

**DIREITOS ÉTNICOS E CULTURAIS NA PROTEÇÃO DOS
CONHECIMENTOS TRADICIONAIS ASSOCIADOS À BIODIVERSIDADE
BRASILEIRA**

**DERECHOS ÉTNICOS Y CULTURALES EN LA PROTECCIÓN DE LOS
CONOCIMIENTOS TRADICIONALES ASOCIADOS A LA BIODIVERSIDAD
BRASILERA**

Alaim Giovani Fortes Stefanello¹

Caroline Barbosa Contente Nogueira²

RESUMO

O estudo proposto neste trabalho trata de questões relevantes para a atualidade, a saber, as divergências existentes sobre conhecimento tradicional associado à biodiversidade e propriedade intelectual. Quando se analisa o contexto das comunidades tradicionais e povos indígenas, que, notadamente, possuem uma visão de apropriação da natureza distinta das comunidades não tradicionais, pode-se considerar o choque entre os institutos jurídicos usados para proteção de modos de vida e de apropriação tão diferenciados. Para tanto, buscou-se refletir nos campos social e jurídico os discursos apresentados para enfatizar a problemática, procurando compreender desde a terminologia utilizada, o discurso político compositor de direitos, em especial aqueles ligados às questões jurídicas e estatais, assim como o seu universalismo ao lidar com as peculiaridades ou particularidades das questões étnicas e sociais, garantindo seus direitos étnicos e culturais, tanto requisitados nas lutas políticas e consolidados na Constituição Federal Brasileira de 1988.

¹ Doutorando em Direito Econômico e Socioambiental pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná – PUC/PR. Mestre em Direito Ambiental pela Universidade do Estado do Amazonas – UEA. Foi presidente do Centro de Estudos em Direito Ambiental da Amazônia – CEDAM. Pós-graduado em Direito Civil e Processo Civil pela Faculdade de Direito do Vale do Rio Doce – FADIVALE/MG. Advogado da Caixa Econômica Federal, onde exerce a Gerência Jurídica Regional no Estado do Paraná, e atua como Instrutor interno da Universidade Corporativa Caixa. Membro da comissão de Direito Ambiental da OAB/PR.

² Doutoranda em Direito Econômico e Socioambiental da Pontifícia Universidade Católica do Paraná. Mestre em Direito Ambiental pela Universidade do Estado do Amazonas. Membro do Centro de Estudos em Direito Ambiental da Amazônia. Professora do Curso de Direito da Faculdade Metropolitana de Curitiba. Bolsista FAPEAM.

Palavras-chave: Conhecimentos Tradicionais; Direitos Étnicos e Culturais; Povos Indígenas; Propriedade Intelectual; Convenção n. 169 da OIT.

RESUMEN

El estudio propuesto en este trabajo trata de cuestiones relevantes para la actualidad, que son, las divergencias existentes sobre conocimiento tradicional asociado a la biodiversidad y propiedad intelectual. Cuando se analiza el contexto de las comunidades tradicionales y pueblos indígenas, que, notoriamente, poseen una visión de apropiación de la naturaleza distinta de las comunidades no tradicionales, se puede considerar el choque entre los institutos jurídicos utilizados para la protección de modos de vida y de apropiación tan diferenciados. Para el efecto, se busca reflexionar en los campos social y jurídico, los discursos presentados para enfatizar la problemática, procurando comprender desde la terminología utilizada, el discurso político compositor de derechos, en especial aquellos relacionados a las cuestiones jurídicas y estatales, así como su universalismo al lidiar con las peculiaridades o particularidades de las cuestiones étnicas y sociales, garantizando sus derechos étnicos y culturales, tan reivindicados en las luchas políticas y consolidados en la Constitución Federal Brasileña de 1988.

Palavras-chave: Conocimientos Tradicionales; Derechos étnicos y Culturales; Pueblos Indígenas; Propriedade Intelectual; Convenção n. 169 de la OIT.

INTRODUÇÃO

No presente artigo será realizada uma reflexão acerca de alguns dos principais instrumentos jurídicos de defesa e promoção dos direitos dos povos, objetivando, em especial, a proteção dos conhecimentos tradicionais associados ao patrimônio genético da biodiversidade brasileira.

O longo histórico de espoliação aos direitos dessas populações, destacando-se os povos indígenas, enseja uma atuação firme dos teóricos do direito na sistematização das diversas possibilidades existentes no ordenamento jurídico para conferir eficácia aos direitos dos povos.

As marcas deixadas pela colonização e dominação dos povos indígenas estão presentes na história do país, com fortes cicatrizes como a exterminação de várias etnias, seja pela morte de seus membros, seja pela morte da sua cultura.

Este contexto histórico pode ser muito bem resumido numa parte da dedicatória do livro “O Renascer dos Povos Indígenas para o Direito”, de Carlos Frederico Marés, no qual o autor oferece a obra “ao povo Xetá que sobreviveu quinhentos anos tão próximo e tão isolado dos conquistadores, e foi surpreendido e exterminado na segunda metade do século XX pelos novos colonos que, sem lei e sem pena, invadiram o oeste do Paraná”.

A colonização agora se dá de outra forma, por meio da apropriação do conhecimento dos povos, e o extermínio acontece noutra seara, que é a transformação do saber coletivo em propriedade privada.

Acerca desta complexa temática que se pretende tecer algumas reflexões de ordem jurídica no presente trabalho, procurando entender um pouco mais sobre os conhecimentos tradicionais associados ao patrimônio genético da biodiversidade, assim como algumas formas de protegê-los.

1 OS CONHECIMENTOS TRADICIONAIS DOS “POVOS DA FLORESTA”

A expressão “povos da floresta”, utilizada nesse tópico, não traz consigo a idéia reducionista de significar apenas aqueles que efetivamente residem ou moram na floresta. O termo será usado aqui num sentido amplo, referindo-se aos povos indígenas, os ribeirinhos, os caboclos, os caiçaras do litoral, as quebradeiras de coco babaçu do nordeste, os quilombolas, os seringueiros e castanheiros, enfim, aos povos e grupos sociais que convivem com a natureza de forma harmoniosa e holística, preservando-a ao mesmo tempo em que dela obtém seu sustento físico e espiritual³.

