodiversidade e os direitos das populações locais sobre os recursos biológicos e genéticos da região ocupam lugar importante. Vinculada a uma luta que está para além do controle dos recursos, dada a dimensão central dos processos identitários e de reconhecimento de seus territórios, a agenda da conservação da biodiversidade fornece possibilidades que emergem como modelos contra-hegemônicos e alternativas econômicas ao capital a partir de experiências locais (Escobar; Pardo, 2005; Cajigas-Rotundo, 2007).

Para desenvolver esta luta, as organizações dos povos da floresta articulam-se em rede de aliados a nível local, nacional e internacional, participando de grupos com interesses semelhantes, como organizações étnicas, grupos internacionais, organizações não-governamentais e setores acadêmicos, para dar voz às suas reivindicações



É deste modo que movimentos indígenas, quilombolas e de povos e comunidades tradicionais têm delineado políticas culturais e ambientalistas que articulam diversos aspectos da sua estratégia de procura de bem-estar para as populações através do uso construtivo dos recursos naturais. Para Escobar e Pardo (2005), as lutas travadas por estes grupos transcendem um marco reformista e apresentam características emancipatórias, na medida em que exigem reconhecimento de direitos que lançam um projeto de sociedade contra-hegemônico, ao construir formas de autoridade internas alternativas ao poder do Estado e do capital, impulsionando sistemas de conhecimento alternativos.

É sabido que povos indígenas, comunidades tradicionais e quilombolas têm mantido, ao longo dos séculos, práticas materiais e culturais particulares que desenvolvem uma atividade econômica de subsistência e com baixo grau de depredação ambiental, tais como agricultura, caça, pesca, exploração mineira em pequena escala, entre outras, ao mesmo tempo em que possuem uma organização social estruturada em relações sociais complexas de parentesco, tradições orais, práticas religiosas, formas de conhecimento particulares, utilização de diversos ecossistemas selvagens. Por certo que tais práticas e modos de vida não são estanques e vão se readaptando e se reinventando na medida do contato com a sociedade hegemônica e a lógica do capital.

Justamente em razão da ameaça ao seu modo de vida é que este conjunto de povos, aos quais aqui chamo simplesmente de “povos da floresta” começam a se auto organizar nos anos 1970-80 em torno da defesa de seus territórios e de sua identidade. Em toda a América Latina, tais grupos começam a articular-se em redes de alianças para oferecer alternativas de resistência à expansão das fronteiras agrícolas, da indústria biotecnológica, dos projetos de mineração e de geração de energia, os chamados grandes projetos de desenvolvimento, e passam a disputar os conceitos de *desenvolvimento*, *biodiversidade*, *território*, entre outros.

Arturo Escobar e Mauricio Pardo (2005) nos oferecem um estudo de caso do pacífico colombiano, onde uma aliança entre povos indígenas e afrodescendentes culminou na conquista de direitos territoriais e identitários para as comunidades negras durante o processo constituinte de 1991. Segundo Escobar e Pardo, o conceito de biodiversidade e as suas variáveis consequências na Colômbia chegam num contexto de três décadas de luta por parte dos indígenas e de uma década de luta por parte das comunidades negras pela titulação coletiva do seu território. No processo constituinte, as reivindicações e propostas culturais,

sociais e socioeconômicas das comunidades negras foram levadas pelos indígenas, já que somente a eles foi destinado lugar para participação na Assembléia Nacional Constituinte.

Ao apropriar-se do discurso da conservação da biodiversidade, os sujeitos assumem um discurso político identitário, propondo uma política cultural da natureza, redirecionando o debate sobre a biodiversidade para uma agenda da “natureza com cultura” (Escobar; Pardo, 2005). No processo constituinte, as comunidades negras conquistaram o direito histórico a territórios coletivos, além de medidas para a proteção da cultura e da sociedade destes grupos, que foram implementados após uma intensa mobilização das suas comunidades, por meio do que se chamou Processo de Comunidades Negras (PCN), que se constituiu como uma rede de 140 organizações locais que assumiu um protagonismo na luta pelos direitos constitucionais na defesa de seu território.

Em uma luta histórica pela defesa de seu território, as organizações indígenas juntamente com as comunidades negras alcançaram conquistas expressivas no que concerne à agenda de direitos territoriais e culturais. Na região sul do distrito de Chocó, por exemplo, as organizações negras agrupadas em federações distritais (trincheiras) conseguiram com que os mangais costeiros fossem incluídos nos títulos coletivos contra o argumento oficial do Estado, por meio do Ministério do Meio Ambiente, que sustentavam que os mangais deveriam ser considerados áreas públicas e que, portanto, não deveriam estar inclusos nos títulos coletivos. Ganhou o argumento das organizações que sustentavam que a característica pública dos mangais era violada a partir do momento em que o Estado fazia concessões da área a empresas que construía gigantescos reservatórios de camarão, abalando consistentemente o ecossistema local. Para Escobar e Prado, ao exigirem o controle dos mangais, os movimentos ampliam o conceito de natureza-território “como espaço vital de interações complexas e variadas entre habitantes e meio ambiente, combatendo as constantes incursões do capital para mercantilizar cada vez mais as dimensões da natureza” (2005, p. 360).

Ao fazer a escolha pela diferença cultural como uma agenda política, estes movimentos do sul do pacífico, além de se afastar da perspectiva integracionista, criam um espaço de defesa de um conceito de território e cultura que tenciona as políticas impostas pelo capital. Enquanto assumem um conceito de território como criação de futuros, de esperança e de continuidade da existência, passam a se inserir na agenda da biodiversidade, passando a ocupar espaços importantes nas negociações com o governo sobre projetos que envolvem a biodiversidade, como por exemplo, o Projeto Bio Pacífico (PBP), financiado pelo Fundo Global de Meio Ambiente (GEF) das Nações Unidas. Profissionalizaram-se em atividades de

movimento, participaram ativamente deste projeto governamental, disseminando estratégias de conhecimento e de divulgação da biodiversidade. Foram incluídos também em assembleias gerais e das juntas diretoras das Corporações Regionais, que são autoridades ambientais nos distritos e fizeram parte no Instituto de Pesquisas Ambientais do Pacífico, que herdou do Projeto Bio Pacífico os arquivos e a missão de investigação e conservação da biodiversidade no Pacífico (Escobar; Pardo, 2005).

Segundo os autores, ainda que reconheçam os riscos que tais participações implicam, estes grupos sociais estão convencidos de que o discurso da biodiversidade fornece possibilidades que não podem ignorar, na medida em que a biodiversidade pode ser um elemento importante na formulação de estratégias alternativas de desenvolvimento. Esta escolha, sem dúvida, apresenta uma série de paradoxos para o movimento, incluindo os aspectos contraditórios de defender a natureza e cultura locais mediante uma linguagem que não reflete a experiência local sobre a natureza e a cultura. Contudo, ganha relevo e centralidade na luta uma vez que articulam a defesa do território com a produção da biodiversidade, ao demonstrar que seus sistemas tradicionais de produção orientados para o consumo local (e não para o mercado e a acumulação) possuem baixo impacto sobre o meio ambiente, enquanto desconstruem a percepção de que as florestas estão sendo destruídas por indígenas e negro pobres.

A luta pelos direitos territoriais com o uso da biodiversidade enquanto formulação de estratégia política foi também utilizada, em caso ainda mais emblemático, pelos seringueiros do estado do Acre nos anos 1980, no Brasil, conforme demonstra Manuela Carneiro da Cunha e Mauro Almeida (2009). Após a decadência econômica dos antigos seringais baseados no sistema de aviação, a compra de terra barata incentivada pelo governo do Acre atraiu inúmeros fazendeiros para a região. Os seringueiros, que logo estariam fadados ao desaparecimento, se mobilizaram em uma rede de sindicatos rurais para reivindicar o direito de continuarem em seus territórios, pleiteando por uma reforma agrária que garantisse o direito de permanecer em seus seringais. Surge então a proposta de uma Reserva Extrativista (Resex), que garantiria o direito de posse dos seringueiros, sem divisão de lotes e com módulos de no mínimo 300 hectares.

Com a onda do conservacionismo ambiental, os seringueiros perceberam que os “empates”<sup>13</sup> contra o desmatamento aliado a um programa de conservação das florestas em forma de reservas extrativistas seria uma forma estratégica de luta pelos seus direitos territoriais. É assim que há uma ruptura com o modelo norte-americano da natureza intocada a partir da noção de que a manutenção das comunidades locais, que já viviam em uma relação de simbiose com a natureza, seria mais vantajosa do que retirá-las de seu território, desde que os atores sociais formassem um pacto de proteção ambiental. Em troca da proteção e preservação ambiental, as populações locais passaram a ser gestores dos recursos naturais e, em contrapartida, seus direitos territoriais ficariam garantidos.

Em 1990, os seringueiros conquistam, então, a primeira Resex – Alto Juruá – fruto de uma forte articulação entre organizações, militantes, lideranças, pesquisadores, organizações não governamentais (ONG’s) brasileiras e estrangeiras, o Banco Nacional do Desenvolvimento (BNDES) e a Procuradoria Geral da República (PGR). O modelo exitoso da criação da Reserva Extrativista como uma unidade de conservação, que permitiu a gestão do território pelas comunidades locais, foi uma grande conquista do movimento seringalista, que passa a se auto identificar como comunidades tradicionais, articulando os conceitos de território e biodiversidade. Cunha e Almeida (2009), explicam que o discurso conservacionista foi uma escolha estratégica na luta pela defesa de seu território, já que as lideranças seringalistas, inclusive Chico Mendes, lutavam pela manutenção dos seringais a partir de um viés econômico, acreditando verdadeiramente que a borracha amazônica era fundamental para a economia nacional. Ocorre que muito embora os seringueiros estivessem produzindo borracha, os mesmos estavam produzindo também biodiversidade, mais por circunstância que idealismo. No Alto do Juruá, onde a borracha já era explorada há mais de 120 anos, por exemplo, foram encontrados *hotspots* de diversidade biológica, com 616 espécies de aves, 102 espécies de anfíbios e 1.536 espécies de borboletas (Cunha; Almeida, 2009).

Segundo Cunha e Almeida, embora o conservacionismo tenha sido um discurso estratégico, isto não quer dizer que fosse falacioso, pois ainda que constituam populações que

---

<sup>13</sup>Os empates foi uma forma de luta e resistência dos seringueiros contra a expulsão e a destruição da floresta da qual tiravam seu sustento, para ceder lugar às pastagens e aos bois. Essas lutas eram chamadas “empates” do verbo “empatar, atrasar, obstruir”, liderados por seringalistas que se articularam em sindicatos rurais, como Wilson Pinheiro e Chico Mendes, ambos posteriormente assassinados. O trabalho dos sindicatos possuía apoio da igreja católica (em suas expressões de base,

não tenham uma ideologia explicitamente conservacionista, o fato é que seguem regras culturais para o uso dos recursos naturais que, dada a densidade populacional e o território em que se aplicam, são formas sustentáveis de uso. O exemplo dos seringueiros do Acre, que culminou na conquista ao direito da Resex, demonstra uma importante experiência brasileira de como os movimentos sociais se apropriam do conceito de biodiversidade em defesa de seu território e de seu modo de vida, a tal ponto do modelo da Reserva Extrativista que nasce com os seringueiros ter sido consolidado no ordenamento jurídico e estendido para outras comunidades, como as quebradeiras de coco babaçu e comunidades ribeirinhas (Corrêa Vieira, 2019).

Nesse contexto, a luta dos grupos sociais para exercer o controle sobre os usos da biodiversidade nos seus territórios, e a proteção dos seus conhecimentos tradicionais associados à essa biodiversidade, constituem um fator imprescindível para sua sobrevivência cultural e política. Cada vez mais, os movimentos sociais vêm se articulando e ocupando espaços de deliberação que envolvem a agenda da conservação da biodiversidade. Conforme afirma Escobar e Pardo (2005), nestes termos, é preciso tencionar o conhecimento global associando-o positivamente às práticas locais, a fim de oferecer alternativas contra hegemônicas que resistam à estratégias de conservação que impliquem na mercantilização da biodiversidade, ou seja, da natureza e, em última instância, da vida.

### **1.3 Conhecimentos tradicionais associados à biodiversidade: em busca de um conceito**

Até o momento, me detive a discorrer sobre as diversas implicações de como a modernidade e o capital, aqui compreendidos desde a sua inauguração com a conquista da América até sua forma mais recente de colonialidade - aqui chamada de ecocapitalismo - vêm se apropriando da natureza e dos conhecimentos dos povos que existiam antes dos europeus inaugurarem o novo sistema-mundo. Apresentei as diversas disputas em torno do conceito de biodiversidade, sintetizadas por Escobar e Pardo, e como este conceito pode ser utilizado de forma estratégica pelos movimentos sociais em defesa de seus direitos e de seu modo de vida, a partir de exemplos concretos que emergiram de grupos sociais localizados na Amazônia colombiana e brasileira.

Antes de entrar no debate da politização dos direitos que decorrem dos

nacionais e locais, e em complexos sistemas jurídicos – busco identificar um conceito de conhecimentos tradicionais, a partir de uma revisão de literatura de autoras e autores da antropologia social. Para isso, recorro a uma forma de explicação de um conceito que consiste em primeiro excluir aquilo que não é<sup>14</sup>, ou seja, em descobrir alguns mitos relacionados aos saberes tradicionais, que foram concebidos a partir de uma concepção hegemônica ocidental sobre esta forma de conhecimento e que são reproduzidos, sistematicamente, nas legislações que tratam sobre o tema.

Convencionou-se a chamar conhecimentos tradicionais associados à biodiversidade os conhecimentos que grupos sociais – indígenas, quilombolas, povos e comunidades tradicionais, agricultores familiares – desenvolveram ao longo de gerações sobre os recursos naturais. É sobre esses conhecimentos que passo a discorrer, especificamente, sobre o que eles não são:

1. Conhecimentos tradicionais não são universais.
2. Conhecimentos tradicionais não são transmitidos.
3. Conhecimentos tradicionais não são substância ou conteúdo.
4. Conhecimentos tradicionais não são imutáveis.
5. Conhecimentos tradicionais nem sempre são coletivos.

Em primeiro lugar, cumpre desmistificar a universalidade dos conhecimentos tradicionais como sendo eles uma unidade homogênea. Há, na verdade, tantos regimes de conhecimentos quanto número de povos existentes no mundo. A diversidade de sistemas de conhecimentos está relacionada à diversidade socioambiental do planeta. Reduzir os

---

<sup>14</sup> Utilizo aqui como inspiração dos escritos de Roberto Lyra Filho (1986), que ao explicar o que consistia a Nova Escola Jurídica Brasileira (NAIR) e o que é direito, utiliza-se de afirmações negativas, para primeiro dizer o que não é e depois chegar a uma tentativa de formulação de um conceito. Neste caso, a partir de toda a revisão de literatura feita em torno do conceito de conhecimento tradicional, entendi que primeiro seria necessário despir-se das pré-compreensões acerca deste conceito que as armadilhas da modernidade nos impõe. Percebi que a maioria dos artigos, livros e publicações referente ao tema do conhecimento tradicional no campo jurídico não se preocupam em distinguir as diversas facetas que envolvem o conceito de conhecimento tradicional, tarefa esta muito bem realizada pelos antropólogos aos quais recorri, sem os quais não seria possível expandir a minha própria concepção em torno do conceito. Talvez por essa limitação do campo jurídico, e de sua dogmática em si, seja tão difícil encontrar alternativas de proteção sem recorrer aos clássicos instrumentos jurídicos que aprisionam e reduzem a tão diversa possibilidade de

conhecimentos tradicionais em uma única nomenclatura é reproduzir aquilo que o conhecimento científico se arroga: um conhecimento único e universal. Esta forma de unificar homogeneiza e encobre a diversidade social do mundo e seus múltiplos sistemas de conhecimento. É como se para opor ao conhecimento científico que é uno, a única opção encontrada fosse confrontar com outro conhecimento também único e não com a multiplicidade (CUNHA, 2009).

Como afirma Manuela Carneiro, “há muitos mais regimes de conhecimento e de cultura do que supõe a nossa vã imaginação metropolitana” (Carneiro, 2009, p. 317). Um dos graves erros a que os instrumentos jurídicos que definem conhecimento tradicional incorrem é justamente falar em conhecimento tradicional no singular, como se um único regime possa representar uma miríade de diferentes regimes históricos e sociais de conhecimento tradicional. Nestes termos, os tratados internacionais “unificam o conhecimento tradicional à imagem da unificação operada historicamente no conhecimento científico” (Cunha, 2009, p.315). Segundo a autora, o conhecimento indígena é conceituado como o avesso das ideias dominantes. Aos povos indígenas, lhes resta carregar o fardo da imaginação da sociedade hegemônica se quiserem ser ouvidos, como se estivessem condenados a encarnar o reverso dos dogmas individualistas e de posse do capitalismo (Cunha, 2009).

Nesse contexto é que, por exemplo, muitos povos indígenas da Amazônia que possuem a prática do xamanismo entendem conhecimento tradicional como o conhecimento reservado aos pajés, relacionados à cura e ao trânsito entre mundos distintos. Neste ambiente, quando alguém de fora fala em “conhecimento”, o que é entendido por uma pessoa desta sociedade são outros tipos de conhecimento, que não aqueles relacionados à biodiversidade (Cunha, 2012). A estes sequer nomeiam como conhecimento, posto que se trata do próprio modo de vida, relacionado às práticas diárias e ao modo natural de fazer as coisas. Com efeito, esta noção de conhecimento tradicional é muito mais difundida em relação aos conhecimentos dos xamãs do que às práticas de manejo do ecossistema em que vivem, tanto é que os encontros indígenas sobre conhecimentos tradicionais são apresentados como encontros xamânicos (Cunha, 2009), reservados a quem se enquadra nesta categoria<sup>15</sup>. Entre

---

<sup>15</sup> Na região do rio Negro, situada no noroeste amazônico, me deparei com este contraste logo que iniciei meus trabalhos como assessora jurídica do Programa Rio Negro, do Instituto Socioambiental, e do movimento indígena da região (FOIRN). Ao partir com as minhas concepções sobre o que são conhecimentos tradicionais (subentendidos como aqueles relacionados à natureza), percebi que para os

os Tukano, por exemplo, conhecimento são também as histórias que os ancestrais transmitiram de cada clã e que cada homem ensina a seus filhos e netos homens, como uma espécie de patrimônio central que é repassado de pai pra filho (CUNHA, 2012).

O reconhecimento de diversos sistemas tradicionais de conhecimento traz a reflexão das diversas formas de se conhecer, ou seja, de produção do conhecimento. O saber científico, por exemplo, é produzido a partir de métodos e padrões estabelecidos por uma comunidade que fixou regras de como deve ser produzido este tipo de conhecimento para que seja denominado como científico. Em regra, conhecimentos são formas de traduzir o mundo, de apreender a realidade – ou as diversas realidades – que nos cerca, e neste ponto, os conhecimentos tradicionais não são tão diferentes do conhecimento científico. O que, sim, se difere de forma incomensurável é a forma como estes conhecimentos são possíveis.

Manuela Carneiro da Cunha (2012) apresenta o exemplo do povo Quíchua, no Equador, estudado por Eduardo Kohn. Para este povo, a fonte do conhecimento está na experiência visual e sonora. Ao relatar uma caçada, por exemplo, um integrante deste povo o faz imitando os ruídos e as breves visões da presa que experimentou, não se comunicando por meio de um discurso de autoridade, mas sim a partir dos dados brutos da experiência (Carneiro, 2012). Não se trata apenas de recriar para o ouvinte uma série de episódios, mas de fazer uma transcrição visual e auditiva. Normalmente, ao transmitir um conhecimento, utilizamos argumentos de autoridade ou da fonte, como fundamentos de validade da narrativa. Para os povos indígenas, a validade do argumento decorre da experiência. A ciência moderna utiliza conceitos, enquanto a ciência tradicional usa percepções (Cunha, 2009).

Na Amazônia, prevalecem as experiências sensoriais: visuais, auditivas, perceptivas para produzir conhecimento. A sabedoria atribuída aos anciãos e aos pajés reside no fato de que já teriam visto, ouvido e percebido muita coisa (Cunha, 2009). Para um caçador ter um bom resultado na floresta, suas habilidades dependem muito mais de se antecipar à caça, vendo-a antes de ser visto, ouvi-la antes de ser ouvido, deve-se a uma intimidade com a

---

conhecimentos tradicionais são relacionados aos conhecimentos dos pajés, daqueles que possuem o conhecimento destinado à cura de doenças e proteção das pessoas, por meio de benzimento, orações, e outros rituais, que conectam este mundo a outros tantos possíveis. Nesse sentido, é que as assembleias da FOIRN no ano de 2020 tiveram como tema “Saberes Tradicionais e os povos indígenas dos rios negros”, apresentando-se como verdadeiros espaços de resgate e valorização da tradição dos conhecimentos tradicionais. Nestes espaços, os chamados “conhecedores tradicionais” compartilhavam entre si as suas experiências de como enfrentaram a pandemia da Covid-19 dentro



floresta e seus habitantes a partir de uma relação que deriva da percepção. É o que Jorge Pozzobon (2013) narra em seus diários de campo ao acompanhar os Maku durante um dia de caça. Um bom caçador precisa ter os sentidos aguçados, observam o chão, a fim de identificar as folhas mortas reviradas pelos bichos, se antes da chuva, estão úmidas, se depois da chuva, estão secas, são elas que indicam o rastro da caça. A depender das distâncias entre as folhas reviradas, identificam o tamanho do animal, e o que pode ser (anta ou veado, por exemplo). Observam que tipos de folhagens que o animal mastigou; restos de semente caídos pelo chão indicam quais frutas que o animal comeu; a consistência das fezes do animal indica quanto tempo faz que a presa passou por ali. Imitar outros sons de animais ajudam a deixar a presa confusa e levar ela para o lugar estratégico de ser caçada.

É, portanto, por meio da percepção que se constrói, neste exemplo, um bom caçador, na medida de sua interação com o meio ambiente em que vive, entre os seres humanos e não-humanos.

Assim, o segundo mito a ser desvelado é o de que todo conhecimento tradicional é transmitido. Tim Ingold (2004) é quem melhor explica sobre o porquê desses conhecimentos não serem simplesmente transmitidos. Não é que o conhecimento não seja repassado de geração em geração, é que o conceito *tradicional* pode propor, a partir de uma visão turva, que este conhecimento tenha sido transmitido como um conteúdo substantivo totalmente independente das interações relacionais entre a pessoa que recebeu o conteúdo e o meio ambiente humano e não-humano ao qual ela vive.

Segundo o autor, o conceito de conhecimento tradicional a partir da concepção moderna, utilizada pelos aparatos estatais, é muito similar ao que ele chama de modelo genealógico, ou seja, é baseado na ideia de que os elementos constitutivos de uma pessoa são transmitidos ao longo de uma ou várias linhas de descendência, pelos ancestrais dessa pessoa, de forma independente e antecipada à sua vida na terra, em um meio ambiente. Esse tipo de modelo está implícito nas convenções antropológicas padrões para desenhar diagramas de parentesco, por exemplo, em que as linhas representam canais para a transmissão de substância. Esta substância consiste em parte de matéria, provida de um recipiente com um componente biológico e outra parte que seria mental, provida complementarmente por outro componente que seria “cultura”.

Conhecimento tradicional a partir de uma concepção moderna seria, então, um corpo de regras, receitas e prescrições ideais, transmitidas de geração em geração, como uma

(Ingold, 2004). De acordo com esta visão, o meio ambiente (incluso, terra, território, seres humanos e não humanos) estariam fora da constituição das pessoas. Inclusive, esta é a visão que fundamentava no passado, as políticas públicas que removiam povos indígenas de seus territórios para outros. Na medida em que a “tradição” pode ser transmitida, como um bastão de revezamento, de geração em geração, não fazia diferença o lugar onde as pessoas estavam.

O perigo desta afirmação de que os conhecimentos tradicionais são simplesmente transmitidos de uma geração a outra é justamente o de cair nesta armadilha, de desconsiderar o território e o meio ambiente em que estes conhecimentos são constantemente praticados, aprimorados e inovados. Nas palavras de Tim Ingold (2004, p. 9), “quando grupos locais dizem ‘este é o jeito que as coisas são feitas aqui’, eles estão se referindo ao conhecimento que só faz sentido dentro do contexto do seu envolvimento em um ambiente familiar”. Em outras palavras, o que eles estão dizendo é que talvez o conhecimento só é realmente tradicional quando alguém conhece a terra como nas palmas de suas mãos e isso não quer dizer que ele carrega o conhecimento por meio de um mapa mental dentro de sua cabeça. Ao contrário, por ter crescido ali, ele aprendeu a "conhecê-lo", como se poderia dizer que um artesão experiente conhece sua matéria-prima. Ou seja, ele é extremamente sensível às suas formas e texturas, pode responder criativamente às suas variações e está sempre alerta às possibilidades que elas oferecem - e aos perigos que apresentam - para a realização de diferentes tipos de tarefas. É o caso do exemplo do bom caçador entre os Maku. É por isso que a forma de produção do conhecimento tradicional está muito mais na percepção do que na transmissão.

Explica Tim Ingold, que o conhecimento tradicional, de fato, não é transmitido, ele é continuamente gerado e regenerado dentro do contexto em que as pessoas são envolvidas por meio de suas práticas e habilidades, também desenvolvidas por meio de uma constante interação entre elas e o meio que as circundam. É por isso, que o conhecimento tradicional não opera como uma chave cognitiva oposta ao meio ambiente, pelo contrário, está justamente no envolvimento mutuamente constitutivo entre as pessoas e o ambiente em suas práticas rotineiras. Conhecimentos tradicionais se dão por meio de práticas realizadas cotidianamente dentro de um território, cujas atividades podem ser entendidas como formas de memória, ou seja, se conhece na medida em que se pratica.

O terceiro mito que encobre o conhecimento tradicional é justamente pensar a *tradição* como um tipo de substância ou um conteúdo. Conhecimentos tradicionais, na

metáfora da pessoa como contêiner e conteúdo. Uma vez equipada pela natureza com capacidades universais, os seres humanos são vistos como recipientes para o conteúdo substantivo herdado, culturalmente variável, que especifica em suas diversas dimensões o conhecimento tradicional. Uma vez considerado como um conteúdo substantivo mental, ele deveria ser o mesmo, de geração em geração. É claro que durante os processos de transmissão é possível que se perca conteúdos e isso pode implicar na perda da tradição. O que Ingold alerta é que *tradição* enquanto compreendida como processo, implica em um contínuo vir a ser ou “sendo”, que nada mais é do que o engajamento prático da pessoa com o meio ambiente em que vive. O importante para este tipo de concepção é que o processo não pare, ele deve continuar sendo realizado sem a necessidade de replicar formas idênticas. Inclusive, neste processo faz-se necessário uma improvisação criativa para continuar produzindo-o. Assim, uma vez considerada como um processo, a tradição pode ser contínua sem assumir qualquer forma fixa. Não há uma oposição real entre continuidade e mudança.

É aqui que se chega ao quarto mito, de que o conhecimento tradicional é imutável, estanque, cristalizado no tempo. Como muito bem aponta Manuela Carneiro da Cunha (2009), os conhecimentos tradicionais não são um tesouro, isto é, “um conjunto acabado que se deve preservar, um acervo fechado transmitido por antepassados e ao qual não se deve acrescentar nada” (Cunha, 2009, p. 286), ao contrário, são muito mais processos de investigação do que acervos já prontos transmitidos pelas gerações anteriores. A mudança é simplesmente o que observamos se realizarmos uma amostragem do processo contínuo em vários pontos fixos, separados no tempo (Ingold, 2004). O crescimento de um organismo, explica Ingold (2004), é contínuo, mas se comparamos sua aparência em diferentes momentos no tempo, ele irá parecer que mudou. Conhecimentos tradicionais são da mesma forma um aspecto do crescimento das pessoas dentro de um contexto de relações entre si e o meio em que vivem. O fato de pessoas fazerem coisas diferentes do que fizeram no passado, não quer dizer que houve uma ruptura na tradição. Ao contrário, a ruptura ocorre quando as pessoas são forçadas a transmitir uma tradição fixa. Para usar o exemplo de Ingold, não se usa uma agulha de um gramofone em um toca disco de vinil, isso fará com que a música pare de tocar. A tentativa de “tradicionalizar o tradicional” é justamente romper com a continuidade da vida (Ingold, 2004, p. 11).

Para o autor, o que melhor pode expressar os conhecimentos tradicionais é o conceito de *habilidade*. Para isso, Ingold (2004) apresenta três considerações: 1) habilidades não são

primário de uma tradição cognitiva transmitida, são antes propriedades de todo o sistema de relações constituído pela presença do agente em um ambiente ricamente estruturado; 2) a prática especializada não é apenas a aplicação de uma força externa, mas envolve qualidades de cuidado, julgamento e destreza, de modo que tudo que o praticante faça com as coisas seja baseado em um envolvimento ativo e perceptivo com elas; 3) as habilidades são refratárias à codificação na forma programática de regras e representações, o que implica dizer que não é por meio da transmissão de tais programas que as habilidades são aprendidas, mas sim por meio de uma mistura de imitação e improvisação nos ambientes da prática. O que acontece, com efeito, é que as pessoas desenvolvem suas próprias maneiras de fazer as coisas, mas em contextos ambientais estruturados pela presença e atividades de seus predecessores.

Conclui Tim Ingold que seria um equívoco dizer que o conhecimento tradicional é então mais cultural do que biológico ou que está na cabeça e não no corpo. “É, antes, uma propriedade de todo o organismo humano-pessoa, que emergiu através da história de seu envolvimento com um ambiente” (Ingold, 2004, p. 11). Diante disso, entende-se a dificuldade dos grupos sociais conseguirem chegar a uma definição em conceitos e regras de seus conhecimentos tradicionais, que assumem a forma vaga e em termos gerais. A falta de precisão é justamente o que atribui força aos conhecimentos tradicionais, na medida em que se apresentam como notas gerais de orientação que podem ser utilizadas como recursos para a ação e não definir o seu curso. Há que se levar em consideração que o meio ambiente de uma prática nunca é o mesmo de um momento para o outro e a essência da destreza é justamente estar sintonizado com essas possíveis variações a ponto de ser capaz de responder a elas de forma contínua e fluente, caso contrário, uma vez que os processos sejam definidos com precisão, a destreza fica comprometida. Vale dizer, é a imprecisão das prescrições formuladas pelos conhecimentos tradicionais que é a condição para a maior precisão dos movimentos reais de praticantes experientes.

Por fim, conhecimentos tradicionais nem sempre são coletivos. Como há muitos sistemas de conhecimentos, há impropriedades ao sugerir que todos os conhecimentos tradicionais são coletivos. É, antes, uma forma exotizada que a sociedade hegemônica projeta para os povos indígenas, comunidades tradicionais e agricultores familiares. Como a razão indolente atua somente na binaridade, aos conhecimentos individuais, e seus respectivos direitos de propriedade intelectual, reconhecem apenas a individualidade como forma de ser e fazer, àqueles que se opõem, no caso, as sociedades tradicionais, cabe apenas a forma de

É certo que, na própria definição de Tim Ingold, os conhecimentos ecológicos tradicionais decorrem justamente da interação do ser humano com o meio ambiente em que vive, nas suas relações sociais com humanos e não-humanos, em um contexto estruturalmente engajado. Porém, há outros tipos de conhecimentos que não são os relacionados à natureza, que não decorrem de uma prática necessariamente coletiva, nem são destinados a todos, como os casos do conhecimento xamânico, destinado somente àqueles que são reconhecidamente pajés pela comunidade ou estão em processo de se constituir um. Neste caso, seus conhecimentos não são compartilhados com todos, o conhecimento é individualizado, na medida em que acessado por aquele que passa a ser um instrumento de conexão entre os vários mundos possíveis.

Há ainda conhecimentos que circulam somente entre as mulheres, outros entre os homens. É o caso do exemplo já citado dos Tukano, que só repassam o conhecimento sobre as histórias de criação de pai para filho homem, uma vez que as mulheres quando casam, geralmente, vão viver na aldeia do marido, e passam a falar outra língua.

Desta premissa deriva, então, que nem todo conhecimento tradicional é propriedade coletiva, e nem mesmo pertencente a único povo que detém a sua titularidade, o que sugere algumas implicações. Poderíamos estar falando de vários direitos relacionados à proteção dos conhecimentos tradicionais, direitos coletivos ou individuais, ou mesmo outros direitos que estejam fora do espelhamento a que a sociedade moderna insiste em projetar. Outra questão que se coloca é a da representatividade: conhecimentos coletivos sugerem a titularidade de um grande coletivo que representa um único povo detentor daquele conhecimento, e nem sempre é assim. Os povos indígenas têm suas próprias formas de organização interna, geralmente, divididas em clãs hierárquicos, o que sugere que pode haver tantas autoridades representativas de um povo e no mesmo grau de hierarquia que quantos clãs existam. Além disso, etnias podem ter variações internas que segmentam o povo em razão de língua e lugar de origem, por exemplo, sendo muito difícil este ente coletivo figurado titular do conhecimento como sugere a concepção moderna.

Esta forma de reduzir o conhecimento tradicional a uma concepção a partir da negação da sociedade hegemônica ou o que ela projeta que os povos indígenas sejam – assim como as comunidades tradicionais e agricultores familiares – é uma forma de impor que povos inteiros pensem suas culturas como exógenas, obtidas de outrem (CUNHA, 2009). Desse modo, resta a estes sujeitos escolher o modo como passa a conceber a sua própria

cultura na lógica de reivindicação de direitos, ainda que internamente não faça sentido e tenha que lidar com as contradições da escolha feita.

E, como questiona Manuela Carneiro da Cunha (2009), e se outros direitos fossem possíveis de serem imaginados além daqueles formulados ao longo dos últimos três séculos? E se houver mais alternativas entre o sim e o não? E se para além das concepções binárias fosse possível reconhecer os múltiplos sistemas de saberes tradicionais existentes no mundo? Tais formulações binárias oriundas da modernidade não apenas colocam uma camisa de força nos povos indígenas quanto ao modo de formular suas reivindicações, como também apagam as suas diferenças entre regimes.

## **CAPÍTULO 2. A REGULAÇÃO DO CONHECIMENTO TRADICIONAL E DA BIODIVERSIDADE: A POLITIZAÇÃO DO DEBATE EM TORNO DO DIREITO E DOS SUJEITOS**

### **2.1 A politização dos conhecimentos tradicionais**

Uma das questões norteadoras deste capítulo é a pergunta sobre como o direito pode ser instrumento de proteção para os conhecimentos tradicionais dos povos indígenas, comunidades tradicionais e pequenos agricultores? Ao que tudo indica, tal debate se erige sobre um aparente paradoxo: se por um lado, os muitos instrumentos jurídicos normativos que regulam o acesso à biodiversidade e aos conhecimentos dos povos tradicionais, no plano interno e internacional, acabam se valendo de uma visão instrumentalista que busca regulamentar *como* o acesso a estes conhecimentos ocorre, com vistas à sua apropriação pelo capital, não necessariamente *protegendo* estes saberes e seus titulares, por outro lado, no ambiente deste debate e disputa os detentores dos conhecimentos tradicionais utilizam-se destes mesmos instrumentos para *defender e reivindicar* os direitos sobre os seus respectivos conhecimentos.

A partir desta suposta contradição, uma outra questão se coloca: será que estamos falando dos mesmos direitos? Ou de que direito estamos nos referindo quando falamos em direitos de proteção aos conhecimentos tradicionais associados à biodiversidade? Estes instrumentos jurídicos protegem quem? Os povos, a biodiversidade, o conhecimento em si ou os interesses do capital? Questões como essas interpelam a refletir sobre o que é direito e as várias compreensões de direito dentro de um estado liberal moderno, cujo compromisso maior é com o capital e a sua reprodução dentro das estruturas do Estado. Há neste espaço, brechas, fissuras, onde os povos possam *efetivar* os seus direitos?

A politização dos conhecimentos tradicionais acontece quando casos de apropriação ilegal dos saberes dos povos e dos recursos genéticos dos países do sul global por empresas e pesquisadores do norte começam a ser identificados pelos países ricos em biodiversidade e sociodiversidade e pelos grupos sociais que vivem nestes países (indígenas, comunidades tradicionais e agricultores familiares). O tráfico ilegal de espécies de plantas, animais, sementes e material genético, vale notar, sempre ocorreu desde o Brasil colônia, porém nas últimas décadas este fluxo vem se revestindo de uma nova forma de apropriação por meio do regime de patentes, que decorre da agenda liberal acerca dos direitos de propriedade

intelectual. Empresas do ramo da indústria farmacêutica, de cosmético e de sementes se utilizam dos conhecimentos que os povos da floresta possuem em decorrência de suas próprias práticas e habilidades no seu modo de fazer e viver *com* a natureza.

Em uma comissão instaurada para apurar denúncias de exploração e comercialização ilegal de plantas e material genético na Amazônia, em 1997, Alfredo Wagner Berno de Almeida (2004) relata que foram identificados casos de tráfico de besouros e borboletas; exportação ilegal de sementes pela empresa Tawaia, no Acre; corantes naturais, como a extração do pigmento azul do jenipapo, e processamento do urucum, patentes do bibiru, cujo princípio ativo foi registrado pelo laboratório canadense Biolink, e do cunani; patentes do couro vegetal, extração do látex de cróton, registrado pela Shaman Pharmaceuticals<sup>16</sup>. Somase a estes casos, a coleta de sangue, para investigação de DNA, dos karitiana e suruí, povos indígenas de Rondonia, por universidades norte-americanas (Arizona e Yale) e por laboratórios<sup>17</sup>, o registro de patente do cupulate (chocolate de cupuaçu) patenteado pela AsahiFoods, a patente no Japão, Estados Unidos e Europa sobre a produção de cosméticos ou remédios que utilizam o extrato da andiroba feito pela Rocher Yves Vegetable, o registro do laboratório norte americano Abbot que sintetizou e vende uma toxina analgésica produzida por um sapo da Amazônia (Almeida, 2004). Estes são apenas alguns dos muitos exemplos no

---

<sup>16</sup> A Shaman Pharmaceuticals é um laboratório norte-americano, sediado na Califórnia, que ficou conhecida no cenário pós-CDB, por realizar diversos contratos de bioprospecção com povos indígenas da Amazônia, valendo-se de seus conhecimentos tradicionais. Atuou, principalmente, na Amazônia equatoriana e peruana, se relacionando com os povos Jívaros do Equador e no Peru, com os povos Shuar, achuar, Huambisa e Awajun (Third World Network, 2014). No anos 1990, a empresa pesquisou cerca de 7 mil plantas extraídas da floresta amazônica, para realização de testes dos princípios ativos para fabricação de remédios. Segundo a diretora de comunicação da empresa, quando descobriam um novo medicamento, fazia-se o registro da patentes do remédio e a depender dos lucros obtidos, a empresa desenvolvia obras sociais nas comunidades de onde os conhecimentos foram retirados (Folha de S.Paulo, 1997).

<sup>17</sup> Um escandaloso caso de prospecção de sangue indígena dos yanomami veio ao conhecimento da mídia nacional e internacional após a publicação do livro “Trevas do Eldorado” , de Patrick Tierney, no ano 2000. Segundo o jornalista que publicou o livro, mais de 12 mil amostras de sangue foram coletadas em cerca de 3 mil indígenas yanomami, sem autorização, entre 1967 a 1970, para pesquisas genéticas de universidades dos Estados Unidos, com colaboração de dois cientistas brasileiros vinculados a Universidade Federal do Rio Grande do Sul e a Universidade Federal do Pará. Após uma denuncia ao Ministério Público Federal, a HUTUKARA Associação Yanomami (HAY), obteve vitória. Após uma década de luta no judiciário e campanhas internacionais, as amostras de sangue foram repatriadas e entregues diretamente ao presidente da HAY, o famoso líder e xamã David



Brasil, e no mundo, que decorrem da biopirataria e da apropriação de saberes locais no contexto dentro do capitalismo globalizado<sup>18</sup>.