São grupos sociais que mantêm seus costumes, tradições e crenças, mesmo que, por ventura ou por falta de alternativa, já tenham saído de suas terras originárias e

³ Acerca do tema, conferir: CALDAS, Andressa. **Regulação jurídica do conhecimento tradicional: a conquista dos saberes**. Dissertação de Mestrado. Curitiba : Setor de Ciências Jurídicas, Universidade Federal do Paraná. 2001.

Ver, também: ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. **Amazônia: a dimensão política dos “conhecimentos tradicionais” como fator essencial de transição econômica** – pontos resumidos para uma discussão. Revista Somanlu, ano 4, n.1, jan./jun. 2004.

migrado para outros lugares em busca de condições para lutar pela própria sobrevivência.

A propósito da expressão citada e a título ilustrativo, a Constituição do Estado do Amazonas utiliza o termo “povo da floresta” no Capítulo XIII, com o reconhecimento formal do Estado ao trabalho de preservação e ocupação da Amazônia pelos grupos nativos, povos indígenas, população ribeirinha e interiorana.

Povos da floresta, portanto, é mencionado aqui com a abrangência ampliada, como opção didática terminológica para fins do presente artigo.

Comumente também é utilizada a expressão Comunidades Tradicionais, referindo-se às populações que historicamente se relacionam com o meio ambiente de forma muito íntima, em simbiose e dependência, conhecendo os segredos e propriedades medicinais das plantas, domesticando os animais, cultivando e selecionando sementes, fazendo da natureza parte da sua própria vida e história.

Neste sentido, algumas considerações devem ser feitas sobre o termo “comunidades tradicionais” usado na identificação destas comunidades. O conceito inicialmente observado vem da Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais (Decreto n.º 6.040 de 7 de fevereiro de 2007), que tem “por objetivo específico promover o citado ‘desenvolvimento sustentável’ com ênfase no reconhecimento, fortalecimento e garantia dos seus direitos territoriais, sociais, ambientais, econômicos e culturais” (ALMEIDA, 2007, p. 13).

A referida normatização, em seu art. 3º, I, conceitua estes povos e comunidades tradicionais como:

Grupos culturalmente diferenciados e que se reconhecem como tais, possuidores de formas próprias de organização social, ocupantes e usuários de territórios e recursos naturais como condição à sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, utilizando conhecimentos, inovações e práticas gerados e transmitidos pela tradição.

Alguns termos são de relevância para observação analítica deste dispositivo legal, como “culturalmente diferenciados”, implicando nas especificidades das formas de ser, fazer e viver que estes povos e comunidades possuem e que, por isso, são fatores importantes para o reconhecimento de direitos também especiais, buscando atender sua realidade.

Este mesmo termo, “culturalmente diferenciados”, também carrega consigo as questões de afirmação da identidade. Aqui, faz-se importante um breve comentário

sobre dois conceitos imprescindíveis para a compreensão das comunidades tradicionais e povos indígenas: a identidade e a alteridade. Estes conceitos perpassam toda discussão do direito à diferença, ao reconhecimento étnico e político, visando a garantia das condições para subsistência física e cultural dessas comunidades.

No intuito de definir e caracterizar comunidades e povos tradicionais, outros preconceitos são lançados, originados da manipulação vulgar e tendenciosa que persiste desde a política estatal colonial. Estes entendimentos pré-concebidos acerca da identidade incorporam pesados fardos de etnocentrismo, buscando ao negar a diferença frente às necessidades econômicas dos diferentes povos, silenciar, portanto, sua alteridade e aniquilar a diversidade cultural.

A identidade étnica é ponto de discussão para esta temática, pois a partir do conceito de identidade designa-se um grupo, e assim, ao designar um grupo, corrobora-se para construção de direitos e garantias que estes possam se reafirmar econômica e socialmente.

Para Barth (1984), identidade étnica é compreendida através do ato de um grupo com “membros que se identificam a si mesmos e são identificados pelos outros”, a autoafirmação é ponto fundamental para definir identidade e mesmo que as reflexões culturais sejam necessárias, a questão étnica não pode ser determinada apenas por caracteres culturais.

Não é pois, a característica antropomórfica que a define, ou apenas expressões e concepções culturais, mas a autoidentificação do indivíduo perante o grupo e seu reconhecimento pelo grupo. Neste contexto, Cunha (1987) afirma que grupos étnicos não podem ser definidos a partir de sua cultura, visto que os processos de identificação são maiores do que as percepções e representações culturais.

Observando o discurso que surge ao se perguntar quem são os índios no Brasil, busca-se compreender as fixações equivocadas em características físicas ou antropomórficas, práticas culturais peculiares ou ainda, formas de ser, fazer e viver arraigadas em um conceito, que Ramos (1995) chama de o “Índio Hiper-Real”, ou ainda que Rosseau determinou como a figura do “bom selvagem”. Há uma “frustração” a respeito do que “é” o índio e o que se espera que ele “seja”.

Quando se fala em identidade étnica, pensa-se no conceito de etnicidade, que sob o olhar de Barth (1998, p. 6) se define como uma forma de "organização social", ou seja, uma maneira de organizar e classificar diferenças entre grupos sociais. Para o autor, a cultura partilhada entre os indivíduos de uma grupo não é o que os define como

tal, mas sim as diferenças e peculiaridades que este grupo apresenta em relação aos outros.

Oliveira (1976, p. 8-9) apresenta a identidade étnica como "uma afirmação de nós contra os outros [que] provém de oposição [e] é afirmada ao negar o outro". Desta forma, a identidade étnica deve ser um conceito relativizado e observado a partir de seu contexto, não podendo ser definida em "termos absolutos e sim em relação a um sistema de identidades étnicas".

Pensa-se então em alteridade como componente da identidade, visto que a afirmação de um grupo surge quando este se depara com a diferença do outro. Para Laplantine (2001) é necessária a "experiência da alteridade", pois imerso em um único paradigma cultural, o homem é incapaz de observar a própria cultura, em vista da "familiaridade" e "habitualidade" dadas pelo cotidiano evidente. "A descoberta da alteridade é a de uma relação que nos permite deixar de identificar nossa província de humanidade com a humanidade, e correlativamente deixar de rejeitar o presumido 'selvagem' fora de nós mesmos."

A partir desta discussão observa-se a importância da alteridade como ponto de partida para ratificar a identidade. Na medida em que se depara com o processo de autoafirmação perante um grupo e o reconhecimento recíproco deste mesmo grupo para com o indivíduo, posteriormente enfrenta-se a oposição do grupo perante outros grupos, para assim, reconhecerem sua própria identidade, estabelecendo a autoafirmação diferenciada em relação aos demais. Assim se estabelecem as identidades culturais.

Partindo desta interpretação, pode-se entender que o direito, em sua forma universalista, encontra dificuldades de lidar com os crescentes conflitos econômicos e socioambientais surgidos na atualidade, que precisa dialogar com sujeitos coletivos, diferenciados, com demanda de *modus operandi* jurídico também peculiar, questões estas que serão discutidas posteriormente.

Continuando as observações conceituais e terminológicas, notam-se os termos populações e comunidades tradicionais. Que diferenças são encontradas entre os dois títulos? Segundo Almeida (2007), o termo "comunidade" foi o substituto de "população", em vista este último ter raízes nas categorias estudadas pelas ciências biológicas, e conseqüentemente, ligada ao evolucionismo. Esta substituição ocorre por que o termo "comunidade" melhor comporta o "status" de sujeitos coletivos, além de distanciar o conceito do adjetivo "primitivo".

A expressão “povos tradicionais”, por sua vez, constitui outro termo para definir estas comunidades culturalmente diferenciadas, mas neste caso específico a palavra “povo” é empregada de forma a designar coletividades autóctones ou indígenas que buscam nessa palavra a contextualização da complexidade de suas sociedades, a fim de serem reconhecidas suas organizações sociais e suas práticas econômicas e culturais como identidade viva e capaz de conviver com o Estado.

“Comunidades” e “Povos Tradicionais” são, portanto, “categorias ocupadas por sujeitos políticos que estão dispostos a conferir-lhe substância, isto é, que estão dispostos a comprometer-se a uma série de práticas conservacionistas”, inclusive, em suas relações econômicas e, conforme Almeida (2007), relacionando-se a direitos e garantias. Nesse sentido, observa Little (2002, p. 23):

Para tanto, a opção pela palavra ‘povos’ – em vez de grupos, comunidades, sociedades ou populações – coloca esse conceito dentro dos debates sobre os direitos dos povos, onde se transforma num instrumento estratégico nas lutas por justiça social desses povos. Essas lutas, por sua vez, têm como foco principal, o reconhecimento da legitimidade seus regimes de propriedade comum e das leis consuetudinárias que os fundamentam.

Segundo Almeida (2001), há diferenças entre as duas categorias abordadas, afirmando que povos indígenas e comunidades tradicionais se são reconhecidos através do requisito essencial de autodeterminação cultural para conquista de direitos, especialmente os territoriais, intimamente ligados à provisão de necessidades físicas e culturais. Porém os primeiros têm vinculação com a terra não pelo caráter conservacionista, mas por originariamente serem os titulares das regiões tradicionalmente habitadas, conforme a Constituição Federal de 1988, já os últimos tem como requisito a conservação ambiental para se estabelecerem como grupo social e alcançarem direitos econômicos, culturais e sociais.

São sujeitos sociais e políticos emergentes: quilombolas, seringueiros, ribeirinhos, pescadores artesanais, quebradeiras de coco-babaçu, castanheiros, faxinalenses, geraizeiros, caiçaras, piaçabeiros, entre outros conforme suscita Almeida (2007), e que possuem suas identidades coletivas fundamentadas em direitos territoriais e numa “autoconsciência” cultural.

Aqui é necessário refletir sobre a noção de tradição. Vinculada ao sentido de continuidade, hoje, numa releitura antropológica, a tradição não pode mais ser compreendida sob o véu da linearidade histórica ou sob a ótica do passado ou ainda

como uma reminiscência das chamadas “comunidades primitivas” e “comunidades domésticas”, ou ainda, como amostras de um suposto estágio de “evolução da sociedade”, de acordo com Sahlins (1972).

O significado de “tradição” em Weber (2000), associado a “costume” e/ou “hábito”, passa por modificações e revisões, principalmente no que se refere a sua dissociação da ideia de “repetição”. O que hoje se chama “tradicional”, antes de conectar à história remota, aparece como reivindicação contemporânea e como expectativa de direito envolvida em formas de autodefinição coletiva.

Hoje, “comunidades tradicionais” aparecem envolvidas num processo de construção do próprio “tradicional”, a partir de mobilizações e conflitos, entendendo assim que o “tradicional” é, portanto, social e politicamente construído. Há autores como Hobsbawm, que interpretam tal processo de construção como uma “invenção” (HOBSBAWM; RANGER, 1997).

Assim, a partir da ideia de que o “tradicional” está ligado às reivindicações atuais de diferentes movimentos sociais afastam-se quaisquer conexões com “origem” e “isolamento cultural”, como se observa habitualmente entre os escritos ingênuos. Partindo desse pensamento, evita-se usar as ideias de “tradição” e “costume” que, atrelando o sentido de “tradicional” ao direito consuetudinário, pensa-o como “repetição” e “regularidade”, congelando as práticas jurídicas que lhe seriam correspondentes. Por isso, conclui-se que estas práticas só são estáticas na forma de conceber dos pensadores de viés positivista, que entendem tudo na linguagem rígida e constante da regra, ao contrário dos próprios agentes sociais de que falam, que vivem dinamicamente suas práticas econômicas e jurídicas.

Portanto, “tradição”, neste sentido, nada tem a ver com permanência e mais se atém a processos reais e agentes sociais que transformam dialeticamente suas práticas, especialmente quando se trata da transformação de suas próprias visões de apropriação da natureza, redefinindo suas relações econômicas, com a própria natureza e com povos não tradicionais.

Tais processos dinâmicos nos levam a pensar em comunidades também dinâmicas, desfazendo qualquer percepção contrária a esta característica, além de proporcionar a revisão dos componentes da noção de transmissão de conhecimento e de reprodução social.

O modo de vida dos povos da floresta, em especial dos povos indígenas, faz com que desenvolvam conhecimentos únicos sobre a utilização da imensa diversidade

biológica existente no país, com destaque relevante para a vasta e cobiçada região amazônica.