Alfredo Wagner (2004) chama a atenção para o fato de que empresas começam a adquirir seus próprios imóveis rurais dentro da Amazônia, para compor suas próprias fazendas com espécies cultivadas. É o caso da empresa Merck, que após décadas adquirindo produtos extraídos pelos Guajajara e por camponeses, após uma experiência conflituosa com posseiros na Fazenda Faísa, no Vale do Pindaré, no estado do Maranhão, adquiriu a fazenda Chapada, em Barra do Corda, no Vale do Mearim, e implantou uma grande plantação de jaborandi, do qual obtém a pilocarpina. Segundo Almeida (2004), este mesmo laboratório obtém a rotina a partir da fava d'anta coletada por pequenos agricultores das regiões do cerrado. Trata-se de uma empresa que está presente em 150 países, com 32 fábricas e 69 mil empregados, com faturamento, em 2001, de US\$47,7 bilhões. Somente no Brasil, a empresa faturou R\$1,2 bilhão, no ano de 2020 (Valor Econômico, 2021).

As ameaças do capital incidem também sobre a forma livre de cultivar sementes pelos agricultores e agricultoras familiares. Vandana Shiva (2001) descreve em seu clássico livro “Biopirataria: a pilhagem da natureza e do conhecimento”, os mecanismos de transformação da semente, de recurso regenerativo em mercadoria, pelo sistema capitalista. Este processo de mercantilização tem início com o aparecimento dos modelos tecnológicos na agricultura, a partir da mecanização da agricultura e do uso de insumos químicos, como fertilizantes, pesticidas, herbicidas, entre outros.

---

<sup>18</sup> A lista de registro de patentes com base em conhecimentos tradicionais é enorme. Por ocasião do meu intercâmbio no Instituto Internacional Derecho y Sociedad (IIDS), em Lima, Perú (2019), ao participar de uma assembleia do povo Aschuar, de Pastaza, tive contato com a guayusa, planta utilizada em rituais ancestrais, que possui uma alta concentração de cafeína. Entre o povo Aschuar, o chá da planta é tomado às 3 horas da manhã pelos “*apus*” (chefes ou caciques) com a sua família, para interpretar sonhos, transmitir conhecimentos ou para repreender/educar os filhos. Também quando os homens precisam tomar decisões políticas sobre a vida da comunidade, eles se reúnem em volta da guayusa, sempre às 3h da manhã. A guayusa também é utilizada entre outros povos do Equador, como por exemplo, entre os Kichwa. Estudos apontam que a planta está vinculada aos saberes ancestrais de mulheres Kichwa, que usam as folhas para decoção em banhos para recuperar de sintomas de pós-parto, proteção de mordida de serpente e fortalecer para trabalhar na “*chakra*” (roça). Entre os Kichwa, a planta seca é usada em razão de suas propriedades antiartrítica, antigripal, antireumática, expectorante e estimulante. Estudos realizados em laboratório apontam que a planta possui ainda efeito antioxidante, antibacteriano, antiparasitário, antifúngico para cândida, entre outros. A espécie *I. guayusa* registra 49 patentes, sendo 46 outorgadas no Japão para ser utilizada como energizante. O Equador, país originário do povo Kichwa, não possui nenhuma patente (Ganchoso; Romero, Sanchez, Pérez, Meza; Rios, 2019).

Tais modelos se valem da monocultura e do emprego de sementes híbridas e, sobretudo, de sementes transgênicas. O funcionamento dessas sementes como mercadorias opera no caso das sementes híbridas pelo fato de que elas não se reproduzem satisfatoriamente como sementes, precisando ser adquiridas no mercado<sup>19</sup>, e no caso das transgênicas, pelo sistema de patentes, na medida em que alguns países permitem contratos em que o agricultor fica legalmente proibido de utilizar para sementeira o fruto de uma colheita anterior proveniente de sementes adquiridas de uma empresa vendedora. O monocultivo de espécies além de reduzir a diversidade biológica do mundo, retira a riqueza do solo por meio da introdução de insumos químicos, quer para combater pragas, quer para diminuir o tempo de cultivo e, assim, favorecer o mercado em grande escala voltado, sobretudo, à exportação.

Os danos da monocultura não são apenas ao meio ambiente e à socio-biodiversidade do planeta, também oferece riscos à saúde de toda a população que o consome. O Brasil alcança hoje a triste estatística de país que mais consome agrotóxico no mundo, de acordo com o atlas da “Geografia do uso de agrotóxicos no Brasil e conexões com a União Europeia”, de 2017 (IHU Online, 2020). Somente no ano de 2017, o Brasil alcançou a marca de cerca de 550 mil toneladas de ingredientes ativos. Durante os cinco primeiros meses da pandemia da Covid-19 no Brasil, a Agência Nacional de Vigilância Sanitária (ANVISA) liberou o registro de 150 novos agrotóxicos para uso na agricultura e indústria, em que pese às possíveis ligações do uso de diversos herbicidas a casos de câncer, dentre eles o glifosato, produto altamente tóxico e proibido em vários países<sup>20</sup>. Ao todo, já foram 945 agrotóxicos liberados após o governo Bolsonaro, no ano de 2020 (Brasil de Fato, 2021).

No primeiro trimestre de 2021, o PIB do agronegócio brasileiro teve alta de 5,35% em relação ao ano anterior, equivalente a R\$124 bilhões, segundo cálculo do Centro de Estudos Avançados em Economia Aplicada (CEPEA), vinculado a Universidade de São Paulo (USP), em parceria com a Confederação da Agricultura e Pecuária do Brasil (CNA), estima-

---

<sup>19</sup>Como discutiremos adiante, Vandana Shiva (2001) explica que as sementes híbridas e transgênicas se inscrevem em uma lógica de transformação da biodiversidade em mercadoria, na medida em que o agricultor passa a não mais poder se utilizar da sua própria safra (sementes) para os plantio sucessivos, na medida em que a semente híbrida não tem uma reprodução satisfatória, obrigando a sua compra a cada safra, ao passo em que a semente transgênica, por seu turno, traz consigo uma inscrição de patente que obriga o agricultor a pagar royalties a cada safra que as sua variedade for reutilizada.

<sup>20</sup> Sobre a proibição do uso do glifosato em outros países e a reclassificação da ANVISA sobre a sua

se que o setor será responsável por cerca de 30% do PIB brasileiro no ano de 2021 (CEPEA, s/d). Em 2020, o agronegócio brasileiro fechou a sua participação no PIB brasileiro em 26,6% equivalente ao valor de cerca de R\$2 trilhões, com maior participação da agricultura (68%), o que coloca o Brasil no patamar de maior exportador de soja no mundo (CEPEA, 2021).

Outras atividades extrativistas, que utilizam os recursos hídricos, das florestas e do solo para a exploração de atividades madeireiras, de mineração e de geração de energia, além de gerarem um alto grau de degradação do meio ambiente, ameaçam o modo de vida dos grupos locais e, por conseguinte, os seus conhecimentos. Estas forças em conjunto, aglutinadas como expressões políticas e econômicas de poder, constituem as atuais ameaças do capital sobre o modo de vida dos povos indígenas, comunidades tradicionais e agricultores familiares.

São estas mesmas forças, porém, que acabam por provocar um movimento de resistência e de emergência de novas categorias sociais, que passam a se articular em redes para proteger o seu modo de vida. Aglutinados em *unidades de mobilização*, nos termos de Alfredo Wagner de Almeida (1994), em razão dos antagonismos aguçados pelos conflitos socioambientais, grupos sociais encontram homogeneidade nas suas lutas ainda que suas condições materiais de existência sejam diferenciadas, para fazer frente ao baixo poder nivelador do Estado na promoção de políticas públicas que protejam os seus direitos. Esta deficiência acaba por favorecer um espaço de composição e de vínculos solidários voltados à uniformização de ações políticas destes grupos sociais que possuem um elevado grau de coesão em suas práticas, tornando-as formas ágeis e eficazes de organização pública.

Nas palavras de Almeida (1994, p. 522) “por se encontrarem atreladas a lutas localizadas e imediatas, cuja especificidade se atém ao próprio tipo de intervenção dos aparelhos de poder consorciados com interesses de empreendimentos privados, estabelecem uma articulação particular do político com o econômico”. Mesmo com todas as diferenciações e desigualdades que porventura encerrem, mobilizam-se pela manutenção das condições de vida preexistentes às ameaças do capital, incorporando em seu repertório de ação, as suas próprias práticas e saberes desenvolvidos. Daí porque se falar em uma politização da vida e dos conhecimentos tradicionais destes grupos locais. Mas quem são estes grupos?

## 2.2. Detentores dos conhecimentos tradicionais: povos indígenas, povos e comunidades tradicionais e agricultores familiares

*Lá onde vai a Arara cantando e bagunçando os frutos  
 Arara cantando e bagunçando os frutos  
 Lá onde vai a Arara cantando e bagunçando os frutos  
 Lá onde vai a Arara cantando e bagunçando os frutos  
 Lá onde vai a Arara cantando e bagunçando os frutos  
 Arrastando o talo de Buriti  
 Arrastando o talo de Buriti  
 Arrastando o talo de Buriti  
 Catitu da bosta seca  
 Catitu da bosta seca  
 Arrastando o talo de Buriti  
 Para lá  
 Para mata  
 Já vou indo  
 Já vou indo  
 Para lá  
 Para mata  
 Já vou indo  
 Para lá  
 Vento forte passando, Vento forte carregando  
 Vento forte limpando  
 Vento forte passando, Vento forte carregando  
 Vento forte limpando*

Cantos Krahô (TO): fragmentos de um canto de ritual de colheita de milho – Pöhypre (LIMA; PRUMKWYJ KRAHÔ; ALDÉ, 2020).

O fragmento do canto acima trata de um ritual de colheita entre os Krahô que demonstra como certos agentes consomem e/ou dispersam os frutos e as sementes de diferentes espécies vegetais do Cerrado, incluindo as frutíferas centrais na alimentação. Podem ser espalhadas por mamíferos, em geral, após o consumo e defecação, e ainda disseminadas por diversos pássaros que também dispersam ou apenas consomem e “bagunçam” os frutos. De acordo com o canto, as sementes também podem ser transportadas pelo vento, especialmente as aladas ou com plumas, e ganham outros significados (Lima, Prumkwy Krahô, Aldé, 2020).

Dona Germana, de 56 anos, quilombola do Puri, tem vários pés de babosa em seu quintal. Segundo ela, trata-se de um ‘santo remédio’ para combater hemorróidas e problemas de gastrite. Ela nos ensina também como manusear a planta: cortar a folha da babosa, retirar a barbatana (aquele serrote que fica nas laterais da folha), abrir, recolher a ‘baba’ (seiva) branca, cortar em cubinhos e engolir. [...]. Outro costume das mulheres do meu povo é usar a raspa do juazeiro, conhecida na região como juá. Essa árvore está em quase todos os quintais das casas, e é dela que as mulheres produzem os xampus. Dona Antônia e Dona Zélia contam que o juá é um ótimo espumante nos tempos de chuva, porque as árvores ficam úmidas. Desta maneira, o manuseio e a preparação do xampu são mais rápidos. Nos tempos de seca, o juá tem o mesmo

efeito, porém, não é bom espumante como no período de chuva. O modo de preparo desse xampu é o seguinte: as mulheres raspam o juá, envolvem a raspa num pano e amarram as pontas. Depois, colocam o pamno com o juá na água e batem até espumar. A água fica cheia de espuma branquinha, e é com ela que as mulheres lavam os cabelos. Elas afirmam que os cabelos ficam bem limpos e que o xampu ainda serve pra combater a caspa. A finalidade do juazeiro não termina nos xampus. A planta tem várias outras utilidades: seus frutos amarelos são comestíveis e também fazem parte das brincadeiras de muitas crianças quilombolas (Passold, 2018, p. 141-142).

O texto narrativo acima demonstra os saberes tradicionais de mulheres quilombolas do Puris, para quem a saúde do corpo, a estética corporal e os conhecimentos tradicionais estão ligados ao território. Sirlene Passold (2018) descreve como as mulheres de seu próprio povo se utilizam de sua relação com a natureza no ambiente em que as cerca para retirar dela os conhecimentos que garantem cuidados com o corpo, com a higiene, com a saúde e com a espiritualidade. A autora relata que o Puris é rodeado de plantas e árvores que compõem as matas nativas do local e é a partir desta mata fechada que o seu povo extrai a sabedoria que fornece os conhecimentos, o sustento, a crença, o encantado e a espiritualidade (Passold, 2018).

Desde os antigos já faziam seleção. Mas tem antigo que só seleciona no paiol, mas o bom é selecionar desde o pé, na colheita, os pés menores, de diferentes terras, anda em toda a lavoura por que se em uma terra não tão boa e ele deu bem, é uma boa semente [...]. Meu avô tinha receita pra colher as espigas, tem que fechar bem nas pontas, a planta que as haste dava duas espiga, se empanhava bem. Hoje agente faz menos essa técnica, agente ainda escolhe bem a espiga e tira no meio para pegar as mais parecia (Packer, 2009, p.75).

O que há em comum entre os fragmentos transcritos é a relação dos sujeitos com a natureza. Povos indígenas, comunidades tradicionais e agricultores familiares em seu modo de vida constituíram e constituem um arcabouço de saberes que derivam de práticas enraizadas dentro de um território e ancorados na observação minuciosa de espécies, paisagens, fenômenos e processos ecológicos (Lima, Oliveira, Shiratori, 2020). O *tradicional*, como já dito, é utilizado aqui apenas para se opor a categoria do conhecimento *moderno*, *científico*, o que não implica em dizer que estes conhecimentos são estáticos, cristalizados no tempo, transmitidos de geração em geração como um código mental. Os conhecimentos, ainda que possam ser transmitidos, são quotidianamente experimentados, transformados e inovados. Estes saberes que derivam de práticas locais não são homogêneos, universais, tampouco generalizados, possuem uma diversidade de processos de produção que estão intimamente ligados aos seus próprios modos de vida e visões de mundo, possuem suas próprias formas de circulação, de concepções e de valores.

De fato, quando se diz que há tantos conhecimentos possíveis quanto povos existentes no mundo (Cunha, 2009) não é simplesmente uma afirmação retórica, trata-se de descobrir a pluralidade de povos, culturas e possibilidades, que foram e continuam sendo propositalmente tornados ausentes com o advento da modernidade (Santos, 2010). Estes conhecimentos, por sua vez, não estão subordinados aos conhecimentos científicos, possuem seus próprios métodos, suas operações lógicas e intelectuais, porém diferenciam-se da ciência moderna ao operarem por meio de categorias concretas e sensíveis, conforme constatou Lévi-Strauss (1970). Esta pluralidade de povos transforma a vida em conhecimento a partir de um engajamento corporal e sensorial com o ambiente (Ingold, 2000), através de práticas que advêm da própria experiência concreta do real, mas também por meio de narrativas míticas, cantos e rituais.

Sem a pretensão de esgotar todos os debates teóricos internos de cada categoria, esta seção tem como objetivo apresentar os sujeitos da pesquisa, que serão retomados no capítulo seguinte, e como estes sujeitos se articulam em torno da defesa de seus direitos de proteção aos conhecimentos tradicionais. Não se trata aqui de fazer uma discussão profunda sobre quem são povos indígenas, comunidades tradicionais e agricultores familiares. Não pretendo mergulhar em cada categoria de análise e as suas diversas especificidades, como por exemplo, o debate teórico entre campesinato clássico e agricultores familiares, ou sobre a categoria “povos tradicionais” ser distinta ou não da categoria “povos indígenas”, ou mesmo sobre critérios conceituais sobre quem é indígena e as complexidades que envolvem o direito à autodeterminação ou mesmo as discussões acerca de indígena “em contexto urbano”. Busco apenas apresentar brevemente a rica sociodiversidade brasileira, de modo que ao enunciar a categoria “conhecimentos tradicionais” seja possível identificar de *quem* estamos falando, isto é, os sujeitos historicamente invisibilizados.

### **2.2.1. Povos Indígenas**

Pois Bem. Antes das 13 caravelas de Pedro Álvares Cabral aportar em terras brasileiras, no dia 22 de abril de 1500, alguns autores estimam que existiam cerca de 2 a 4 milhões de povos indígenas no Brasil, pertencentes a mais de mil povos e falavam mais de mil línguas diferentes (Azevedo, 2000). Estes povos da América, também chamados de

(1957), na primeira metade do século XX, desapareceram mais de 80 povos indígenas em razão do contato, tendo a população diminuído de 1 milhão para 200 mil pessoas. Os fatores de extermínio da população indígena variam desde conflitos armados, epidemias e desorganização social e cultural destes grupos.

Nas décadas de 1970 e 1980, prevalecia a crença de que os indígenas, no Brasil, iriam deixar de existir, seja pela mortandade, seja pela assimilação (Cunha, 2013), porém a partir de análises demográficas e antropológicas de populações autóctones de diferentes regiões, verificou-se um processo de recuperação demográfica e, em alguns casos, um crescimento acelerado dessas populações (Azevedo, 2000). Atualmente, segundo o Censo IBGE 2010, os mais de 305 povos indígenas somam 896.917 pessoas. Destes, 324.834 vivem em cidades e 572.083 em áreas rurais, o que corresponde aproximadamente a 0,47% da população total do país (IBGE, 2010).

Segundo Marta Azevedo (2000), a questão que se coloca hoje em dia para os estudos demográficos de populações indígenas no Brasil é se esses povos estão em fase de crescimento acelerado devido à queda da mortalidade provocada por uma melhoria no atendimento da saúde (incluindo a vacinação contra epidemias passadas), mas ainda com a fecundidade estando em níveis muito superiores aos da população não indígena; ou se o crescimento é fruto de uma recuperação demográfica consciente, ou seja, as sociedades possuem consciência de que perderam população em um período e estão agora tentando recuperar essa população. Fatores como a demarcação de terras indígenas, sem dúvida, influenciaram muito a reprodução social dos povos indígenas, como no caso do povo yanomami, que hoje possui uma população de cerca de 26 mil pessoas (Brasil e Venezuela), mas antes da demarcação já teve cerca de 45 mil garimpeiros dentro de seu território, o que causou cerca de 1800 mortes entre 1987 a 1992, data da demarcação de suas terras (Instituto Socioambiental, 2021)<sup>21</sup>.

Segundo o Instituto Socioambiental (ISA), que possui a maior plataforma de monitoramento das terras indígenas do Brasil, atualmente o país possui 725 terras indígenas em diferentes fases do procedimento demarcatório. Ao todo, são 121 em processos de identificação (terra em estudo por grupo de trabalho nomeado pela FUNAI), 44 identificadas

---

<sup>21</sup> Atualmente, as ameaças sobre o território yanomami continuam, estudos recentes indicam a presença de cerca de 20 mil garimpeiros, envolvendo vários conflitos. Para mais informações, confira

(terras declaradas pelo Ministério da Justiça), 487 homologadas e reservadas (terras homologadas pela Presidência da República, adquiridas pela União ou doadas por terceiros) (Instituto Socioambiental, s/d).

O que importa para o escopo deste trabalho é como os povos indígenas, ao longo dos séculos desenvolveram formas sofisticadas de se relacionar com aquilo que a ciência moderna convencionou chamar de “biodiversidade”. Manifestam-se diferentes modos de perceber, classificar, nomear e interagir com o ambiente, em complexas formas de “viver-junto” compostas por seres humanos e não-humanos (Morim de Lima, Oliveira, Shiratori, 2021). Para os povos indígenas, além dos benefícios alimentares, medicinais, artesanais e econômicos da biodiversidade para o “bem-estar humano” (Seixas *et al*, 2019), os conhecimentos tradicionais a ela associados são também assunto de narrativas orais históricas, da elaboração mítica e de práticas rituais, xamânicas ou religiosas que compõem os regimes de conhecimentos, assim como produzem uma memória coletiva, que é revivida e narrada oralmente entre as gerações.

O manejo produtivo feito pelos indígenas de seus ecossistemas locais se fundamenta em refinados conhecimentos sobre os ciclos anuais, nas percepções de suas principais recorrências e variações sazonais. Os calendários socioecológicos são mecanismos conceituais de entendimento desses ciclos, por meio da observação de indicadores ambientais, como por exemplo, o comportamento das árvores e dos animais (frutificação, florescimento, canto, acasalamento, migrações, desova, etc.), os fluxos dos rios, as referências astronômicas e climáticas, orientam as atividades apropriadas ao manejo (Cabalzar, Lins, 2021). Por meio dessas práticas, que são apreendidas no cotidiano e também transmitidas por meio das narrativas míticas e dos rituais, os especialistas locais identificam as características das estações, os sinais sensíveis das passagens de um tempo pro outro e chegam a fazer importantes previsões climáticas para garantir a eficácia das atividades produtivas (Morim de Lima, Oliveira, Shiratori, 2021).

A percepção sensível do ambiente indica o modo de proceder no campo, como por exemplo, entre os Kawaiwete, do Mato Grosso, onde o canto de certos pássaros, a floração e a troca de folhas de algumas árvores orientam o trabalho na roça, indicando os momentos para abertura, queimada, plantio e colheita. As narrativas míticas contam igualmente sobre os ciclos sazonais, detalhando as relações de interdependência entre as diferentes espécies, os ambientes, os fenômenos e processos, como no caso dos Ashaninka, no Acre, em que os



sazonais e que funcionam como “medidores do tempo” (Morim de Lima, Oliveira, Shiratori, 2021, p. 23). Já entre os povos do rio Negro, as narrativas míticas versam sobre as origens das diferentes constelações, das migrações de animais, dos ciclos anuais, e estão associados às práticas de benzimentos dos quais dependem certas atividades produtivas (Cabalzar, Lins, 2021).

De singular especificidade são os cantos relacionados ao meio ambiente em que vivem. Em muitos casos, como aponta Morim de Lima e outros, os cantos descrevem com riqueza de detalhes a morfologia, o comportamento e os habitats de plantas e animais, como no exemplo dos cantos Maxakali. Para este povo, é por meio dos cantos, entoados por mestres rituais, cantores ou xamãs, que os animais e as plantas contam sobre seu jeito de ser e viver. Mais interessante ainda, é que estes cânticos trazem uma memória de uma biodiversidade que já não existe mais, que desapareceu de seu território, que é o caso da Mata Atlântica. Essa biodiversidade quase extinta pode ainda ser visualizada e pesquisada por xamãs e os ouvintes de seus cantos e narrativas. Nestes cantos xamanicos são apresentadas mais de 100 outros animais (espécies de primatas, aves, mamíferos, répteis e insetos), como no caso dos cantos xamanicos relacionados ao povo-espírito-Gavião (Tugny, 2016). Os cantos também mapeiam lugares, falam de origens e identificam seus “donos mestres”, contando sobre paisagens que são percorridas pelos espíritos dos xamãs que os cantam, como no caso dos Marubo, no Amazonas (Cesariono *apud* Morim de Lima, Oliveira, Shiratori, 2021).

Há ainda inúmeras narrativas míticas sobre o surgimento das plantas, a origem dos alimentos, cânticos utilizados em rituais para plantio e colheita, mitos sobre a origem dos animais de caça, sistemas de classificação nativos das espécies, por meio de complexos sistemas de classificação dos seres que habitam o mundo e vivem nele, conhecimentos acerca de propriedades sensoriais e medicinais de plantas, sistemas de taxonomia e nomenclaturas, classificação de paisagens e solos, conhecimentos acerca de sementes e fibras vegetais para confecção de artefatos materiais e imateriais, como cerâmica, pinturas, etc.

### **2.2.2. Povos e comunidades tradicionais**

Um pouco mais problemática do que a definição de povos indígenas, é a categoria “povos e comunidades tradicionais”. O vínculo originário numa linha de continuidade com

fácil o seu reconhecimento e a sua identificação, o que não acontece com os povos tradicionais, que são sociabilidades relativamente “novas” num campo teórico de definição, tendo em vista que a sua existência se dá a partir de uma sociogênese totalmente imbricada com o processo de formação social e histórico do Brasil e o debate sobre a sua identidade passa a ganhar força a partir de um viés político e jurídico. Em que pese este não ser um espaço em que seja possível aprofundar o debate sobre a categoria em análise, buscarei apresentar alguns pontos que julgo importantes para a definição do que vem a ser “povos e comunidades tradicionais”<sup>22</sup>.

A categoria “povos e comunidades tradicionais” emerge como interesse acadêmico no campo dos estudos da antropologia social em uma literatura recente. O processo identitário dessa categoria como sociedades portadoras de uma cultura própria e um modo de vida diferenciado é algo ainda em construção e constante reconstrução teórica, fruto de um intenso debate social, político, acadêmico e jurídico. Nestas últimas décadas, antropólogos sociais tem se debruçado em intensos debates expressando uma pluralidade de ideias. Entre essas, expressam-se tanto os limites e as possibilidades dos termos como “povos”, “comunidades”, “populações” e “tradicional”, bem como questões relacionadas com a conservação ambiental, territorialidades, relações com o mercado e a sociogênese de alguns grupos. Por isso, ainda que a pluralidade de ideias e conceptualizações sobre a categoria desponte inúmeras compreensões, um possível consenso entre os autores está justamente na dificuldade de se chegar a uma definição precisa que contemple *todos* os “povos e comunidades tradicionais” que assim se considerem. Em outras palavras, as discussões que envolvem uma conceptualização de povos e comunidades tradicionais referem-se à própria delimitação de *quais* povos e comunidades estariam contemplados no conceito.

Os povos e comunidades tradicionais, no campo da antropologia, eram estudados dentro da teoria clássica do campesinato, sendo tais grupos, enquanto culturalmente diversos, tratados como sociedades camponesas, ou seja, *sociedades parciais*<sup>23</sup>, já que se relacionavam

---

<sup>22</sup> A partir de uma revisão de literatura, me propus a fazer um aprofundamento desse debate teórico acerca do conceito de povos e comunidades tradicionais em Corrêa Vieira (2019).

<sup>23</sup> Na definição de Brandão (2015), tais sociedades são consideradas sociedades parciais, porque não são estruturas totalizadas e autóctones, como as indígenas, já que o rural acaba estabelecendo uma relação de dependência com a cidade e com o mercado. Destaca-se o seguinte trecho da obra de Brandão: “sociedades camponesas, mesmo quando etnicamente indígenas, existem qualitativamente para a cidade e são, no interior de um amplo gradiente bastante variável, sociedades parciais com

em certa medida com a cidade e com a lógica do mercado. Conforme aponta Rosane Manhães Prado (2012), a definição de povos e comunidades tradicionais como uma problemática conceitual emerge no Brasil com a criação e manutenção das chamadas áreas ambientais protegidas ou unidades de conservação ambiental. Desde o século passado, por influência norte-americana, houve uma crescente onda de criação de parques e reservas como forma de preservação da natureza em países do “Terceiro Mundo”. Para este naturalismo de proteção do século passado, conforme explica Diegues (1998), a única forma de preservação da natureza, era apartá-la do homem. É sob estas circunstâncias que os atributos ecológicos importantes, a riqueza natural e estética, restariam preservados para os seus visitantes. Trata-se do “mito da natureza intocada”, fruto de um pensamento mítico/simbólico, que orienta, no entanto, o pensamento técnico/racional, segundo o qual existiria “um mundo natural selvagem, intocado e intocável” (Diegues, 1998, p. 14), em que qualquer forma de moradia nestas áreas torna-se proibidas.

O dilema surge quando este modelo, adaptado de uma construção norte-americana, não encontra correspondentes fáticos sobre a realidade em que se projeta, tal como o contexto socioambiental brasileiro. A realidade brasileira, como bem compreendemos, apresenta uma situação social, ecológica e cultural diversa, uma vez que aqui e em outros países semelhantes, vivem “no meio das florestas” populações indígenas, ribeirinhas, extrativistas, pescadores artesanais, dentre outras formas de sociabilidades. Esses dilemas, para além de critérios de adaptação teórica e normativa, surtem consequências diretas sobre estas populações. As leis que criam estes parques e reservas preveem a transferência dos moradores dessas áreas para outros lugares, gerando conflitos de caráter ético, social, econômico, político e cultural (Diegues, 1998).

Um elemento comum entre as autoras e autores para definição e compreensão da categoria “povos e comunidades tradicionais” é a *territorialidade*. Paul Little (2002), a partir de uma análise de teorias da territorialidade, busca elementos para definir a categoria povos e comunidades tradicionais. Para o autor, o processo de sociogênese e etnogênese dos povos e comunidades tradicionais está diretamente ligado à formação social e histórica a partir dos

---

de bens e serviços urbanos. Por isoladas e tradicionais que sejam, são comunidades para o mercado” (Brandão, 2015, p. 47). Convém lembrar que Brandão (2015) dialoga bastante com a literatura clássica do campesinato do final do século XX, para quem as comunidades tradicionais são sociedades camponesas.

processos de expansão das fronteiras desde o Brasil Colônia e Império até os dias mais recentes.

A história das fronteiras de expansão do Brasil é, necessariamente, uma narrativa de ocupação e domínio territorial. Assim, ao ocorrer a expansão de um grupo social, esse entra em choque com as territorialidades de outros grupos pré-existentes no local, gerando os denominados “*processos de territorialização*” (Little, 2002). Nesse contexto, a defesa do território torna-se um elemento unificador do grupo e, externamente, as pressões exercidas por outros grupos dominantes moldam outras formas territoriais. Para Little (2002), foram determinantes para a constituição de sociabilidades específicas os quinhentos anos de invasões, guerras, confrontos e migrações forçadas praticadas pelos europeus e pela sociedade hegemônica associadas às lutas de resistência, processos de acomodação, apropriação e consentimento dos povos indígenas e escravos africanos, além de uma mútua influência e mistura entre as partes envolvidas.<sup>24</sup>

Desse modo, “múltiplos, longos e complexos processos resultaram na criação de territórios dos distintos grupos sociais e mostram como a constituição e a resistência culturais de um grupo social são dois lados de um mesmo processo” (Little, 2002, p. 5). São exemplos, os casos de processos de etnocídio de povos indígenas, como os tapuias, originando novas sociabilidades identitárias como os caboclos, ou as fugas de escravos das *plantations* e engenhos, que consolidaram os quilombos (Little, 2002)<sup>25</sup>. Para o autor, a estratégia de sobrevivência durante séculos, de diversos grupos, foi a sua própria invisibilidade, o que passa a gerar mais conflito nos últimos anos com as novas ondas de territorialização,

---

<sup>24</sup> Em breve apanhado histórico, Little nos mostra como se deu os diversos processos de expansão de fronteiras no Brasil: “Se percorremos rapidamente os diversos processos de expansão de fronteiras no Brasil colonial e imperial – a colonização do litoral no século XVI, seguida por dois séculos das entradas ao interior pelos bandeirantes; a ocupação da Amazônia e a escravização dos índios nos séculos XVII e XVIII; o estabelecimento das *plantations* açucareiras e algodoceiras no Nordeste nos séculos XVII e XVIII baseadas no uso intensivo de escravos africanos; a expansão das fazendas de gado ao Sertão do Nordeste e Centro-Oeste, ambas a partir do século XVIII; a expansão da cafeicultura no Sudeste nos séculos XVIII e XIX – podemos entender como cada frente de expansão produziu um conjunto próprio de choques territoriais e como isto provocou novas ondas de territorializações por parte dos povos indígenas e dos escravos africanos” (Little, 2002, p. 4).

<sup>25</sup> O autor reconhece que o conceito de remanescentes de quilombos não deve ser restringido a casos de fuga, mas precisa incorporar o amplo leque de situações no qual, em vez de grandes deslocamentos por parte dos escravos, houve apropriação efetiva das grandes propriedades que entraram em decadência ou faliram, assim “aquilombando a casa-grande”, e que a estratégia da sobrevivência

sobretudo com as atuais frentes de expansão capitalista intensificada a partir dos anos oitenta com a implementação de políticas neoliberais na América Latina.

Alfredo Wagner Berno de Almeida (2008) também vislumbra no elemento territorialidade um instrumento eficaz para a identificação de determinados grupos sociais. É o que ele vai chamar de *territorialidades específicas*. Para o autor, a compreensão do termo “povos e comunidades tradicionais” também passa pela formação histórica territorial do Brasil.

Os desdobramentos sociais dos quilombos, dos movimentos messiânicos e das formas de banditismo social, que caracterizam a resistência ao império das *plantations* na sociedade colonial, ganham força nesse contexto, do mesmo modo que as formas associativas e de ocupação que emergiram no seio das grandes propriedades monocultoras a partir da sua desagregação com as crises das economias algodoeira, açucareira, cafeeira e ervateira. Na Amazônia ganharam vulto com o declínio da empresa seringueira e dos “donos” de castanhas e babaçuais que monopolizaram a economia extrativista e utilizavam mecanismos de imobilização da força de trabalho. Estas novas formas de ocupação e uso comum dos recursos naturais emergiram pelo conflito, delimitando territorialidades específicas (Almeida, 2008, p. 51).

Assim, “as territorialidades específicas seriam resultantes dos processos de territorialização, apresentando delimitações mais definitivas ou contingenciais, dependendo da correlação de força em cada situação de antagonismo” (Almeida, 2008, p. 51). Ou seja, “cada grupo constrói socialmente seu território de uma maneira própria, a partir de conflitos específicos em face de antagonistas diferenciados, e tal construção implica também numa relação diferenciada com os recursos hídricos e florestais” (Almeida, 2008, p. 72). A noção de *territorialidades específicas* expressa uma diversidade de formas de existência coletiva de diferentes povos e grupos sociais em suas relações com os recursos da natureza.

Para esses autores, a perspectiva fundiária seria o elemento determinante para a definição de povos e comunidades tradicionais, e em última análise, - defendida por Paul Little (2002) - seria o elemento científico que os elevam a uma categoria analítica na academia, e a chave para a afirmação político-identitária do termo. *Territorialidade* seria, portanto, “o esforço coletivo de um grupo social para ocupar, usar, controlar e se identificar com uma parcela específica de seu ambiente biofísico, convertendo-a assim em seu ‘território’ ou *homeland*” (Little, 2002, p. 3). O território surge diretamente das condutas de territorialidade de um determinado grupo social, como fruto histórico de processos sociais e políticos. Para a compreensão desses grupos sociais, Little utiliza-se do conceito de

construídas e historicamente situadas, que um grupo social utiliza para estabelecer e manter o seu território, ou seja, seu regime de apropriação e uso dos recursos naturais, os vínculos afetivos que mantém com seu território específico, a história da ocupação guardada na memória coletiva, o uso social do seu território e as formas de defesa dele (Little, 2002).

Carlos Rodrigues Brandão também utiliza uma perspectiva territorial a partir de um conceito de *fronteira* para definir quem são as comunidades tradicionais. O autor defende “a ideia de que por oposição a todas as outras, são comunidades tradicionais aquelas que ali estavam quando outros grupos humanos, populares ou não, ali chegaram e ali se estabeleceram” (2015, p. 55). Trabalhando o conceito de ancestralidade, Brandão define comunidades tradicionais como aquelas que vivem em situações de fronteira, ou seja, em algum momento, que pode ser ancestral, antigo, recente ou presente, desde um ponto geográfico, ecológico, demográfico, econômico ou político, existe um lugar social e simbólico da alteridade. A fronteira é, então, “o lugar onde absolutos se encontram: o índio e o branco, o selvagem e o civilizado, o conquistador e o conquistado, o colonizador e o colonizado, o pioneiro e o nativo, o rico e o pobre, o contemporâneo e o atrasado, o moderno e o tradicional” (Brandão, 2015, p. 57). Este estado de fronteira se dissolveria quando esse lugar de alteridade se torna uniformizado de acordo com novos poderes, leis e normas de relação com a natureza e entre as pessoas e grupos sociais, formando então uma nova comunidade.

Dentre os elementos associados à territorialidade, ganha destaque a noção de “pertencimento a um lugar”. Este pertencimento passa a ser compreendido a partir de valores diferenciados que um grupo social atribui aos diferentes aspectos de seu ambiente, seja por motivos relacionados a um sistema de conhecimento ambiental do grupo, seja por uma relação com a ancestralidade, expressa por meio da memória, vínculos simbólicos, sociais e rituais. É o que Little chama de “*homeland*” e Brandão, ao se referir à comunidade, a define como “lugar do povo e os seus muitos nomes” (Brandão, 2015).

Outros autores se preocupam com um viés político e jurídico da definição de povos e comunidades tradicionais, e o quanto uma definição “fechada” da categoria pode oferecer riscos aos direitos dessas populações, como por exemplo, Prado, Cunha e Almeida e Barretto Filho. Na medida em que os conceitos legais reproduzidos em diversos construtos jurídicos amarram a definição em uma lista de critérios culturais definidos, há menos espaço para que estas sociabilidades se re-inventem a partir do contato cada vez mais intenso com a sociedade

Diegues (2001), na busca por uma definição de populações tradicionais, indica uma série de características das “culturas e sociedades tradicionais”, que permitiriam por um conjunto de atributos agregados (que não precisa ser todos) reconhecê-las e identificá-las como tais. Assim, elas se caracterizam:

- a) pela dependência, frequentemente, por uma relação de simbiose entre a natureza, os ciclos naturais e os recursos naturais renováveis com os quais se constrói um *modo de vida*;
- b) pelo conhecimento aprofundado da natureza e de seus ciclos que se reflete na elaboração de estratégias de uso e de manejo dos recursos naturais. Esse conhecimento é transferido por oralidade de geração em geração;
- c) pela noção de território ou espaço onde o grupo social se reproduz econômica e socialmente;
- d) pela moradia e ocupação desse território por várias gerações, ainda que alguns membros individuais possam ter se deslocado para os centros urbanos e voltado para a terra de seus antepassados;
- e) pela importância das atividades de subsistência, ainda que a produção de mercadorias possa estar mais ou menos desenvolvida, o que implica uma relação com o mercado;
- f) pela reduzida acumulação de capital;
- g) importância dada à unidade familiar, doméstica ou comunal e às relações de parentesco ou compadrio para o exercício das atividades econômicas, sociais e culturais;
- h) pela importância das simbologias, mitos e rituais associados à caça, à pesca e a atividades extrativistas;
- i) pela tecnologia utilizada que é relativamente simples, de impacto limitado sobre o meio ambiente. Há uma reduzida divisão técnica e social do trabalho, sobressaindo o artesanal, cujo produtor (e sua família) domina o processo de trabalho até o produto final;
- j) pelo fraco poder político, que em geral reside com os grupos de poder dos centros urbanos;
- l) pela auto-identificação ou identificação pelos outros de se pertencer a uma cultura distinta das outras (Diegues, 2001, p. 21-22).

O autor define sociedades tradicionais como “grupos humanos culturalmente diferenciados que historicamente reproduzem seu modo de vida, de forma mais ou menos isolada, com base em modos de cooperação social e formas específicas de relações com a natureza, caracterizados tradicionalmente pelo manejo sustentado do meio ambiente” (Diegues, 2001, p. 22).

Assim Diegues reconhece que tal formulação de um conceito tipológico, baseado num conjunto de “traços culturais” empíricos possui limitações no sentido de apresentar uma rigidez simplificadora que não permite visualizar as sociedades como culturas que estão em permanente estado de modificação. Esta caracterização, no entanto, é o que teria garantido a essas sociabilidades, num contexto sociopolítico, a legitimação de uma identidade diferenciada e fundamentado a reivindicação por direitos territoriais e culturais específicos (Diegues, 2001).