Conforme explica Fernando Antonio de Carvalho Dantas, os saberes destas populações tradicionais, indígenas e não-indígenas, constituem fenômenos complexos construídos socialmente a partir de práticas e experiências culturais, relacionadas ao espaço social, aos usos, costumes e tradições, cujo domínio geralmente é difuso (DANTAS, 2003, p. 85).

Tais saberes são construídos secularmente, passados de geração em geração, aperfeiçoados, modificados e melhorados conforme as crenças, necessidades, habilidades e história de cada povo, em diferentes épocas, bem como de acordo com suas convicções espirituais e visão de mundo alternativa.

Os conhecimentos desenvolvidos pelos povos da floresta relacionam-se com seus afazeres do dia-a-dia, como técnicas de caça e pesca com a utilização de sementes, frutas e plantas para facilitar a captura das suas presas, bem como, também, na agricultura e domesticação de plantas para o consumo coletivo do grupo no qual vivem.

De igual forma é a utilização dos conhecimentos de alguns membros dos grupos sociais, como os Pagés e Xamãs nas tribos indígenas, acerca da utilização de plantas e animais com finalidades de curas de doenças e males do seu povo. Tais saberes são de domínio individual ou coletivo de determinados povos, mas possuem a característica de serem utilizados em benefício de todos.

Os conhecimentos tradicionais dos povos da floresta historicamente foram ignorados pelo Estado e, conseqüentemente, pelo direito, que não se preocupavam em protegê-los ou garantir aos seus detentores a prerrogativa de continuar cultuando e preservando seus costumes livremente.

Nesse sentido, Fritz comenta que a lógica do sistema de desenvolvimento capitalista, baseado nos modelos colonialistas tradicionais, considerava os saberes tradicionais dos povos da floresta como superstições e folclores de povos primitivos, isto quando não eram descartados e destruídos por não interessar ao conhecimento científico⁴ (tradução livre, FRITZ, 2004, p. 257).

⁴ “En la lógica de desarrollo capitalista en su dimensión colonial, los saberes “diferentes” que no estaban engendrados por El sistema Del desarrollo científico y técnico que lo acompañaba fueron descartados y a veces destruidos, y em El mejor de los casos, fueron considerados como supersticiones de poblaciones rurales retardadas, o de pueblos primitivos, o en una hipótesis un poco menos positiva, como “folklore”, como creaciones de nuestro pasado o Del presente contemporáneo de poblaciones atrasadas, que podíamos recoger, eventualmente, para colocarlas en museos “de arte y de tradiciones populares” o de etnología: leyendas, creencias, cuentos, objetos y técnicas sin interés para La humanidad contemporánea

O Estado, dentro da perspectiva da racionalidade ocidental, do capitalismo e da supremacia do conhecimento científico, nada conseguia ver de útil nas práticas culturais e rituais espirituais dos povos da floresta, os quais deveriam ser integrados à sociedade para serem civilizados na cultura do mundo moderno, baseado na razão da ciência e na completude jurídica do direito.

A suposta integração cultural dos povos da floresta ao Estado e ao seu modo de vida civilizado, na verdade, tinham outros interesses a legitimar juridicamente, além da negação às diferenças e de retirar os indígenas do caminho desenvolvimentista.

Assim, nas palavras de Souza Filho, um sistema jurídico que se pretende uno, regido por um Estado impessoal, não poderia fazer melhor que os conquistadores portugueses e espanhóis: a nova sociedade tirou dos povos indígenas tudo o que eles tinham, especialmente a sua identidade, para lhes oferecer uma integração que nem mesmo os brancos pobres, embebidos pela cultura burguesa, lograram conseguir. Os colonialistas roubaram o ouro, a madeira e a vida dos indígenas, dizendo que iriam purificar sua alma. O Estado burguês exigia a alma dos índios, não para entregá-la a um deus, mas para igualá-la a de todos os pobres, e então, despojados de vontade, apropriar-se de seus bens (SOUZA FILHO, 2005, p. 64).

Após retirar dos povos da floresta a maioria das suas terras tradicionalmente ocupadas, derrubando suas florestas (a exemplo do que ainda ocorre no Brasil, principalmente na Amazônia) e levando suas riquezas, o sistema capitalista neoliberal descobre uma nova fonte de recursos cujas possibilidades parecem infinitas: os conhecimentos tradicionais associados à biodiversidade na utilização para fins medicinais, fitoterápicos, produção de cosméticos, corantes e perfumes, enfim, inúmeras formas de utilizar os saberes dos povos sobre os elementos da natureza, transformando tais conhecimentos em mercadorias.

Os rituais e práticas culturais dos povos da floresta que até pouco tempo eram vistos como folclóricos, atrasados e primitivos pela racionalidade científica, de repente passaram a ser vistos como objeto de estudos com interesse em mercantilizar tais conhecimentos.

Começa, então, uma nova forma de apropriação e espoliação dos direitos dos povos da floresta: a transformação de práticas e conhecimentos coletivos em patrimônio privado. Assim, já não interessa mais a terra indígena, a floresta na qual eles vivem e

o futura, de lãs cuales había que conservar ciertas manifestaciones, aislándolas lo más posible de un contexto global que hubiera permitido tomarlas en cuenta con más profundidad”.

retiram seu sustento, a madeira que pode ser explorada, etc. O maior patrimônio a ser explorado agora é o conhecimento secularmente cultivado por estes povos, transmitido de geração em geração e utilizado em prol do grupo.

Neste sentido, Souza Filho explica que desta forma se pode dizer que os novos direitos são intangíveis, e a nova economia valoriza mais o conhecimento, sempre que ele possa ser transformado em produto de consumo. Nesta contradição, interessa menos a terra indígena, como um direito sobre um bem físico, e então é possível ao sistema aceitar o direito coletivo indígena sobre esta terra, do que o conhecimento que o grupo tenha sobre as substâncias e poderes das plantas e dos animais, por exemplo. Este direito coletivo dos povos o sistema reluta em aceitar (SOUZA FILHO, 2005, p. 176).

Há que ressaltar, contudo, que no Brasil a Constituição Federal de 1988 trouxe uma importante e nova e importantes perspectiva para os povos indígenas, seus conhecimentos, rituais e práticas culturais, conforme dispõem em especial os artigos 215, 216, 231 e 232 da Constituição, em que pese ainda não se traduzir em real eficácia na defesa dos conhecimentos tradicionais dos povos associados à biodiversidade.