Contudo, em que pese o esforço do autor em cunhar um conceito que favoreça os povos e comunidades tradicionais diante da ameaça estatal de criação de áreas preservadas, o rol de

conjunto de traços culturais pode constituir em dois lados de uma mesma moeda, na medida em que ora pode ser utilizada para proteger uma determinada coletividade face ao Estado, ora para descaracterizá-la e invisibilizá-la. Assim, uma comunidade que teria elementos da sociedade moderna de uma forma mais intensa ou até mesmo exercer uma atividade de maior impacto ambiental seria descaracterizada e, portanto, descobertas de medidas legislativas e acesso a políticas públicas.

Sob uma ótica marxista, Diegues propõe que as culturas tradicionais estão associadas a modos de produção pré-capitalistas, próprios de sociedades em que o trabalho ainda não se tornou mercadoria – embora o autor não negue uma certa dependência do mercado nestas comunidades. Segundo o autor, “essas sociedades desenvolveram formas particulares de manejo dos recursos naturais que não visam diretamente o lucro, mas a reprodução cultural e social” (Diegues, 2001, p. 21), ou seja, são aquelas que se desenvolvem do modo de produção da pequena produção mercantil.

Em que pese o conceito do autor apresentar limitações e até mesmo um certo romantismo, similar a ideia exotizada e pictórica do “bom selvagem ambiental” (Torres, 2012) de fato, as comunidades tradicionais podem ser retratadas como comunidades que ainda não adotaram o modo de produção capitalista em que tanto a força de trabalho quanto os recursos naturais se transformam em objeto de compra e venda (mercadoria). Isso não implica dizer, porém, que não encontraremos a lógica de mercado dentro dessas comunidades e que tal fato a descaracteriza como comunidade tradicional.

As pesquisas de campo realizadas por Mauricio Torres e Rosane Prado demonstram como duas comunidades tradicionais possuem limites de se definirem como tal diante de um modo de vida que, de certa forma, já incorporou a lógica capitalista. É o caso da comunidade da praia do Aventureiro, no litoral de Ilha Grande, no Rio de Janeiro, estudada por Prado (2012).

A comunidade que habita a região é formada pelos caiçaras, que, em regra, são pescadores artesanais. Contudo, o intenso fluxo de turistas na região, a partir da década de 1990, e a criação de unidades de conservação no local, especialmente a reserva Biológica da Praia do Sul (1981), impossibilitou as práticas de vida tradicional dos pescadores, gerando uma situação externa e interna de uma exploração comercial lucrativa entre os turistas que passou a ser gerido, com sucesso, pelas comunidades locais: *o camping*. Tal atividade passa a ser um exemplo do que Diegues chama de orquestração nativa entre as forças externas (turistas e criação da reserva) e o modo de vida tradicional das comunidades locais.



reconfigurados, reconstruídos e reinventados a partir de processos complexos de contato entre a comunidade e a sociedade moderna.

Outro exemplo que podemos utilizar para analisar a tradicionalidade da comunidade a partir do viés econômico seria o caso da Flona do Crepori, estudado por Torres (2012). Nesse caso, a Floresta Nacional é uma modalidade de unidade de conservação que permite a permanência de comunidades tradicionais desde que, quando da sua criação, já ocupassem o território e atendessem ao Plano de Manejo da unidade. Uma das dificuldades que se tem para definir a população tradicional que habita a região está para além da conservação ambiental, já que a atividade extrativista da comunidade local é tradicionalmente o garimpo.

Desse modo, como é possível afastar a lógica da exploração da mão de obra e dos recursos naturais como mercadoria quando a atividade extrativista é a extração do ouro? É o que Torres busca responder ao verificar que a forma de organização dos garimpeiros, em seus tradicionais critérios de acesso à terra e ao trabalho nos garimpos, acaba constituindo uma barreira para instalação das mineradoras na região do Tapajós. Desse modo, a garantia do garimpo mecanizado de pequena escala, se regularizado e adequado às condições necessárias de restauração dos impactos e em relação às condições de trabalho, pode ser impeditivo para a exploração maior, tanto dos recursos naturais, quanto dos trabalhadores (TORRES, 2012).

Para Torres (2012), os pequenos garimpeiros, ainda que mecanizados, estariam dentro do conceito de populações tradicionais, considerando que sua atividade, praticada há décadas, se comparadas a outras escalas de extração de minérios é de baixo impacto e de baixa exploração do trabalho. Tal lógica rompe com a noção mítica de que as comunidades tradicionais são necessariamente sociedades pré-capitalistas, devendo-se levar em consideração que os povos tradicionais estão sempre em constante movimento e de (re)adaptação de seu modo de vida.

Uma outra armadilha que envolve o conceito de “povos e comunidades tradicionais” é a conservação ambiental como ideologia pelas populações tradicionais. Cunha e Almeida (2009) relatam o caso dos seringueiros no Acre, que utilizaram a ideia da conservação e proteção da biodiversidade como uma estratégia, para a sua luta por direitos territoriais, como já explicado no capítulo anterior. Como já dito, ainda que o discurso conservacionista tenha sido utilizado para fins políticos e jurídicos, de fato, os seringueiros desenvolvem atividades de baixo impacto ambiental e acabam produzindo biodiversidade a partir das suas relações com o meio ambiente que os cerca. Os autores defendem que muito mais importante do que

definir critérios de semelhança entre as comunidades, o uso da categoria deve ser habitado de acordo com as necessidades estratégicas dessas determinadas comunidades.

Para Cunha e Almeida (2009),

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 equitativas de organização social, presença de instituições com legitimidade para fazer cumprir suas leis, liderança local e, por fim, traços culturais que são seletivamente reafirmados e reelaborados (Cunha; Almeida, 2009, p. 300).

A categoria povos e comunidades tradicionais, segundo os autores, deve ser reivindicada junto com a ideia do conservacionismo ambiental quando um grupo social estiver sendo ameaçado em seu modo de vida. Nesse caso, para a sua própria proteção, determinado grupo deve “habitar” esta categoria como forma de se ver amparado nas políticas públicas e leis ambientais, em especial, nos casos em que se trata de criação de unidades de conservação que apenas admite a possibilidade de habitação em áreas protegidas de comunidades locais que sejam capazes de fazer uso sustentável do território.

Por outro lado, Henry Barretto Filho, ao problematizar a questão da presença humana em unidades de conservação e uma possível solução para tal dilema, aponta não ser possível cunhar uma conceituação precisa para “povos e comunidades tradicionais”, na medida em que “trata-se de construto ideológico cuja força reside exatamente na generalidade do seu significado e na flutuação de seu emprego” (2006, p.121).

Para o autor, o conceito definido por Diegues sugere uma idealização, naturalização e congelamento dos povos e comunidades tradicionais, gerando uma expectativa de que o contexto de sua ocupação e a sua situação sejam imutáveis. Além disso, tal definição, oriunda de uma narrativa da miscigenação:

Leva a uma definição de grupos sociais segundo uma combinação de traços substantivos, restituindo, subrepticiamente, a noção de raça e, com esta, a ideia de um código natural no qual cada espécie ou tipo – diferenciado tanto no tempo quanto no espaço – ocupa uma posição biológico-cultural determinada numa escala evolutiva. (Barretto Filho, 1996, p. 131).

Barretto Filho aponta como uma definição determinada pode conspirar contra a autonomia desses grupos sociais de decidirem sobre o seu futuro frente às aspirações modernas de níveis de consumo e bem-estar; e, ainda, implicar numa relação instrumental para com os mesmos, ao torná-los reféns de uma definição exterior de si próprios e dos problemas que vivem.

Assim, para fugir das problemáticas conceituais que a palavra “população tradicional” apresenta, o autor defende uma definição mais genérica e de conteúdo menos denso, o que não significa dizer politicamente neutra, em suas palavras. Nesse sentido, Barretto Filho abandona o termo “populações tradicionais” e defende o termo “pessoas e/ou grupos sociais residentes”, a fim de superar a “referência naturalizante, a clivagem demografista e a orientação censitária implicadas no emprego do termo ‘população’, que simplifica, atomiza e assujeita” (Barretto Filho, 2006, p. 138). O autor ainda desloca a dimensão temporal, implicada na polissemia do termo “tradicional”, para espacial, além de superar o “rótulo cultural genérico”, supostamente técnico e científico, ancorado nos estudos antropológicos sobre subculturas regionais, no que se refere ao uso do termo “tradicional” para definir estilos de vida, substituindo por uma conotação cultural menos densa” (Barretto Filho, 1996, p. 138).

Na definição de Barretto Filho, “pessoas e/ou grupos sociais residentes” seriam, portanto:

Aqueles indivíduos, famílias, comunidades e grupos – ‘tradicionais’ ou ‘modernos’, não importa – que ocupam, residam ou então usam, regular ou recorrentemente, um território específico dentro de ou adjacente a uma área protegida estabelecida ou proposta (Barretto Filho, 2006, p. 138-139).

Para o autor, a vantagem da noção de “pessoas e/ou grupos sociais residentes” seria construir uma conotação menos densa e em ser um termo que não limitaria em relação ao espaço/tempo do que ocorre com a palavra “tradicional” ou até mesmo um rótulo cultural atrelado a um modo de viver específico.

Verifica-se que o autor empreende esforços para a construção de um conceito para “povos e comunidades tradicionais”, cuja definição legal garanta flexibilidade e abertura para identificar e caracterizar sociologicamente quaisquer atores presentes nas situações enfocadas (áreas protegidas). A formulação de um conceito aberto permitiria a defesa de todos os povos e grupos sociais que estão lutando para sobreviver e se reproduzir, em particular os mais desfavorecidos e explorados, incluindo aqueles mais facilmente identificáveis com a sociedade inclusiva ou da cultura hegemônica, como é o caso do caboclo da Amazônia, cujo modo de vida já está muito integrado ao da sociedade moderna (Barretto Filho, 2006).

Concluo essa subseção, entendendo que a definição de “povos e comunidades tradicionais” deve se dar a partir de seu uso estratégico na agenda política desses grupos sociais. Não se trata de esvaziar a categoria analítica para fins acadêmicos, mas de afirmar que o processo identitário de uma coletividade, em razão de sua complexidade, é também uma

necessidade jurídico-política. Afinal, essa definição de ser ou não ser pertencente a uma determinada sociedade ou a um povo só passa a existir a partir do encontro com o “outro”. Como ensina Brandão:

O indígena só descobre que é índio quando se encontra com o branco. Até então ele é Xavante, Mundurucu, Krahô[...]. Assim também os lavradores, agricultores, sitiantes, parceiros, meeiros e militantes do MST aprenderam em boa medida com pesquisadores acadêmicos e/ou com militantes de movimentos sociais que eles são também camponeses (Brandão, 2015, p. 40).

Se não é por uma necessidade social, política e jurídica, qual então a necessidade de definição dessas sociabilidades?

Uma última nota não se pode deixar de mencionar, e talvez a que mais nos interesse para o foco deste trabalho: um aspecto cultural que atravessa todos estes autores e autoras para a definição do conceito de “povos e comunidades tradicionais” é a relação com o meio ambiente em que vivem e um sistema de conhecimentos tradicionais complexos, que envolvem sistemas de manejo próprios para suas práticas de agricultura e extrativismo, laços de parentescos e sociabilidades, simbologias, mitos, rituais próprios ligados, geralmente, a uma ancestralidade.

Recorro, para terminar, a Prado (2012), que ao dialogar com Tim Ingolde Kurtilla (2000) sugere que a concepção de conhecimento local, apoiado nas práticas e no engajamento com o meio ambiente particular, baseado em sentimento, habilidades e sensibilidades, eliminaria as possíveis distorções que derivam dos conceitos reproduzidos em leis e aparatos estatais, e é o que mais se assemelha para se chegar a um conceito de “povos e comunidades tradicionais”. Em outras palavras, são “povos e comunidades tradicionais” aqueles que possuem um conhecimento tradicional gerado nas práticas da localidade, ancorados em habilidades e processos de produção do conhecimento vinculados a um território, conforme formula Ingold (2000).

Hoje, no Brasil, o Decreto n. 8.750, de 09 de maio de 2016, reconhece formalmente 27 povos e comunidades tradicionais, a saber: quilombolas, povos e comunidades de terreiro/povos e comunidades de matriz africana, povos ciganos, pescadores artesanais, extrativistas, extrativistas costeiros e marinhos, caiçaras, faxinalenses, benzedeiros, ilhéus, raizeiros, gerazeiros, caatingueiros, vazanteiros, veredeiros, apanhadores de flores sempre vivas, pantaneiros, morroquianos, povo pomerano, catadores de mangaba, quebradeiras de coco babaçu, retireiros do Araguaia, comunidades de fundos e fechos de pasto, ribeirinhos,

cipozeiros, andirobeiros e caboclos. Mas sabemos que são muito mais povos e sociabilidades possíveis do que cabem num estreito rol de um instrumento normativo.

### 2.2.3. Agricultores familiares

A definição do conceito de “agricultura familiar”, assim como no caso dos “povos e comunidades tradicionais” também não é de fácil compreensão do ponto de vista teórico, como afirma Maria de Nazareth B. Wanderley (2004). Carrega consigo uma semântica teórica, política e ideológica, nos termos proposto por Sergio Sauer (2008). No artigo “Agricultura familiar e campesinato: rupturas e continuidade”, Maria Wanderley se dispõe a problematizar as possíveis rupturas e/ou continuidades acerca da categoria “agricultura familiar” e o conceito de “campesinato clássico”. Em que pese, para os fins deste trabalho, não caber aprofundar o debate sobre este aspecto teórico, nos interessa algumas características que a autora lança mão para defender uma possível continuidade, muito mais do que uma ruptura, com a categoria do campesinato, considerando que a autora sustenta a hipótese de que os agricultores familiares no Brasil, em sua grande maioria, têm raízes camponesas.

Dentre as similitudes do agricultor familiar e o camponês, a autora encontra em Lamarche, a seguinte proposta teórica:

Os agricultores familiares são portadores de uma tradição (cujos fundamentos são dados pela centralidade da família, pelas formas de produzir e pelo modo de vida), mas devem adaptar-se às condições modernas de produzir e de viver em sociedade, uma vez que todos, de uma forma ou de outra, estão inseridos no mercado moderno e recebem influência da chamada sociedade englobante (Wanderley, 2004, p. 47-48).

A autora reconhece que não é mais possível considerar a capacidade de resistência e de adaptação dos agricultores aos novos contextos econômicos e sociais, isto é, não é possível explicar a presença de agricultores familiares na sociedade atual como uma simples reprodução do campesinato tradicional. O fato de que a lógica familiar continua presente, mesmo integrada ao mercado e respondendo às suas exigências, demonstrando a inspiração e orientação camponesa, em que a família continua sendo o objetivo principal que define as estratégias de produção e de reprodução e a instância imediata de decisão (Wanderley, 2004).

Uma ruptura importante apresentada pela autora é a concepção de que a atividade de subsistência seria uma forma de definir o campesinato e, portanto, afastar os agricultores

familiares desta categoria. No entanto, Wanderley (2004) aponta que os agricultores familiares provaram, pelo seu sucesso em todos os países, que eles podem demonstrar uma importante capacidade de investimento quando integrados ao mercado moderno e isso não implica em dizer que abandonaram a subsistência familiar, como forma de autoconsumo e de diversificação das atividades, como objetivos que são constantemente renovados. Uma outra característica que se encontra na agricultura familiar é o *tradicional*, enquanto expressão que resgata a valorização dos saberes herdados de geração em geração acerca do conhecimento da terra, e assimilado pelas experiências cotidianas da observação e do trabalho localizado, bem como a tradição familiar, que valoriza a herança do passado e suas tradições, em oposição ao moderno vinculado à noção de futuro e progresso.

Nesse ponto, a agricultura familiar carrega uma semântica política de oposição e antagonismo ao que é moderno, mecanizado e investido de alta tecnologia. Em oposição ao saber universal, o agricultor familiar é portador de saberes profundos e detalhados sobre a terra, as plantas e os animais e que por este motivo preserva a natureza e o amor pela profissão, ou seja, é aquele quem possui “o afeto pela terra” (Brandão, 1999 *apud* Wanderley, 2004, p. 54). É neste sentido que Maria Wanderley defende que os agricultores familiares possuem uma história camponesa, reconhecendo, por outro lado, que esses mesmos agricultores devem adaptar-se às condições modernas da produção agrícola e da vida social, sua lógica tradicional é profundamente afetada pelo processo de integração econômico-social, sem deixar de ser camponeses. É neste ponto que Wanderley (2004) afirma que é possível identificar situações concretas, locais, nas quais as formas familiares de produção não sejam “provocadas” a se transformar por nenhuma força modernizante de grande impacto.

Se poderia afirmar, nestes termos, que o lugar da agricultura familiar é, portanto, um lugar de resistência em face do capitalismo que se desenvolveu no setor agrícola brasileiro, que jamais se libertou de sua vinculação com a propriedade da terra. Segundo Wanderley (2004), essa natureza estrutural do capitalismo agrário brasileiro qualificou a própria modernização da agricultura, que em outros trabalhos a autora definiu como uma “modernização sob o comando da terra”. Assim, esta modernização é também quem determina o lugar social do campesinato, como um lugar negado, não reconhecido, subalterno e subordinado, que submete o campesinato a um enorme esforço social para alcançar as condições mínimas de sua reprodução. No Brasil, o processo de modernização se traduziu na substituição dos atores sociais envolvidos na produção agrícola, cunhando a “empresa rural”

como a única forma de produção capaz de assumir o projeto da agricultura moderna que interessa ao conjunto hegemônico da sociedade brasileira.

Para Sergio Sauer (2008), a compreensão da categoria “agricultura familiar” dá-se em um contexto de disputas entre setores e classes historicamente antagônicos. Para o autor, “a compreensão dos processos históricos de constituição da propriedade fundiária e a implantação do modelo agropecuário são fundamentais para entender a construção e/ou apropriação de noções e categorias como agronegócio e agricultura familiar camponesa” (Sauer, 2008, p. 38). A expressão carrega um conceito simbólico de constituição de sujeitos e atores sociais modernos, portando-os de uma cidadania ativa no processo histórico de reivindicação por direitos ao trabalho e do acesso à terra, no contexto da luta pela democratização da propriedade fundiária.

A noção de agricultura familiar surge em meados da década de 1990 em contraposição à adoção do termo agronegócio, que designa o setor patronal rural altamente tecnificado. Segundo Sauer (2008), o uso da expressão passou a ser utilizado para romper com noções relacionadas a certos setores rurais como “pequena produção” ou a “produção de subsistência”, que estavam relacionadas a pré-concepções de “ineficiência”, “baixa produtividade” (pequeno produtor) e não-inserção no mercado (produção apenas para subsistência), compreensões estas introduzidas a partir da modernização do campo.

Em oposição à categoria “agronegócio”, importada do modelo norte-americano – *agribusiness*, cujo sentido designa um conjunto de ações ou transações comerciais que envolvem a produção, industrialização e a comercialização da agricultura e da pecuária, realizadas em grande escala e em grandes extensões de terras<sup>26</sup>, mas que no Brasil foi traduzido para designar tecnificação por meio do uso da tecnologia moderna e escala na agropecuária – a agricultura familiar consolidou-se, primeiramente, no Movimento Sindical dos Trabalhadores Rurais (MSTR), coordenado pela Confederação Nacional dos Trabalhadores na Agricultura (Contag)<sup>27</sup> e, posteriormente, a partir da criação do Programa

---

<sup>26</sup> Nesta cadeia de negócios agropecuários, encontram-se os negócios agropecuários em si – incluindo os produtores rurais – os negócios da indústria e comércio de insumos (fertilizantes, agrotóxicos, máquinas, etc.) e a comercialização da produção – aquisição, industrialização e/ou beneficiamento e venda aos consumidores finais (Sauer, 2008).

<sup>27</sup> Importante observar que a adoção do conceito não foi um consenso no interior do movimento, como explica Sergio Sauer (2008), havendo dissidência em razão da disputa política e semântica do termo, o que gerou, por exemplo, a criação do Movimento de Pequenos Agricultores (MPA), no final de 1995 e

Nacional de Fortalecimento da Agricultura Familiar (Pronaf), em 1995. Vale frisar, que referido programa governamental foi uma resposta às demandas históricas do movimento sindical rural, que reivindicava políticas públicas diferenciadas a este setor, historicamente, marginalizado.

Conforme elucida Sauer, a legitimação do conceito pelo Estado, por meio do Pronaf, gerou uma série de embates teóricos marcados para caracterizar termos e conceitos sobre o “rural” e a importância da expressão “agricultura familiar” como um novo “conceito-síntese” que fosse capaz de caracterizar todo um setor rural (SAUER, 2008, p. 22). Segundo o autor, em meio aos embates sócio-históricos entre grandes proprietários (setor patronal e suas entidades de representação) e setores marginalizados, estabeleceu-se uma oposição entre os conceitos de agronegócio e de agricultura familiar:

Esse contexto e as estratégias de legitimação resultaram no uso corrente e dominante do termo agronegócio como um processo de modernização tecnológica excludente e de apropriação e/ou concentração da terra e da renda, associando o conceito ao modelo agropecuário dominante adotado com a implantação da Revolução Verde. Esse termo expressa, conseqüentemente, um antagonismo político e simbólico à agricultura familiar ou camponesa, considerando-a uma forma arcaica e pouco eficiente de produção e cultivo da terra, especialmente pela não-incorporação de certa racionalidade técnica (Sauer, 2008, p. 23).

É neste sentido que Sauer (2008), valendo-se de Bourdieu, atribui ao processo de nomeação uma forma de resistência a processos históricos de exploração e expropriação, na medida em que os conceitos acima definem sujeitos e ações sociais, e não meramente um conteúdo descritivo, porque feito no seio de lutas sociais. A apropriação e o uso de noções e definições de agricultura familiar (ou camponesa), sugere o autor, constituem uma luta pelo poder, inclusive pelo poder simbólico, que possibilita atribuir sentido e valor à terra, ao trabalho e à própria existência social. A construção de discursos de oposição ao latifúndio e ao agronegócio explicita também essa disputa simbólica e as relações de poder. “É a explicitação da resistência a um modelo historicamente excludente e concentrador de terra e renda” (Sauer, 2008, p. 34).

Para o tema aqui trabalhado, é possível afirmar que a categoria dos agricultores familiares se constitui como um conceito estratégico, tal qual, o de povos e comunidades tradicionais, na medida em que pode ser associado a uma nova forma de estrutura do

---

sul do país, expressou o descontentamento com as lutas e bandeiras do movimento sindical, tendo como principal objetivo consolidar um movimento de luta pela mudança do modelo agropecuário no



campesinato clássico, a fim de superar as dicotomias impostas pela modernidade moderno/tradicional, avançado/atrasado. Os saberes que agricultores desenvolvem no seu ofício de camponês passam a ser subalternizados pelo conhecimento científico, que na agricultura ocorre por meio da mecanização do campo. Se por um lado, estes conhecimentos produzidos a partir da experiência local passam a se tornar obsoletos e descartáveis em face do novo aparato tecnológico, de outro lado estes saberes passam a ser valorizados para um discurso estratégico da proteção da biodiversidade, tendo em vista que o agricultor familiar ao produzir, não produz apenas alimento, mas também diversidade biológica<sup>28</sup>.

### 2.3. Conhecimentos tradicionais associados à biodiversidade: entre leis e direitos

Após esta breve contextualização sobre o que está em jogo na politização dos conhecimentos tradicionais e uma breve digressão sobre os sujeitos da pesquisa – dado que não é possível falar em direito sem sujeito ou direitos sem sujeitos – retomo as perguntas formuladas no início do capítulo: de *que* direito (ou *quais* direitos) estamos falando quando nos referimos a direitos de proteção aos conhecimentos tradicionais associados à biodiversidade? Recupero a pergunta com o objetivo de não apenas fazer uma sistematização de instrumentos jurídicos que tratam sobre o tema dos conhecimentos tradicionais de povos indígenas, povos e comunidades tradicionais e agricultores familiares, mas para fazer o esforço de compreender sobre *quais* direitos e interesses que estamos falando e que estão em disputa dentro deste cenário de normas internacionais, nacionais e outros instrumentos jurídico-normativos. Estes instrumentos jurídicos protegem a *quem*? Os povos, a biodiversidade, o conhecimento ou os interesses do capital? Há neste espaço, brechas, fissuras, onde os povos possam *efetivar* os seus direitos?

O debate aqui proposto tem como objetivo se apropriar teoricamente das categorias que serão analisadas no capítulo seguinte, destinado à empiria desta pesquisa, especificamente

---

<sup>28</sup> Como será visto, a Lei n. 13.123, de 2015, define agricultor tradicional como “pessoa natural que utiliza variedades tradicionais locais ou crioulas ou raças localmente adaptadas ou crioulas e mantém e conserva a diversidade genética, incluído o agricultor familiar” (artigo 2º, XXXI). Movimentos sociais denunciam que esta forma de definir o conceito legal para agricultor tradicional reduz a sua semântica e possibilidades de diálogo com outros marcos legais, como a Lei da Agricultura Familiar. Em que pese a crítica, verifica-se que o critério utilizado pela lei para definir o agricultor tradicional é a de sujeito que promove a conservação da diversidade biológica (genética).

sobre o Conselho de Gestão e Patrimônio Genético – CGEN e como os representantes das categorias acima detalhadas (povos indígenas, povos e comunidades tradicionais e agricultores familiares), os chamados *detentores* de conhecimentos tradicionais, se articulam neste espaço para defender e implementar os seus direitos.

Passo a analisar os principais marcos legais que tratam do tema da biodiversidade – e dos conhecimentos tradicionais associados a ela: primeiro no plano internacional, por meio da Convenção da Diversidade Biológica (CDB), seguido da sua análise no plano interno, por meio da Lei nº 13.123 de 2015, que incorpora a CDB, até chegar à regulamentação e funcionamento do CGEN, sem olvidar de apresentar em cada sessão como os sujeitos de direitos disputam as semânticas e os direitos postos em debate em cada instrumento legal.

### **2.3.1. O “direito” internacional e os *direitos* relacionados aos conhecimentos tradicionais**

Direitos de proteção aos conhecimentos tradicionais, direitos sobre o patrimônio genético, direitos de propriedade intelectual, patentes, regime de proteção especial ou regime *sui generis*, direito à repartição de benefícios e direito ao consentimento prévio, livre e informado. Estes são os direitos ou nomenclaturas de “direitos” que orbitam abstratamente entre diversos tratados e acordos internacionais, que, posteriormente, foram internalizados em sistemas jurídicos nacionais. Estes temas ganharam fôlego a partir da Convenção da Diversidade Biológica (CDB), como resultado da Segunda Conferência das Nações Unidas sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento (CNUMAD), realizada no Rio de Janeiro, em 1992, conhecida também como Eco-92 ou Rio-92. No cenário internacional, a Convenção passou a vigorar em 29 de dezembro de 2003 e, no Brasil, em 1994, após a sua promulgação mediante decreto. Em que pese não ser o primeiro convênio internacional em que os conhecimentos tradicionais aparecem, é na CDB que são trazidas pela primeira vez obrigações a serem cumpridas pelos países-partes que a assinam.

Para Margarita Flórez Alonso (2005), a CDB foi fruto de um complexo e uma custosa negociação que colocou na mesa a distância histórica entre os países “desenvolvidos” e os países “em desenvolvimento”, ou melhor, entre os países do Sul e do Norte global. A CDB, como um acordo que visa prioritariamente proteger o meio ambiente e os recursos genéticos, trouxe o tema dos povos indígenas e comunidades tradicionais ou locais de forma secundária (Cunha. 2009). Os recursos biológicos e genéticos, bem como os saberes

tradicionais associados a eles, até então eram considerados patrimônio da humanidade, o que de algum modo favorecia a exploração dos países ao Sul pelo Norte global. A grande mudança em 1992 foi o fato de que a partir da CDB, os Estados nacionais que historicamente foram alvo de biopirataria conseguiram o reconhecimento jurídico-normativo expresso, no plano internacional, de que o acesso aos recursos biológicos e genéticos de seu território deveriam ser devidamente autorizados pelos respectivos países, no exercício de sua soberania.

A CDB estabelece, então, a soberania de cada país sobre os seus recursos naturais. Para Nurit Bensusan (2003), a CDB representa uma tentativa de equiparar países detentores de biodiversidade e países detentores de biotecnologia, valendo-se de instrumentos como repartição equitativa de benefícios advindos do uso da biodiversidade e a transferência de tecnologia, apesar de reconhecer que na prática isso não acontece.

É o mesmo que afirma Manuela Carneiro da Cunha (2009), para quem a Convenção teria sido pensada como uma solução de compromisso por meio da qual os países permitem o acesso regulamentado a seus recursos genéticos em troca de transferência de tecnologia e repartição de benefícios de um modo geral. Em outras palavras, agora “quem quisesse ter acesso a esses recursos deveria realizar os trâmites respectivos e pagar determinados direitos estabelecidos pelas legislações nacionais” (Flórez, 2005, p. 290).

Para Flórez (2005), uma das causas desta nova atitude é a enorme pressão do setor da biotecnologia (indústria farmacêutica e alimentar), que precisava de uma oferta natural e contínua para prosseguir as suas investigações e obter um maior número de produtos possíveis. Na mesa de negociações, entrou o direito de propriedade intelectual das empresas sobre as inovações biotecnológicas em contraposição ao direito soberano dos países sobre os seus recursos genéticos.

Foi, no entanto, no GATT<sup>29</sup> (sigla inglesa do Acordo Geral sobre Tarifas e Comércio), em 1994, que deu origem posteriormente à OMC (Organização Mundial do Comércio), que os interesses das transnacionais tiveram maior impacto. Foi neste campo de influência que se impôs o poder das multinacionais para introduzirem os direitos de propriedade intelectual, associando-o ao comércio. Bensusan (2003) afirma que o desenvolvimento da biotecnologia, e o espaço da OMC, que impõem exigências sobre direitos de propriedade intelectual, acabam aprofundando diferenças abissais entre os países

---

detentores de biodiversidades e os países detentores de tecnologia, escancarando o desequilíbrio de forças e poder entre esses países no âmbito dos fóruns internacionais.

Vandana Shiva (2001, p. 23) compara o acordo GATT à Bula *Inter Coetera* de 1493, expedida pelo Papa Alexandre VI, que “concedeu à rainha Isabel e ao rei Fernando todas as ilhas e léguas a oeste e ao sul dos Açores em direção à Índia, que ainda não foi ocupada ou controlada por qualquer rei ou príncipe”. Seria este acordo sobre patentes e direitos de propriedade intelectual o instrumento jurídico e moral que autorizaria as empresas a se apropriarem dos conhecimentos tradicionais de povos indígenas, comunidades locais e agricultores, do mesmo modo que, em 1492, Colombo utilizou a bula papal para dominar os corpos e as terras dos que antes viviam na América. É nesses termos que Shiva denomina a biopirataria<sup>30</sup> e o roubo dos conhecimentos locais como a “segunda chegada de Colombo” (Shiva, 2001) ou o “regresso de Colombo” (Idem, 2005):

Quinhentos anos depois de Colombo, uma versão secular do mesmo projeto de colonização está em andamento por meio das patentes e dos direitos de propriedade intelectual (DPI). A Bula Papal foi substituída pelo Acordo Geral sobre Tarifas e Comércio [...]. O princípio da ocupação efetiva por empresas transnacionais, apoiadas pelos governos contemporâneos. A vacância das terras foi substituída pela vacância de formas de vida e espécies, modificadas pelas novas biotecnologias. O dever de incorporar selvagens ao cristianismo foi substituído pelo dever de incorporar os sistemas não-ocidentais de conhecimento ao reducionismo da ciência e da tecnologia mercantilizadas do mundo ocidental (Shiva, 2001, p. 24).

Durante a década de 1990 e começo dos anos 2000, houve um efervescente debate no meio intelectual, acadêmico e da sociedade civil, que buscavam discutir os efeitos da Convenção da Diversidade Biológica e o GATT, especificamente o Acordo TRIPS<sup>31</sup>, sobre os direitos dos povos locais, com autores e autoras renomadas no mundo inteiro.

---

<sup>30</sup>Vandana Shiva denomina biopirataria como “o processo de patentear a biodiversidade, frações dela e produtos que dela derivam, com base em conhecimentos indígenas” (Shiva, 2005, p. 323). Por isso, a autora defende que as patentes que derivam da biopirataria além de negar as inovações acumuladas coletivamente e a criatividade dos povos, se transformam num instrumento de enclausuramento dos bens comuns intelectuais e biológicos que tornam possível a sobrevivência. Em última instância, trata-se da apropriação e usurpação da vida.

<sup>31</sup> O Acordo Trips (Aspectos dos Direitos de Propriedade Intelectual relacionados com o Comércio) foi introduzido na Rodada Uruguai, em Punta del Est em setembro de 1986, que a foi a última rodada de negociações do GATT. A ata final foi assinada em Marrocos, na cidade de Marrakech, em 15 de abril de 1994. O acordo foi proposto por uma coligação da indústria, o *Intellectual Property Committee (IPC)* (Comitê sobre propriedade intelectual), dentre os integrantes do grupo, se inclui a Monsanto, empresa multinacional que atua no ramo agroquímico, com produção de pesticidas, herbicidas e

No plano internacional, ocorreu na Universidade de Coimbra, por meio do Centro de Estudos Sociais, coordenado pelo professor Boaventura de Sousa Santos, um Simpósio no ano de 2000, no âmbito do projeto “Reinvenção da Emancipação Social”, que resultou na publicação do volume 4 da coleção de mesmo nome, “Semear outras soluções: os caminhos da biodiversidade e dos conhecimentos rivais”, que reuniu as principais vozes intelectuais sobre o tema, entre elas Vandana Shiva, Shiv Visvanathan, Margarita Flórez Alonso, Arturo Escobar, Laymert Garcia e outros.

No Brasil, destacam-se os Seminários realizados pelo Instituto Socioambiental (ISA), realizado no ano de 1996, que resultou na obra “Documentos do ISA nº2: Biodiversidade e proteção do conhecimento de comunidades tradicionais”, que contou com a participação de renomados intelectuais e ativistas da causa, como Vandana Shiva, David Hathaway, Cláudia Andujar, Eduardo Viveiros de Castro, Juliana Santilli e outros. Este encontro foi destinado principalmente a discutir os efeitos da CDB e a proteção dos direitos de propriedade intelectual de comunidades tradicionais, além das formas sobre como se dariam os debates internacionais no plano interno.

Posteriormente foi realizado outro Seminário, em 2002, que resultou na publicação da obra “Documentos ISA nº8: Quem cala consente? Subsídios para a proteção aos conhecimentos tradicionais”, que contou com a participação de algumas pessoas já citadas, além de representantes e lideranças indígenas, ao lado de intelectuais como Laure Empaire, Carlos Marés, Manuela Carneiro e Viveiros de Castro. Este seminário dedicou-se a trazer reflexões maiores sobre o direito ao consentimento prévio, livre e informado e a repartição de benefícios, além de discutir propostas legislativas de construção de um marco legal sobre biodiversidade, que protegesse os direitos dos detentores dos conhecimentos tradicionais.

Somado a estes seminários, despontaram inúmeras publicações, teses, dissertações, publicações acadêmicas e relatórios encomendados pelo governo, destinados a discutir desde o que vem a ser “conhecimentos tradicionais associados à biodiversidade”, e as suas diversas especificidades, até as formas jurídicas de proteção dos direitos intelectuais das comunidades locais a nível nacional, e os diversos interesses em jogo.

Dentre os principais debates sobre os temas, tentando realizar uma apertada síntese, estariam (i) o regime de propriedade intelectual (patentes) x os direitos dos povos indígenas, tradicionais e agricultores, e a tentativa de construir um regime *sui generis* de proteção aos povos, que se valesse de direitos de propriedade intelectual adaptados à realidade indígena (García 2005; Shiva 1996, e outros); (ii) a construção conjunta dos estados nacionais sobre

esses direitos, tendo em vista que a CDB estabelecia que cada país iria regular como se daria o acesso aos recursos genéticos e aos conhecimentos tradicionais; (iii) como efetivar os direitos de consentimento prévio, livre e informado e a repartição de benefícios com os povos detentores dos conhecimentos tradicionais, reconhecendo-os como titulares e “proprietários” destes saberes, diante de uma complexa realidade e diversidade de povos no Brasil.

Ainda que o tema fosse intensamente debatido nos fóruns internacionais das Nações Unidas e da OMC, bem como em diversos outros espaços internacionais, e mesmo nacionais, a participação dos detentores dos conhecimentos tradicionais era muito tímida. Os conhecimentos tradicionais e os direitos que decorrem desses saberes entraram na agenda de seus titulares como uma reação de defesa às ameaças que esses fóruns e estes instrumentos jurídicos passaram a representar.

Vandana Shiva (2002) reconhece que a CDB começou como uma iniciativa do Norte para “globalizar” o controle, a administração e a propriedade da diversidade biológica, a fim de garantir livre acesso aos recursos biológicos que são necessários como matéria-prima para a indústria da biotecnologia. A autora explica que, inicialmente, era de interesse do Norte manter o acesso à biodiversidade desvinculado do acesso à biotecnologia, e concentrar-se somente na regulamentação internacional da preservação da biodiversidade, tanto que a questão da biotecnologia não aparecia nos rascunhos da Convenção até julho de 1991.

Foi após as reuniões do Comitê de Preparação da Conferência das Nações Unidas sobre o Meio Ambiente e Desenvolvimento, em Genebra, em agosto de 1991, que os vínculos entre as negociações sobre biodiversidade e biotecnologia fortaleceram-se e foram introduzidas as seções sobre a biossegurança e a necessidade de regulamentação da biotecnologia (Shiva, 2002). Resultou então no documento que foi produzido na última reunião do comitê de negociações internacionais em Nairobi.

Dentre as várias críticas ao documento final, Shiva (2002) aponta que há uma falha crucial no artigo terceiro da Convenção, pois nele se fala sobre os Estados possuírem direito soberano de explorar seus próprios recursos em conformidade com suas políticas ecológicas, devendo assegurar que as atividades dentro de sua jurisdição ou controle não causem dano ao meio ambiente de outros Estados ou de áreas que extrapolem a sua jurisdição. Neste artigo, segundo a indiana, não se previu o direito soberano das comunidades locais que conservaram e preservaram a biodiversidade e cuja sobrevivência cultural está intimamente ligada à sobrevivência da biodiversidade e seu uso.

De fato, a respeito dos conhecimentos tradicionais associados à biodiversidade, a CDB estabeleceu dois instrumentos que, em tese, serviriam para equilibrar as forças entre os países detentores de tecnologia e os países detentores de biodiversidade: o “consentimento prévio, livre e informado” e a “repartição de benefícios”<sup>32</sup>. Caberia, portanto, aos estados nacionais regulamentar *como* se daria o acesso a estes bens materiais e imateriais. Ocorre, como já visto, que aquilo que se convencionou chamar de biodiversidade está intimamente ligado ao manejo e domesticação dos povos tradicionais, e, portanto, estão dentro de seus territórios, independentemente do reconhecimento jurídico-formal de suas terras. Reconhecê-los como titulares de direitos passou a ser uma reivindicação interna entre os povos e o Estado nacional. Assim, ao regulamentar a CDB, os países precisariam reconhecer que estas duas figuras (consentimento prévio, livre e informado e repartição de benefícios), na verdade, são direitos dos detentores dos conhecimentos e não apenas do Estado nacional.

É nesse ponto que Vandana Shiva (1996) defende que a soberania assegurada aos países membros da CDB sobre os recursos genéticos existentes em seus territórios não deve ser entendida como soberania estatal, e sim como soberania popular, ou seja, soberania a ser exercida pela sociedade civil. Os direitos de propriedade intelectual, especialmente as patentes, seria então o modo consagrado pelos instrumentos internacionais de expropriar as populações tradicionais de seus “verdadeiros” direitos. Conforme afirma Juliana Santilli (2005), uma vez concebidos para proteger inovações desenvolvidas pela ciência ocidental, e para atender principalmente os interesses das indústrias, os direitos de propriedade intelectual têm permitido a apropriação privada de produtos e processos gerados de forma histórica, cultural e tradicionalmente coletiva.