O acesso aos conhecimentos tradicionais dos povos da floresta está regulamentado no Brasil pela Medida Provisória 2186-16/2001⁵, que traz as seguintes definições em seu artigo 7º:

Conhecimento tradicional associado: informação ou prática individual ou coletiva de comunidade indígena ou de comunidade local, com valor real ou potencial, associada ao patrimônio genético;

Comunidade local: grupo humano, incluindo remanescentes de comunidades de quilombos, distinto por suas condições culturais, que se organiza, tradicionalmente, por gerações sucessivas e costumes próprios, e que conserva suas instituições sociais e econômicas;

Acesso ao conhecimento tradicional associado: obtenção de informação sobre conhecimento ou prática individual ou coletiva, associada ao patrimônio genético, de comunidade indígena ou de comunidade local, para fins de pesquisa científica, desenvolvimento tecnológico ou bioprospecção, visando sua aplicação industrial ou de outra natureza;

As definições legais trazidas pela Medida Provisória possuem um papel importante para esclarecer o alcance das expressões e sua conseqüente utilização no mundo jurídico, carente de conhecimentos interdisciplinares.

⁵ BRASIL. Presidência da República. MP nº 2.186-16, de agosto de 2001. Regulamenta o inciso II do § 1º e o § 4º do art. 225 da Constituição, os arts. 1º, 8º, alínea j, 10, alínea c, 15 e 16, alíneas 3 e 4, da Constituição sobre Diversidade Biológica, dispõe sobre o acesso ao patrimônio genético, a proteção e o acesso ao conhecimento tradicional associado, a repartição de benefícios e o acesso à tecnologia e transferência de tecnologia para sua conservação e utilização, e da outras providências. Brasília, 2002.

Todavia, inevitavelmente esta conceituação acaba engessando e cristalizando em conceitos o que se pretende traduzir da complexidade da vida humana, numa conseqüente redução do complexo e da realidade, para colocá-la dentro das molduras desenhadas pelo ordenamento jurídico.

A vida e a realidade, no entanto, suplantam a ficção que o direito cria⁶. Assim, dentro da concepção de conhecimento tradicional trazida pela MP 2186-16/2001, que associa conhecimento com valor (real ou potencial), pode-se dizer que os saberes dos povos da floresta que não possuam valor real ou potencial, deixam de ser considerados conhecimentos tradicionais?

Há que se perguntar, ainda: valor real e potencial para quem? Qual valor? Que valor?

Percebe-se que a mesma lógica do Estado que não tinha “olhos” para os saberes e culturas dos povos da floresta, e por isto os considerava primitivos, folclóricos e atrasados, agora admite “reconhecer” apenas os conhecimentos tradicionais que possuam valor real ou potencial.

Se antes os povos indígenas eram invisíveis ao Estado, ainda há parte do Estado que lhes vê por meio de lentes reducionistas, que reconhece seus conhecimentos tradicionais apenas dentro da perspectiva capitalista, qual seja, do valor monetário.

Para Fernando Antonio de Carvalho Dantas, a grande dificuldade dos sistemas jurídicos modernos em aceitar e reconhecer as diferenças étnicas e culturais dos povos indígenas reside na forma presumivelmente única e verdadeira de ver e interpretar o mundo desde um só ponto de vista, desde o olhar da cultura moderna ocidental (DANTAS, 2007, p. 90).

Tal concepção, baseada na racionalidade moderna ocidental, compreende os conhecimentos tradicionais numa perspectiva capitalista, sem compreender a complexidade que envolve a construção destes conhecimentos e as relações de solidariedade entre os grupos sociais que os detêm.

Neste sentido, como afirma Juliana Santilli, mais do que um valor de uso, os recursos da diversidade biológica têm, para essas populações, um valor simbólico e espiritual diferente: os “seres” da natureza estão presentes na cosmologia, nos símbolos

⁶ Tome-se como exemplo de invenção jurídica que pretende superar a realidade o não reconhecimento pelo direito, dos filhos oriundos de relações fora do casamento, dentro da concepção do Código Civil Brasileiro de 1916 – artigos 355 à 367. Ou seja, mesmo que a pessoa fosse filho do ponto de vista biológico, o direito afirmava que não era, num claro exemplo onde o sistema jurídico cria norma para modificar a realidade, geralmente com uma finalidade patrimonial implícita – no presente exemplo, a herança.

e em seus mitos. A produção de conhecimentos sobre a natureza não se motiva por razões utilitárias, como, por exemplo, descobrir a propriedade medicinal de uma planta para tratar uma doença. Transcendem a dimensão econômica e permeiam o domínio das representações simbólicas e identitárias (SANTILLI, 2004, p. 345).

Um exemplo do aspecto espiritual envolvendo o conhecimento tradicional dos povos da floresta é a utilização medicinal de uma secreção expelida pela rã *Phyllomedusa Bicolor*, utilizada por tribos indígenas como a Katukina, no Acre⁷.

Segundo a lenda indígena, os membros da tribo estavam muito doentes, sendo que o Pagé já tinha utilizado todas as ervas que conhecia para curá-los, mas nada fazia efeito. Então o Pagé adentrou na floresta por dias, onde os espíritos lhe mostraram uma rã e lhe ensinaram como utilizá-la na cura dos males que afligia os membros da tribo.

Uma das formas que os povos da floresta utilizam a rã é raspando uma secreção que é expelida pela manhã, a qual é aplicada na pele humana após realizar pequenas queimaduras que permitem a absorção da secreção. O ritual é realizado para fins medicinais e espirituais, na preparação para caça e até mesmo para afastar o azar.

Desde a lenda de como o Pagé teria descoberto as propriedades medicinais da rã até nas várias formas de utilização pelos povos da floresta, evidencia-se a simbiose espiritual que existe entre estes grupos sociais e o meio ambiente. A relação é maior que subsistência física, envolvendo também subsistência espiritual, baseada em relações solidárias entre os seus membros.

Assim, como destaca Fernando Antonio de Carvalho Dantas, “las sociedades indígenas, construyen sus conocimientos a partir de cosmologías propias, elaboradas colectivamente con base a las experiencias sociales, lo que demuestra visiones de mundo no compatibles con el modelo individualista occidental” (DANTAS, 2004, p. 311).