A contradição entre os sistemas jurídicos internacionais está posta na medida em que o “Acordo sobre Aspectos dos Direitos de Propriedade Intelectual relacionados ao Comércio” (Trips), da OMC, protege os direitos de propriedade intelectual, enquanto não há nenhum

---

<sup>32</sup> Estabelece o artigo 8j da CDB: Cada Parte Contratante deve, na medida do possível e conforme o caso: (...) Em conformidade com sua legislação nacional, respeitar, preservar e manter o conhecimento, inovações e práticas das comunidades locais e populações indígenas com estilo de vida tradicionais relevantes à conservação e à utilização sustentável da diversidade biológica e incentivar sua mais ampla aplicação com a aprovação e a participação dos detentores desse conhecimento, inovações e práticas; e encorajar a repartição equitativa dos benefícios oriundos da utilização desse

outro sistema eficaz de proteção dos conhecimentos de domínio público (Santilli, 2005)<sup>33</sup>. O perigo é justamente que estes conhecimentos continuem sendo apropriados e privatizados em outro país, por meio da concessão de direitos de propriedade intelectual. Assim, o país de origem dos conhecimentos é não apenas excluído de qualquer benefício, como também é ironicamente obrigado, pelo Trips, a respeitar o direito de propriedade intelectual de empresas estrangeiras. Isso implica em dizer que aquilo que estava originalmente de domínio público em seu país, volta ao mesmo como propriedade privada (Cunha, 1999 *apud* Santilli, 2005).

Conforme explica Juliana Santilli (2005), os países do Sul<sup>34</sup> tem tensionado o Trips exigindo a revisão do artigo 27.3.b<sup>35</sup> para alterar os requisitos do patenteamento, de modo que seja obrigatório inserir (a) a identificação da fonte do material genético e do conhecimento tradicional eventualmente utilizado e (b) a prova da obtenção do consentimento prévio e informado e da repartição justa e equitativa de benefícios. Os países do Sul, no entanto, tem tido muito pouco êxito na revisão do artigo. Vandana Shiva (2005) explica que se a biopirataria não for impedida, os povos do Sul global terão que comprar, a custos elevados, as suas próprias sementes e os seus medicamentos dos concessionários globais da biotecnologia e da indústria farmacêutica, o que os levará a um elevado grau de marginalidade e pobreza. Segundo a autora, a globalização da indústria de sementes, e a consequente propagação de sementes híbridas não-reprodutíveis já teria levado milhares de agricultores indianos ao suicídio.

---

<sup>33</sup> O acordo Trips, da OMC, é um dos pilares do regime global, que define padrões de proteção aos direitos de propriedade intelectual dos 146 países membros da OMC, que opera dentro de um sistema liberal de comércio internacional baseado na não discriminação e na eliminação de barreiras comerciais. O artigo mais prejudicial em relação aos conhecimentos tradicionais é o 27.3 (b), que permite que os países membros excluam do patenteamento plantas e animais, mas determina que os países membros estabeleçam proteção patentária para microorganismos e procedimentos não-biológicos ou microbiológicos. Determina, ainda, que os membros devem outorgar proteção a todas as variedades de plantas mediante patentes, mediante um sistema eficaz *sui generis* mediante uma combinação entre os dois (Santilli, 2005).

<sup>34</sup> Brasil, China, Cuba, República Dominicana, Equador, Índia, Paquistão, Tailândia, Venezuela, Zâmbia e Zimbábue.

<sup>35</sup> Artigo 27.3.b, do TRIPS: “Os Membros também podem considerar como não patenteáveis: (a) métodos diagnósticos, terapêuticos e cirúrgicos para o tratamento de seres humanos ou de animais; (b) plantas e animais, exceto microorganismos e processos essencialmente biológicos para a produção de plantas ou animais, excetuando-se os processos não-biológicos e microbiológicos. Não obstante, os Membros concederão proteção a variedades vegetais, seja por meio de patentes, seja por meio de um sistema *sui generis* eficaz, seja por uma combinação de ambos. O disposto neste subparágrafo será



O pernicioso do artigo 27.3.b do Trips é que ele força os países a modificar as suas respectivas leis de propriedade intelectual para introduzir as patentes sobre formas de vida e legislação sobre diversidade vegetal. Em que pese a norma como escrita parecer que animais e plantas estariam excluídos das patentes, os termos “mas não os microorganismos”, plantas e animais produzidos por processos “microbiológicos” e “não-biológicos”, permitem patentes de microorganismos e de plantas e animais geneticamente modificados. No limite, há a possibilidade de patenteamento da vida, tornar propriedade privada aquela molécula de gene que não vive sem a interação com o seu todo, conforme ensina Tim Ingold (2004).

Retomando a forma de proteção dos conhecimentos tradicionais *versus* o sistema de patentes - que apropria a vida humana e não-humana – os movimentos sociais passam a tensionar esses fóruns internacionais que tratam supostamente dos seus direitos, a fim de reivindicar direitos intelectuais sobre os seus conhecimentos tradicionais. Uma das primeiras reivindicações é o posicionamento completamente contrário ao sistema de patentes.

A Organização Mundial de Propriedade Intelectual (ONPI), por exemplo, e o Instituto Nacional de Propriedade Industrial (INPI), apresentaram tentativas de adaptar o sistema de patentes à proteção dos conhecimentos tradicionais. Ocorre que tais tentativas incorrem em impropriedades que não condizem com as diversas especificidades dos conhecimentos tradicionais, como já exaustivamente expostas no Capítulo 1 deste trabalho. A patente da biodiversidade significa, em sua essência, proteger as inovações individuais, promovendo a fragmentação dos conhecimentos e a dissociação dos contextos em que são produzidos e compartilhados coletivamente. Além disso, só são patenteáveis as invenções que possuam aplicação industrial, o que não ocorre com os conhecimentos tradicionais, ainda que em alguns casos possam ser utilizados para fins de produção de algum produto (Santilli, 2005). Outro problema é que as patentes possuem um prazo de vigência, conferindo um monopólio ao seu detentor por um certo tempo, e reduzindo o conhecimento a um tempo-espaço, constituindo mais uma forma de colonialismo, uma vez que estes conhecimentos, como já visto, são experimentados na prática cotidiana, a partir da experiência e das habilidades desenvolvidas na interação do ser humano com o meio ambiente envolvido.

Lucia Belfort (2006), do povo Kaingang, demonstra como os povos indígenas se articularam em torno da Convenção da Diversidade Biológica. Cerca de 700 representantes de povos indígenas do mundo inteiro estiveram presentes em evento paralelo, na cidade do Rio de Janeiro, enquanto ocorria a Segunda Conferência das Nações Unidas sobre Meio Ambiente

A Conferência Mundial dos Povos Indígenas sobre Território, Meio Ambiente e Desenvolvimento aprovou a “Declaração da aldeia Kari-Oca e da Carta da Terra dos Povos Indígenas”, que estabeleceu diretrizes e regras sobre direitos humanos e direito internacional, terras e território, biodiversidade e conservação e estratégias de desenvolvimento<sup>36</sup>. A Declaração traz uma série de reivindicações e enunciação de direitos dos povos do mundo inteiro, como o direito à vida, o direito ao modo espiritual de vida, direito sobre decidir o rumo de suas comunidades, direitos à saúde que inclua o reconhecimento da sabedoria ancestral e da medicina tradicional, direito à auto-demarcação de seus territórios tradicionais, entre outros, além de uma série de recomendações aos organismos internacionais, como as Nações Unidas, a fim de que garantam e respeitem os direitos dos povos indígenas.

Segundo Belfort (2006), a atuação da sociedade civil, incluídos os povos indígenas, foi decisiva para o reconhecimento, por parte da CDB, da relevância dos povos indígenas e comunidades locais, bem como seus conhecimentos, inovações e práticas para a conservação e utilização sustentável da biodiversidade. Em que pese isso, a autora reconhece que há uma violência simbólica no âmbito da CDB, na medida em que os espaços de discussão<sup>37</sup> que

---

<sup>36</sup> O Preâmbulo da Declaração da aldeia Kari-oca e Carta da Terra dos Povos Indígenas: “Os Povos Indígenas das Américas, Ásia, África, Austrália, Europa e do Pacífico unidos em uma só voz na aldeia KariOca, expressamos nossa gratidão coletiva aos Povos Indígenas do Brasil. Inspirados por este encontro histórico celebramos a unidade espiritual dos Povos Indígenas com a terra e entre nossos Povos. Continuamos construindo e formulando nosso compromisso mútuo para salvar a nossa terra mãe. Nós, Povos Indígenas, apoiamos a seguinte declaração como nossa responsabilidade coletiva para que nossas mentes e nossas vozes continuem no futuro. Nós, Povos Indígenas, caminhamos em direção ao futuro nas trilhas dos nossos antepassados. Do maior ao menor ser vivente, das quatro direções, do ar, da água, da terra e das montanhas, o Criador colocou a nós, Povos Indígenas, em nossa terra, que é nossa mãe. As pegadas de nossos antepassados estão permanentemente gravadas nas terras de nossos povos. Nós, Povos Indígenas, mantemos nossos direitos inerentes à autodeterminação: sempre tivemos o direito de decidir as nossas próprias formas de governo, de usar nossas próprias leis, de criar e educar nossos filhos, direito à nossa própria identidade cultural sem interferências. Continuamos mantendo nossos direitos inalienáveis a nossas terras e territórios, a todos os nossos recursos do solo e do subsolo, e a nossas águas. Afirmamos nossa contínua responsabilidade de passar todos esses direitos às gerações futuras. Não podemos ser desalojados de nossas terras. Nós, Povos Indígenas, estamos unidos pelo círculo da vida em nossas terras e nosso meio ambiente. Nós, Povos Indígenas, caminhamos em direção ao futuro, nas trilhas de nossos antepassados. Assinado em Kari-Oca, Brasil, no dia 30 de maio de 1992” (Conferencia Mundial dos Povos Indígenas sobre Território, Meio Ambiente e Desenvolvimento. in: ISA, 1992).

<sup>37</sup> A CDB possui diversas instâncias e mecanismos de atuação. Possui um mecanismo de intermediação, com a finalidade de promover e facilitar a cooperação técnica e científica, em conformidade com o artigo 18; um mecanismo financeiro para captar recursos e financiar a implementação dos dispositivos em países em desenvolvimento, nos termos do artigo 21, que é operado pelo Fundo Mundial para o Meio Ambiente (GEF) e seu funcionamento é subordinado á

incluem os detentores dos conhecimentos tradicionais, além de não serem espaços inclusivos (utilizam de uma linguagem excessivamente técnica, escrita e somente nas línguas oficiais do sistema das Nações Unidas), não os colocam no centro do debate como protagonistas de seus próprios direitos. A autora explica que no âmbito da CDB, parte considerável dos povos indígenas não consegue compreender e interagir em campos específicos do saber (já que se utilizam da instrumentalidade do saber científico) e isso tem privilegiado os grupos privados, que fazem prevalecer os seus interesses econômicos.

Em razão desses embates jurídico-políticos, autoras e autores, junto com a sociedade civil e movimentos sociais, passaram a se dedicar à formulação do que seria um sistema jurídico eficaz de proteção aos conhecimentos tradicionais, denominando-o como um sistema *sui generis* (Shiva, 2002; Santilli, 2005).

A partir da elaboração teórica de Juliana Santilli (2005), em suma, esse sistema deveria levar em consideração:

(i) Os componentes tangíveis ou materiais (territórios e recursos naturais) e intangíveis (conhecimentos, inovações e práticas) da biodiversidade, que são indissociáveis, de modo que não há como estabelecer um reconhecimento e proteção dos conhecimentos tradicionais sem que se tenha um sistema jurídico que efetivamente proteja os direitos territoriais e culturais dos povos indígenas, tradicionais e agricultores, uma vez que sem a proteção dos territórios seria impossível assegurar a continuidade da produção de seus conhecimentos.

(ii) A proteção da integridade intelectual e cultural, bem como dos valores espirituais associados aos conhecimentos tradicionais, e o reconhecimento do seu valor intrínseco, que devem ser os princípios norteadores de qualquer sistema de proteção. Para isso, as políticas públicas devem promover um tratamento equitativo da ciência moderna e do saber

---

para o Desenvolvimento (PNUD), pelo Programa das Nações Unidas para o Meio Ambiente (PNUMA) e pelo Banco Mundial (BELFORT, 2006). Aos povos indígenas, cabem participar por meio do Fórum Internacional Indígena sobre Biodiversidade (FIIB). Durante as Conferências das Partes, que é a instância de deliberação máxima da CDB, podem constituir grupos de trabalho sobre diversos temas, como é o caso do grupo de trabalho sobre o artigo 8-j (GT 8J) que se dedicou inicialmente a criação de um regime *sui generis* que pudesse proteger os conhecimentos tradicionais, e o grupo de trabalho sobre acesso e repartição de benefícios (GT ABS). Em todos esses espaços, Belfort (2006) denuncia a pouca participação dos povos indígenas e comunidades locais, sob o argumento de que tais direitos se tratam à esfera da soberania de cada Estado-parte, sendo o espaço garantido

tradicional, reconhecendo que estes têm seus próprios fundamentos científicos e epistemológicos.

(iii) A simples transformação dos conhecimentos tradicionais em mercadorias ou *commodities*, a serem negociados no mercado, representa a subversão lógica da própria produção desses conhecimentos, reconhecendo, no entanto, que as relações entre os povos indígenas, tradicionais e agricultores familiares e o “mercado” obedecem a uma lógica e a contextos sociais, econômicos, políticos e culturais que escapam ao controle de um instrumento jurídico. Em outras palavras, a autora reconhece que um instrumento jurídico será sempre “uma pequena e limitada parte de um rol mais amplo de políticas públicas de promoção e valorização dos conhecimentos, inovações e práticas dos povos indígenas e populações tradicionais” (Santilli, 2005, p. 151).

Assim, para Santilli (2005), a construção de um regime jurídico *sui generis* de proteção aos conhecimentos tradicionais associados à biodiversidade deveria conter os seguintes elementos fundamentais:

(a) Reconhecimento e fortalecimento das normas internas dos povos indígenas, quilombolas e populações tradicionais, valorizando e respeitando a diversidade jurídica existente nas sociedades tradicionais, com base na vertente teórica do pluralismo jurídico.

(b) O reconhecimento da titularidade coletiva de direitos intelectuais associados aos conhecimentos tradicionais e a co-titularidade de direitos sobre conhecimentos compartilhados por diversos povos e comunidades, e o livre intercâmbio e a troca de informações entre os povos e comunidades tradicionais.

(c) Reconhecimento dos sistemas de representação e legitimidade dos povos indígenas e tradicionais, segundo suas normas internas, a fim de que normas alienígenas não possam interferir nos seus sistemas de representatividade. Para isso, a autora recomenda que seja reconhecida a personalidade jurídica dos povos indígenas<sup>38</sup>, de modo que não os obrigue a criar associações privadas para o exercício de seus direitos<sup>39</sup>.

---

<sup>38</sup> Sobre o tema do reconhecimento da personalidade jurídica dos povos indígenas, confira o caso emblemático da Federación de la Nacionalidad Achuar del Perú (FENAP), do povo Achuar del Pastaza. Como apontam Raquel Yrigoyen Fajardo e Carlos Elguera (2017, p. 85): “En abril de 2015, la Federación de la Nacionalidad Achuar del Perú (FENAP), órgano de autogobierno y representación del pueblo Achuar del Pastaza, entabló una demanda sin precedentes ante el Estado Peruano. Por la primera vez en el Perú, un pueblo indígena demanda el reconocimiento de su personalidad jurídica como pueblo originario o nación y no sólo como “comunidad”; la titulación de la propiedad de

(d) Distinção entre os direitos intelectuais coletivos de conteúdo moral e patrimonial, incluindo entre os direitos de conteúdo moral, como de negar acesso a tais recursos, bem como a objeção cultural, que implica no direito de manterem tais conhecimentos sob sigilo e confidencialidade; e o direito à indicação e ao reconhecimento público dos detentores dos conhecimentos tradicionais em qualquer publicação ou outras formas de divulgação e utilização, comercial ou não, e de garantir a integridade intelectual e cultural dos conhecimentos, impedindo-se a prática de quaisquer atos que possam atentar contra os mesmos. Os direitos morais devem ser ainda inalienáveis, irrenunciáveis e imprescritíveis.

(e) O Estado deve assumir um papel de garantidor do respeito à autonomia da vontade dos povos tradicionais e do cumprimento dos requisitos essenciais de validade de atos jurídicos, ou seja, o Estado deve atuar como mediador entre os interesses privados e os direitos dos povos, a fim de garantir o respeito aos direitos dos detentores do conhecimento,

---

territorio. [...] [as petroleras fueron notificadas por la FENAP de la decisión del Pueblo Achuar del Pastaza que no permitirán el desarrollo de actividades petroleras dentro de su territorio y les han prohibido el ingreso al mismo. En caso contrario, estarán sujetos a las sanciones de la jurisdicción indígena”. O pedido foi julgado procedente no “Segundo Juzgado Civil de Iquitos”, determinando a titulação integral da propriedade coletiva do povo Achuar de Pastaza, bem como reconheceu a personalidade jurídica do povo, a fim de que a titulação da propriedade seja em nome de todo o povo e não de forma fragmentada por comunidades, bem como reconheceu a autonomia desse povo sobre seu território. Em que pese a decisão judicial, o Ministério da Cultura do Peru insiste em não conceder a personalidade jurídica do povo,. Segundo Yrigoyen: “que esta sentencia lo que hace es ordenar que se cumpla lo que dice la Constitución Política del Perú y la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas. El artículo 89 de la constitución peruana señala que “las Comunidades Campesinas y las Nativas tienen existencia legal y son personas jurídicas. Son autónomas en su organización, en el trabajo comunal y en el uso y la libre disposición de sus tierras, así como en lo económico y administrativo, dentro del marco que la ley establece. La propiedad de sus tierras es imprescriptible” (Amazônia Socioambiental, 2021). Para um debate mais atualizado sobre a importância da personalidade jurídica para os povos indígenas no Peru, vide em: <https://www.derechosociedad.org/pueblos-andinos-amazonicos-y-afroperuanos-presentan-ante-congreso-propuesta-de-proyecto-de-ley-para-el-registro-de-pueblos-2/>

<sup>39</sup> Para uma abordagem crítica sobre o tema da representatividade indígena dos povos indígenas por meio de associações, recomenda-se a leitura do artigo de Bruce Albert “Associações Indígenas e Desenvolvimento Sustentável na Amazônia Brasileira” (Albert, 2000) em que o autor analisa a crise da multiplicação de associações indígenas nos anos 1990 na Amazônia. Para o autor, o recente *boom* das associações indígenas tem duas justificativas: o novo marco progressista da Constituição Federal de 1988 e o novo “mercado de projetos”, aberto pela cooperação bi e multilateral e pelas ONGs internacionais, seguidas por crescentes investimentos públicos nacionais ao Setor de Organizações da Sociedade Civil (Ministérios do Meio Ambiente, da Saúde e da Educação). O autor analisa como o associativismo entre os povos indígenas, inicialmente, motivado para reivindicações territoriais e de identidade migrou para um processo de institucionalização forçado para cumprir exigências de repasses de verbas, da esfera pública e cada vez mais, de parcerias privadas, que exigem inúmeras regras para a transferência de recursos.

mediante assistência e assessoria, quando for preciso, acompanhando os processos de consentimento prévio e repartição de benefícios, seja pelo órgão gestor da política pública, seja pelas agências de proteção aos povos indígenas, como por exemplo a FUNAI, seja prestando assessoria técnico-jurídica para análise dos contratos, ritos e processos entre a celebração dos termos de acesso a pesquisa, seja desde a criação de um Fundo de Repartição de Benefícios, quando o conhecimento acessado for difuso, por exemplo.

(f) Criação de registros, bancos de dados e publicações científicas, que apesar de ser um tema polêmico, pode oferecer alguma proteção contra patentes, consistindo em um banco de consultas aos pedidos de registro de patentes sobre produtos e processos, quanto ao atendimento dos requisitos de novidade e atividade inventiva.

### **2.3.2 A “conturbada” implementação da Convenção da Diversidade Biológica no Brasil: a Medida Provisória 2.186, de 2001, e a Lei n. 13.123, de 2015**

A primeira tentativa de regulamentação da CDB no Brasil se deu em 1995, sob a forma de um projeto de lei, pela então senadora Marina Silva, do estado do Acre, à época pertencente ao Partido dos Trabalhadores. Segundo Bensusan (2003), após uma ampla discussão com a sociedade civil, aprovou-se um substitutivo do senador Osmar Dias, pelo estado do Paraná, que foi encaminhado à Câmara dos Deputados. Ainda, em 1998, outro projeto de lei do deputado Jaques Wagner, também do Partido dos Trabalhadores, da Bahia, resgatou as propostas originais do projeto do Senado e incorporou os resultados de diversos debates. O Poder Executivo, presidido por Fernando Henrique Cardoso, também enviou um projeto de lei, fruto de discussões de um grupo interministerial criado para debater o tema, com enfoque predominantemente economicista da questão, e uma proposta de emenda à Constituição Federal, com a proposta de transformar o patrimônio genético brasileiro em bem da União<sup>40</sup>.

Em que pese as diversas propostas legislativas estarem em trâmite na Câmara dos Deputados, que instaurou comissões para avaliar os projetos de lei, antes mesmo de iniciar os

---

<sup>40</sup> O domínio do Estado brasileiro sobre o patrimônio genético importa na criação de uma ficção jurídica baseada na dissociação da informação genética de seu recipiente material, isto quer dizer que, por exemplo, uma árvore numa floresta dentro de uma propriedade privada, pertenceria ao dono da propriedade, mas a informação genética contida no interior das células da árvore pertenceria ao Estado brasileiro, tal qual ocorre com os recursos minerais no Brasil, em que a propriedade do solo é distinta

seus trabalhos, “na calada da noite”, o governo federal, então presidido por Fernando Henrique Cardoso, do PSDB, em julho de 2000 editou uma Medida Provisória visando regulamentar o acesso ao patrimônio genético e ao conhecimento tradicional no país. A “pressa” se deu ao fato de que havia sido firmado um contrato entre a organização social Bioamazônia – encarregada pelo governo federal de gerir o Programa Brasileiro de Ecologia Molecular para o Uso Sustentável da Biodiversidade da Amazônia – e a empresa multinacional Novartis, que previa a bioprospecção de cerca de dez mil microorganismos da Amazônia. Em troca da detenção exclusiva das patentes dos eventuais produtos desenvolvidos com base nesses organismos, a Novartis pagaria a Bioamazônia, 4 milhões de dólares, em treinamento e transferência de tecnologia. O escandaloso contrato foi alvo de intenso protesto pela sociedade civil e organizações locais, que argumentavam a inexistência de um instrumento jurídico nacional que regulamentasse os termos do contrato, já que até então o Brasil não tinha regulamentado a CDB. Para solucionar a questão e silenciar as vozes dos que alardeavam contra o contrato, a Medida Provisória n. 2186/2001 foi editada (Bensunsan, 2003)<sup>41</sup>.

Conforme era de se esperar, a Medida Provisória 2186/2001 foi amplamente criticada pelos setores da sociedade civil, intelectuais, e representantes políticos de partidos progressistas, uma vez que além de excluir os detentores dos conhecimentos tradicionais do processo de discussão e deliberação, o marco legal trouxe ainda diversas regras que vulnerabilizavam os direitos dos povos indígenas e comunidades tradicionais, além de excluir dos agricultores o direito ao consentimento prévio, livre e informado e à repartição de benefícios.

Dentre os diversos direitos vilipendiados pela Medida Provisória, destacam-se a salvaguarda dos interesses econômicos prevista no artigo 10, que assegurava o direito dos bioprospectores de “boa-fé” a continuarem a utilização ou exploração da biodiversidade, sem ônus, na forma e nas condições anteriores, independente de consulta prévia; a expropriação do direito ao consentimento prévio dos detentores de conhecimentos indígenas, uma vez que o

---

<sup>41</sup> A Medida Provisória é um instrumento jurídico previsto na Constituição Federal, que autoriza o Chefe do Executivo, nos casos de relevância e urgência, editar atos temporários, com força de lei. Cabe ao Congresso Nacional referendar depois este ato depois de um mês, para transformar em lei, caso contrário ela caduca. O que acontece é que o Poder executivo subverte este instrumento jurídico precário para legislar em matéria que não é de sua competência, valendo-se de sucessivas reedições para manter a validade do instrumento. Neste caso, a Medida provisória teve validade no Brasil, por

artigo 14 permitia a União autorizar o livre ingresso em terras indígenas, bem como em áreas públicas e privadas para fins de acesso a recursos genéticos, em caso de relevante interesse público<sup>42</sup>; a substituição do termo “consentimento prévio, livre e informado”, previsto na CDB, pelo termo “anuência prévia”, que retira garantias ao modo como deve ocorrer a consulta prévia. De fato, conforme explica Ela Wiecko Castilho:

Aquele que consente deve ser instruído, em linguagem que lhe seja acessível culturalmente, das conseqüências econômicas, jurídicas e políticas do seu ato [...] alterações e modificações no curso das atividades de pesquisa também deverá ser informada aos detentores de conhecimento tradicional, estando sujeitas ao consentimento prévio (Castilho, 2003, p.4)<sup>43</sup>.

Um dos pontos severamente criticados foi a ausência de mecanismos inclusivos e de participação social não apenas no processo de elaboração da lei, mas de gestão da política pública em si. Tal como na CDB, os povos detentores dos conhecimentos tradicionais não tiveram previsto assento no Conselho de Gestão do Patrimônio Genético (CGEN), autoridade máxima prevista na Medida Provisória, para autorizar as pesquisas sobre a biodiversidade e os conhecimentos tradicionais associados.

Como se verá no Capítulo 3 desta dissertação, o CGEN consistia em um órgão colegiado composto somente por representantes dos órgãos e entidades da administração pública federal, sem a participação da sociedade civil, muito menos de representantes dos povos indígenas, comunidades tradicionais e agricultores familiares<sup>44</sup>. Após, muita reivindicação, foi criada uma figura de “convidado permanente”, que tinha direito a

---

<sup>42</sup> A Confederação Nacional dos Trabalhadores na Agricultura (CONTAG), assessorados por advogados do Instituto Socioambiental, ajuizou uma Ação Direta de Inconstitucionalidade (ADIN) no Supremo Tribunal Federal, em agosto de 2000, quando obteve algumas vitórias parciais sobre a legislação, com a retificação do artigo 10, a partir da décima primeira reedição da medida, determinando que a pessoa que utiliza ou explora economicamente o patrimônio genético e conhecimento tradicional deverá adequar suas atividades à norma, bem como foram excluídas as terras indígenas do artigo 14. Perdeu, no entanto em relação ao Conselho de Gestão do Patrimônio Genético, que continuou sendo o órgão para definir o “relevante interesse público” e autorizar o ingresso, mesmo sem consentimento, em terras indígenas e comunidades tradicionais, em propriedades privadas e em terras públicas.

<sup>43</sup> A Medida Provisória 2.186/2001 trouxe diversas deficiências que foram alvo de críticas, que não cabe aqui expor todas as suas impropriedades seja em termos de conceitos e mecanismos de acesso em relação aos conhecimentos tradicionais e ao patrimônio genético, que consistiram e verdadeiras violações de direitos dos detentores dos conhecimentos tradicionais. A literatura sobre esse tema é vasta, sugiro por todas: Belfort, 2006; Santilli, 2005; Laymert, 2005; Bensusan, 2003; Moreira, 2006.

<sup>44</sup> Em 2002, o governo FHC encaminhou um projeto de lei que alterava a composição do CGEN, prevendo a participação de representantes da sociedade civil na proporção de até 20% da totalidade de



acompanhar as reuniões, apenas com direito a voz e não a voto, após a gestão de Marina Silva, então ministra do Meio Ambiente (Santilli, 2005). Como aludido acima, retomaremos o tema do CGEN no capítulo seguinte, destinado à sua análise nos moldes da lei atualmente em vigor, em que será também recuperando o seu contexto histórico.

Em moldes semelhantes do que ocorrera quando da Convenção da Diversidade Biológica em 1992, alijados completamente dos processos legislativos do aparato institucional-burocrático do Estado, os povos indígenas se articularam para discutir sobre os seus direitos em relação aos conhecimentos tradicionais, num grande encontro que reuniu pajés, xamãs, rezadores e curandeiros, provenientes de várias regiões do Brasil, no estado do Maranhão, em dezembro de 2001<sup>45</sup>. O encontro resultou na Carta de São Luiz, que expressa a posição indígena brasileira acerca da utilização e apropriação indevida de seus conhecimentos. Logo no segundo item, a Carta traz a seguinte afirmação:

Como representantes indígenas, somos importantes no processo da discussão sobre o acesso à biodiversidade e dos conhecimentos tradicionais conexos porque nossas terras e territórios contêm a maior parte da diversidade biológica no mundo, cerca de 50%, e que têm um grande valor social, cultural, espiritual e econômico. Como povos indígenas tradicionais que habitam diversos ecossistemas, temos conhecimento sobre o manejo e o uso sustentável desta diversidade biológica. Este conhecimento é coletivo e não é uma mercadoria que se pode comercializar como qualquer objeto no mercado. Nossos conhecimentos da biodiversidade não se separam de nossas identidades, leis, instituições, sistemas de valores e da nossa visão cosmológica como povos indígenas (Carta de São Luiz, 2001).

A Carta traz uma série de recomendações ao governo brasileiro, tanto sobre a elaboração de um sistema legal específico de proteção de seus saberes, e reivindicam o direito a participarem das discussões dentro da institucionalidade que se relacionem à biodiversidade e seus conhecimentos tradicionais. Do encontro também surgiu a ideia de criar o Instituto Indígena Brasileiro da Propriedade Intelectual (INBRAPI), que foi criado em 2003, como um espaço político para que as diversas organizações indígenas se auto organizassem e construíssem estratégias para a proteção dos seus direitos relacionados ao conhecimento tradicional contra as forças hegemônicas do Estado e das empresas. O INBRAPI chegou a ter participação no CGEN, como convidado especial durante o período de vigência da Medida Provisória, e funcionou por algum tempo articulando denúncias aos diversos fóruns e

---

<sup>45</sup> Em que pese o encontro ter sido realizado dentro da instância do INPI (Instituto Nacional de Propriedade Industrial), instituição de governo, o encontro revestiu-se de um caráter identitário e autônomo em relação a enunciação de princípios e direitos que os povos indígenas reivindicam. O documento é utilizado pelos povos indígenas para manifestar o seu posicionamento em relação aos

instâncias a respeito de violações dos direitos relacionados aos conhecimentos tradicionais. Em entrevista, Daniel Munduruku, famoso escritor indígena então presidente do INBRAPI, afirma que a instituição “não é contra a pesquisa ou o acesso ao saber indígena. É contra a pesquisa perniciosa e o acesso indevido a estes saberes” (Zilberman, 2010, p. 222).

A Medida Provisória nº 2.186/2001 vigeu durante cerca de quinze anos no Brasil, regulamentando o acesso ao patrimônio genético e aos conhecimentos tradicionais. Aos “trancos e barrancos”, a política pública começou a ser implementada e o CGEN constituiu-se palco de muitos acordos, negociações, conchaves políticos em favor dos interesses da indústria e do capital. De algum modo, a participação da sociedade civil dentro deste espaço, na qualidade de convidado especial, garantia um mínimo debate, ainda que infrutífero. Uma das atividades do CGEN era construir um marco regulatório que corrigisse as ineficiências e distorções da medida provisória. Contudo, no ano de 2015, mais um atropelo do Poder Executivo, agora pela então presidenta Dilma, do Partido dos Trabalhadores, chegou à Câmara dos Deputados. A proposta de lei já havia sido negociada com o setor do agronegócio por um ano, sem a menor participação da sociedade civil e dos detentores dos conhecimentos tradicionais.

Neste momento, houve um eloquente debate entre os setores da Academia, movimentos sociais, organizações não governamentais sobre os vícios da lei, que vão desde sua nulidade pela ausência de consulta prévia aos povos indígenas e povos e comunidades tradicionais, a anistia concedida aos que tinham autos de infração com multa até a data da promulgação da lei, o esvaziamento do CGEN enquanto instância que autoriza a pesquisa, até conceitos deturpados e esvaziados a serviço do capital (Moreira, Org., 2017).

Em publicação, organizada por Eliane Moreira, as autoras e autores denunciam as diversas violações de direitos que se inscreveram por meio do instrumento legal, especialmente, a ausência de legitimação social da Lei nº 13.123/2015, cujos usuários são “pesquisadores e empresários públicos e privados, a serviço de indústrias que se beneficiarão desses conhecimentos, com o objetivo de diminuir seus custos em pesquisa e desenvolvimento” (Moreira, 2017, p. 24). Para os autores, em que pese a lei representar uma coalizão hegemônica contra os povos tradicionais, os movimentos sociais continuam engajados em esforços contra-hegemônicos, se não tanto no espaço público, mas na concretude de seu cotidiano em modos de vida tradicionais, fundados em seus conhecimentos.

Segundo Carlos Frederico Marés, a Lei nº 13.123/2015, embora anuncie que protege

comunidade tradicional ou de agricultor tradicional, na verdade se trata de instrumento legal a serviço da permissão e organização da exploração econômica do patrimônio genético nacional e dos conhecimentos a eles associados:

Neste sentido, contorna as naturais dificuldades existentes para essa exploração que, de um lado, encontra o interesse econômico, e, de outro, o interesse de todos e os direitos das populações tradicionais. Exatamente porque é enorme a contradição entre estes pólos e maior ainda as dificuldades de contorná-las, a Lei não hesita em violar as demais Leis do Estado e as Normas Internacionais que o Brasil reconheceu e internalizou, além de evitar avançar e aprofundar questões como a origem, o território e a consulta prévia. A Lei viola a Constituição, viola as Convenções e fere os Tratados sobre os direitos dos povos (Souza Filho, 2017, p. 115).

Para o professor Carlos Frederico Marés (2017), o primeiro grave vício da Lei nº 13.123/2015 é a ausência de consulta prévia, nos termos da Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT). A Convenção 169 da OIT estabelece que sempre que haja medida administrativa ou legislativa suscetível a afetar a vida dos povos indígenas e tribais (aqui compreendidos na expressão “tribais” todos os povos e comunidades tradicionais), deve ser procedida à consulta prévia, livre e informada. Uma vez que não houve a referida consulta, a lei não possui validade dentro do ordenamento jurídico vigente.

Segundo Raquel Yrigoyen Fajardo (2019), os direitos de consulta prévia decorrem dos direitos dos povos indígenas de viver segundo a sua maneira, estabelecidos nas fontes de direito internacional, como a Convenção n. 169 da OIT, de 1989, e a Declaração dos Povos Indígenas das Nações Unidas, de 2007, além da jurisprudência internacional do Sistema Interamericano de Direitos Humanos, além da doutrina e recomendações do Relator Especial dos Povos Indígenas da ONU. Fundamentam-se na ideia de igual dignidade e capacidade dos povos indígenas em relação a outros povos. Para a autora:

Los derechos de participación, consulta y consentimiento se fundan en el principio de que los pueblos indígenas tienen igual dignidad a todos los pueblos y culturas, y tienen igual capacidad a todos los pueblos para controlar sus instituciones y determinar libremente sus formas de vida y modelo de desarrollo (Yrigoyen, 2019, p. 123)<sup>46</sup>.

Em decorrência desta regra, o primeiro vício da referida lei é de nulidade, tendo em vista que o Estado brasileiro não estabeleceu nenhum diálogo com os detentores dos

---

<sup>46</sup>Vale notar, segundo Raquel Yrigoyen (2021, p. 54), que esse entendimento se integra "com o ponto de vista dos povos indígenas - sobretudo em relação - ao chamado habitat ou meio ambiente Mãe Terra que deve ser respeitada para possibilitar a vida harmônica dos seres humanos. Essa abordagem está sendo adotada pelo [pelo que a autora peruana vem denominando de] constitucionalismo

conhecimentos tradicionais durante o processo de sua elaboração. Pedro Brandão (2018), em sua tese de doutorado sobre a construção do novo marco legal de acesso à biodiversidade (Lei n. 13.123/2015), traz importante contribuição ao tema, elucidando como o processo de construção deste marco legal foi marcado pela colonialidade de poder a partir da investigação sócio-jurídica das notas taquigráficas do então projeto de lei. Segundo o autor, enquanto num polo da disputa se verificou uma ampla articulação entre o governo e os representantes empresariais, do outro lado, povos indígenas, comunidades tradicionais e agricultores familiares denunciavam o déficit de sua participação no processo de construção da lei. Nestes termos, conclui Pedro Brandão:

Por trás das regras e procedimentos que supostamente estabilizam o jogo democrático e o tornam neutro e imparcial, está presente a marca da colonialidade do poder. Essas estratégias do capitalismo e da colonialidade passam tanto por desconsiderar o que está positivado (no caso em análise, por exemplo, o direito à consulta prévia) quanto pela criação de uma nova legalidade condicionada à colonialidade (Brandão, 2018, p.273).

No trabalho de investigação, Brandão (2018) desvela como o direito moderno estatal opera a serviço do capital, trazendo para a análise a diferença colonial, articulando os conceitos de capitalismo, controle do trabalho e raça, a partir do pensamento de Aníbal Quijano. Para o pesquisador, o processo de construção da lei nº 13.123/2015 demonstrou uma aliança entre os setores econômicos e parte do Estado, refletindo a colonialidade de poder existente não apenas no processo legislativo brasileiro, mas em toda a sua estruturação social, que nos leva a questionar o próprio funcionamento da democracia brasileira na dinâmica de um capitalismo racializado (Brandão, 2018).

Em que pese os diversos vícios da lei, nulidades, inconstitucionalidades e violações de direitos, a lei continua em vigor. É ela que traz no seu bojo a previsão de assento a representantes dos povos indígenas, comunidades tradicionais e agricultores familiares no Conselho de Gestão do Patrimônio Genético. Sendo o CGEN a maior autoridade nacional para realizar a gestão do acesso ao patrimônio genético e dos conhecimentos tradicionais, e implementar a Lei da Biodiversidade a partir dos casos concretos, buscaremos analisar como os sujeitos desta pesquisa se articulam dentro deste espaço, a fim de defender e implementar os seus direitos, que podem coincidir ou não com o que está positivado dentro dos marcos regulatórios aqui apresentados.

### **CAPÍTULO 3. OS DETENTORES DE CONHECIMENTOS TRADICIONAIS NO CONSELHO DE GESTÃO DO PATRIMÔNIO GENÉTICO: A DISPUTA POR DIREITOS**

#### **3.1. Qual direito?<sup>47</sup>**

Até o presente momento, vimos como o mundo é plural em sua diversidade de seres e saberes. “Há tantos conhecimentos possíveis, quanto diversidade de povos”, já dizia Manuela Carneiro da Cunha (2009), antropóloga portuguesa radicada no Brasil e professora da Universidade de São Paulo. É o que em alguma medida o professor Boaventura de Sousa Santos (2010, 2019) tem feito ecoar pelos cinco continentes, denunciando através das Epistemologias do Sul, notadamente por meio da sociologia das ausências e das emergências e da ecologia dos saberes, todo o desperdício de conhecimentos e saberes que foram propositadamente tornados ausentes pela violência colonial e pela razão metonímica, que insiste em tomar a parte pelo todo e universalizar o conhecimento, desperdiçando todo o resto.

Mas o autor português não apenas denuncia, como formula uma proposta epistemológica e metodológica, de como recuperar estes saberes e experiências (práticas) que foram desperdiçados para a formulação de um novo conhecimento e uma nova ciência. É preciso superar a razão científica moderna que subalternizou os conhecimentos tradicionais dos povos indígenas, povos e comunidades tradicionais e agricultores e os transformou em mercadoria, no seu modelo mais avançado do capitalismo, do qual a indústria da biotecnologia se revela como a mais nova ameaça. Não apenas os conhecimentos, mas a própria natureza ficou reduzida a um espaço de exterioridade dentro da totalidade hegemônica, em razão do que não resta outra opção senão apropriá-la a serviço do capital (Santos, Meneses, Nunes, 2005; Escobar, 2003). Estes saberes, no entanto, como ensinam tantas lideranças indígenas, de povos tradicionais e agricultores, são a chave para superar as

---

<sup>47</sup>Esta seção tem como objetivo promover um diálogo, ainda que breve e inicial, entre a análise do direito desenvolvida pelo professor Boaventura de Sousa Santos, Roberto Lyra Filho e José Geraldo de Sousa Júnior. Em *O Direito Achado na Rua* encontramos uma teoria epistemológica do Sul para se pensar o fenômeno do jurídico a partir dos movimentos sociais, bem como da experiência dos espoliados e oprimidos, ao passo que Boaventura nos apresenta em “O direito do oprimido” um direito que pode transpassar a linha abissal e se tornar pós-abissal. Em ambos os caminhos, o direito perpassa por lutas sociais contra-hegemônicas. Há semelhanças e convergências que permitem um caminhar

contradições e se alcançar um novo conhecimento prudente, para uma vida decente (Santos, 2010; 2019).

É neste ponto que a sociologia das ausências<sup>48</sup> seria o modo de confrontação dessas não existências, isto é, a tentativa de evitar o desperdício das experiências transformando a ausência em presença. Nas palavras de Boaventura, “trata-se de uma investigação que visa demonstrar que o que não existe é, na verdade, activamente produzido como não existente, isto é, como uma alternativa não credível ao que existe” (Santos, 2010, p. 95). Em cada um desses domínios, a sociologia das ausências tem como objetivo revelar a diversidade e multiplicidade de práticas sociais e credibilizar esse conjunto por contraposição à credibilidade exclusiva das práticas hegemônicas.

O autor propõe como superação das monoculturas produzidas pela razão metonímica, as ecologias: (i) *ecologia dos saberes*, baseada na relação de horizontalidade do diálogo entre os diferentes saberes, retirando-se o monopólio da ciência moderna; (ii) *a ecologia da temporalidade*, que confronta a ideia linear de tempo, que resulta dos binarismos moderno/atrasado, moderno/primitivo; (iii) *a ecologia dos reconhecimentos*, que alarga a diversidade social e cultural dos sujeitos coletivos que lutam pela emancipação social, que não se resume apenas à diferença simplista de classes, como o caso dos povos indígenas, mulheres, homossexuais e negros; (iv) *a ecologia das trans-escalas*, que confronta o universalismo do global, através de articulações entre o local e o global; (v) *a ecologia da produtividade*, que busca outras lógicas de produção para além do capitalismo, recuperando e valorizando os sistemas alternativos de produção, das organizações econômicas populares, cooperativas operárias, empresas autogeridas, economia solidária, entre outras (Santos, 2010, p. 106-115).

Um dos eixos centrais de análise do autor português é o pensamento abissal, que divide em uma linha abissal as diversas realidades, existências e saberes do mundo. De um

---

<sup>48</sup> A sociologia das ausências se fundamenta na monocultura racional, a saber: (i) monocultura do saber e do rigor do saber, em que a ciência e a “alta cultura” são a única forma de verdade possível e de qualidade estética; (ii) monocultura do tempo linear: a que assimila as ideias de “progresso”, “desenvolvimento”, “globalização” com os países do centro como as bússolas dos campos do conhecimento, da institucionalidade e da sociabilidade; (iii) a classificação social, fundamentada numa suposta inferioridade natural, fundada, sobretudo, na questão racial; (iv) a lógica da escala dominante, a que detém o poder de dizer o que é escala local e o que é global, sendo o local ou o particular o não existente; (v) a lógica produtivista, que se baseia no crescimento econômico e aplicada tanto à natureza como ao humano, de tal modo que o que não produza lucro, não interesse (Santos, 2010, p.

lado, estaria a ciência moderna e o poder absoluto de dizer o que é verdadeiro e o que é falso, do outro lado, a inexistência do conhecimento real, a idolatria à intuição, ou a matéria-prima para o desenvolvimento científico. Tudo aquilo que é produzido como inexistente é excluído de forma radical porque permanece exterior ao universo que a própria concepção de inclusão considera como “o outro”. Segundo Santos (2007), a característica fundamental do pensamento abissal é a impossibilidade da co-presença dos dois lados da linha. O universo “deste lado da linha” só prevalece na medida em que esgota o campo da realidade relevante, de modo que para além da linha há apenas inexistência, invisibilidade e ausência não-dialética. O conhecimento e o direito modernos representam as manifestações mais cabais do pensamento abissal. Em termos de conhecimento, do outro lado da linha não há conhecimento real. Existem crenças, opiniões, magia, idolatria, entendimentos intuitivos ou subjetivos, que na melhor das hipóteses podem se tornar objetos ou matéria-prima de investigações científicas, como os são os conhecimentos tradicionais de povos e indígenas e povos e comunidades tradicionais.

No campo do direito moderno, este lado da linha, explica o professor Boaventura, é determinado por aquilo que se reputa como legal ou ilegal de acordo com o direito oficial do Estado ou do direito internacional. São estes as únicas duas formas de existência relevantes perante a lei. O legal e o ilegal acabam por constituir-se numa distinção universal (Santos, 2007, p. 73). Do outro lado da linha, estariam, portanto, os não-direitos, as experiências do jurídico em outros territórios sociais e por seus autores. Esta linha divisória se fundamenta na zona colonial, tudo o que pudesse ser pensado em termos de verdadeiro ou falso, de legal ou ilegal, ocorria nesta zona colonial. De fato, foi a linha global que separou o Velho Mundo do Novo Mundo, que tornou possível a emergência, deste lado da linha, do direito moderno e em particular do direito internacional moderno<sup>49e50</sup>. Para o autor, essas duas formas de negação

---

<sup>49</sup>Não terei espaço para desenvolver uma exposição mais sistemática das ideias do autor sobre a natureza do direito moderno e a coexistência de mais de um sistema jurídico no mesmo espaço geopolítico. O autor aprofunda as ideias em na obra “*Toward a new legal common sense*” (2002).

<sup>50</sup> Segundo Santos: “A zona colonial é por excelência o universo das crenças e dos comportamentos incompreensíveis, que de forma alguma podem ser considerados como conhecimento e por isso estão para além do verdadeiro e do falso. O outro lado da linha alberga apenas práticas mágicas ou idolátricas, cuja completa estranheza conduziu à própria negação da natureza humana de seus agentes. Com base nas suas refinadas concepções de humanidade e de dignidade humana, os humanistas dos séculos XV e XVI chegaram à conclusão de que os selvagens eram subumanos. A questão era: os índios têm alma? Quando o papa Paulo III respondeu afirmativamente em sua bula *Sublimis Deus*, de 1537, fê-lo

radical produzem uma ausência radical: a ausência da humanidade e a subhumanidade moderna.

Os eixos de análise do autor português encontram eco e reverberam nas palavras de Roberto Lyra Filho, professor brasileiro da Faculdade de Direito da UnB, que juntamente com José Geraldo de Sousa Júnior formulou a teoria e *práxis* de O Direito Achado na Rua<sup>51</sup>. Trata-se de uma teoria, nascida ao Sul em meio a um contexto político e social de fins de ditadura e redemocratização, onde se impunha a tarefa aos intelectuais de se pensar um *novo* direito. Assim, O Direito Achado na Rua (ODANR) emerge como uma epistemologia nova para a ciência do direito, que tem como objetivo refletir o fenômeno jurídico justamente a partir das práticas dos sujeitos espoliados e oprimidos, que organizados conseguem formular um projeto político de libertação.

Para Roberto Lyra Filho (1985), a ciência moderna também se apropria do conhecimento do direito, reduzindo o direito à sua forma legal. Segundo o autor, a concepção de que o direito se reduz à norma jurídica estatal decorre da ideologia jurídica do positivismo jurídico, ou da ciência da dogmática jurídica, que considera direito “legítimo” apenas aquilo que é produzido pelo Estado, de tal modo que as demais manifestações do jurídico *fora* do Estado não sejam consideradas direitos, porque não são produzidas pelo único ente legítimo para produzi-lo. Ocorre, como explicam Lyra Filho (1985) e Santos (2014), que a lei emana do Estado, e como tal, é ligada à classe dominante, já que o Estado, como sistema de órgãos que regem a sociedade politicamente organizada, atende ao controle daqueles que comandam o processo econômico. Segundo Lyra Filho:

A identificação entre Direito e lei pertence, aliás, ao repertório ideológico do Estado, pois na sua posição privilegiada ele desejaria convencer-nos de que cessaram as contradições, que o poder atende ao povo em geral e tudo o que vem dali é imaculadamente jurídico, não havendo Direito a procurar além ou acima das leis (Lyra Filho, 1985, p. 9).

---

semelhante à *terra nullius*, o conceito de vazio jurídico que justificou a invasão e a ocupação dos territórios indígenas. Com base nessas concepções abissais de epistemologia e legalidade, a universalidade da tensão entre regulação e emancipação, aplicada a este lado da linha, não entra em contradição com a tensão entre apropriação e violência, aplicada ao outro lado da linha” (Santos, 2007, p. 75).

<sup>51</sup>Como relata Lyra em “Desordem e processo” (1986, p. 312): “Por isso mesmo dei à exposição sistemática do meu humanismo dialético, num compêndio alternativo de Introdução à Ciência do Direito, o título de Direito Achado na Rua, que aplica ao nosso campo de estudos o ‘epigrama hegeliano nº 3’ de Marx (Marx-Engels, 1983, EB1, 60): ‘Kant e Fichte buscavam o país distante,/ pelo gosto de andar lá no mundo da lua,/ mas eu tento só ver, sem viés deformante,/ o que pude encontrar



A suposta neutralidade do direito em face da lei é a mesma à que se arroga o saber universal da ciência moderna. A suposta pacificação social a partir do instrumento legal, na verdade, oculta a espoliação que existe no âmbito da regulação. Boaventura de Sousa Santos (2003) trouxe a pertinente pergunta – e de difícil resposta – se poderá o Direito ser emancipatório dentro de um Estado capitalista, quando a tensão entre a emancipação e a regulação passou a ser monopólio do Estado liberal – já que o primado do direito passou a ser do Estado – ou seja, a emancipação social passou a ser a dupla face da regulação social. Uma vez regulada, somente pode ser dar na medida em que “conciliável com as necessidades incessantes e intrinsecamente polarizadas de acumulação do capitalismo” (Santos, 2003, p. 6).

Para o autor:

A questão do papel do direito na busca pela emancipação social é, actualmente, uma questão contra-hegemônica que deve preocupar todos quantos, um pouco por todo o sistema-mundo, lutam contra a globalização hegemônica neoliberal. Com efeito, se é certo que esta propagou por todo o globo o mesmo sistema de dominação e de exclusão, não é menos verdade que criou condições para que forças, organizações e movimentos contra-hegemônicos localizados nas mais diversas partes do mundo se apercebessem da existência de interesses comuns nas próprias diferenças e para além das diferenças que há a separá-los, e que convergissem em combates contra-hegemônicos consubstanciadores de projectos sociais emancipatórios distintos mas relacionados entre si (Santos, 2003, p. 11).

Assim, o potencial emancipatório do direito poderá ser corretamente tratado olhando para a dimensão jurídica dessas lutas sociais de tipo contra-hegemônico, sugere o autor. Para isso, deve-se “des-pensar” o direito, ou seja, re-inventar o direito de modo a adequá-lo às reivindicações normativas dos grupos sociais subalternos e dos seus movimentos, bem como das organizações que lutam por alternativas à globalização neoliberal. Um dos caminhos que o autor aponta, e que nos interessa ao presente trabalho, é a tensão entre o conhecimento científico e o que ele chama de conhecimentos “rivais”, isto é, o conhecimento tradicional, os saberes indígenas, no caso das lutas contemporâneas em torno da biodiversidade. Segundo o autor, o poder disciplinar, dominante, centrado nas ciências passa a ser desafiado por outros tipos de conhecimentos, e passa a ver-se obrigado a partilhar o campo do conhecimento com outros saberes<sup>52</sup>. Do mesmo modo, o poder regulador, também passa a ser contestado pela

---

<sup>52</sup>Bem elucidativo é o exemplo que Boaventura aponta sobre os perigos de substituir um tipo de conhecimento por outro com base em hierarquias abstratas, como foi o que aconteceu com a Revolução Verde. Nas palavras do autor: Nos anos 1960, os milenares sistemas de irrigação dos campos de arroz da ilha de Bali, na Indonésia, foram substituídos por sistemas científicos promovidos pelos prosélitos da Revolução Verde. Os sistemas tradicionais se baseavam em conhecimentos

existência de outros direitos, ou seja, por direitos não-oficiais de múltiplos legisladores não-estatais, *de facto*, os quais pela força do poder político que possuem, transformam a facticidade em norma, competindo com o Estado pelo monopólio da violência e do direito (Santos, 2003, p. 13).

Roberto Lyra Filho, por sua vez, em sua dialética social do direito, ensina que o direito (o *verdadeiro* direito) estaria no processo de libertação no qual os grupos sociais espoliados e oprimidos, uma vez imbuídos da tomada de consciência, passam a gerar uma zona de conflito em direção a uma síntese dialética do direito, em que conquistam a emancipação. O direito não estaria pronto e acabado, por isso, ele “é, sendo” (Lyra Filho, 1985), já que é na *práxis* social, no processo histórico de libertação, que o direito se realiza. “O direito, em resumo, se apresenta como positivação da liberdade conscientizada e conquistada nas lutas sociais e formula os princípios supremos da Justiça Social que nelas se desvenda” (Lyra Filho, 1985, p. 124). Em razão disso, o direito não pode ser confundido com a norma a que vem ser vazado. O direito, em Lyra Filho, constitui processo sóciohistórico no qual a norma estatal compreende apenas um momento de sua realização, quando há o reconhecimento pela via institucional da luta social por libertação e dignidade. Segundo Escrivão Filho (2017, p. 114), também a partir de *O Direito Achado na Rua*, o direito não

---

hindu-budista dedicado a Dewi-Danu, a deusa do lago. Foram substituídos precisamente por serem considerados produtos da magia e da superstição, daquilo que foi depreciativamente designado como “culto do arroz”. Só que a substituição teve resultados desastrosos para a cultura do arroz, cuja colheita decresceu drasticamente nos anos subsequentes. Diante disso, os sistemas científicos tiveram de ser abandonados e os sistemas tradicionais restaurados. Esse caso ilustra a importância da prudência quando lidamos com uma possível complementaridade ou contradição entre diferentes tipos de conhecimento (o religioso e o científico), para a realização da mesma intervenção (a irrigação dos campos de arroz), o que resultou de uma má avaliação (má ciência) provocada precisamente por juízos abstratos, baseados na superioridade abstrata do conhecimento científico. Trinta anos depois da desastrosa intervenção técnico-científica, a modelagem computacional – uma área das novas ciências ou da ciência da complexidade – veio demonstrar que as sequências da água geridas pelos sacerdotes da deusa Dewi-Danu eram as mais eficientes possíveis, portanto mais eficientes do que as do sistema científico de irrigação (Santos, 2007, p. 90-91). Semelhante exemplo nos traz Manuela Carneiro da Cunha (2012) sobre como a uniformização de cultivares e de sementes pode gerar um problema grave de segurança alimentar, com o exemplo histórico sobre a peste das batatas entre 1844 e 1850, que matou milhares de pessoas de fome na Irlanda. Sabe-se que a batata é originalmente dos Andes (há cerca de mil variedades de batatas) e foi introduzida na Europa pelos espanhóis, onde obteve um sucesso sem precedentes até o século XVIII, contudo apenas poucas variedades eram cultivadas, e não resistiu a uma enorme praga que acometeu as variedades cultivadas. O cultivo baseado no sistema de conhecimento tradicional além de gerar diversidade genética – mais variedades – vai tornando as sementes cada vez mais resistentes aos vários tipos de pragas que podem acometer uma safra. Assim, havendo uma diversidade, fatores como mudanças climáticas, não afetam todas de uma vez, e não coloca em risco a segurança alimentar da população.

pode ser confundido, assim, com o seu resultado, “invertendo-se o fundamento pelo seu produto”. Em outras palavras, reduzir o direito à norma é ocultar as lutas sociais históricas, no embate de forças políticas, que produziram o reconhecimento institucional de tal direito.

Para Lyra Filho (1985) toda norma – lei – pode inscrever o direito e o antidireito. Sendo este a versão que não tem legitimidade social, uma vez que direito não poder ser compreendido fora da justiça social, sob risco de configurar o antidireito. Há, portanto, direitos que estão fora, além ou contra a lei (Lyra Filho, 1986). O direito está nos processos sociais que se expressam como legítima organização social da liberdade (Lyra Filho, 1985), no bojo de práticas sociais organizadas dotadas de capacidade instituinte de direitos (Sousa Júnior, 2011), em meio a uma pluralidade de legalidades cujas mediações de produção e aplicação do direito convivem com a institucionalidade estatal (Santos, 2014).

Há no espaço da interlegalidade a possibilidade de coexistir diversos direitos, o oficial do estado e os direitos dos oprimidos (Santos, 2014), dos espoliados (Lyra Filho, 1985). Neste caso, pode ocorrer um processo de hibridização do direito (Santos, 1988), isto é, quando há o encontro entre o direito positivo – a lei – e o direito que emerge das lutas sociais, do sujeito coletivo de direito (Sousa Junior, 2011), formando um processo histórico de produção de novos direitos.

Esta longa introdução teve como objetivo servir como uma travessia entre o debate que fizemos no capítulo anterior e a seção que vem a seguir. Ao realizar o percurso de leis, tratados, convenções internacionais vimos como as normas de direito internacional e do direito oficial do Estado regulam o tema da biodiversidade e dos conhecimentos tradicionais. Há que se ter cuidado, como nos advertem Escrivão Filho e Sousa Júnior (2016), sobre os efeitos ilusórios e, por conseguinte, imobilizantes que as normas de direitos humanos podem engendrar. Ao prever direitos de forma abstrata por meio da norma jurídica, pode-se cair no efeito ilusório ou encantatório de que alcançamos a estabilidade e a pacificação social e que, portanto, não é preciso mais lutar porque os direitos humanos, em tese, já foram conquistados e estão garantidos.

Nesse sentido, se por um lado a CDB trouxe a previsão de direitos aos povos indígenas e grupos sociais locais, como o direito ao consentimento prévio, livre e informado e à repartição de benefícios, por outro vimos que a construção da CDB se deu dentro do escopo de regular o acesso aos recursos genéticos e conhecimentos do Sul global não para atender as reivindicações de direitos dos povos do Sul, mas para atender aos interesses capitalistas dos países do Norte Global, nos “parâmetros” de “biodiversidade” e de “conhecimentos” Não se tra-

um dos mecanismos de atuação da CDB é financiado pelo Banco Mundial. Diante disso, vale dizer que a luta por direitos não está finalizada, o processo de construção do direito está justamente na luta social, agora pela sua efetivação.

Do mesmo modo, os regulamentos jurídicos brasileiros que implementaram a CDB no Brasil (a Medida Provisória n. 2.186/2001 e a Lei n. 1.123/2015), como produtos do direito oficial moderno, também foram pensados de modo a regular a emancipação (garantindo alguns direitos aos detentores do conhecimento tradicional), mas, sobretudo, os interesses dos grupos dominantes que governam o país. Neste caso, embora as referidas normas jurídicas tenham sido feitas em momentos diferentes – a primeira, no governo FHC (PSDB), a segunda, no governo Dilma (PT) – foram os interesses econômicos que estiveram à frente de ambos os processos legislativos.

Por meio da dialética social do direito, de Lyra Filho, podemos perceber que a construção do direito é também um espaço de antagonismos e de conflitos. Na medida em que os grupos sociais começam o processo de conscientização de libertação, não apenas formulam o seu próprio direito (O Direito Achado na Rua), como também utilizam o direito hegemônico fazendo uso não hegemônico ou contra-hegemônico do direito (Santos, 2003), de modo que em algum momento o *seu* direito acaba por coincidir com o direito oficial do Estado.

É o que fazem os movimentos sociais, como visto no Capítulo 1, nas lutas emancipatórias com o discurso da conservação da biodiversidade. O movimento do Pacífico Sul da Colômbia, assim como os seringalistas no Brasil, mostram como se apropriaram do conceito de “biodiversidade”, atribuindo uma nova semântica, aliada a uma estratégia política para conseguir inverter as regras do jogo. Se antes eles eram considerados a partir de um concepção hegemônica o sinal de “atraso”, “primitivo”, hoje eles passam a ser “necessários” na medida em que são eles quem conservam a natureza e que geram a biodiversidade. Isto é, estes grupos sociais utilizam aquilo que foi hegemonicamente formulado como um conceito ou um direito para espoliá-los, se apropriam, reinventam-no, ressignificam-no, e fazem um uso contra-hegemônico deste conceito ou direito, transformando-os, ao fim, em verdadeiros direitos.

Se, por um lado, os processos de construção do direito moderno (internacional e nacional) foram a serviço do capital, povos indígenas se mobilizaram tanto a nível internacional quanto nacional para efetivar os seus direitos, a exemplo dos eventos que resultaram na Carta da Terra dos Povos Indígenas, em 1992, a Carta dos Pajés, em 2000, e a

civil, os movimentos sociais alcançaram conquistas, na própria lei, como o direito a participação dentro do CGEN, autoridade nacional que faz a gestão do acesso à biodiversidade e conhecimento tradicional no Brasil.

Entendendo que o direito “não é, ele é sendo”, e que os direitos humanos são lutas sociais históricas por emancipação, o direito não está pronto e acabado na lei que encerra o tema da regulação do acesso à biodiversidade e aos conhecimentos tradicionais, ele continua sendo realizado no processo histórico de luta que estes grupos sociais fazem dentro ou fora da institucionalidade, com, contra ou sem o direito declarado pelo Estado. Esta pesquisa trata, portanto, de compreender, ao menos demonstrar, como se dá esta luta dos grupos sociais detentores dos conhecimentos tradicionais no processo de construção de seus direitos, dentro da institucionalidade estatal, aqui consubstanciada no CGEN.

Neste caso, a pesquisa buscou identificar como os sujeitos se articulam para defender ou implementar os seus direitos dentro de um sistema normativo e institucional que tem como intuito proteger os interesses do capital. Há que se reconhecer, porém, que nestas leis há clivagens, há espaços de porosidades, que os povos indígenas e comunidades tradicionais também se apropriam para travar a luta contra-hegemônica. Representam, pois, sujeitos coletivos de direitos dotados de capacidade instituinte, para enunciar direitos para além daqueles que o Estado já legislou.

Antes de entrar na análise em si da empiria, algumas explicações são importantes para situar a pesquisa.

1. Em primeiro lugar, não irei me deter a fazer uma análise da lei e seus diversos instrumentos jurídicos que ora protegem ora representam violações de direitos. Há muitos pontos que merecem atenção sobre como o direito internacional (CDB) e os instrumentos de regulação interna (MP nº 2.186/2001 e Lei nº 13.123/2001) foram construídos, relativizando conceitos e retirando direitos de povos indígenas, tradicionais e agricultores familiares, para se acomodar aos interesses da indústria farmacêutica e do agronegócio. No capítulo anterior, expus, principalmente, como esses instrumentos legais foram construídos, quais os interesses que estavam no âmago dos construtos legais e também formas de resistência dos povos indígenas, por meio de criação de outros espaços fora da institucionalidade e por meio de declarações autônomas sobre seus direitos, no intuito de tencionar a institucionalidade e reivindicar direitos. Alguns trabalhos sobre apropriação x regulação dos conhecimentos tradicionais já foram indicados no capítulo anterior.

2. A segunda explicação é sobre o histórico do Conselho de Gestão do Patrimônio Genético (CGEN). Não conseguirei, e foge ao escopo deste trabalho, analisar em minúcia como este espaço funcionava antes da atual lei em vigor. Por certo que há diferenças cruciais, que já foram comentadas no capítulo anterior, e certamente serão comentadas ao longo da análise do atual CGEN, sob a égide da nova lei promulgada em 2015. Para isso, há muitos trabalhos científicos, entre teses, dissertações, capítulos de livros já mencionados.

3. A análise sobre o espaço do CGEN detidamente se circunscreve na atuação dos sujeitos e como eles realizam a sua luta contra-hegemônica dentro da institucionalidade de um Estado moderno liberal, cujas leis servem sobretudo para reproduzir os interesses da classe dominante. Em outras palavras, como neste espaço, racialmente institucionalizado, branco, patriarcal, racista, e legalista, se dá a atuação dos sujeitos desta pesquisa, que brechas esses atores sociais encontram, constroem para defender/efetivar os seus direitos. E mais, de *quais* direitos estamos falando quando falamos em direitos de proteção aos conhecimentos tradicionais? Certamente, demonstrar como a engrenagem da máquina da burocracia-institucional funciona será importante para sistematizar o repertório de atuação desses sujeitos.

Como já dito, se por um lado, há um direito moderno que insiste em utilizar-se de suas leis para manter a espoliação, por outro lado, as lutas sociais que povos indígenas e comunidades tradicionais têm travado demonstram a possibilidade de uma resistência e a potência para a construção de um direito contra-hegemônico, quer seja ele inscrito em uma norma legal ou não. Neste caso, analisaremos como ocorre a luta destes sujeitos dentro da institucionalidade. Optarei pelo caminho de uma sistematização proposta pelo Direito Achado na Rua, formulada por José Geraldo de Sousa Junior (1993), para quem importa compreender e refletir sobre a atuação jurídica do sujeito coletivo de direito a partir da análise das suas respectivas experiências (práticas) de criação do direito.

Desse modo, importa-nos: 1) determinar o espaço político no qual desenvolvem as práticas sociais que enunciam direitos; 2) definir a natureza jurídica do sujeito coletivo capaz de elaborar um projeto político de transformação social e elaborar a sua representação teórica como sujeito coletivo de direito; 3) enquadrar os dados derivados destas práticas sociais criadoras de direitos e estabelecer novas categorias jurídicas para estruturar as relações solidárias de uma sociedade alternativa em que sejam superadas as condições de espoliação e de opressão do homem pelo homem e na qual o direito possa realizar-se como um projeto de

Por certo, que a proposta aqui não é investigar como se dá o fenômeno jurídico dentro do espaço popular de criação do direito, ou seja, dentro da territorialidade de cada sujeito, campos nos quais muitos sociólogos do direito, juristas, teóricos do pluralismo jurídico e da antropologia jurídica se dedicam (Santos, 2014; Yrigoyen, 2017; Wolkmer, 2019; Lunelli, 2019). Neste caso, o espaço a ser investigado será o da própria institucionalidade. O espaço político que aqui se estuda é o CGEN, instituído legalmente, primeiro pela Medida Provisória nº 2.186/2001, posteriormente pela Lei nº 13.123/2001. O espaço público aqui continua sendo a rua, esta entendida enquanto o lugar simbólico do acontecimento da reivindicação, do protesto e da resistência, como mencionado nas entrevistas pelos sujeitos e sujeitas entrevistados. A institucionalidade, por seu turno, ora ocupada pelo sujeito coletivo, ainda que não reivindicada como seu espaço, já que originalmente é do Estado, passa a ser um espaço público e político de conflito e palco de luta social, e por conseguinte, de enunciação de direitos.

4. A sistematização mencionada acima, proposta pelo Direito Achado na Rua para uma análise metodológica de como se dá a dialética social do direito – (1) caracterizar os sujeitos; (2) definir o espaço político; (3) enquadrar as práticas geradoras dos direitos – será realizada a partir do cruzamento de diferentes fontes de dados, a saber: a observação-participante das reuniões do CGEN de 2017 a 2020, a análise de documentos do CGEN (como as pautas disponibilizadas no site do Ministério do Meio Ambiente, e as atas das reuniões da Câmara Setorial de Populações Indígenas, Comunidades Tradicionais e Agricultores, do período de 2016 a 2020), bem como entrevistas dos conselheiros representantes dos respectivos segmentos.

5. Por fim, esta parte que se segue tem como principal fonte de dados os instrumentos jurídicos legais, como documentos produzidos pelo CGEN, e as entrevistas realizadas com as conselheiras e conselheiros que representam os segmentos dos detentores dos conhecimentos tradicionais, como já explicado na introdução. Ao longo da análise da atuação dos representantes, remeteremos a vários elementos já explicados no início deste trabalho.

## **3.2. A cartografia do CGEN sob as lentes de O Direito Achado na Rua: os sujeitos, o espaço, as práticas e os direitos**

### **3.2.1. Os sujeitos**

A partir da formulação teórica de O Direito Achado na Rua, o sujeito coletivo de direito<sup>53</sup> é o legítimo ente capaz de enunciar direitos, a partir de seu clamor das ruas, compreendida metaforicamente como espaço público, o lugar do acontecimento e do protesto, aqui utilizada não como uma metáfora lírica ou poética, mas sim como a compreensão de um espaço público onde se dá a reivindicação de direitos e a luta por emancipação.

O direito, portanto, emerge do sujeito, em suas lutas históricas por emancipação. Nestes termos, para José Geraldo de Sousa Júnior:

A análise da experiência da ação coletiva dos novos sujeitos sociais, que se exprime no exercício da cidadania ativa, designa uma prática social que autoriza a estabelecer, em perspectiva jurídica, estas novas configurações, tais como a determinação de espaços sociais a partir dos quais se enunciam direitos novos, a constituição de novos processos sociais e de novos direitos e a afirmação teórica do sujeito coletivo de direito (Sousa Júnior, 1990, p.314).

Diante deste quadro teórico, cumpre-nos situar então quem são os sujeitos coletivos de direito desta pesquisa. São eles: povos indígenas, povos e comunidades tradicionais e

---

<sup>53</sup> Foi na XIII Conferência Nacional da Ordem dos Advogados do Brasil (OAB), no ano de 1990, que a expressão “sujeito coletivo de direito” ganhou força como formulação teórica como uma categoria analítica do direito. Na exposição “Movimento Social – Emergência de Novos Sujeitos: o Sujeito Coletivo de Direito”, José Geraldo de Sousa Junior lançou os pressupostos teóricos para a construção desse novo sujeito no campo jurídico: o “sujeito coletivo de direito”, expressão hoje amplamente consagrada em meio aos movimentos sociais, normas jurídicas nacionais e internacionais. Nesta Conferência histórica, José Geraldo de Sousa Júnior, destaca a emergência de “novos sujeitos”, particularmente, os novos “sujeitos coletivos”, como sendo a principal novidade temática no âmbito da sociologia. O então conferencista alerta que a novidade que instigou os estudos na literatura sociológica foi a percepção de que para além de uma sociedade civil em movimento, a despeito de obstáculos jurídicos e institucionais, este processo “instaurava práticas políticas novas, em condições de abrir espaços sociais inéditos, revelando novos atores capazes de se auto-organizarem e de se auto-determinarem, à margem ou até mesmo em contraposição aos espaços constituídos para a sua expressão tradicional” (Sousa Junior, 1990, p. 307). O autor faz um largo percurso teórico-metodológico, passando por vários campos das ciências sociais, tais como pela filosofia (Marilena Chauí, 1990), sociologia jurídica (Vera Telles, 1983 e Eder Sader, 1998), teologia (Boff, 1986) e pluralismo jurídico (Boaventura, 1987, 1990), para fundamentar com rigor epistemológico a categoria sujeito coletivo de direito. Faço este percurso no artigo “Sujeito coletivo de direito e os novos movimentos sociais: a luta por direitos de acesso à terra e território, publicado no volume 10 da obra “O Direito Achado na Rua: Introdução crítica ao Direito como Liberdade” (Azevedo Vaz; Corrêa Vieira, 2021).



agricultores familiares. Por certo, estes grupos sociais podem estar ou não articulados enquanto movimento social, capaz de realizar um projeto político, por meio de luta estratégica de emancipação.

Vale notar que o interesse pelo sujeito coletivo de direitos acabou por constituir e situar O Direito Achado na Rua como uma referência para os estudos sobre a temática do direito e movimentos sociais no Brasil, não sem compreender e reconhecer que este sujeito dotado de capacidade instituinte de direitos assume múltiplas e diferentes formas organizativas, constituindo desde grupos locais e comunidades não raro impactadas ou violadas em seus direitos ou modos de vida por agentes e interesses privados e empreendimentos públicos, até as suas expressões em rede, conquistando abrangência nacional e internacional, sem ignorar, ainda, as expressões de movimentos de caráter nacional (Gohn, 2013). O que importa reconhecer, neste momento, é que os sujeitos coletivos de direito apresentam sempre repertórios próprios de atuação em face dos diferentes conflitos que caracterizam as suas lutas por direitos, o que será de um modo especial observado na análise da sua atuação junto ao CGEN.

No caso do CGEN, o Decreto nº 8.772/2016 definiu que os detentores de conhecimentos tradicionais seriam um indicado pelos representantes de povos e comunidades tradicionais e suas organizações do Conselho Nacional dos Povos e Comunidades Tradicionais – CNPCT, um indicado pelos representantes de agricultores familiares e suas organizações do Conselho Nacional de Desenvolvimento Sustentável (CONDRAF) e um indicado pelos representantes de povos e organizações indígenas integrantes do Conselho Nacional de Política Indigenista (CNPI).

No caso dos povos indígenas e comunidades tradicionais, o CNPCT indicou a própria presidenta do referido conselho à época, Cláudia Sales de Pinto, representante da rede pantaneira. O Conselho Nacional dos Povos e Comunidades Tradicionais foi instituído pela Presidência da República, por meio do Decreto n. 8.750, de 09 de maio de 2016, sendo um órgão colegiado de caráter consultivo, integrante da estrutura do Ministério dos Direitos Humanos (artigo 1º)<sup>54</sup>, que tem como objetivo, entre outros, “promover o desenvolvimento sustentável dos povos e comunidades tradicionais, com vistas a reconhecer, fortalecer e

---

<sup>54</sup> Após a gestão do governo Bolsonaro, o Ministério dos Direitos Humanos passou a ser chamado de Ministério da Mulher, da Família e dos Direitos Humanos, com a nomeação de uma pastora

garantir os direitos destes povos e comunidades, inclusive, os de natureza territorial, socioambiental, econômica, cultural, e seus usos, costumes, conhecimentos tradicionais, ancestrais, saberes e fazeres, suas formas de organização e suas instituições” e, ainda, propor Conferências Nacionais para a categoria (artigo 2º, I, II). Dentre os objetivos, ainda, consta o de “atuar pela participação dos Povos e Comunidades Tradicionais nas discussões e nos processos de implementação e de regulamentação das convenções, dos acordos e dos tratados internacionais ratificados pelo Governo brasileiro e das demais normas relacionadas aos direitos dos povos e das comunidades tradicionais” (artigo 2º, IV). O Conselho é composto por 44 membros titulares, dos quais 29 são representantes dos segmentos dos povos e comunidades tradicionais da sociedade civil e 15 são representantes do governo federal, bem como dois convidados permanentes com direito a voz<sup>55</sup>.

No caso dos agricultores familiares, o CONDRAF, indicou Elizete Maria da Silva, a “dona Elizete”, agricultora representante da Confederação Nacional dos Trabalhadores na Agricultura - CONTAG. Historicamente, o CONDRAF foi instituído pelo Decreto Presidencial n. 4.854, de 8 de outubro de 2003, como uma reestruturação do antigo Conselho Nacional de Desenvolvimento Rural Sustentável (CNDRS), criado em 1999, fruto da reivindicação dos movimentos sociais à época da constituinte (1986-1988), que exigiam

---

<sup>55</sup> Em relação aos representantes governamentais, figuram: Casa Civil da Presidência da República, Ministério da Justiça, Ministério da Agricultura, Pecuária e Abastecimento, Ministério da Educação, Ministério da Cultura, Ministério da Saúde, Ministério do Meio Ambiente, Ministério dos Direitos Humanos, Secretaria de Governo da Presidência da República, Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária – Incra, Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade – ICMBio. Após as alterações do Governo Bolsonaro (2018): o Ministério do Desenvolvimento Social, no lugar do que era antes o Ministério do Desenvolvimento Social e combate à Fome, Ministério do Planejamento, Desenvolvimento e Gestão, no lugar do que era o Ministério do Planejamento, Orçamento e Gestão; Ministério da Ciência, Tecnologia, Inovações e Comunicações, no lugar do que era o Ministério da Ciência, Tecnologia e Inovação, a Secretaria Especial de Agricultura Familiar e do Desenvolvimento Agrário da Casa Civil da Presidência da República, no lugar do que era antes o Ministério do Desenvolvimento Agrário. Para os representantes da sociedade civil, figuram um titular e dois suplentes dos seguintes segmentos: povos indígenas, comunidades quilombolas, povos e comunidades de terreiro/povos e comunidades de matriz africana, povos ciganos, pescadores artesanais, extrativistas, extrativistas costeiros e marinhos, caiçaras, faxinalenses, benzedeiros, ilhéus, raizeiros, geraizeiros, caatingueiros, vazanteiros, veredeiros, apanhadores de flores sempre vivas, pantaneiros, morroquianos, povo pomerano; catadores de mangaba; quebradeiras de coco babaçu, retireiros do Araguaia, comunidades de fundos e fechos de pasto, ribeirinhos, cipozeiros, andirobeiros, caboclos e juventude de povos e comunidades tradicionais. Como convidados permanentes, estão o Ministério Público Federal e Defensoria Pública da União.

direitos trabalhistas no meio rural, como assinatura da carteira de trabalho e previdência social, bem como uma política específica para a agricultura familiar (Mattei *apud* IPEA, 2012). Em 1995, como visto no capítulo anterior, foi criado o PRONAF, que funcionava principalmente como uma linha de crédito para agricultores familiares. Para receber os recursos do PRONAF, os municípios precisavam elaborar planos de desenvolvimento rural, que por sua vez, tinham que ser aprovados por Conselhos Municipais de Desenvolvimento Rural (CMRDS). A gestão do programa exigia a constituição de novas estruturas, como conselhos de âmbito local, estadual e regional. Em 1999, foi criado o CNDRS como integrante do gabinete do ministro de estado extraordinário de política fundiária à época, tendo como função principal deliberar sobre o Plano Nacional de Desenvolvimento Rural (IPEA, 2012).

No primeiro ano do governo Lula, o Conselho passa a se chamar CONDRAF, incorporando os três pilares que devem pautar suas atividades: desenvolvimento rural, reforma agrária e agricultura familiar. A nova composição passa a ser paritária e salta de 12 a 38, aumentando a maior diversidade de setores representados no conselho (IPEA, 2012). Na última alteração, o conselho passou a ter 46 membros. O CONDRAF atuava no sentido de incluir os atores sociais rurais na gestão das políticas públicas e no planejamento para o desenvolvimento rural do país. O Conselho foi sofrendo alterações ao longo do tempo, em relação a sua composição, estruturação e funcionamento. Em 07 de maio de 2019, o CONDRAF foi incluído na lista do Decreto n. 9.784, de 07 de maio de 2019, que ficou famoso com o nome de “Revogação”, já que o decreto extinguiu 35 conselhos sociais vinculados ao governo federal. No caso do CONDRAF, o “Revogação” revoga os efeitos do último decreto que regulava a atuação do CONDRAF (Decreto n. 9.186, de 2017). Resta saber se o “Revogação” restitui os efeitos da norma no tempo, uma vez que o decreto de 2017 (Temer), revogava um outro decreto de 2016 (Dilma), ou seja, resta saber pelo efeito da retroatividade das normas, se essa revogação implica na extinção do CONDRAF, ou se apenas devolve a vigência do decreto anterior. A extinção ou não do CONDRAF, por certo que possui efeitos diretos no CGEN, porém até aqui nada foi alterado no que se refere à composição do CGEN neste tema<sup>56</sup>.