Ainda, sobre as propriedades medicinais da rã utilizada nos rituais indígenas, de acordo com o site “amazonlink.org”, existem pelo menos dez registros de patente da substância ativa da rã *Phyllomedusa Bicolor* no exterior, com indicativos de utilização em várias doenças.

Diante destes registros de propriedade intelectual, pergunta-se, como a indústria farmacêutica descobriria que uma secreção, expelida por uma das incontáveis espécies de rãs da Amazônia, possui propriedades medicinais?

⁷ Ver mais informações no site <<http://www.amazonlink.org/biopirataria/kampu.htm>>.

A bioprospecção não ocorre ao acaso, pois o conhecimento científico utiliza-se, geralmente, dos conhecimentos tradicionais para abreviar este caminho.

Nesta perspectiva, como nos manifestamos noutra oportunidade, o conhecimento científico, baseado na racionalidade ocidental, que antes em nada se interessava pelo modo de vida tido como primitivo aos olhos reducionistas do capitalismo, agora busca a apropriação destes conhecimentos construídos de forma coletiva e solidária para transformá-los em mercadorias e produtos que atendam aos interesses econômicos e privados do sistema capitalista (STEFANELLO; DANTAS, 2007, p. 4.107).

2 ASPECTOS RELEVANTES DA CONVENÇÃO 169 DA ORGANIZAÇÃO INTERNACIONAL DO TRABALHO E DO TRATADO DE COOPERAÇÃO AMAZÔNICA

A Convenção nº 169 da Organização Internacional do Trabalho trata sobre os direitos dos “Povos Indígenas e Tribais” e foi promulgada no Brasil pelo Decreto 5.051 de 19 de abril de 2004. A referida Convenção foi aprovada pelo Congresso Nacional em 20 de junho de 2002, por meio do Decreto Legislativo nº 143, entrando em vigor no Brasil em 25 de julho de 2003, doze meses após o registro da sua ratificação, na forma estipulada pelo artigo 38 da Convenção.

A Convenção foi aprovada em Genebra em 27 de junho de 1989 e revisou a Convenção 107 de 1957. Ana Valéria Araújo e Sérgio Leitão comentam o estágio ultrapassado em que se encontrava a Convenção 107 quando da sua revisão, em 1986, razão pela qual a OIT realizou um encontro de especialistas, no qual se recomendou que a antiga convenção (Convenção 107) fosse revista e atualizada à luz do mundo moderno, tendo em vista a sua linguagem integracionista, considerada retrógrada e destrutiva. Nos anos seguintes, a Conferência de Trabalho Internacional (o mais alto órgão de decisão da OIT) discutiu a revisão da convenção durante suas sessões anuais, tendo sido aprovado por consenso um novo texto em 1989 (ARAÚJO, LEITÃO, 2007, p. 35).

No mesmo sentido é a opinião de Shiraishi Neto, para quem a Convenção 107 possuía um caráter integracionista ou “assimilacionista”, cujo objetivo era integrar esses povos e grupos à sociedade nacional. Ela partia de modelos explicativos que

pressupunham uma espécie de irreversibilidade do processo de integração ou de assimilação (SHIRAIISHI NETO, 2006, p. 186).

Logo, a Convenção 169 da OIT reconheceu direitos que não estavam contemplados na Convenção anterior, avançando significativamente. Desta feita, serviu a Convenção para reconhecer os direitos dos povos de manter e fortalecer suas identidades, línguas e religiões de acordos com seus próprios costumes dentro dos Estados nacionais onde se encontram.

De igual sorte o documento internacional reconhece a particular contribuição dos povos indígenas e tribais à diversidade cultural e harmonia ecológica, reconhecendo a importância da manutenção dos seus costumes e valores.

Cabe destacar que a Convenção adota o critério de autoidentificação para reconhecimento dos povos indígenas ou tribais. Tal previsão encontra-se no item 2 do artigo 1º, o qual estabelece que a consciência de sua identidade indígena ou tribal deverá ser considerada como critério fundamental para determinar os grupos aos que se aplicam as disposições da referida Convenção.

Esse critério de consciência da própria identidade, na opinião de Shiraishi Neto, foi adotado acertadamente pela Convenção, pois se tivesse, ao contrário, definido exatamente quem eram os povos a que se estava fazendo referência, estaria de antemão afastando todos os demais que eventualmente guardassem algumas diferenças próprias, excluindo uma infinidade de povos e grupos sociais desse precioso dispositivo (SHIRAIISHI NETO, 2006, p. 190).

Outra importante medida trazida pela Convenção foi o direito dos povos de serem consultados pelos governos sempre que sejam previstas medidas legislativas ou administrativas que lhes afetem diretamente. Tal previsão consta na alínea “a” do artigo 6º, onde também está previsto que tais consultas deverão ser realizadas mediante procedimentos apropriados e baseados na boa fé. Trata-se do direito de participação dos povos nas decisões governamentais, importante conquista trazida pela Convenção.

De igual relevância é o disposto no artigo 7º da Convenção 169 da OIT, que estabelece que os governos deverão adotar medidas em cooperação com os povos para proteger e preservar o meio ambiente dos territórios que eles habitam. Além de contemplar a preservação ambiental como importante forma de manutenção da cultura e sobrevivência dos povos, tal dispositivo também assegura o direito destas comunidades de habitarem seus territórios tradicionais.

Outros dispositivos da Convenção também asseguram esse direito, conforme explica Fernando Antonio de Carvalho Dantas, para quem, no plano jurídico internacional a proteção das terras indígenas encontra fundamento nas regulamentações da Organização Internacional do Trabalho (OIT). A Convenção 169 dispõe nos artigos 13 a 19 sobre as formas de garantias e conceitos aplicáveis a tais terras⁸ (op. cit, p. 316 e 317).

Os artigos mencionados são de grande importância, uma vez conferem aos povos o direito aos recursos naturais existentes em suas terras, reconhecendo que tais povos devem ser consultados sobre a exploração ou prospecção de recursos existentes em seus territórios, sendo que os mesmos deverão participar dos benefícios que essas atividades produzam⁹.

Contextualizando essa prerrogativa com nossa legislação interna, em especial a Medida Provisória 2186-16/2001, fica fortalecida a garantia dos povos de participarem dos benefícios decorrentes da bioprospecção que freqüentemente ocorre em suas comunidades. Ao fazermos tal interpretação, temos mais um instrumento jurídico de âmbito internacional que pode auxiliar no combate à biopirataria e à apropriação indevida dos recursos da biodiversidade brasileira.

No mesmo sentido, alertando para o fato da Convenção 169 não tratar dos Direitos de Propriedade Intelectual Coletivos dos Povos, Joaquim Shiraishi Neto afirma que para suplantar tal omissão basta que se realize uma leitura conjunta do documento da OIT com a Convenção da Diversidade Biológica, o que permite reafirmar a presença dos povos e grupos sociais nessa arena de disputas (op. cit., p. 189).

A participação dos povos da floresta em eventuais benefícios decorrentes de exploração dos recursos existentes em seus territórios, bem como a necessidade de ouvi-los a respeito das decisões que lhes dizem respeito é destacado por Roberto Lemos dos Santos Filho, para quem o artigo 13 da Convenção 169 contém a advertência aos Estados signatários no sentido da necessidade de respeito à importância especialmente atribuída e existente entre os índios para com as suas terras, razão da sua identidade e meio de sobrevivência. Esse dispositivo instrumentaliza a garantia aos índios sobre as suas terras, vale dizer, sobre seu meio natural, e a participação em eventuais benefícios decorrentes da exploração (SANTOS FILHO, 2007, p. 222).

⁸ Tradução livre de: “En el plano jurídico internacional, la protección de las tierras indígenas encuentra su fundamento en las regulaciones de la Organización Internacional del Trabajo (OIT). La Convención 169 dispone en los artículos 13 al 19, las formas de garantías y los conceptos aplicables a estas tierras”.

⁹ Artigo 15.

A importante vinculação dos povos com sua terra, já consubstanciados no artigo 231 da Constituição Federal de 1988, é destacado também por Patrícia Piazzaroli, para quem a Convenção 169 reconhece a relação pessoal que os indígenas mantêm com o seu território, a forma como utilizam ou ocupam, a sentimentalidade imbuída nas terras que ocupam; reconhece-se o direito originário dos povos sobre a terra que tradicionalmente ocupam (PIAZZAROLI, 2007, p.204).

Logo, como afirmamos outrora, a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho constitui-se num importante instrumento jurídico internacional a auxiliar os diversos povos a terem reconhecidos seus direitos de manterem sua própria cultura, bem como de serem consultados sobre a utilização dos recursos existentes em suas terras, participando dos benefícios que possam advir dessa exploração (STEFANELLO, 2007, p. 157).

A importante característica das sociedades indígenas em relação aos seus territórios evidencia-se, mais ainda, nos Países amazônicos. Cabe lembrar, neste particular, o Tratado de Cooperação Amazônica assinado em 3 de julho de 1978 pela Bolívia, Brasil, Colômbia, Equador, Guiana, Peru, Suriname e Venezuela com o objetivo de promover ações conjuntas para o desenvolvimento harmônico da Bacia Amazônica.

Para fortalecer o Tratado, os oito países resolveram criar, em 1995, a Organização do Tratado de Cooperação Amazônica, resultando na instalação em Brasília de uma Secretaria Geral em 2002.

Reconhecendo a importância dos povos indígenas e do meio ambiente na região amazônica internacional, foram criadas no âmbito da Instituição duas secretarias para tratar destes temas, com o intuito de articular ações conjuntas entre os países que respeitem e valorizem as diferenças e culturas dos povos indígenas amazônicos.

O reconhecimento formal das diferenças que caracterizam os povos indígenas, nas palavras de Fernando Antonio de Carvalho Dantas, em todas suas formas e modos de apropriação da terra e dos recursos naturais, requer mudanças nas instituições políticas para a construção de um Estado realmente democrático, pluralista e multiétnico (DANTAS, 2004, p. 317).

E o Tratado de Cooperação Amazônica abre a possibilidade para esta re-significação do Estado, conferindo-lhe uma feição socioambiental, de valorização, reconhecimento e respeito pelos seus povos, que constituem a rica sociodiversidade

brasileira, ou etnodiversidade, de singular importância para a manutenção da vasta biodiversidade brasileira, em especial a amazônica.

Deve-se ressaltar, no entanto, que até mesmo em razão da data de formalização do Tratado de Cooperação Amazônica, com longo tempo já transcorrido, seria necessário que o mesmo passasse por uma revisão, cujo escopo seria atualizá-lo à luz das novas demandas sociais e ambientais, transformando-o também num importante instrumento de defesa dos direitos da sociobiodiversidade dos países amazônicos.

Neste sentido é o posicionamento de Edson Damas da Silveira, para quem a biodiversidade, a sociodiversidade e os corolários conhecimentos tradicionais, o reconhecimento dos direitos indígenas, a função socioambiental da propriedade e a participação da sociedade civil organizada na discussão dos desígnios da região amazônica, mereceriam um melhor disciplinamento no corpo do próprio Tratado de Cooperação Amazônica (SILVEIRA, 2008, p. 48).

De qualquer forma, independente das melhorias e avanços a que possa ser submetido o TCA, cabe destacar seus vários aspectos positivos, principalmente considerando que o mesmo foi formulado em 1978, demonstrando preocupações avançadas para a época, que posteriormente se refletiriam em textos constitucionais e convenções internacionais.

Um dos aspectos a ser destacado é o compromisso dos países signatários assumido com o desenvolvimento regional da Amazônia, numa perspectiva de soberania e cooperação dos Estados membros, buscando conciliar desenvolvimento sócio-econômico com preservação do meio ambiente.

De igual forma, merece relevo o propósito das Partes Contratantes em realizar esforços e ações conjuntas a fim de promover o desenvolvimento harmônico de seus respectivos territórios amazônicos, produzindo resultados equitativos e mutuamente proveitosos, assim como para a preservação do meio ambiente e a conservação e utilização racional dos recursos naturais desses territórios¹⁰.

Considerando-se que o Tratado foi firmado em 1978, merece destaque a expressão “conservação e utilização racional dos recursos naturais”, uma vez que naquele contexto histórico ainda havia um propósito muito forte do Estado em trazer desenvolvimento para seus países, numa perspectiva da racionalidade ocidental e

¹⁰ Artigo I do Tratado de Cooperação Amazônica.

capitalista, o que significava a derrubada das florestas e a conseqüente integração dos povos indígenas à civilização.