---

<sup>56</sup> Sobre a composição do CONDRAF, a última redação em vigor previa que a presidência ficava a cargo do Secretário Especial de Agricultura Familiar e do Desenvolvimento Agrário da Casa Civil da Presidência da República, bem como por 17 representantes do governo federal, 27 representantes dos

Por fim, sobre os povos indígenas, coube ao CNPI indicar o titular e o suplente para o CGEN, que no caso foi o Alberto França Dias, do povo Terena, e representante da Articulação dos Povos Indígenas do Brasil, a APIB, bem como Cristiane Gomes Julião como segunda suplente, do povo pankararu, e representante da Articulação dos Povos e Organizações Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo (Apoime), e Adroaldo Antonio Fidelis, do povo kaingang. O CNPI foi criado por meio do Decreto Presidencial n. 8.593, de 17 de dezembro de 2015, no âmbito do Ministério da Justiça, como um órgão colegiado de caráter consultivo responsável pela elaboração, acompanhamento e implementação de políticas públicas voltadas aos povos indígenas (artigo 1º). É composto por 45 membros, respeitada a paridade entre órgãos do governo federal e povos indígenas e entidades indigenistas. Ao todo, são 15 representantes do governo federal, 28 representantes dos povos e organizações indígenas<sup>57</sup>, apenas 13 com direito a voto, e 2 representantes de entidades indigenistas da sociedade civil. Historicamente, o CNPI substituiu a Comissão Nacional de Política Indigenista, criada em 2007, tendo como pilar a participação dos povos indígenas na elaboração e execução da política indigenista brasileira, como fruto de conquista dos povos indígenas.

Como se percebe, no caso dos representantes dos respectivos conselhos, todos os representantes dos detentores dos conhecimentos tradicionais foram indicados por representantes de movimentos sociais e/ou organizações que atuam em rede, como no caso da Apib e Apoime, como sendo aglutinadora de várias organizações indígenas. Trata-se de um formato de agrupamento social muito comum entre os povos indígenas, que se constituem em associações de direito privado, seja para a lógica da reivindicação de direitos ou para o acesso a parcerias público-privadas. De um modo ou de outro, estes representantes no CGEN representam os sujeitos coletivos de direitos capazes de elaborar um projeto político

---

organizações voltadas aos agricultores familiares, aos beneficiários do reordenamento fundiário ou aos assentados da reforma agrária, organizações voltadas às mulheres rurais, quilombolas, povos indígenas, pescadores artesanais, entre outros.

<sup>57</sup>O critério para a definição da representação indígena tomou por base a divisão do território brasileiro em áreas geográficas, as quais compreendem as seguintes unidades da Federação: I - Amazônia - estados do Amazonas, Pará, Mato Grosso, Maranhão, Tocantins, Rondônia, Acre, Roraima e Amapá; II - Nordeste e Leste - estados do Ceará, Bahia, Minas Gerais, Piauí, Pernambuco, Alagoas, Paraíba, Rio Grande do Norte, Sergipe e Espírito Santo; III - Sul e Sudeste - estados do Rio Grande do Sul, Paraná, Santa Catarina, São Paulo e Rio de Janeiro; e IV - Centro-Oeste - estados de Mato Grosso do Sul e Goiás. (FUNAI, 2021. Disponível em: <http://www.funai.gov.br/index.php/cnpi1/informativo>).

emancipatório por meio de suas práticas instituidoras de direitos. É o que veremos ao longo deste capítulo.

### 3.2.2. O espaço político

Era maio de 2017, a primeira vez que entrei em uma reunião do Conselho de Gestão do Patrimônio Genético (CGEN). Ainda buscando me situar dentro de um possível campo de pesquisa para desenvolver um projeto de investigação, fui “assistir” a uma dessas reuniões, que eram públicas. Como morava em Brasília, achei que seria uma boa oportunidade já que estava interessada em estudar o tema sobre os conhecimentos tradicionais dos povos indígenas. Voltei devidamente *em choque* com a reunião. A desigualdade *gritava* neste espaço em que se discutiam leis, normas, resoluções, termos técnicos da biotecnologia, da biologia, do segmento agrícola, enfim, um emaranhado de termos ininteligíveis até para pessoas com formação no tema.

Em uma sala espaçosa, no prédio do Ministério do Meio Ambiente, estavam sentadas cerca de 20 pessoas em uma mesa, e ao redor desta mesa, cadeiras destinadas ao público, que pode livremente acompanhar as reuniões. Pelas vestes das pessoas, todas portando os seus respectivos notebooks, dava pra intuir que eram advogadas e advogados que acompanhavam o debate – intuição posteriormente confirmada pela análise das atas das reuniões. Claro, advogadas/os dos setores do ramo da indústria farmacêutica e, sobretudo, da cosmética no Brasil<sup>58</sup>. Percebi também alguns pesquisadores com pinta de biólogos, mas estes eram poucos, um ou dois. Predominava mesmo na sala a “pinguinização”<sup>59</sup>.

---

<sup>58</sup> Estas impressões foram confirmadas quando da análise das atas. A título de exemplo, a ata da 1ª Reunião Ordinária do CGEN (28/07/2016) registra a participação de ouvintes da 14Business, Associação Brasileira de Biotecnologia Industrial –ABBI, Associação Brasileira das Empresas de Produtos de Limpeza e Afins – ABIPLA, Associação das Empresas de Biotecnologia na Agricultura e Agroindústria – AgroBio, Ambiente Global, , Barram MJorge Consultores Associados, Derraik & Menezes Advogados, Embrapa, GSS Consultoria Sustentável, Instituto Pensar Agro da Frente Parlamentar Agropecuária –IPA/FPA, Lima Fragozo Marinello Advogados – LFM ADV, L’Oréal Brasil, MAPRIC Produtos Farmacêuticos e Cosméticos, Mary Kay do Brasil, Nascimento & Mourão Advogados, Natura Inovação e Tecnologia de Produtos, Patri Políticas Públicas, Umbelino Lôbo Assessoria e Consultoria. (MINISTÉRIO DO MEIO AMBIENTE. Conselho de Gestão do Patrimônio Genético. Ata da reunião realizada no dia 28 de julho de 2016).

<sup>59</sup> Expressão de Luis Alberto Warat para se referir de forma crítica às vestes formais do advogado, que desde o começo do curso de direito, já começa a vestir a roupa da dogmática jurídica, o que ele chama de pinguinização (remetendo às vestes de um pinguim) do estudante, que traduz a sua crítica ao ensino

Em meio a uma sala com cerca de 40 a 50 pessoas, entre conselheiros e público, havia três pessoas (três mulheres), que também por meio de suas vestes, demonstravam fazer parte de outra temporalidade da que predominava na sala. Existia ali, uma linha abissal. Dois mundos em temporalidades distintas, dois mundos espacialmente também distintos, poucos ao Sul, a maioria ao Norte. Hoje não entendo por que voltei tão chocada, afinal, o espaço era o da institucionalidade, não estava indo a uma assembleia indígena ou mesmo a um encontro nacional de agricultores. O que mais eu poderia esperar?

Pois bem. A institucionalidade é o espaço político onde os sujeitos desta pesquisa travam a sua luta por direitos. Em que pese ser um espaço institucional, inegável que os sujeitos trazem consigo o espaço-tempo subjetivo de cada segmento: a *terra indígena*, o *quilombo*, os *pântanos*, os *rios*, o *campo* ou as *territorialidades específicas* (a depender do povo ou comunidade tradicional), e junto com estes espaços, todos os seus símbolos, signos, valores, cosmologias e percepções.

Nestes termos, vale notar que o novo marco legal da biodiversidade, assim chamada a Lei nº 13.213/2015, muito embora tenha sido duramente criticada pelos movimentos sociais por toda violência simbólica que representa, desde a sua construção trouxe consigo um ponto positivo na visão dos movimentos sociais: a representatividade dos detentores dos conhecimentos tradicionais no CGEN, reservando um assento como Conselheiro para um representante por segmento. A lei, portanto, além de regular o acesso à biodiversidade e aos conhecimentos tradicionais, traça um desenho institucional da política pública sobre biodiversidade no Brasil.

Como já anunciado, nesta seção irei me deter a apresentar o CGEN a partir de sua nova estrutura e composição, inaugurada com a Lei nº 13.123/2015. O Conselho, no entanto, tem sua existência desde 2001, quando da promulgação da Medida Provisória nº 2.186/2001<sup>60</sup>.

---

<sup>60</sup> Para outros estudos sobre o CGEN ainda sobre a vigência da MP 2186/2001, conferir Soares da Silveira (2010) para uma etnografia do CGEN, a partir de uma perspectiva antropológica dos conceitos de hibridismo, tradução e agência compósita; Pinto (2012) a partir de uma concepção de normatividade produzida dentro do CGEN; Loss (2013) para uma concepção de uma antropologia do Estado, em que são revelados a pluralidade de atores e conflitos de interesses dentro do CGEN; Fraxe (2011) sobre uma visão do geodireito e à bioprospecção de recursos genéticos e dos conhecimentos

### **a) As atribuições do CGEN**

O artigo 6º da Lei do novo marco da biodiversidade cria no âmbito do Ministério do Meio Ambiente o Conselho de Gestão do Patrimônio Genético, e no mesmo artigo define suas atribuições, como um órgão colegiado de caráter (i) deliberativo; (ii) normativo; (iii) consultivo e (iv) recursal. É ele responsável por coordenar a elaboração e a implementação de políticas para a gestão de (i) acesso ao patrimônio genético, (ii) ao conhecimento tradicional associado e (iii) à repartição de benefícios.

Em relação ao aspecto normativo, cabe ao CGEN: (i) estabelecer normas técnicas; (ii) diretrizes e critérios para elaboração e cumprimento do acordo de repartição de benefícios; (iii) definir critérios para a criação de banco de dados para o registro de informação sobre patrimônio genético e conhecimento tradicional associado (artigo 6º, §1º, I); (iv) estabelecer as diretrizes para aplicação dos recursos destinados ao Fundo Nacional para a Repartição de Benefícios – FNRB, para fins de repartição de benefícios; (v) aprovar o seu regimento interno.

Cabe ainda ao CGEN acompanhar, em articulação com órgãos federais ou mediante convênio com outras instituições, as atividades de (i) acesso e remessa de amostra que contenha o patrimônio genético; e (ii) acesso a conhecimento tradicional associado.

No aspecto deliberativo, o CGEN deve decidir sobre (i) o credenciamento de instituição nacional que mantém coleção *ex situ*<sup>61</sup> de amostras que contenham o patrimônio genético; e sobre (ii) o credenciamento de instituição nacional para ser responsável pela criação e manutenção da base de dados que tenha (a) o cadastro e autorizações de acesso ao patrimônio genético ou ao conhecimento associado e de remessa; (b) os instrumentos e termos de transferência de material; (c) as coleções *ex situ* das instituições credenciadas que contenham amostra de patrimônio genético, notificações de produto acabado ou material reprodutivo; (d) os acordos de repartição de benefícios; e (e) os atestados de regularidade de acesso.

Ao CGEN cabe também: (i) atestar a regularidade do acesso ao patrimônio genético ou ao conhecimento associado; (ii) registrar o recebimento da notificação do produto acabado ou material reprodutivo e a apresentação do acordo de repartição de benefícios, quando

---

<sup>61</sup> Coleção *ex situ* é definido pela lei como condições em que o patrimônio genético é mantido fora de

envolver exploração econômica; (iii) promover debates e consultas públicas sobre o tema que versa a lei; (iv) criar e manter base de dados em relação aos aspectos acima apontados, bem como (v) cientificar os órgãos federais de proteção dos direitos de populações indígenas e comunidades tradicionais sobre o registro em cadastro de acesso a conhecimentos tradicionais associados;

No âmbito recursal, o CGEN atua como uma instância superior de recurso em relação à decisão de instituição credenciada e aos atos decorrentes da aplicação da lei que for prevista em regulamento. Neste ponto, talvez seja atualmente um dos papéis mais importantes do CGEN, e onde se verifica fortemente o embate entre os setores da indústria e governo e os detentores dos conhecimentos tradicionais. Após um certo esvaziamento do CGEN, em relação ao caráter autorizativo das pesquisas e do acesso ao conhecimento tradicional e ao patrimônio Genético, o CGEN possui um expediente meramente declaratório sobre as pesquisas desenvolvidas sobre a biodiversidade brasileira e seus respectivos conhecimentos. Explico.

Anteriormente, o CGEN tinha como uma das atribuições autorizar os pedidos de pesquisa quando envolve patrimônio genético e acesso ao conhecimento tradicional associado (CTA). Assim, eram encaminhados ao CGEN uma farta documentação que continha os dados da pesquisa: objetivo, metodologia, justificativa e território, por exemplo. Após um mero “*check list*” o CGEN autorizava a pesquisa. Essa forma burocrática de análise de documentos também gerava a frustração de alguns de que se tratava de mera burocracia estatal, uma análise superficial de documentos no processo e o atendimento de requisitos acéfalos, para a autorização da pesquisa. Mas se antes havia este “mínimo” de proteção, hoje o CGEN deixou de exercê-lo. A nova lei exige apenas que as empresas e pesquisadores registrem a pesquisa (bioprospeção ou acesso ao CTA) num sistema eletrônico (Sisgen), sem esperar que o órgão autorize ou não a pesquisa.

Por certo, ao declarar a pesquisa no sistema faz-se necessário apresentar já alguns documentos como um termo de “consentimento prévio, livre e informado”, que pode ser até mesmo na forma de um áudio ou vídeo, e também do acordo de repartição de benefícios. A fiscalização então se dá por amostragem – aos moldes do que acontece com o sistema da Receita Federal hoje, que fiscaliza as declarações tributárias de pessoas físicas e jurídicas, por exemplo, em caso de emissão de declaração irregular, você pode cair ou não na malha fina. Essa fiscalização por amostragem pode gerar autos de infração, caso seja encontrada alguma



Agências de governo responsável também pela fiscalização da biodiversidade brasileira como o Ibama e o ICMBio também podem lavrar autos de infração que geram multa, caso encontrem alguma irregularidade no exercício do seu poder de polícia. Desse modo, uma vez lavrado um determinado auto de infração, o CGEN serve como uma instância recursal. Entre os conselheiros é sorteado um relator, que deve apresentar a primeira análise e seu voto sobre o caso. É quando então começa o embate entre os diversos setores que atuam no CGEN: indústria, pesquisadores, Estado, povos tradicionais. Esses julgamentos são todos sigilosos, ninguém além dos conselheiros podem ter acesso às informações, pois envolvem em muitos casos sigilo industrial. Voltarei a este tema na seção seguinte quando falar especificamente sobre os *direitos*, no CGEN.

#### **b) A composição do CGEN**

O CGEN é formado por representantes de órgãos e entidades da administração pública federal que tenham pertinência temática com o que dispõe a lei, ou seja, que possuam competência sobre as diversas ações prevista na norma. A composição é dividida em 60% por entidades de governo e 40% por representantes da sociedade civil. O interessante da norma é que ela divide a sociedade civil em três segmentos: (i) representantes do setor empresarial; (ii) representantes do setor acadêmico; (iii) representantes de povos indígenas, povos e comunidades tradicionais e agricultores familiares<sup>62</sup>.

---

<sup>62</sup> A lei fala em “populações indígenas”, “comunidades tradicionais” e “agricultor tradicional”, mas ao longo desta dissertação fiz a escolha de utilizar as denominações “povos indígenas”, “povos e comunidades tradicionais” e “agricultores familiares” para reafirmar as expressões que contêm uma semântica política. Durante as negociações para a construção da lei, a expressão “povos” foi amplamente disputada, assim como a categoria “agricultor familiar”. Porém, no embate venceu a visão conservadora e preconceituosa do agronegócio, que tem “horror” à expressão “povos” em relação aos indígenas, sob o discurso de que tal expressão abre espaço para uma suposta reivindicação dos indígenas em serem reconhecidos como povos no sentido de nações, divididas do Estado brasileiro, o que para o tema da lei seria perigoso, já que ameaça a soberania do estado-nação sobre o seu patrimônio genético. Assim mesmo, a categoria agricultor familiar foi rechaçada pela bancada ruralista, com o objetivo de negar, tornar inexistente esta categoria que se tornou o antagonismo do agronegócio, como já explicado no Capítulo 2, na definição do que vem a ser o agricultor familiar. Um registro histórico destes debates pode ser visto em Brandão (2018). Por fim, a expressão utilizada “povos e comunidades tradicionais” vai ao encontro do que Paul Little (2006) apontou como o uso estratégico da definição povos para fins de enquadramento dos povos tradicionais aos direitos previstos pela Convenção 169 da OIT, posição também defendida por Souza Filho (2019a) e em artigo

Em seu desenho institucional, o CGEN funciona por meio do Plenário, das Câmaras Temáticas, Câmaras Setoriais e Secretaria-Executiva.

O Plenário do CGEN é integrado por vinte e um conselheiros, sendo doze representantes dos órgãos da administração pública federal<sup>63</sup> e nove representantes da sociedade civil. Em relação aos representantes da sociedade civil, esta foi dividida em três segmentos: 1) três representantes do setor empresarial, divididos em (i) um indicado pela Confederação Nacional da Indústria – CNI; (ii) um indicado pela Confederação Nacional da Agricultura (CNA); (iii) um indicado alternativa e sucessivamente pela CNI e pela CNA; 2) três representantes de entidades do setor acadêmico, divididos em (i) um indicado pela Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência – SBPC; (ii) um indicado pela Associação Brasileira de Antropologia - ABA; e (iii) um indicado pela Academia Brasileira de Ciências – ABC; 3) três representantes de entidades ou organizações representativas dos povos indígenas, povos e comunidades tradicionais, e agricultores familiares, divididos em (i) um indicado pelos representantes de “povos e comunidades tradicionais” e suas organizações do Conselho Nacional dos Povos e Comunidades Tradicionais – CNPCT; (ii) um indicado pelos representantes de agricultores familiares e suas organizações do Conselho Nacional de Desenvolvimento Rural Sustentável – Condráf; e (iii) um indicado pelos representantes de “povos” e organizações indígenas integrantes do Conselho Nacional de Política Indigenista – CNPI<sup>64</sup>. A Presidência do CGEN será do conselheiro titular do Ministério do Meio Ambiente e seu respectivo suplente. Cada representação terá direito a um titular e dois suplentes.

As reuniões do CGEN acontecerão com no mínimo onze conselheiros e suas deliberações tomadas por decisões simples. Outro elemento importante que traz o decreto é que as despesas de deslocamento e estada dos conselheiros representantes do segmento dos detentores de conhecimentos tradicionais serão custeadas pela União.

---

<sup>63</sup>Inicialmente a previsão do Decreto n. 8.772, de 11 de maio de 2016, dispunha que para os representantes do Estado, fazem parte os seguintes Ministérios: a) Ministério do Meio Ambiente; b) Ministério da Justiça; c) Ministério da Saúde; d) Ministério das Relações Exteriores; e) Ministério da Agricultura, Pecuária e Abastecimento; f) Ministério da Cultura; g) Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome; h) Ministério da Defesa; i) Ministério do Desenvolvimento, Indústria e Comércio Exterior; j) Ministério da Ciência, Tecnologia e Inovação; e k) Ministério do Desenvolvimento Agrário. Após a eleição e posse do governo Bolsonaro, houve a extinção e fusão de vários Ministérios, o que afetou diretamente a composição do Plenário do CGEN.

<sup>64</sup>Interessante notar que no Decreto de regulamentação da lei, o texto da norma se rendeu à expressão “povos indígenas”, “povos e comunidades tradicionais” e “agricultores familiares”, fruto do embate

As Câmaras Temáticas e Setoriais têm como finalidade principal subsidiar as decisões do Plenário a partir de discussões técnicas e apresentação de propostas sobre temas ou áreas de conhecimento específicos relacionados ao acesso e à repartição de benefícios. No desenho institucional do decreto, o ato de criação das Câmaras disporá sobre suas atribuições, tempo de duração e composição, ficando desde já definida a proporção de: (i) 50% de representantes da administração pública federal; (ii) 25% de organizações representantes do setor usuário (leia-se indústria e pesquisa); (iii) 25% de organizações representantes de provedores de conhecimentos tradicionais associados.

Cabe às Câmaras Temáticas a análise e o fornecimento de subsídios para julgamento pelo Plenário de recursos interpostos em última instância. Uma espécie de órgão consultivo. Também terão finalidade de subsidiar decisões do Plenário a partir de discussões técnicas e apresentação de propostas sobre interesses dos setores empresarial, acadêmico e de “populações indígenas, comunidades tradicionais e agricultores tradicionais”<sup>65</sup> (artigo 8º, §2º, Decreto 8.772/2016). Por fim, os membros das Câmaras serão indicados pelos conselheiros do Plenário do CGEN, considerando a formação, a atuação ou o notório saber na área relacionada às competências da Câmara.

Note-se que no espaço das Câmaras Temáticas e Setoriais há uma brecha maior para que outros setores não contemplados no Plenário possam atuar no CGEN, ainda que de forma indireta. Brecha de extrema valia para a formação de alianças, como será visto na seção seguinte. Segundo consta no site oficial do Ministério do Meio Ambiente (2021), atualmente existem as seguintes Câmaras Setoriais: (1) Câmara Setorial das Populações Indígenas, Comunidades Tradicionais e Agricultoras(es) Tradicionais detentores de Conhecimento Tradicional Associado ao Patrimônio Genético; e (2) Câmara Setorial da Academia. Como Câmaras Temáticas, existem: (1) Câmara Temática sobre dosimetria das multas dos Autos de Infração; (2) Câmara Temática sobre proposta de definição sobre características distintivas próprias; e (3) Câmara Temática sobre os conceitos de excipientes para setor de higiene pessoal, perfumaria e cosméticos – atividades concluídas (MMA, s/d).

A Secretaria-Executiva do CGEN, por sua vez, tem suas atribuições também definidas no mesmo decreto. São elas: (i) prestar apoio técnico e administrativo ao Plenário do CGEN e suas Câmaras; (ii) promover a instrução e a tramitação dos processos a serem submetidos à deliberação do CGEN; (iii) emitir, de acordo com deliberação do CGEN, os atos

---

e decisões de sua competência; (iv) promover, de acordo com deliberação do CGEN, o credenciamento ou descredenciamento de: a) instituição nacional que mantém coleção *ex situ* de amostras que contenham o patrimônio genético; e b) instituição pública nacional para ser responsável pela criação e manutenção de base de dados já mencionada; (v) implementar, manter e operar os sistemas: a) de rastreabilidade das informações relativas ao patrimônio genético e conhecimento tradicional associado, por meio do sistema próprio para esta finalidade; b) e do Sistema Nacional de Gestão do Patrimônio Genético e do Conhecimento Tradicional Associado – SISGEN.

### c) *A linguagem*

Um outro aspecto importante para definir o espaço político é o uso da linguagem. O direito oficial do estado capitalista possui um elevado grau de institucionalização da função jurídica (Santos, 2014). Isto equivale a dizer que o Estado liberal aciona um vasto arsenal do formalismo jurídico e do formalismo processual em especial, e ainda, da profissionalização no contexto em que é acionado. É neste ponto que Santos (2014) afirma que a autonomização e a sistematização da função jurídica, que é concomitante à produção de uma ideologia específica – o legalismo – têm a sua reprodução alargada garantida pela ciência da dogmática jurídica, valendo-se de uma “pesada tecnologia linguística e conceitual e da criação de um universo teórico onde se segregam as coerências sistêmicas do fragmentário e fragmentante agir técnico-jurídico” (Santos, 2014, p. 38). É por esta via, explica o autor, que se consolidam as especializações/diferenciações funcionais e novas dimensões técnicas e sociais do trabalho jurídico, inclusive a divisão entre o trabalho prático-utilitário e o trabalho científico-dogmático, isto é, uma divisão estruturalmente homológica da que intercede entre trabalho manual e trabalho intelectual.

Segundo Santos (2014), considera-se institucionalizado o exercício da função jurídica em razão da (i) divisão interna e externa do trabalho jurídico e a consequente profissionalização; (ii) hierarquização técnica e social do exercício das tarefas que integram a função; (iii) atuação padronizada e impessoal sujeita a critérios específicos de competência e a princípios e normas de racionalidade sistêmica. Diz, ainda, o autor que a institucionalização pode se dar em vários graus, podendo ser maior ou menor a divisão do trabalho. Quando plenamente institucionalizado, que é o caso como opera o direito dentro do CGEN – o

institucional (a dimensão funcional propriamente dita) e o aparelho ideológico (a dimensão lógico-sistemática). Conclui o autor, que o direito oficial do Estado capitalista possui um elevado grau de institucionalização da função jurídica, com um grau de especialização profundo, dando origem a várias profissões jurídicas com tarefas rigidamente definidas e hierarquizadas (neste caso, é possível identificar os perfis ideológico-profissionais das várias profissões jurídicas).

Não é difícil concluir, portanto, que o CGEN, enquanto instituição de um estado capitalista, tem um elevado grau de institucionalização da função jurídica, em todas as suas características. Não é à toa que aparece como um tema importante na Câmara Setorial dos detentores de CTA, a necessidade de uma assessoria técnico-jurídica e a capacitação formativa sobre a lei, uma vez que a linguagem utilizada sugere uma clara divisão e hierarquização dos papéis. Somente profissionais do ramo jurídico podem compreender os debates que ocorrem dentro do CGEN, no que concerne aos aspectos legais da lei. A especialização técnica dos temas ali tratados também é outro fator que encontramos. Durante as reuniões, a linguagem utilizada é eminentemente técnica dos mais diversos ramos da indústria farmacêutica, da biotecnologia, do agronegócio, termos acadêmicos da Biologia, entre outros. Além de uma burocratização em todo o processo de consulta, debate e deliberações. No CGEN, discutem-se normas, resoluções, conceitos, que demandam um conhecimento especializado de cada ramo. '

Como veremos a seguir, este tema aparece nas entrevistas aos sujeitos com recorrência, tendo em vista que os mesmos compreendem a linguagem utilizada pelo Estado como uma forma de bloqueio do acesso à justiça e de negação de direitos.

Até mesmo esse linguajar técnico fazem para dificultar a nossa compreensão, porque se houvesse interesse... a indústria tem 4, 5 ou mais advogados à disposição ao redor deles ali durante a reunião (você tem percebido isso, né?) O governo tem a Conjur, que é assessoria jurídica, e nós não temos. O próprio governo teria que colocar à disposição essa assessoria jurídica para povos e comunidades tradicionais e sempre pedimos esse auxílio para que houvesse essa facilitação de compreensão do linguajar mesmo, mas isso é proposital, para que passe batido alguma situação, mas a gente tá atento, mesmo que seja com dificuldade, nós estamos atento para tudo (Alberto Terena, entrevista).

#### **d) A percepção do CGEN para os sujeitos**

A caracterização do espaço do CGEN a partir das entrevistas nos serve para inferir *como os sujeitos enxergam este espaço político*, identificando os tensionamentos e as contradições ali existentes, ao mesmo tempo em que revela *as práticas destes sujeitos* num movimento contra-hegemônico, de resistência, para a defesa e implementação de seus direitos.

Como anunciado anteriormente, as entrevistas foram realizadas com as e os representantes dos detentores de conhecimentos tradicionais no CGEN. Desse modo, no caso dos povos indígenas e comunidades tradicionais foi entrevistada a Cláudia Sales de Pinto, representante da rede pantaneira. No caso dos agricultores familiares, foi entrevistada a Elizete Maria da Silva, a “dona Elizete”, agricultora representante da Confederação Nacional dos Trabalhadores na Agricultura - CONTAG. No caso dos povos indígenas, foram entrevistados Alberto França Dias, do povo Terena, e representante da Articulação dos Povos Indígenas do Brasil, a APIB, bem como Cristiane Gomes Julião como segunda suplente, do povo pankararu, e representante da Articulação dos Povos e Organizações Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo (Apoimne).

Como se verifica abaixo, das entrevistas foram extraídos mapas conceituais. Ao realizar a análise dos mapas de acordo com os objetivos da pesquisa, passei a identificar subcategorias temáticas a partir de cada fala das e dos entrevistados. No mapa mental criado sobre *Como vêem o CGEN*, as subcategorias temáticas que se extraíram a respeito do espaço do CGEN foram: (i) um lugar de defesa de direitos; (ii) de formação de alianças; (iii) de exercício da representatividade; (iv) de resistência; (v) como controle social; (vi) de disputa de interesses; (vii) onde há uma desigualdade de forças e assimetria técnico-jurídica; (viii) espaço hegemônico do Estado e das empresas; (ix) espaço importante para os interesses econômicos e (x) espaço para formulação de políticas públicas (Quadro2).

Percepção dos sujeitos sobre o CGEN – Como veem o CGEN	
1	Defesa de direitos
2	Lugar de resistência
3	Controle Social
4	Disputa de interesses
5	Formação de alianças
6	Espaço importante para os interesses econômicos
7	Representatividade
8	Espaço hegemônico: Estado e empresas
9	Desigualdade de forças e assimetrias técnico-jurídicas

Quadro 2 – Mapa sobre como veem o CGEN

Como se observa do quadro conceitual de entrevistas acima, as/os detentores dos conhecimentos tradicionais enxergam o CGEN como um lugar de *defesa de direitos*. Em suas falas se encontram as palavras: *defender*, *assegurar* e *implementar* direitos. Assim como um espaço para *defender* a natureza, a sua cosmovisão, a floresta, a mata, o patrimônio genético do Brasil. Ao mesmo tempo em que identificam este espaço como um lugar de *disputa de interesses*, um espaço hegemônico, constituído, na realidade, para representar os interesses da indústria. Quando perguntado as suas percepções sobre o que pensam em relação aos demais segmentos (Indústria, Estado e Academia), todos responderam que cada um está ali para defender os seus interesses.

Reorganizando as subcategorias, identifiquei as mais relevantes sobre o CGEN, considerado pelos sujeitos como: 1. *Lugar de defesa de direitos*; 2. *Lugar de disputa de interesses*. Em relação à defesa de direitos, a (i) formação de alianças, o (ii) exercício do controle social, a (iii) representatividade e (iv) formulação de políticas públicas podem ser consideradas como o repertório das *práticas que os sujeitos exercem* para buscar a defesa e a implementação dos direitos que estão em disputa dentro deste espaço. Constituem, portanto, um repertório próprio da atuação dos sujeitos sociais no ambiente da institucionalidade do Estado. Esta última, formulação de políticas públicas – com maior dificuldade de enquadramento porque não depende apenas deles, mas de um projeto de governo – pode servir para construir uma agenda de implementação de direitos, razão porque estar neste espaço de algum modo os projeta para tencionar e utilizar esse espaço como uma plataforma

Em relação ao espaço como *disputa de interesses*, verificam-se os elementos de (v) desigualdade de forças e assimetria técnico-jurídica, e (vi) um espaço importante para os interesses econômicos, como expressões que evidenciam estas disputas de interesses. Assim, em contraposição a ser um (vii) “espaço hegemônico”, constituído pelo Estado e pelas empresas, tem-se o CGEN como um (viii) “lugar de resistência”.

A classificação temática feita a partir do quadro “*tencionamentos e contradições*” (Quadro 3) serve para complementar quais seriam esses tencionamentos identificados no espaço do CGEN pelos sujeitos e demonstrar as *disputas de interesses* que estão latentes ali dentro. As subcategorias temáticas identificadas foram: (i) linguagem excessivamente técnica; (ii) negociação/disputa do conceito de conhecimento tradicional associado; (iii) desinteresse na proteção dos conhecimentos tradicionais associados (CTAs) pelos demais segmentos; (iv) racismo, preconceito e discriminação contra os representantes dos povos e comunidades tradicionais - PCTs, (v) PCTs vistos como entrave ao desenvolvimento pelo Estado e pela Indústria; (vi) eficiência do Estado e ausência de sensibilidade pessoal dos agentes na proteção dos CTAs.

Tencionamentos/contradições dentro do CGEN	
1	Linguagem excessivamente técnica
2	disputa sobre o conceito de CTA
3	Estado liberal: interesses do capitalismo
4	Desinteresse na proteção dos CTAs
5	Racismo, preconceito, discriminação
6	Eficiência do Estado x sensibilidade individual do agente do Estado

Quadro 3 – Mapa dos tencionamentos e contradições

O mapa sobre os tencionamentos e contradições revela o quanto há de interesses antagônicos dentro do CGEN, dentre eles, o próprio conceito em disputa sobre o que é o conhecimento tradicional associado à biodiversidade. Apresenta-se aqui a tensão entre a relação de capital e natureza (saberes tradicionais) e as outras cosmovisões possíveis dos detentores dos conhecimentos tradicionais.

Maiores achados não foram relevantes em relação ao setor da Academia. Nas entrevistas, não identifiquei que o setor da Academia representa uma ameaça aos conhecimentos tradicionais – estes pré-concebidos a partir da cosmovisão dos detentores dos



saberes. É que na lógica de alianças, os conselheiros apontaram que muitas vezes se valem dos representantes da Academia, especialmente da Associação Brasileira de Antropologia, como sendo um dos aliados com quem sempre podem contar quando está em pauta alguma votação a favor de seus direitos. Em alguns casos, apontaram uma ou outra pessoa como tendo dificuldades de compreensão do que são os conhecimentos tradicionais para os sujeitos desta pesquisa, mas que também não oferecem grandes riscos como os representantes da Indústria ou do Estado.

### **3.2.3. As práticas e os direitos**

Como visto no item anterior, a percepção do espaço político reflete diretamente nas práticas dos sujeitos ao ocupar este espaço para a defesa e efetivação dos seus direitos. A percepção de todos de que o CGEN é um espaço de defesa de direitos e de resistência, nos leva a refletir sobre quais práticas estes sujeitos exercem para então realizar a defesa desses direitos. Mas de quais direitos estamos falando? A quais direitos os sujeitos se referem?

Para a análise dos direitos que estão em jogo dentro do CGEN, a princípio, criei um eixo que denominei “percepções sobre direitos violados”. Porém, ao espelhar as informações junto com o eixo “direitos que estão em disputa”, sobreveio a percepção de que a ausência de um direito ou da violação desse direito é a outra face da reivindicação do direito, que emerge a partir da sua negativa. Em outras palavras, estamos falando do mesmo direito: o que sofre a violação e a negativa e o que se reivindica, o que se busca efetivar. Por exemplo, em todas as entrevistas falou-se da redução do número de reuniões, ao passo que todos reivindicaram o direito a mais reuniões. A violação do direito é apenas uma face do direito que se busca efetivar, qual seja, a ampliação do espaço democrático, que poderia chamar de direito à participação democrática, direito ao exercício da democracia ou simplesmente o direito de ter mais reuniões.

Assim, condensei ambos os eixos em apenas um: “direitos em disputa”. Alguns destes direitos estão positivados na legislação, seja na Convenção da Diversidade Biológica, como o direito ao consentimento prévio, livre e informado e a repartição de benefícios, e outros não. A maioria dos direitos identificados se refere a direitos que não estão categorizados em lei, mas que são reivindicados por seus legítimos enunciadores, como por exemplo, o direito de reconhecimento e proteção à sua cosmovisão sobre conhecimento tradicional associado à biodiversidade.

Durante o exercício da escuta e posterior análise das entrevistas, entendi que todos os entrevistados estão no CGEN para defender a sua cosmovisão sobre o que são conhecimentos tradicionais associados à biodiversidade, que é diversa da visão mercadológica sobre os conhecimentos tradicionais e, ao mesmo tempo, distinta do conceito insculpido na lei. Percebi que eles ocupam este espaço para defender a visão deles, ao que dou nome de direito à sua cosmovisão, de onde se extrai diversos outros direitos. Por ter a sua cosmovisão respeitada, advém daí o direito à consulta prévia (ou diálogo), o direito à repartição de benefícios (implementação do Fundo de repartição), o direito à representatividade (voz e voto) dentro do Conselho, entre outros<sup>66</sup>.

Em relação ao quadro temático sobre os “*direitos que estão em disputa*” (Quadro 4), identificaram-se as seguintes variáveis: (i) “direito à ampliação do espaço democrático” como uma derivação da reivindicação do número maior de reuniões; (ii) “direito à cosmovisão sobre o CTA”; (iii) direito à consulta prévia, também identificado como expressão do “diálogo” em suas falas; (iv) direito à repartição de benefícios, derivado a partir das várias referências das e dos entrevistados sobre a implementação do Fundo<sup>67</sup>; (v) direito à assessoria técnico-jurídica no CGEN; (vi) direito à voz e voto, também como uma expressão da representatividade; (vii) direito a não sofrer racismo, discriminação ou preconceito; (viii) direito à formação e capacitação para atuar no espaço institucional; (ix) direito a existir; (x) direito à ajuda de custo.

Em relação ao direito à ampliação do espaço democrático, verificou-se nas entrevistas que os conselheiros denunciam a redução do número de reuniões desde o início do CGEN, sob a égide da nova lei, ou seja, com a nova composição que compreende a participação dos detentores de conhecimentos tradicionais. Até o ano de 2018 foram realizadas cerca de uma reunião por mês (2016: 5 reuniões; 2017: 9 reuniões; 2018: 7 reuniões). Após o início do governo Bolsonaro, no ano de 2019, o CGEN somente teve 3 reuniões, e no ano de 2020, apenas uma, em razão da emergência da pandemia de Covid-19. Nas entrevistas, os conselheiros informaram que o Presidente anunciou para eles em reunião

---

<sup>66</sup> Por certo que os direitos a consulta prévia e ao consentimento livre, prévio e informado está inscrito em tratados internacionais importantes que formam um arcabouço jurídico em favor dos povos indígenas e comunidades tradicionais. Porém, ainda que estes direitos estejam previstos em normas jurídicas internacionais, como a Convenção n. 169 da OIT, não se pode invisibilizar as lutas sociais travadas por estes sujeitos para a conquista de tais direitos no âmbito internacional.

<sup>67</sup> Trata-se do Fundo de Repartição de Benefícios previstos na lei para quando o acesso for a

virtual, que o CGEN passaria a ter apenas 4 reuniões ordinárias por ano, sob o manto argumentativo da necessidade de “desburocratizar” e de ter “mais eficiência”, vale dizer, na expressão do ex-ministro Ricardo Salles, na trágica reunião ministerial “para passar a boiada”.<sup>68</sup>

Percebe-se que há um nítido e proposital esvaziamento desta instância de governança da biodiversidade desde o início do governo Bolsonaro. A ameaça a existência do CGEN pairou por muitos meses, em especial, após a publicação de Decreto Presidencial que extinguiu 31 órgãos colegiados federais e reduziu muitos outros. Como o CGEN foi criado por lei, o decreto não pôde revogá-lo, porém verifica-se o esvaziamento da instância democrática desde então, agravado ainda mais a partir da crise sanitária e a tentativa de implementar reuniões virtuais, mesmo com a realidade adversa de quem vive dentro de territorialidades distintas.

O direito à cosmovisão sobre os conhecimentos tradicionais dentro do espaço do CGEN decorre do próprio embate entre natureza x capital. Os conceitos sobre conhecimento tradicional flutuam de acordo com o seu relator. Para os representantes de povos indígenas, povos e comunidades tradicionais e agricultores familiares, a dimensão sagrada é vista nas entrevistas de todos como um sinônimo de defender a vida, o que se opõe completamente à visão utilitária e mercadológica imprimida pelos representantes dos segmentos da indústria e do Estado, ou mesmo pela visão rizomatizada da Academia (com exceção dos representantes da ABA).

O CTA é aquele conhecimento adquirido a partir de como a natureza se comunica com a gente [...] como eu sempre costume dizer, não é a gente chegar e simplesmente dizer “ah, mastruz é bom pra gripe”, mastruz é bom pra muita coisa porque dentro da ciência tradicional, a enfermidade é tratada de acordo como a pessoa foi infectada, foi coordenada por aquela situação, tudo isso entra no contexto pra trabalhar a cura, então são essas entidades espirituais que vão dizer a quantidade e a periodicidade dessa medicação. Então o conhecimento tradicional está associado a isso, é tradicional porque tem essa temporalidade que não se mensura, **é como a natureza se comunica com a gente, de como os espíritos se comunicam com a gente, que dizem o que é que gente pode usar para manter o nosso corpo saudável** (Cristiane, entrevista, grifo meu).

---

<sup>68</sup> A expressão “passar a boiada” foi proferida pelo ex- ministro do Meio Ambiente, em reunião ministerial, no dia 22 de abril, que discutia as medidas do governo em face da pandemia. Para o ex-ministro de Bolsonaro, a crise sanitária provocada pela pandemia da Covid 19 se apresentava como uma oportunidade para relativizar as normas de proteção ao meio ambiente, simplificando processos de licenciamento ambiental e outras regras que tenham como objetivo a preservação da sociobiodiversidade. Vide mais em: <https://g1.globo.com/politica/noticia/2020/05/22/ministro-do->

Percebe-se na fala da Cristiane uma dimensão de relação espiritual dos povos indígenas com a natureza, uma vez que na sua concepção é o espírito da planta quem comunica determinado tipo de conhecimento, conforme concepção de Descola e Escobar, apontadas no primeiro capítulo. Na fala de Cláudia, por sua vez, a dimensão do conhecimento enquanto experiência, prática e inovação, teorizadas por Tim Ingold, são corporalizadas a partir da vivência em comunidade no território:

Pra mim, o conhecimento tradicional é o fruto de várias experiências e vários experimentos, de várias coisas que acontecem no território, e que vai se acumulando ao longo do tempo, por isso que o conhecimento é dinâmico, por isso que ele é compartilhado. A gente tem um lema entre as comunidades, que o conhecimento ele é vivo, mas pra ele ser vivo, ele precisa ser compartilhado, a partir do momento em que ele é compartilhado ele vai ganhando vida e essa vida ela vai se juntando a outras vidas, por isso que ele também é dinâmico, então é um fruto de experimentação, é um fruto de junções, de compartilhamento, que vai se somando ao longo do tempo. O que eu sei que foi passado pelos meus antepassados, ele não é o mesmo conhecimento, mas ele se soma por aquilo que vai sendo vivenciado agora [...] ele é uma soma, soma de vivências, de experiências, a soma de gerações que vai passando por aquilo também (Cláudia, entrevista).

O trecho a seguir demonstra, ainda, a colonialidade do saber na medida em que a ciência se arroga a nomear determinadas práticas, vivências e experiências como “conhecimento tradicional”. E mais, demonstra ainda como os grupos sociais se apropriam deste conceito, incorporando-o ao seu repertório de atuação e imprimindo nova semântica, a fim de utilizar na luta estratégica por direitos:

Então, pra mim, conhecimento tradicional é isso e ligado ao patrimônio genético ou a biodiversidade é justamente porque a vida acontece no território, esses experimentos, essas vivências, essas observações vão acontecendo no território, (CTA acontece no território) vão acontecendo de forma bastante simples e sem muita preocupação do que é, as pessoas que disseram, a academia principalmente que disse “isso é um conhecimento tradicional” pra nós, isso é experiência, é vivência, isso é troca. As pessoas vão dando nome pro que elas acham aquilo que são, e muitas vezes a gente das comunidades vai incorporando isso na nossa fala, na nossa vivência, porque também é uma forma de garantir o direito, porque a academia reconhece isso como um direito, então a gente também reconhece porque a gente também quer ser reconhecido, essa visibilidade social e política que tanto as comunidades tradicionais buscam nada mais é do que o reconhecimento de sua forma de vida, reconhecimento de que ela atribui significadamente para a sociedade do jeito que é, contribui muito para a questão de conservação, de manejo dos ecossistemas então nada mais é do que isso (Cláudia, entrevista).

Dona Elizete, por sua vez, traz a dimensão do conhecimento tradicional enquanto experiência com a terra, com as sementes, com a água, com as raízes, é aquilo que ela chama de “inegociável”, não se expressa na forma monetária do capital. Além disso, é diferente daquilo que está previsto em lei. Para ela, é a própria vida.

Dentro da legalidade da lei é muito complicada, muito complicada que a gente precisa de uma formação pra a gente poder discutir com base na lei. [...] Dentro da minha vivencia, o conhecimento tradicional é aquilo que eu adquiri dos meus antepassados, que eu adquiri com a experiência de lidar com a terra, com a água, com as sementes, com a biodiversidade, com as raízes, com a mãe natureza, isso pra mim é conhecimento tradicional, por que eu vou passar pra outras pessoas que tenho, pros filhos, meus netos, pra minha comunidade, isso não tem valor, não tem dinheiro que pague. E hoje isso está sendo ameaçado, a gente ta numa era que o capital esta tão forte que ta ameaçando **não só aquilo que é sagrado pra gente, nosso território, nossa água, nossa mata, nossa floresta, nossos rios, mas a nossa existência** (Elizete, entrevista, grifo meu).

O direito à existência acompanha o próprio direito à cosmovisão do conhecimento tradicional, uma vez que a reivindicação do direito não é de qualquer existência, mas se trata de existir e ser reconhecido de acordo com os seus próprios modos de vida, ou seja, de ter respeitados as suas cosmologias, seus usos e costumes, conforme previsto na Constituição Federal de 1988. Trata-se de viver a vida com dignidade de não sofrer qualquer tipo de racismo, preconceito ou discriminação. O direito à existir está intimamente ligado ao território, pois é nele onde acontece a experiência da vida para estes grupos sociais. Sem o território, não há proteção da vida, tampouco proteção ao conhecimento tradicional.

Os direitos à consulta prévia e à repartição de benefícios, por sua vez, decorrem do direito dos povos indígenas, agricultores e povos tradicionais em serem reconhecidos como de igual dignidade aos demais povos (Yrigoyen, 2019). O direito à consulta prévia, que neste caso, se trata do consentimento prévio, livre e informado<sup>69</sup>, possui a dimensão do diálogo com os povos sobre os seus saberes, vale dizer, imprime uma noção de respeito e igualdade e de não apropriação de seus saberes. Para isto, deve considerar o direito de dizer não. Do mesmo modo, uma vez que o conhecimento tradicional foi acessado e utilizado para finalidade econômica e obtenção de lucros é direito dos detentores de auferir lucros a partir do compartilhamento desses saberes. No CGEN, este tema é debatido em função da criação do

---

<sup>69</sup> Segundo Raquel Yrigoyen Fajardo (2011; 2019), os direitos dos povos indígenas em relação às decisões sobre assuntos que lhes afetam são, basicamente, quatro, em relação ao direito internacional e constitucional: (i) direito à autonomia e de autodeterminação do seu modelo de desenvolvimento (direito à livre determinação de seu desenvolvimento), (ii) direito à participação em todo o ciclo das políticas; (iii) direito à consulta prévia ante a medidas legislativas ou administrativas; e (iv) consentimento prévio, livre e informado quando se pode colocar em risco direitos fundamentais dos povos, como a integridade e/ou modo de vida e desenvolvimento, Note-se que a CDB utiliza-se do termo “consentimento prévio, livre e informado”, que segundo a classificação da autora é utilizado para proteção da integridade e respeito ao seu modo de vida e escolha de desenvolvimento.

Fundo de Repartição de Benefícios, uma vez que se trata de mecanismo previsto na lei a ser constituído a partir dos valores das multas decorrentes dos autos de infração, a serem revertidos em favor dos detentores.

O “direito à consulta” (aparece assim denominado pelos conselheiros) foi tema da 12ª Reunião, quando houve uma tentativa do Instituto Nacional de Propriedade Intelectual (INPI) de criar resolução com previsão de um procedimento de consulta simplificado pela internet para pedidos de registro de patentes. Para os representantes de povos indígenas e povos e comunidades tradicionais o direito à consulta prévia de forma online não atende aos critérios culturais insculpidos na Convenção 169 da OIT, portanto não podem ser feitos dessa forma, o que foi acatado pela votação da maioria dos conselheiros.

Sobre estes dois direitos importante observar que representam fissuras no direito oficial do Estado, na medida que é a partir deles que os detentores passam a ter o reconhecimento expresso da sua existência enquanto sujeitos coletivos de direito. De igual modo, em razão da regulação do direito ao consentimento prévio, livre e informado e à repartição de benefícios é que se apresenta as fissuras dentro da institucionalidade, que se expressa na representatividade de seus corpos dentro do CGEN. Ora, a razão pela qual há representantes de povos indígenas, povos e comunidades tradicionais e agricultores familiares no CGEN se dá em razão de que os mesmos possuem direitos ao consentimento e à repartição de benefícios, na qualidade de detentores de conhecimentos tradicionais<sup>70</sup>.

Para que ocorra a atuação dos respectivos representantes no espaço institucional, estes reivindicam uma representação qualificada, em razão do qual reivindicam o direito à assessoria técnico jurídica no CGEN, direito à formação e capacitação para atuar no espaço institucional, bem como direito à ajuda de custo. Como já mencionado, o espaço do CGEN possui uma alta função jurídica, típica do direito estatal. Durante as reuniões, termos técnicos jurídicos são utilizados, além de temas específicos dos ramos da biologia, da biotecnologia e da agricultura mecanizada. A reivindicação aparece nas falas de forma latente, como uma expressão de violação de direitos, não apenas por que há a previsão legal de assessoria técnico-jurídica aos detentores, mas porque revela a expressão do direito à representatividade, de ter direito à voz e voto dentro do CGEN.

---

<sup>70</sup> Foge ao escopo deste trabalho fazer longas digressões sobre o direito ao consentimento prévio, livre e informado, bem como à repartição de benefícios, para isto, há excelentes trabalhos que indico a

Conforme denuncia a conselheira Cláudia, a assimetria técnico-jurídica dentro do CGEN constitui uma violação ao direito à uma representatividade qualificada dentro do espaço institucional, na medida em que a mediação pelo jurídico se faz necessário para as lutas contra-hegemônicas travadas pelos povos e comunidades tradicionais em defesa da vida.

Essa defesa do nosso direito a partir do direito jurídico, ela é muito nova pra a gente. Então quando a gente se vê num ambiente que envolve as questões políticas, a defesa política da nossa existência, mas para além disso, é necessário ter um conhecimento técnico, ter um conhecimento jurídico e fazer leitura também, né? eu acho que esse desafio, ele é muito maior, ele se torna muito maior quando a gente não tem e não pode ter, em muitos casos, porque são sigilosos, a colaboração de advogados, de pessoas que poderiam nos ajudar (Cláudia, entrevista).

O direito à capacitação, formação e assessoria técnico-jurídica é tema recorrente dentro da Câmara Setorial e no CGEN. Nas primeiras reuniões, esse tema aparece sucessivamente, ora como reivindicação dos detentores, ora como a presidência comunicando que está tomando providências, como por exemplo, ofício aos órgãos estatais de apoio aos povos indígenas, povos e comunidades tradicionais e agricultores familiares (MMA, 2016, 2017)<sup>71</sup>. Após, este tema deixa de aparecer nas reuniões, demonstrando a omissão do Estado e o desinteresse da capacitação técnica dos conselheiros naquilo que reivindicam como direito.

Direitos em disputa dentro do CGEN	
1	Direito a ampliação do espaço democrático: número de reuniões satisfatórias
2	Direito à cosmovisão sobre o CTA
3	Direito à Consulta prévia (diálogo): consentimento prévio, livre e informado
4	Direito à repartição de benefícios (Implementação do Fundo)
5	Direito à assessoria técnico-jurídica
6	Direito à voz e voto
7	Direito a não sofrer racismo, discriminação
8	Direito à formação, capacitação

<sup>71</sup> O tema sobre assessoria técnico-jurídica e capacitação aparecem nas primeiras reuniões, até a oitava, com certa frequência, depois verificou-se que este tema passa a ser mencionado com menor

9	Direito a existir
10	Direito a ajuda de custo

Quadro 4 – Direitos em disputa

A ordem elencada dos direitos identificados está estabelecida por aqueles que tiveram maior frequência nas falas. Assim, o direito (i) aparece em todas as narrativas; os direitos de (ii) a (vi) aparecem simultaneamente na fala de três entrevistados, enquanto o direito (vii) aparece em duas respostas e os direitos (ix) e (x) em apenas uma. Como a análise foi feita de forma qualitativa, não se optou por analisar de acordo com o critério de frequência nas respostas, a fim de não colocar sombras em temas que possam ser importantes, como bem adverte Bardim (2011) em sua análise de conteúdo para quem escolhe o critério da frequência nas respostas. Optou-se, portanto, em elencar todos os direitos enunciados, ainda que alguns deles tenham tido uma única ocorrência nas falas.

Sobre as práticas ou repertório que os sujeitos realizam dentro do espaço político para a defesa e/ou implementação de direitos, como já dito acima, identificamos: (i) formação de alianças, (ii) exercício do controle social, (iii) representatividade e (iv) formulação de políticas públicas. Estas podem ser consideradas como *práticas que os sujeitos realizam*(repertório) para buscar a defesa e a implementação dos direitos que estão em disputa dentro deste espaço.

A formação de alianças é, sem dúvida, uma das práticas mais potentes realizada dentro do CGEN pelos sujeitos. Uma vez considerado o déficit de representatividade discrepante, e a assimetria de poder, os atores sociais em questão jamais conseguiriam implementar ou defender quaisquer direitos sozinhos, para isso se valem de apoiadores quer dentro do Estado, quer dentro da Academia, até mesmo da Indústria, quando lhes interessa estar do lado dos detentores. Assim, a Associação Brasileira de Antropólogos (ABA) constitui um dos principais parceiros dos detentores dos conhecimentos tradicionais. A aliança com um antropólogo ou antropóloga lhes garante um voto a mais nas deliberações de seus interesses. De igual modo, estes sujeitos contam com o apoio de setores do governo mais inclinados institucionalmente a políticas públicas para os interesses desses povos, como os representantes do Ministério da Justiça (FUNAI), Ministério do Desenvolvimento Agrário e Ministério da Cultura.

Geralmente, o espaço da Câmara Setorial dos detentores é o lugar onde se conformam as alianças para serem levadas posteriormente ao embate da correlação de forças



no Plenário do CGEN. É neste espaço que os representantes dos povos indígenas, povos e comunidades tradicionais e agricultores familiares sabem com quem “podem contar”, além de ser um espaço em que os mesmos debatem temas que lhes afetam, é também o local de se articularem para decidir como irão votar sobre determinado caso, ou mesmo como vão responder a uma demanda de algum outro setor. A Câmara Setorial também se constitui como um espaço de acolhimento e até de catarse diante dos últimos acontecimentos desde a eleição do governo Bolsonaro e as ameaças que imperam sobre o CGEN. As reuniões são abertas a convidados, de acordo com o tema a ser debatido.

Na fala de Dona Elizete, a importância das alianças como arranjo político para votar em bloco e reequilibrar a correlação de forças dentro do CGEN fica bem evidente:

Ai a gente fica com uma vantagem legal, porque já somos três, daí a gente pode contar com a ABA, com a Academia, com o Ministério da Cidadania, esses 6 eu acredito que podemos contar, daí a gente não fica em tanta desvantagem, porque já somos 6, 3 votos e 6 pessoas que já são comprometidos com os direitos desses povos. Antes tinha mais, a gente precisa ver se pode contar com mais alguém porque a indústria é o seguinte, se for bom pra eles, eles votam com a gente, se eles precisarem que a gente vote a favor deles, depois eles retribuem com algum voto a nosso favor, é uma jogada que eles tem muito astuciosa, e a gente não pode contar com a indústria não, já teve vários atritos, conflitos mesmo, conflito sério, mas eles são assim, se eles verem que serão beneficiados eles votam a nosso favor, eu não entro nessa jogada não, mas 6 pessoas ali a gente pode contar, isso dá uma certa segurança pra a gente continuar brigando, porque se não fosse assim não valeria a pena não (Dona Elizete, entrevista).

Em sentido muito parecido, também Cristiane observa a política de alianças como estratégia de resistência ao avanço contra os direitos dos detentores de conhecimento no ambiente do CGEN:

Aí é que a gente vê realmente quem são os parceiros mesmo. A composição da Câmara são 13 pessoas e aí além de nós, nós seis, eu e Alberto como indígenas, Elizete e Eder pelo CONDRAF, Johny e Claudia pelo CNPCT. Aí a gente convidou essas outras sete pessoas que seria a representação da ABA (na época, né?), Casa Civil, [...] da FUNAI, [...]pela ABA, mas foi [...] pelo MinC, próprio Ministério do Meio Ambiente, que é [...]. Pronto. Mas nas reuniões só fica nós. O suplente quase não podia ir, foi nessas últimas reuniões por causa do PPP (plano político pedagógico) para trabalhar a questão da cartilha formativa com orientações para as comunidades tradicionais dentro da nova lei, aí a gente fez uma parceria, ampliando a participação também com representantes que estão no Fundo (Cristiane, entrevista)<sup>72</sup>.

Vale notar que a atribuição definida por lei da referida Câmara dos Povos Indígenas, povos e comunidades tradicionais e agricultores familiares, tem como finalidade principal (i) subsidiar a formulação de atos normativos referentes à proteção e salvaguarda dos

---

<sup>72</sup> Os nomes mencionados nas entrevistas foram ocultados a fim de preservar a identidade dos

conhecimentos tradicionais; (ii) repartição de benefícios; (iii) demais temas que de tratam a lei e o decreto.

Em sua composição atual estão representantes do CNPCT, CONDRAF, CNPI, Ministério do Meio Ambiente (MMA), Ministério da Justiça e Segurança Pública, Ministério da Cultura, Ministério do Desenvolvimento Social e Agrário e a Casa Civil da Presidência da República, este último vago, sem nenhuma atribuição a algum representante. No site do MMA, até o presente momento, desde a promulgação do decreto, foram realizadas 12 reuniões entre agosto de 2017 a dezembro de 2019, com as pautas disponibilizadas no site para consulta de apenas 09 delas. No ano de 2020, estavam previstas 5 reuniões, porém com advento da pandemia sanitária da Covid-19, as reuniões não aconteceram. Somente a prevista nas datas de 17 e 18 de fevereiro de 2020, que foi a 13ª Reunião, na qual estive presente. O site não possui mais nenhuma atualização em relação a esta Câmara para o ano de 2021. Nas entrevistas com os conselheiros, me informaram que não houve mais nada desde que começou a pandemia, no âmbito desta Câmara. As memórias das reuniões, não estão disponíveis no site, tão somente as pautas.

Ao realizar uma análise sobre a documentação da *Câmara Setorial dos detentores de conhecimentos tradicionais*<sup>73</sup>, verificou-se que ao todo foram: 03 reuniões no ano de 2017, 06 reuniões no ano de 2018, 03 reuniões no ano de 2019 e 01 reunião no ano de 2020. A sistematização completa das reuniões e temas constam no Anexo I. De acordo com a análise das pautas disponibilizadas os principais temas discutidos e as suas ocorrências foram os seguintes, de acordo com a tabela abaixo.

Solução de casos	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Guarani e Stevia</li> <li>- caso jambu e Unicamp (2x)</li> <li>- caso açai</li> <li>- proposta para estudos de caso</li> <li>- caso Baunilha do Cerrado – quilombola Kalunga (Conaq)</li> <li>- caso Pitanga</li> </ul>	7 ocorrências
------------------	--	---------------

<sup>73</sup> A análise documental será feita somente da Câmara Setorial dos povos indígenas, povos e comunidades tradicionais e agricultores familiares, por ser este um dos ambientes do CGEN em que se dá o objeto desta pesquisa em relação à atuação dos sujeitos, assim como é nela que versa sobre os conhecimentos tradicionais. Além disso, estive também nesse espaço realizando a pesquisa por meio da observação-participante, de modo que somente esta Câmara será analisada no presente trabalho. Isto não implica em dizer que não é importante ou não seria interessante observar como funcionam as demais Câmaras, o que pensam, por exemplo, os setores da academia, como se articulam estes

	- arquipélago do Baliique - açaí	
Definição sobre identificação de CTA	- o que o usuário precisa saber para definir se o CTA é de origem indetificável (consulta academia e indústria) -classificação de conhecimentos tradicionais (INPI) - conhecimento de origem não identificável - inventários culturais (IPHAN) - construção de orientação técnica sobre CTA de origem não identificável	6 ocorrências
Repartição de Benefícios	- contrato de repartição - Fundo de repartição de benefícios: participação	3 ocorrências
Consentimento prévio informado	- como negar - protocolos de consulta comunitário	3 ocorrências
Acesso e uso do CTA	- sistema de rastreabilidade (2x) - busca ativa de casos concretos nos territórios de acesso ao CTA	3 ocorrências
Projeto de formação	- Capacitação - criação de um centro de apoio de formação	3 ocorrências
Articulação de participação em eventos e atuação em rede	- Fórum Social Mundial na Bahia - criação de Google grupos - carta ao MPF	2 ocorrências
Assessoria jurídica e técnica	Criação de apoio jurídico	2 ocorrências
Sistema de Informação sobre a Biosiversidade Brasileira		1 ocorrência
Cadeia produtiva de fitoterápicos/plantas medicinais		1 ocorrência
Insumos sobre a agricultura		1 ocorrência
Troca de Informações / Atualizações	- GEF/ABS - Documento de classificação do CTA no BRICS/OMPI	1 ocorrência
Demandas de patentes	- apresentação do INPI sobre pedidos sobre CTA	

**Tabela 1 – Temas – Câmara Setorial de Povos Indígenas, povos e comunidades tradicionais e agricultores familiares – 2017 a 2020**

Conforme se visualiza pela tabela acima, a maior frequência de tema discutido nas reuniões são sobre os casos em julgamento e possíveis encaminhamentos, votos, a serem articulados juntos com seus aliados, seguido das definições conceituais que ficaram vagas na lei sobre conhecimento tradicional de origem identificável e não identificável, isto é, sobre a classificação dos conhecimentos tradicionais, assim como discussões sobre a construção de orientações técnicas sobre este fim. Após, os direitos de repartição de benefícios e consentimento prévio, livre e informado são o terceiro tema mais debatido dentro da Câmara

setorial, além do acesso e uso de conhecimentos tradicionais, bem como a demanda por uma assessoria jurídica e técnica.

Estes temas se refletem nas entrevistas, pois em todas as narrativas apareceram a reivindicação da assessoria técnico-jurídica, bem como as expressões dos direitos de repartição de benefícios e consentimento prévio, livre e informado. No caso das entrevistas, percebeu-se que eles não utilizam a expressão “consentimento prévio, livre e informado”, resumem na maioria das vezes à palavra “diálogo” e “consulta”.

Sobre os temas discutidos no âmbito da Câmara Setorial, explica Cristiane Pankararu:

As temáticas eram basicamente discutir sobre o entendimento do conhecimento secundário, aliás, o conhecimento difuso, que a lei não explica o que é esse conhecimento difuso, logo para algumas pessoas, como o conhecimento é difuso não precisa repartir benefícios, mas se for pra repartir benefícios, esse recurso vai direto pro Fundo, não vai pra nenhuma comunidade.

Algumas orientações técnicas que a academia levava, e que a gente não concordava, a gente levava pra nossa pauta, alguns processos que estavam em andamento que a gente sabia, como o açai, o guaco, jambu, era mais na ideia do consentimento, que foram acessados, mas segundo eles, tinham acessado a FUNAI, e a FUNAI tinha dado autorização, mas eles não estavam repartindo os benefícios com indígenas. E a Natura já tinha muito claro que como ela já faz partilha com populações tradicionais lá no Pará (...) aí era mais nessas pautas (Cristiane, entrevista).

O controle social é uma das práticas que os sujeitos exercem. Em todas as entrevistas, ao se perguntar por que acham importante ocupar este espaço, eles se referiram que é importante entender, acompanhar o que está acontecendo em torno do tema e que de algum modo, eles conseguem intervir na realidade em seu favor, a partir do que tomam conhecimento:

Eu penso que é um espaço muito importante, serve de controle social daquilo que estão a indústria, o governo, a academia, estão fazendo dentro das comunidades, a gente fica a par como conselheiro de tudo isso, tipo a questão do sabonete de babaçu dos Ashaninka, onde um pesquisador quis apropriar do conhecimento deles, eles contrataram o pesquisador para fazer o sabonete, e o pesquisador foi lá e registrou como sendo dele, essa situação veio pro CGEN e a gente conseguiu trazer o parente Ashaninka, e ele explicou dentro do CGEN o que aconteceu de fato, ele conseguiu convencer os conselheiros, a indústria, a academia e o governo, que o pesquisador de má-fé e a relatora desse processo caiu na mão da conselheira Claudia (Alberto Terena, entrevista)<sup>74</sup>.

---

<sup>74</sup> Uma das vitórias mais celebradas entre os detentores dos conhecimentos tradicionais e seus aliados é o caso que versa sobre a apropriação do murmururu, utilizado para fabricação de sabonetes pela empresa Tawaya, posteriormente comercializado pelas empresas Chemyunion e Natura. Para os Ashaninka, o murmururu não é apenas um vegetal, mas um de seus antepassados transformado nessa espécie de palmeira pelo *tasorentsi* Nawiriri. Os espinhos do murmururu são a materialização da barba

Eu acho que o espaço do Cgen, é um espaço que a gente tem para fazer resistência. (..) O segundo ponto porque eu acho importante a gente estar lá e não arredar o pé **é porque só assim a gente sabe o que esta passando, o que esta sendo colocado e discutido.** De alguma forma, mesmo que nossa voz não seja considerada em alguns processos, **mas é importante que a gente coloque o nosso ponto de vista.** Então, eu acho que é um espaço que não foi feito pra nós estarmos lá. É um espaço que é muito difícil de negociação, muito complicado politicamente, mas é um espaço que a gente não pode arredar o pé. **A gente tem que ta lá, é um espaço bom, onde a gente consegue ver o que esta acontecendo, para que rumo esta indo os autos de infração, pra onde a gente pode até mesmo medir forças com outros setores pra implementar algum tipo de política** (Claudia, entrevista, grifo meu).

O controle social constitui-se um dos repertórios dos movimentos sociais nos espaços institucionais que representam. A constituição de Conselhos de forma paritária entre governo e sociedade civil tem uma força potente de que estes grupos sociais possam intervir diretamente na realidade da elaboração e implementação de políticas públicas que envolvem seus direitos. Trata-se de uma ferramenta importante de abertura do espaço democrático e de horizontalização do espaço da política. Para povos indígenas, comunidades tradicionais, o controle social ganha maior relevo quando estes espaços passam a imprimir uma representatividade dessas populações que sempre foram tratadas historicamente como sujeitos tutelados pelo Estado.

Esta visão rompe com as políticas assimilacionistas e integracionistas que imperaram no Brasil até a Constituição Federal de 1988. A Constituição rompe com a visão tutelar que sempre fez parte da política pública indigenista brasileira. A representatividade dentro do CGEN se constitui em uma prática potente, ainda que exista um déficit paritário em sua composição. Trata-se de dar voz a povos que foram silenciados e subalternizados por séculos e que continuam sofrendo as amarguras da colonialidade de poder e da biocolonialidade de poder. Neste sentido, emblemático foi o episódio em que uma das entrevistadas fora acusada,

---

apreciada pelos índios. Dizem, por exemplo, que os espinhos do murmuru são perigosos ou que pode ser uma verdadeira praga que invade os roçados ou dificulta as saídas na floresta. No entanto, como antigo ashaninka, transformado em vegetal para o bem dos humanos, o murmuru, como muitos animais e vegetais, carrega um sentido especial para os índios. Foi criado para servir os humanos e exige respeito e cuidados. Assim, os Ashaninka dizem que o murmuru “possui espírito” e que deve ser tratado com respeito” (Pimenta; Fagundes de Moura, 2010). O debate no CGEN chegou em razão da multa aplicada contra as empresas, que recorreram ao CGEN como instância recursal, sob o fundamento de que fora realizado acesso a conhecimento tradicional secundário, isto é, por meio de publicação científica. Embora o caso seja sigiloso e não se tenha tratado do assunto de forma pública no CGEN, a matéria foi bastante noticiada na imprensa, e discutida tanto no âmbito da Câmara Setorial, e apareceu como achados da entrevista. Mais informações sobre o caso disponíveis em: <http://www.funai.gov.br/index.php/comunicacao/noticias/5692-empresa-deve-pagar-r-5-mi-em-multa->

no ambiente do CGEN, de ter violado o sigilo do processo de autos de infração em que figurava como relatora, na instância recursal, sob alegação por representante da Confederação Nacional da Agricultura (CNA) de que o seu relatório e voto estavam muito qualificados, o que indicaria, a seu juízo, que não teriam sido elaborados pela representante indígena, mas por terceiros, caracterizando a violação do sigilo. Conforme constam das atas analisadas na 5ª Reunião Ordinária do CGEN, de 23/11/2016<sup>75</sup>, a representante se voltou contra a acusação, mobilizando moção de repúdio que, por seu turno, deu ensejo a nota de desagravo por parte do representante da CNA que, na ocasião, havia formulado a acusação epistêmica, justificando-se de que supostamente “não houve ataque ou preconceito em relação à representante do CNPCT, e que sua fala apenas ressaltava a necessidade de formação ou orientação jurídica aos Conselheiros para a análise e deliberação sobre recursos de Auto de Infração” (MMA, 2017a, p. 6).

Além de romper com o paradigma anterior, as vozes dentro destes espaços ecoam como uma reparação histórica pelas violências epistemológicas que os povos indígenas sofreram no processo colonial. Portanto, tratam-se de prática geradoras de direitos, sobretudo, do direito a existir segundo o seu modo de vida, além de recuperar a auto estima desses sujeitos historicamente vistos como inferiores. É o que podemos ver na fala de Cristiane Pankararu, que por diversas vezes imprime uma importância singular à representatividade dentro do CGEN, bem como o caráter de disputa imanente a esta participação:

Pior seria se a gente não estivesse ali. Porque como vingou o CGEN desde a finada medida provisória sem a nossa participação, então isso vem também desse costume, né? De não contar com a nossa presença ali, porque não é só estar ali segurando uma plaquinha com a indicação de uma instituição, de um coletivo, mas é a atuação que a gente tem tido dentro do CGEN que tem conseguido limitar e condicionar essas tentações dos outros segmentos, dessas outras representações que estão ali.

É um espaço muito importante, sim. Nós estamos falando de conhecimentos tradicionais milenares, ancestrais que as pessoas que estão ali tem uma ideia, um pré-julgamento também por esta ideia tutelar sobre os povos indígenas, que não estava acostumado com a nossa oralidade e agora nós estamos tendo espaço, de poder falar por nós e para nós e pros outros também. Então, eu considero sim muito importante, com certeza.

---

<sup>75</sup> Nesta mesma reunião, o representante da Confederação Nacional da Indústria (CNI) apresentou um voto dando provimento ao recurso da Aché Laboratórios Farmacêuticos S.A., que obteve maioria de votos para cancelar uma multa aplicada no valor de R\$25.000.000,00 (vinte e cinco milhões de reais) referente à conduta de “deixar de repartir os benefícios resultantes da exploração econômica de produto do conhecimento tradicional associado ao patrimônio genético com quem de direito, de acordo com o disposto na MP 2.186, de 2001” , o que revela a disputa de interesses em jogo no

Por que é importante a gente marcar presença e posicionamento, né? Se a gente silencia, é como se tivesse sendo conivente com a situação e aí é nesse silêncio que a gente tá pra observar pra saber o que dizer alguma coisa que dê uma paralisada. Opa! Não é bem assim. [...] mas as vezes eu acho que tem muito a ver como as pessoas nos percebem, aquela população tutelada, que tem que pedir autorização do Estado, no caso da FUNAI, pra poder nos representar, tudo que a gente diz tem que ser validado, então é um posicionamento muito mais abrupto, vamos dizer assim. do que conversas amistosas com o Governo, né? (Cristiane, entrevista).

Nestes termos, a formulação de políticas públicas como prática dos sujeitos deriva do exercício do controle social e da própria representatividade. Uma vez dentro do espaço institucional, estes sujeitos conseguem intervir na elaboração e implementação de políticas públicas, como por exemplo, na constituição do Fundo de repartição de Benefícios que derivam do acesso a conhecimento tradicional de origem não identificável, ou mesmo na formulação de notas técnicas sobre o que é o conhecimento tradicional de origem identificável, secundário, não identificado, entre outros. Conseguem ainda intervir no processo de implementação do Sisgen, do Sistema de Gestão do Patrimônio Genético, sempre que se utilizam de voz e voto nos debates do Plenário sobre o tema.

Assim, das observações, atas de reuniões e entrevistas, portanto, se extrai o caráter complexo e contraditório do CGEN na fronteira entre a regulação dos interesses de apropriação e exploração da biodiversidade pelo capital, e a afirmação, proteção e defesa dos direitos dos povos indígenas, povos e comunidades tradicionais e agricultores familiares associados aos conhecimentos por eles tradicionalmente construídos e cultivados em uma perspectiva de simbiose com esta mesma biodiversidade.

Desse modo, o CGEN acaba por se explicitar como uma amostra qualificada no Brasil para uma análise da colonialidade do saber e do poder, na medida em que é constituído como órgão do estado orientado para a regulação da apropriação privada das diferentes expressões de conhecimento dos modos de vida de povos e comunidades situadas em um espaço-tempo exterior ao mundo do capital.

Ainda assim, dado o processo histórico de emergência desde a década de 1980, no ambiente nacional e internacional, de movimentos de povos despertados para o caráter de violação e exploração dos seus conhecimentos por agentes públicos, empresas e pesquisadores, o processo de formalização jurídico-normativa desta regulação de interesses no Brasil acabou por conjugar disputas em torno dos conceitos sobre o que é o direito associado à biodiversidade, quem tem direitos à biodiversidade, e como os direitos associados à biodiversidade são exercidos no ambiente da sociedade.

Isso restou evidenciado, talvez em alguma medida conquistado, em ambas as perspectivas normativa e institucional da regulação estatal que viria a compor o fenômeno jurídico nesta temática desde então: de um lado, a noção jurídico-normativa do direito à consulta livre, prévia e informada associado ao direito à repartição de benefícios decorrentes dos conhecimentos tradicionais, e de outro, a inscrição dos povos indígenas, povos e comunidades tradicionais e agricultores familiares como representantes dos seus interesses e modos de vida na composição institucional do Conselho, com caráter deliberativo sobre a regulamentação da lei, a solução de conflitos e a projeção de políticas públicas.

Estes fatores acabam por evidenciar, como analisado ao longo deste trabalho, o caráter complexo e contraditório do fenômeno jurídico, transitando por diferentes mundos e temporalidades jurídicas em perspectiva majoritariamente abissal, mas também com fissuras inter-epistêmicas provocadas pela atuação dos sujeitos coletivos de direito.

Nestes termos, na análise do CGEN aqui empreendida foi possível observar, sob as lentes de O Direito Achado na Rua, a expressão do pluralismo jurídico na medida em que os sujeitos da pesquisa carregam consigo formas prático-conceituais de convívio e uso da biodiversidade em perspectiva bastante distintas daquelas formas e fórmulas empregadas na Convenção da Biodiversidade e na Lei nº 13.1213/2015, que, por seu turno, dada a atuação dos povos implicados na sua regulação, acabou por inscrever fissuras consubstanciadas como regras de fronteira entre estes mundos e temporalidades jurídicas distintas, e em boa medida opostas.

Tais regras de fronteira, pese a sua impotência no sentido de garantir a proteção da biodiversidade e dos modos de ser e de viver associados a ela, se apresentam naqueles instrumentos legais em perspectiva de interlegalidade, compreendendo ajustes possíveis de reconhecimento institucional estatal ou internacional de direitos situados para fora ou além do seu próprio campo de regulação e compreensão, ao passo em que, de outro lado, também refletem, com viés de contradição, os limites da emancipação situada, e desde que situada, nas fronteiras do ordenamento jurídico-político-social-cultural neoliberal.

Na fronteira e nos limites desta interlegalidade, assim, foi possível observar táticas, estratégias e experiências de uso não hegemônico de dispositivos jurídicos inscritos no direito estatal em perspectiva de resistência à aniquilação ou encobrimento total dos seus modos de ser e de viver uma vida que vale a pena de ser vivida com dignidade, em conjugação com a dignidade da natureza.



## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Eis que a pesquisa encontra, enfim, as suas considerações finais.

Partindo da análise sobre o choque epistêmico entre a modernidade europeia e os modos de ser e de viver dos povos indígenas, povos e comunidades tradicionais e agricultores familiares, com especial atenção para a sua expressão de vida associada ao convívio e uso da biodiversidade à sua volta, no Capítulo 1 situamos o debate sobre as diferentes formas e expressões da colonialidade, e o modo como a história das relações de poder acabaram por se revelar em violações e explorações de caráter territorial, físico-corporal, étnico-cultural, espiritual, ecológica e epistêmica.

Com o socorro da antropologia social, observamos a relação simbiótica que se estabelece entre os povos sujeitos da pesquisa e a biodiversidade à sua volta, para então compreender que as suas experiências cotidianas desenvolvem práticas, habilidades, inovações, modos de vida, que decorrem da relação com o meio ambiente e a natureza que os cercam. Estes saberes, por seu turno, ostentam tamanho avanço e especialização do conhecimento sobre os elementos locais da biodiversidade, que se por um lado representam a exterioridade da razão científica moderna, de outro, em uma trágica reconfiguração da modernidade colonial, passaram a ser objeto e alvo de interesse para o capital nacional e internacional.

De fato, os interesses de apropriação privada e exploração econômica da biodiversidade pela indústria de alta tecnologia farmacêutica e de cosméticos acaba por se deparar, e assim depender, da necessária mediação dos conhecimentos tradicionais para a identificação, prospecção e extração original dos componentes tradicionalmente manejados ou cultivados pelos sujeitos locais, porém desconhecidos da ciência moderna.

A partir daí, no Capítulo 2 foi empreendida uma análise sobre o processo histórico de apropriação e exploração da biodiversidade através da violação dos modos de vida dos sujeitos locais, provocando o despertar dos povos indígenas, povos e comunidades tradicionais e agricultores familiares para a questão da apropriação e exploração da biodiversidade mediante a apropriação, exploração e violação dos seus conhecimentos.

Diante disso, buscou-se compreender analiticamente quem são estes sujeitos que, por terem desenvolvido em seus modos de vida conhecimentos associados ao reconhecimento e manejo da natureza, acabaram por despertar os interesses e a sanha de acumulação do capital nacional e internacional, e por via de consequência viram seus modos de ser e de viver se

transformarem em objeto de regulação jurídica por organismos internacionais e pelo estado brasileiro.

Assim, como observado ainda no Capítulo 2, o processo de elaboração da Convenção da Biodiversidade e o conseqüente processo de regulamentação e implementação das suas regras na legislação doméstica se revelaram associados aos interesses empresariais e orientados para a regulação da apropriação privada e exploração econômica da biodiversidade pelo capital nacional e internacional. Como tal regulação se deparava, porém, com a necessária mediação dos conhecimentos tradicionais dos sujeitos locais para a sua identificação, prospecção e extração original, fora deflagrado o conflito de ideias e de forças no processo político – em sentido social e institucional-estatal – de produção da regulação jurídica sobre o tema.

Desse modo emergiram os povos indígenas, povos e comunidades tradicionais, e agricultores familiares em meio ao processo hegemônico de regulação da apropriação privada e exploração econômica da biodiversidade, que através de seu repertório de resistência obtiveram, em contramedida, uma fração dos seus direitos incorporados ao texto da Convenção da Biodiversidade e da Lei nº 13.123/2015, inscritas por fissuras jurídico-normativas e político-institucionais.

Identificados estes elementos históricos, no Capítulo 3 foi delineada uma concepção de direito que fosse apta à compreensão do fenômeno jurídico em meio aos processos sociais de lutas por dignidade e resistência, observando empiricamente e assim vindo a revelar o modo como aquelas fissuras normativas e institucionais acabaram por representar um potencial para o desenvolvimento de práticas e usos não-hegemônicos do direito hegemônico inscrito naqueles documentos legais. Mais ainda, verificou-se como estes sujeitos se apropriam de conceitos alienígenas e passam a utilizá-los de forma estratégica para empreender a luta por direitos, como é o caso do conceito de conhecimento tradicional associado à biodiversidade.

Assim, da observação participante de reuniões do CGEN, associada à análise das atas de reuniões da Câmara Setorial, qualificada, ainda, pelas entrevistas com as e os representantes dos detentores de conhecimentos no ambiente do Conselho, foi possível verificar o caráter complexo e contraditório desempenhado pelo Conselho de Gestão do Patrimônio Genético em relação à afirmação, proteção mas sobretudo violação dos modos de vida, e por via de consequência dos conhecimentos dos povos indígenas, povos e comunidades tradicionais e agricultores familiares no Brasil. Ao mesmo tempo, em um

revelou como os detentores do conhecimento tradicional se valem deste espaço para instituir novos direitos, como o direito à não sofrer racismo, o direito à cosmovisão sobre o conhecimento tradicional, o direito à existência, o direito à voz e à representatividade. Neste espaço, que também se figura como rua, lugar da reivindicação social e do protesto, os sujeitos protagonizam seus direitos e enunciam, ainda que contra forças antagônicas e assimétricas, o projeto de um direito como liberdade, isto é, um projeto em que não haja exploração do homem pelo homem e do homem pela natureza, associados aos seus respectivos modos de vida e de existir.

O CGEN, por seu turno, figurou no ambiente da pesquisa como uma amostra qualificada e assim potente referencial de análise para a compreensão do direito enquanto fenômeno associado aos modos de vida e expressão dos conhecimentos tradicionais no limiar do século XXI no Brasil, na medida em que se erige e interpõe na fronteira entre a regulação legal-estatal dos interesses do capital nacional e internacional de apropriação e exploração da biodiversidade, e os conhecimentos tradicionais que emergem, neste cenário, como direitos associados aos modos de vida de povos indígenas, povos e comunidades tradicionais e agricultores familiares.

Neste sentido, se foi observado que a formulação e elaboração do marco legal da biodiversidade, nos termos analisados acima, fora suscitada e conduzida por interesses corporativos do capital nacional e internacional em detrimento dos conhecimentos decorrentes dos modos de vida dos sujeitos da pesquisa, de outro lado verifica-se que em meio à disputa em torno do seu texto foi possível superar, por exemplo, a perspectiva assimilacionista e tutelar da incorporação dos povos indígenas à sociedade brasileira, pela via da inscrição da sua participação originária, por suas próprias entidades representativas, na composição deste órgão de estado situado na fronteira entre os conhecimentos tradicionais e a apropriação-exploração científico-econômica da biodiversidade em nosso país.

Como se observou das entrevistas com as e os representantes do detentores de conhecimentos tradicionais no CGEN, a inscrição normativa da sua participação no desenho institucional desta política, por seu turno, permitiu o desenvolvimento de um repertório de práticas institucionais de resistência e afirmação dos conhecimentos produzidos através dos seus modos de ser e viver e dos direitos que decorrem deste modo de vida, em face dos interesses e das práticas de violação, apropriação e exploração da biodiversidade pelo poder econômico e a sua expressão estatal.

De um modo geral, o presente trabalho serviu à compreensão e explicitação dos diferentes processos históricos e epistêmicos através dos quais se constitui o direito estatal, e em suas contradições se expressa a lei e o direito: (i) da trágica reconfiguração do choque colonial epistêmico sobre as diferentes formas de viver e interagir com a natureza e a sociedade, suscitando de um lado interesses de apropriação privada e exploração econômica da biodiversidade, e de outro o despertar e a mobilização social em torno da resistência, reconhecimento e proteção aos diferentes modos de vida e dignidade associados à natureza local; (ii) até a regulação jurídico-normativa da questão, conduzida em perspectiva abissal pela apropriação científica e exploração econômica dos conhecimentos tradicionais, que no entanto, possui clivagens, porosidades onde se inscrevem os *verdadeiros* direitos dos povos, como por exemplo, o direito à consulta livre, prévia e informada e à repartição de benefícios, (iii) bem como da sua dimensão institucionalmente contra-hegemonizada pela participação de representantes dos detentores de conhecimentos tradicionais no órgão de deliberação sobre a regulamentação legal, a solução de conflitos e a projeção de políticas públicas associadas ao acesso e livre uso da biodiversidade. Verificou-se, portanto, no microespaço do CGEN, que o direito não está pronto e acabado, ele não é estanque, ele “é, sendo”, na expressão de Lyra Filho, ele se atualiza semanticamente a partir das práticas dos sujeitos coletivo de direito. Na medida em se apresentam dentro deste espaço hegemônico revelam novas experiências, novos espaços e tempos, e assim novos direitos que emergem das lutas de resistência que configuram e se orientam por modos de vida e dignidade.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALBERT, Bruce. Associações Indígenas e Desenvolvimento Sustentável na Amazônia Brasileira. In: **Povos Indígenas do Brasil**, 1996-2000. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2000.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. Universalização e localismo: movimentos sociais e crise dos padrões tradicionais de relação política na Amazônia. In: D'INCAO, M. A.; SILVEIRA, I. M. (orgs.). **A Amazônia e a crise da modernização**. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, 1994, p. 517-532.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. A dimensão política dos “conhecimentos tradicionais” na Amazônia. Acsegrad, Henri (Org.). **Conflitos Ambientais no Brasil**: Relume-Dumará? Fundação Hienrich Boll: Rio de Janeiro, 2004, p. 37-56.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. **Terra de quilombo, terras indígenas, “babaçuais livre”, “castanhais do povo”, faixinais e fundos de pasto**: terras tradicionalmente ocupadas. Manaus: PGSCA/UFAM. 2008.

AMAZONIA REAL. **Laboratórios dos Estados Unidos devolvem amostras de sangue ao povo Yanomami**. Povos indígenas. 29.03.2015. Disponível em: <https://amazoniareal.com.br/laboratorios-dos-estados-unidos-devolvem-amostras-de-sangue-ao-povo-yanomami/>; acesso em: 19/08/2021.

AZEVEDO, Marta. Quantos eram? Quantos serão? **Povos indígenas no Brasil**. Instituto Socioambiental (ISA). São Paulo, Dezembro, 2000. Disponível em: <[https://pib.socioambiental.org/pt/Quantos\\_eram%3F\\_Quantos\\_ser%C3%A3o%3F](https://pib.socioambiental.org/pt/Quantos_eram%3F_Quantos_ser%C3%A3o%3F)> Acesso em: 19/08/2021.

AZEVEDO VAZ, Clarissa Machado; CORRÊA VIEIRA, Renata Carolina. Sujeito coletivo de direito e os novos movimentos sociais: a luta por direitos de acesso à terra e território. In: SOUSA JÚNIOR, José Geraldo de (Org. et. al). **O Direito Achado na Rua**: introdução crítica ao direito como liberdade. Brasília: OAB Editora; Editora Universidade de Brasília, 2021, p. 523-537.

BARDIN, Laurence. **Análise de conteúdo**. São Paulo: Edições 70, 2011.

BARRETTO FILHO, Henyo Trindade. Populações tradicionais: introdução à crítica da ecologia política de uma noção. In: C. ADAMS, R.S.S. MURRIETA, W.A. NEVES (eds.). **Sociedades Caboclas Amazônicas**: Modernidade e Invisibilidade. São Paulo: Annablume, 2006, p. 109-144.

BECK, Ulrich. **La Sociedad del riesgo global**. Trad. Jesús Alborés Rey. Madrid: Siglo Veintiuno de España, 2002.

BECKER. Howard S. *Métodos de Pesquisa em Ciências Sociais*. 4ª ed. Editora HUCITEC, São Paulo. 1999

BELFORT, Lucia Fernando Inácio. **A proteção dos conhecimentos tradicionais dos povos indígenas em face da Convenção sobre Diversidade Biológica**. Dissertação (Mestrado). Universidade de Brasília, Faculdade de Direito, 2006. 139f.

BENSUNSAN, Nurit. Breve histórico da regulamentação do acesso aos recursos genéticos no Brasil. In: Lima; Bensunsan (Orgs). **Quem cala consente?** Subsídios para a proteção aos conhecimentos tradicionais. Instituto Socioambiental: São Paulo. 2003.

BRASIL DE FATO. **México proíbe glifosato e milho transgênico:** agronegócio tem 3 anos para se adequar. Internacional. Brasília (DF), 06 de Janeiro de 2021. Disponível em: <https://www.brasildefato.com.br/2021/01/06/mexico-proibe-glifosato-e-milho-transgenico-populacao-tem-ate-3-anos-para-se-adequar>. Acesso em: 18/08/2021.

BRASIL DE FATO. **Agenda tóxica:** governo Bolsonaro teve liberação recorde de 945 agrotóxicos. Artigo. Marcos Pedlowski. 02 de janeiro de 2021. Disponível em: <https://www.brasildefato.com.br/2021/01/02/agenda-toxica-governo-bolsonaro-teve-liberacao-recorde-de-945-agrotoxicos>.

BRANDÃO, Pedro. **Colonialidade do poder e direito:** uma análise da construção do novo marco legal de acesso à biodiversidade (Lei n. 13.123/2015). Doutorado. Programa de Pós-Graduação em Direito. Universidade de Brasília (UnB), 2018.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. “A comunidade tradicional”. In: UDRY, Consolacion; EIDT, Jane Simoni (eds.), **Conhecimento Tradicional:** conceitos e marco legal. Brasília: Embrapa, 2015 [2010].p. 21-101.

CABALZAR, Aloisio; RICARDO, Beto. **Povos Indígenas do Rio Negro:** uma introdução à diversidade socioambiental do noroeste da Amazônia brasileira. São Paulo: Instituto Socioambiental; São Gabriel da Cachoeira, AM: FOIRN – Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro, 2006.

CABALZAR, Aloisio; LINS, Juliana. Calendários ecológicos e conhecimentos dos ciclos sazonais. In: CUNHA; MAGALHÃES, ADAMS (Orgs.). **Povos tradicionais e biodiversidade no Brasil:** contribuições dos povos indígenas, quilombolas e comunidades tradicionais para a biodiversidade, políticas e ameaças. São Paulo: SBPC, 2021, p. 105-122.

CAJIGAS-ROTUNDO, Juan Camilo. La Biocolonialidad del poder: Amazonia, biodiversidad y ecocapitalismo. In: CASTRO-GÓMEZ; GROSGOUEL, RAMON (Orgs.). **El giro decolonial:** reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá: Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007, p. 167-193.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Luis Roberto. *O Trabalho do Antropólogo*. Brasília; São Paulo: Paralelo Quinze/Editora da Unesp, 1998, p. 17-35.

CASTILHO, Ela Wiecko Volkmer de. **Diversidade Biológica:** questões controvertidas na proteção do conhecimento tradicional. Brasília, 2003.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago. Lahybris del punto cero. **Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)**. Bogotá: Centro Editorial Javeriano, Instituto Pensar, 2005.

CENTRO DE ESTUDOS AVANÇADOS EM ECONOMIA APLICADA (CEPEA). **PIB do agronegócio brasileiro**. s/d. Departamento de Economia, Administração e Sociologia. ESALQ - Escola Superior de Agricultura Luiz de Queiroz. USP - Universidade de São Paulo. Disponível em: <https://www.cepea.esalq.usp.br/br/pib-do-agronegocio-brasileiro.aspx>; Acesso em: 18/08/2021.

CENTRO DE ESTUDOS AVANÇADOS EM ECONOMIA APLICADA (CEPEA). **Resultado do PIB do Agronegócio em 2020**. 12 de março de 2021. Disponível em: <https://www.cepea.esalq.usp.br/br/video/resultado-do-pib-do-agronegocio-em-2020.aspx> ; Acesso em: 18/08/2021.

CORRÊA VIEIRA, Renata Carolina. A Convenção n. 169 da OIT e a sua aplicabilidade para povos e comunidades tradicionais. **InSURgência**: revista de direitos e movimentos sociais, Brasília, v. 4, n. 2, p. 296-301, 2019-a.

CORRÊA VIEIRA, Renata Carolina. Em busca de um conceito: o uso estratégico da categoria “povos e comunidades tradicionais” na luta por direitos socioambientais. **InSURgência**: revista de direitos e movimentos sociais. Brasília, v. 5, n. 1, p. 48–81, 2019-b.

CRESWELL, John W. **Investigação qualitativa e projeto de pesquisa**: escolhendo entre cinco abordagens. 3 ed. Porto Alegre: Penso, 2014.

CUNHA, Manuela Carneiro da. “Cultura” e cultura: conhecimentos tradicionais e direitos intelectuais. In: CUNHA, Manuela Carneiro da. **Cultura com aspas e outros ensaios**. São Paulo: Cosac Naify, 2009 – versão *ebook*

CUNHA, Manuela Carneiro da; ALMEIDA, Mauro W. B. Populações tradicionais e conservação ambiental. In: CUNHA, Manuela Carneiro da. **Cultura com aspas e outros ensaios**. São Paulo: Cosac Naify, 2009. pp. 277-300 – versão *ebook*

CUNHA, M. C. da. Questões suscitadas pelo conhecimento tradicional. **Revista de Antropologia**, v. 55, n. 1, 2012. Disponível em: <<https://www.revistas.usp.br/ra/article/view/46971>>. Acesso em: 15 ago. 2021.

CUNHA, Manuela Carneiro da. **Índios no Brasil**: história, direitos e cidadania. Claro Enigma: São Paulo, 2013, versão *ebook*.

DESCOLA, Philippe. **Outras naturezas, outras culturas**. Trad. Cecília Piscato. São Paulo: Editora 34, 2016.

DIEGUES, Antonio Carlos. **O Mito Moderno da Natureza Intocada**. São Paulo: HUCITEC, 1996.

DIEGUES, Antonio Carlos; ARRUDA, Rinaldo Sérgio Vieira (Orgs). **Os saberes tradicionais e a biodiversidade no Brasil**. São Paulo: NUPAUB-USP: MMA, 2000.

DIEGUES, Antonio Carlos. **Os saberes tradicionais e a biodiversidade no Brasil**. Brasília: Ministério de Meio Ambiente; São Paulo: Nupaub/USP, 2001.

ESCOBAR, Arturo. **La invención del Tercer Mundo**. Construcción y deconstrucción del desarrollo. Bogotá: Norma, 1996.

ESCOBAR, Arturo. Mundos y conocimientos de otro modo: el programa de investigación de modernidad/colonialidad latinoamericano. Bogotá: **Tabula Rasa**, n. 01, p. 51-86, enero-diciembre, 2003.

ESCOBAR, Arturo; PARDO, Mauricio. Movimentos sociais e biodiversidade no Pacífico Colombiano. In: SANTOS, Boaventura de Sousa de (Org). **Semear outras soluções**: os caminhos da biodiversidade e dos conhecimentos rivais. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005, p. 341-366.

ESCRIVAO FILHO, Antonio; SOUSA JÚNIOR, José Geraldo. **Para um debate teórico-conceitual e político sobre os direitos humanos**. Belo Horizonte: D’Plácido, 2016.

ESCRIVAO FILHO, Antonio. **Mobilização social do direito e expansão política da justiça**: análise do fenômeno de encontro entre movimento camponês e função judicial no Brasil. Doutorado em Direito. Programa de Pós-Graduação em Direito. Universidade de Brasília, 2017.

FOLHA DE SÃO PAULO. **Floresta vira farmácia**. João Carlos Assumpção. Ciência. Domingo, 1 de junho de 1997. Disponível em: <<https://www1.folha.uol.com.br/fsp/ciencia/fe010604.htm>>; Acesso em: 19/08/2021.

FLÓREZ, Margarita Alonso. Proteção do conhecimento tradicional? In: SANTOS, Boaventura de Sousa (Org.). **Semear outras soluções: os caminhos da biodiversidade e dos conhecimentos rivais**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005, p. 287-311.

GANCHOSO, Richard; ROMERO, Stefania; SÁNCHEZ, Mónica; PÉREZ MEZA, Álvaro; RIOS, Montserrat. **Etnofarmacología y etnofarmacognosia de Ilexguayusa en Amazonía: uso ancestral de "wayusa"**. Anais do VII CONGRESO LATINOAMERICANO DE PLANTAS MEDICINALES; Universidad Regional Amazónica IKIAM, Ecuador, 4 al 6 de Septiembre de 2019.

GOHN, Maria da Glória. Movimentos sociais na atualidade: manifestações e categorias analíticas. In: GOHN, Maria Da Glória (Org.). **Movimentos sociais no início do século XXI: antigos e novos atores sociais**. 6ª ed. Petrópolis/RJ: Ed. Vozes, 2013, p. 13-32.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Editora Guanabara, 1989.

GUTIÉRREZ, Jorge Luiz. A controvérsia de Valladolid (1550): Aristóteles, os índios e a guerra justa. **Revista USP**, São Paulo, n. 101, p. 223-235, março/abril/maio 2014. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/revusp/article/view/87829/90750>. Acesso em 04/07/2021.

IGREJA, Rebecca Lemos. O Direito como objeto de estudo empírico: o uso de métodos qualitativos no âmbito da pesquisa empírica em Direito. In: MACHADO, Máira Rocha (Org.). *Pesquisar empiricamente o Direito*. São Paulo: Rede de Estudos Empíricos em Direito, 2017. P. 11-37.

IHU ONLINE. Glifosato deixa de ser considerado “extremamente tóxico” após mudança da Anvisa. **Revista IHU Online**. 04 de novembro de 2019. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/594091-glifosato-deixa-de-ser-considerado-extremamente-toxico-apos-mudanca-da-anvisa>. Acesso em: 18/08/2021.

IHU ONLINE. Agro é tóxico: somos o país que mais consome agrotóxicos no planeta. **Revista IHU Online**. 14 de novembro de 2020. Disponível em: <https://www.ecodebate.com.br/2020/11/16/veneno-a-nossa-mesa-o-brasil-e-o-pais-que-mais-consome-agrotoxicos/>. Acesso em: 18/08/2021.

INGOLD, Timothy. Two reflections on ecological knowledge. In: Ed. G. Ortalli; G. Sanga. Berghahn. **Nature knowledge: ethnoscience, cognition, identity**. New York, 2004, p. 301-311.

INGOLD, Tim & KURTILA, Terhi. Perceiving the Environment in Finnish Lapland. In: **Body & Society**, v. 6. Londres: Sage, 2000.

INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL (ISA). **Terras indígenas no Brasil**. s/d. Disponível em: <https://terrasindigenas.org.br/>. Acesso em: 20/08/2021.

INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL (ISA). **Declaração da Aldeia Kari-Oca e Carta da Terra dos Povos Indígenas**. Documentos. 1992. Disponível em: <<https://acervo.socioambiental.org/index.php/acervo/documentos/declaracao-da-aldeia-kari-oca-e-carta-da-terra-dos-povos-indigenas>>; acesso em: 28/08/2021.



INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL (ISA). **Carta de São Luís do Maranhão**. Documentos, 2001. Disponível em: <https://acervo.socioambiental.org/index.php/acervo/documentos/carta-de-sao-luis-do-maranhao>. Acesso em: 18/08/2021.

INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL (ISA). **Cicatrizes na floresta: garimpo avançou 30% na Terra Indígena Yanomami em 2020**. 25 de março de 2021. Disponível em: <https://www.socioambiental.org/pt-br/noticias-socioambientais/cicatrizes-na-floresta-garimpo-avancou-30-na-terra-indigena-yanomami-em-2020>. Acesso em: 18/08/2021.

INSTITUTO DE PESQUISA DE ECONOMIA APLICADA. O Conselho de Desenvolvimento Rural Sustentável na Visão de seus Conselheiros. Relatório de Pesquisa. **Projeto Conselhos Nacionais: perfil e atuação dos conselheiros**. Brasília, 2012.

KANT DE LIMA, Roberto; BAPTISTA LUPETTI, Bárbara Gomes. Como a Antropologia pode contribuir para a pesquisa jurídica? Um desafio metodológico. **Anuário Antropológico** [Online], 2014, p. 9-37. Disponível em: <<http://aa.revues.org/618> ; DOI : 10.4000/aa.618>

LAYMERT, Garcia dos Santos. Quando o conhecimento tecnocientífico se torna predação high-tech: recursos genéticos e conhecimento tradicional no Brasil. In: SANTOS, Boaventura de Sousa (Org.). **Semear outras soluções: os caminhos da biodiversidade e dos conhecimentos rivais**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005, p. 125-162.

LITTLE, Paul. **Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil: por uma antropologia da territorialidade**. Brasília: DAN/UnB. Série Antropologia n° 322, 2002.

LUNELLI, Isabela Cristina. **Estado intercultural de direito: contribuições da antropologia jurídica latino-americana para o direito à autonomia indígena**. Doutorado. Programa de Pós-Graduação em Direito. Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), 2019.

LYRA FILHO, Roberto. **O que é direito**. Coleção primeiros passos. Brasília: Ed. Brasiliense, 1985.

LYRA FILHO, Roberto. **Pesquisa em quê direito?** Brasília: Ed. Nair, 1984.

LYRA FILHO, Roberto. Desordem e processo: um posfácio explicativo. In: LYRA, Doreodó Araújo. **Desordem e processo: estudos em homenagem a Roberto Lyra Filho**. Porto Alegre: Sergio Fabris, 1986-a, p. 263-333.

MINISTÉRIO DO MEIO AMBIENTE-MMA. Câmaras Temáticas e Setoriais. **Conselho de gestão do Patrimônio Genético**. s/d. Disponível em: <https://antigo.mma.gov.br/patrimonio-genetico/conselho-de-gest%C3%A3o-do-patrim%C3%B4nio-gen%C3%A9tico/camaras-tematicas.html>. Acesso em: 02/09/2021

MINISTÉRIO DO MEIO AMBIENTE-MMA. **Conselho de Gestão do Patrimônio Genético**. Ata da reunião realizada no dia 28 de julho de 2016. Brasília.

MINISTÉRIO DO MEIO AMBIENTE-MMA. Conselho de Gestão do Patrimônio Genético. **6ª Reunião Ordinária do CGEN**, de 15 e 16 de fevereiro de 2017. Brasília.

MOREIRA, Eliane (Org.). **A “nova” lei n. 13.123/2015 no velho marco legal da biodiversidade: entre retrocessos e violações de direitos socioambientais**. O Direito por um planeta verde: São Paulo, 2017.

MORIM DE LIMA, Ana Gabriela; PRUMKWYJ KRAHÔ, Creuza; ALDÉ, Veronica. As festas do milho krahô: cantando sementes e semeando cantos. **Anuário Antropológico** [Online], v.45 n.3, p. 106-126, 2020. Disponível em: <https://journals.openedition.org/aa/6573>.

MORIM DE LIMA, Ana Gabriela; CABRAL DE OLIVEIRA, Joana; SHIRATORI, Karen. Conhecimentos, práticas e visões de mundo. In: CUNHA; MAGALHÃES, ADAMS (Orgs.). **Povos tradicionais e biodiversidade no Brasil**: contribuições dos povos indígenas, quilombolas e comunidades tradicionais para a biodiversidade, políticas e ameaças. São Paulo: SBPC, 2021, p.22-88.

PACKER, Larissa Ambrosano. **Da monocultura da lei às ecologias dos direitos**: pluralismo jurídico comunitário-participativo para afirmação da vida concreta camponesa. Dissertação (Mestrado em Direito), Setor de Ciências Jurídicas, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2009. 351f.

PASSOLD, Sirlene Barbosa Correa. Práticas e conhecimentos tradicionais entre mulheres quilombolas do Puris para o embelezamento e a saúde corporal. In: CASTRO; ENGEL, MARTINS (Orgs). **Antropologias, saúde e contextos de crise**. Brasília: Sobrecrista, 2018.

PEIRANO, Mariza. *Etnografia não é método*. **Horizontes antropológicos**, 20. <Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/ha/v20n42/15.pdf>>.

POZZOBON, Jorge. **Vocês, brancos, não tem alma**. Rio de Janeiro: Beco do Azougue; São Paulo: Instituto Socioambiental, 2013. 2ª ed.

PRADO, Rosane Manhães. Viagem pelo conceito de populações tradicionais com aspas. In: STEIL, Carlos; CARVALHO, Isabel (orgs). **Cultura, Percepção e Ambiente**: diálogos com Tim Ingold. São Paulo: Terceiro Nome, 2012, p. 173-189.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: **A colonialidade do saber**: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latinoamericanas. Edgardo Lander (org). Colección Sur Sur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, 2005.

RIBEIRO, Darcy. **Línguas e culturas indígenas do Brasil**. Rio de Janeiro: Centro Brasileiro de Pesquisas Educacionais, 1957.

SANTILI, Juliana. **Socioambientalismo e novos direitos**: proteção jurídica à diversidade biológica e cultural. São Paulo: Peirópolis, Instituto Socioambiental, 2005.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Uma cartografia simbólica das representações sociais: o caso do Direito. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, 24, p.139-172, 1988.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *Toward a new legal common sense: law, globalization, and emancipation*. Londres: Butterworths, 2002.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Poderá o direito ser emancipatório? In: **Revista Crítica de Ciências Sociais**. nº 65, p. 3-76, Maio 2003.

SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula; NUNES, João Arriscado. Para ampliar o cânone da ciência: a diversidade epistemológica do mundo. In: SANTOS, Boaventura de Sousa (Org.). **Semear outras soluções**: Os caminhos da biodiversidade e dos conhecimentos rivais. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes. **Novos Estudos - CEBRAP**, n. 79, novembro, 2007.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **A gramática do tempo**: para uma nova cultura política. São Paulo: Cortez, 2010.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **O direito dos oprimidos**. São Paulo: Ed. Cortez, 2014.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **O fim do império cognitivo**: a afirmação das epistemologias do Sul. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019.

SAUER, Sergio. **Agricultura familiar versus agronegócio**: a dinâmica sociopolítica do campo brasileiro. Brasília: Embrapa Informação Tecnológica, 2008.

SEGATO, Rita Laura. (2006). *Antropologia e direitos humanos: alteridade e ética no movimento de expansão dos direitos universais*. *Mana*, 12(1), 207-236. Disponível em <<https://dx.doi.org/10.1590/S0104-93132006000100008>>. Acesso em: 16/05/2018

SHIVA, Vandana. Protecting our biological and intellectual heritage in the age of biopiracy. Paper prepared for the **Seminar on IPRs, Community Rights and Biodiversity**: a new partnership for national sovereignty. The Research Foundation for Science, Technology and Natural Resource Policy: New Delhi, February 20, 1996.

SHIVA, Vandana. **Biopirataria**: pilhagem da natureza e do conhecimento. Trad. Laura Cardellini Barbosa de Oliveira. Petrópolis, Vozes, 2001.

SHIVA, Vandana. **Monocultura da Mente**: perspectivas da biodiversidade e da biotecnologia. São Paulo: Editora Gaia, 2002.

SHIVA, Vandana. Biodiversidade, Direitos de Propriedade Intelectual e Globalização. In: SANTOS, Boaventura de Sousa (Org.). **Semear outras soluções**: Os caminhos da biodiversidade e dos conhecimentos rivais. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005, p. 317-340.

SOUSA JÚNIOR, José Geraldo de. **Movimentos Sociais a emergência de novos sujeitos**: o sujeito coletivo de direitos. Belo Horizonte: XIII Conferência Nacional da OAB. Anais, 1990.

SOUSA JÚNIOR, José Geraldo de (Org.). **Introdução Crítica ao Direito**. Série O Direito Achado na Rua, vol. 1. 4ª edição. Brasília: Centro de Educação Aberta a Distância/CEAD/Núcleo de Estudos para a Paz e os Direitos Humanos-NEP/Universidade de Brasília, 1993.

SOUSA JÚNIOR, José Geraldo de. **O direito como liberdade**. Porto Alegre: Sérgio Fabris, 2011.

SOUSA JÚNIOR, José Geraldo de (Org. et al). **O Direito Achado na Rua**: introdução crítica ao direito como liberdade. Brasília: OAB Editora; Editora Universidade de Brasília, 2021.

SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés. Conhecimentos tradicionais, consulta prévia e direitos territoriais. In: MOREIRA, Eliane (Org.). **A “nova” lei n. 13.123/2015 no velho marco legal da biodiversidade**: entre retrocessos e violações de direitos socioambientais. O Direito por um planeta verde: São Paulo, 2017, p. 94-116.

THIRD WORLD NETWORK. **TWN Info Service on Biodiversity and Traditional Knowledge** (Oct14/01). 7 October 2014. Disponível em: <<https://www.twm.my/title2/biotk/2014/btk141001.htm>>; acesso em: 19/08/2021.

TORRES, Mauricio. Populações tradicionais. In: TORRES, M. (coord.), **Floresta Nacional do Crepori**: atividade de complementação ao censo e caracterização socioeconômica de seus ocupantes. São Paulo: ICMBio, 2012.p. 147-169.

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ (UFPR). Após votação, uso de Glifosato fica proibido União Europeia a partir de 30 de junho. **Observatório do agrotóxico e**

<http://www.saude.ufpr.br/portal/observatorio/noticias/apos-votacao-uso-de-glifosato-fica-proibido-uniao-europeia-a-partir-de-30-de-junho/>. Acesso em: 18/08/2021.

VALOR ECONÔMICO. **Lucro líquido da farmacêutica MSD sobe 12% no 2º trimestre, para US\$ 3 bi.** Empresas. 31.07.2020. Disponível em: <https://valor.globo.com/empresas/noticia/2020/07/31/lucro-liquido-da-farmaceutica-msd-sobe-12percent-no-2o-trimestre-para-us-3-bi.ghtml>. Acesso em: 18/08/2021.

WALSH, Catherine (Ed.). **Pedagogías decoloniales:** prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir. Tomo I. Quito, Ecuador: Ediciones Abya-Yala, 2013.

WANDERLEY, Maria de Nazareth B. Agricultura familiar e campesinato: rupturas e continuidade. **Aula inaugural.** Rio de Janeiro: CPDA/UFRJ, 2004.

WOLKMER, Antonio Carlos. Pluralismo jurídico: um referencial epistêmico e metodológico na insurgência das teorias críticas no direito. **Revista Direito e Práxis**, Rio de Janeiro, V.10, N.4, 2019, p.2711-2735.

YRIGOYEN FAJARDO, Raquel; APARICIO, Marco (Eds.). **Los derechos de los pueblos indígenas a los recursos naturales y al territorio.** Conflictos y desafíos en América Latina. Icaria, 2011.

YRIGOYEN FAJARDO, Raquel; ELGUERA, Carlos. Caso Fenap: Pueblo Achuar del Pastaza se defiende frente a petroleras. In: **Revista Alerta Net en Litigio Estratégico y Formación en Derechos Indígenas**, Instituto Internacional de Derecho y Sociedad – IDDS, 1ª ed, año 2, nº 1, p. 83-90, marzo 2017.

YRIGOYEN FAJARDO, Raquel(Coord.) **Material del I Curso Internacional, Interdisciplinario e Intercultural.** Protección internacional de los derechos humanos depueblos indígenas: Derechos territoriales y consulta previa. Lima: IIDS, 2019.

YRIGOYEN FAJARDO, Raquel Z. O direito à alimentação como um direito humano coletivo dos povos indígenas. In: SOUSA JÚNIOR, José Geraldo et al (Orgs). **Direito humano à alimentação e nutrição adequadas:** enunciados jurídicos. Brasília: FIAN Brasil/O Direito Achado na Rua, 2021, p. 51-70.

ZILBERMAN, BAILEY. Entrevista de Daniel Munduruku. **Revista Iberoamericana**, Vol. LXXVI, Num. 230, enero-marzo, p. 219-223, 2010.

## ANEXOS

## ANEXO I – TABELA – PERCEPÇÃO DOS SUJEITOS SOBRE O CGEN

Percepção dos sujeitos sobre o CGEN - Como veem o CGEN				
	Aberto	Cláudia	Cristiane	Elizete
Defesa de direitos	lugar de defesa de direitos	Lugar de defesa de direitos	lugar de defesa de direitos	lugar de defesa de direitos
	espaço para assegurar e efetivar direitos	espaço de luta pela efetivação e implementação de direitos		lugar importante para defender os direitos aos saberes, à terra, a mata, as sementes, a biodiversidade
Lugar de resistência	espaço de resistência: estar ali para lutar contra o governo.	espaço de resistência	espaço de resistência	espaço de resistência: luta contra os interesses a agricultura, do agronegócio, da Indústria;
Controle Social	espaço como controle social: monitorar o que está acontecendo	espaço de controle social (monitoramento do que está acontecendo)		
Disputa de interesses		espaço de tensionamento; disputas políticas, disputas de interesses	espaço em que cada um está defendendo seus interesses: lugar de disputa de interesses	
			lugar de disputa de egos, vaidades, de muitos tensionamentos	
Formação de alianças		espaço de realização de alianças para defesa dos direitos	Câmara Setorial: espaço de reconhecimento, de formação de alianças	importância das alianças para defesa e efetivação dos direitos dos PCTs
		- implementação de direitos por meio das alianças, arranjo na correlação de forças	realização de alianças para solução dos casos/defesa e implementação de direitos	papel importante do MPF nas reuniões
Espaço importante para os interesses econômicos			espaço importante para a agenda do BRICS, do governo e para os acordos econômicos internacionais	lugar importante para os interesses da Indústria  - o Conselho funciona por causa da indústria, a Indústria precisa dele (Elizete)
Representatividade		- representatividade: as pessoas estavam acostumadas a falar por nós: rompe com a visão tutelar, direito à voz e voto no Cgen	lugar de representatividade, de dar voz e romper com a visão tutelar, de afirmação da identidade e da própria existência	
Espaço hegemônico: Estado e empresas		espaço de hegemonia: "não é um lugar para nós"	não é um espaço que tem real interesse de proteger os conhecimentos tradicionais – espaço para que cada um defenda os seus próprios interesses: Alberto, Cris.	
Desigualdade de forças e assimetrias técnico-jurídicas		espaço onde há uma correlação de forças desiguais		
		espaço onde há uma assimetria técnico-jurídica: juridicidades desiguais		
		espaço que revela a assimetria das forças de poder		
Função do Cgen: formulação de Política pública		- função do conselho: propor políticas públicas	CGEN poderia propor políticas públicas para mitigar os impactos aos ecossistemas e diversos biomas	

## ANEXO II – TABELA – TENCIONAMENTOS / CONTRADIÇÕES DENTRO DO CGEN

Tensionamentos/contradições dentro do CGEN				
	Alberlo	Cláudia	Cristiane	Elizete
Linguagem excessivamente técnica	uso de uma linguagem técnica - bloqueio para a efetivação de direitos ( alta função jurídica do direito estatal) "serve para dificultar a nossa compreensão"	uso do direito para violar os direitos dos povos tradicionais - ausência de sensibilidade jurídica	linguagem técnica: alta função jurídica do direito estatal - bloqueio para a efetivação de direitos  linguagem altamente técnica como forma de intimidação , expressão de racismo.	
Disputa sobre o conceito de CTA	tensão entre o conceito de CTA: cosmovisão dos povos x visão mercadológica			tensão entre o conceito de CTA: cosmovisão dos povos x visão mercadológica
Estado liberal: capitalismo		Estado ocupado por representantes das empresas - interesses neoliberais  poder econômico x direitos dos PCTS  - migração das empresas para cargos do Estado  assédio dos advogados das empresas	agenda do BRICS como ameaça aos seus direitos ( interesses econômicos x PCTS)  - "desbloquear os conhecimentos tradicionais.. como capitalizar os saberes"	- Cgen não vai acabar pq é de interesse da indústria;  Interesses do Estado conformado com a Indústria/agronegócio: " entregar tudo nosso" ( novo presidente do CGEN vem da Indústria)  - migração do representantes da Indústria para o governo;
Desinteresse na proteção dos CTAs			ausência de interesse dos outros segmentos na proteção do patrimônio genético e dos CTAs e repartição de benefícios	ausência de interesse do governo na proteção dos CTAs "num conselho importante como esse , onde a gente discute questões da biodiversidade, é uma discussão que não anda muito pq não é do interesse do governo que ela ande "
Racismo, preconceito, discriminação			- principal bloqueio: preconceito.	conflitos com a Indústria: relato de ofensas
PCTS entrave ao desenvolvimento		PCTS como entrave ao desenvolvimento		
Eficiência Estado x sensibilidade pessoal		missão institucional de defesa dos direitos dos PCTSx ausência de sensibilidade pelas pessoas		

### ANEXO III – TABELA – DIREITOS EM DISPUTA DENTRO DO CGEN

Direitos em disputa dentro do CGEN				
	Alberto	Claudia	Cristiane	Elizete
1. Direito a ampliação do espaço democrático: número de reuniões satisfatórias	restrição do número de reuniões	reuniões online: limitação a participação dos PCTs redução do número de reuniões a cada ano	direito a mais reuniões : ampliação do espaço democrático redução do número de reuniões	direito a democracia participativa: não redução do número de reuniões
2. Direito à cosmovisão sobre o CTA	direito a cosmovisão indígena sobre o CTA disputa sobre o conceito de acesso ao CTA: fonte direto da comunidade x fonte secundária ( enciclopédia, por ex.)		direito a cosmovisão indígena sobre o CTA	Direito à cosmovisão sobre CTA
3. Direito à Consulta prévia (diálogo): consentimento prévio, livre e informado	direito à consulta prévia/ diálogo	decisões do governo sem consulta aos representantes sobre o recurso do GEF		direito ao diálogo
4. Direito à repartição de benefícios ( Implementação do Fundo)	direito à repartição de benefícios: implementação do Fundo Fundo como conquista no processo de construção da lei	Fundo de repartição de benefícios: está tudo parado Implementação do Fundo de repartição de benefícios: "está tudo parado"	direito a repartição de benefícios: Cris	
5. Direito à assessoria técnico-jurídica	direito à assessoria técnico-jurídica	direito a assessoria técnico-jurídica assimetria técnico-jurídica dentro do Cgen que dificulta a efetivação de direitos	direito à assessoria técnico-jurídica ausência de assessoria jurídica; negativa da Conjur do MMA	
6. Direito à voz e voto		direito a voz e voto - representatividade representatividade dentro do CGEN	direito à representatividade - representatividade no Fundo: importante ampliar - importância do Cgen – direito à representatividade – crítica o Cgen antigo, quando eles não tinham voz e voto.	Direito à representatividade adequada
7. Direito a não sofrer racismo, discriminação		preconceito, racismo	- percepção de não ser escutada, olhares estranhos, racismo preconceito, racismo: ofensas dentro do Cgen - sentimento de racismo: visão de tutelada	
8. Direito à formação, capacitação	direito à formação dos povos indígenas sobre os seus direitos relacionados aos CTAs			direito à formação sobre os seus direitos em relação aos CTAs
9. Direito a existir		defesa do direito a existir negação do outro, da sua existência e de seus direitos		
10. Direito a ajuda de custo				direito à ajuda de custo