Assim, os conhecimentos tradicionais dos povos da floresta não aparecem contemplados no texto do Tratado, o foi alvo de crítica de Silveira, o qual observa que talvez nenhum dos valores socioambientais seja tão vocacionado à bio e sociodiversidade quanto os conhecimentos tradicionais associados, uma vez que enfeixam a capacidade humana de produzir saber mediante acesso ao patrimônio genético, sendo que tais conhecimentos não encontraram guarida no Tratado de Cooperação Amazônica (SILVEIRA, 2008, p. 53).

A ausência de previsão e proteção aos conhecimentos tradicionais no texto do TCA, dentre outros importantes institutos jurídicos de natureza socioambiental, enseja que o mesmo seja revisto e aperfeiçoado à luz dos novos princípios de ordem constitucional que regem a matéria.

CONSIDERAÇÕES FINAIS: O DIREITO DOS POVOS SOBRE SEUS CONHECIMENTOS TRADICIONAIS

O conhecimento tradicional dos povos da floresta associado aos recursos genéticos da biodiversidade tem sido escopo de apropriação pelo conhecimento científico, evidenciando um conflito de diferentes percepções de mundo.

Conforme explica Diegues, de um lado, está o saber acumulado das populações tradicionais sobre os ciclos naturais, a reprodução e migração da fauna, a influência da lua nas atividades de corte da madeira, da pesca, sobre os sistemas de manejo dos recursos naturais. De outro lado, está o conhecimento científico, oriundo das ciências exatas que não apenas desconhece, mas despreza o conhecimento tradicional oralmente acumulado (DIEGUES, 1996, p. 147).

A afirmação e consolidação do direito dos povos sobre seus saberes constituem-se numa tarefa árdua, tendo em vista que as investidas do capital para transformar estes saberes coletivos em propriedade privada, com um conseqüente registro de propriedade intelectual, ocorrem com desigualdade de forças no âmbito jurídico.

Neste contexto, é necessária a utilização sistêmica de todos os mecanismos jurídicos disponíveis, onde a Convenção sobre a Diversidade Biológica possui importante papel na reafirmação da soberania dos povos e países sobre seus saberes,

principalmente em razão de que cada vez mais surgem propostas de internacionalização destes conhecimentos, o que ensejaria o difícil desafio de compatibilizar este abertura internacional com a proteção dos direitos dos povos¹¹.

Acerca do assunto, Kiss fala sobre a existência de um paradoxo: ao mesmo tempo em que a humanidade necessita desses conhecimentos tradicionais associados ao patrimônio genético, evidencia-se o contexto histórico de como os países ricos em biodiversidade tiveram suas riquezas espoliadas:

Convém ressaltar que a complexidade do problema do acesso a recursos genéticos e repartição de benefícios está á altura dos embates. Por um lado, como desconsiderar sua importância para a humanidade que precisa ser protegida contra a fome e as epidemias, necessidades para as quais a ciência deveria poder contribuir, trazendo respostas, mesmo que parciais, graças aos recursos recentemente descobertos? Diante de tais exigências, os países detentores de recursos genéticos não têm uma certa razão quando pensam na longa história das conquistas e como foram espoliados de suas riquezas? (KISS; 2004, p. x - prefácio).

Não há dúvida acerca da complexidade e polêmica que reveste o tema, principalmente quando colocado na perspectiva de uma eventual gestão planetária deste patrimônio que pertence aos povos que secularmente o construíram, de forma solidária e coletiva.

Neste diapasão, impõem-se recordar o artigo 15.1 da Convenção sobre a Diversidade Biológica, o qual reconhece o direito soberano dos Estados sobre seus recursos naturais, bem como reafirma a autoridade dos governos nacionais para determinar a forma de acesso a recursos genéticos, em conformidade com a legislação nacional de cada Estado.

De igual importância acerca desta temática é o artigo 8º, alínea “j”, da CDB, onde as partes contratantes se comprometem em 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, incentivando sua mais ampla aplicação com a aprovação e a participação dos detentores desse conhecimento, na forma da legislação nacional de

¹¹ Acerca do assunto, vale destacar a seguinte transcrição: “Aunque reformulada, esta noción nos permitiría conciliar los derechos de los pueblos con una gestión planetaria, es decir, con un universalismo rico en su diversidad. El modo de gestión de los ‘comunes’, aunque sean comunes globales, puede fundarse bajo un conjunto de principios y de reglas presentes en numerosas culturas. La noción ha sido relanzada bajo la fórmula atenuada de interés general de la humanidad por los juristas especializados en medio ambiente. Ésta no es una casualidad... Habría entonces que conciliar los derechos de los pueblos con la protección y la promoción de la humanidad y la gestión del planeta” (FRITZ, p. 269 e 270).

cada Estado, propiciando uma repartição eqüitativa dos benefícios oriundos da utilização desse conhecimento.

Nesta perspectiva, como afirmamos noutra trabalho, o Direito Socioambiental tem buscado alternativas jurídicas para proteger o conhecimento tradicional associado ao patrimônio genético. Assim, urge que a ciência jurídica seja o objeto de uma profunda reflexão crítica, objetivando encontrar novas soluções onde o direito não seja moldado pela força do capital internacional¹², mas sim pelas necessidades de sobrevivência e de dignidade dos seres humanos, com respeito e observância dos direitos dos povos (STEFANELLO, 2005, p. 196).

Logo, exige-se dos teóricos do direito uma compreensão conjunta de alguns instrumentos jurídicos disponíveis na defesa dos direitos dos povos, como a Convenção 169 da OIT, a Convenção da Diversidade Biológica, a MP 2186-16/2001, o Tratado de Cooperação Amazônica, e a Constituição Federal de 1988, de onde se extrairão garantias que auxiliem na eficácia da defesa da sociobiodiversidade brasileira.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. **Amazônia: a dimensão política dos “conhecimentos tradicionais” como fator essencial de transição econômica** – pontos resumidos para uma discussão. Revista Somanlu, ano 4, n.1, jan./jun. 2004.

ALMEIDA, Alfredo Wagner B. de. Amazônia: a dimensão política dos “conhecimentos tradicionais”. In: **Conhecimento tradicional e biodiversidade: normas vigentes e propostas**. Manaus: PPGDA/UEA; PPGSCA/UFAM; Fundação Ford; UFAM, 2007.

ARAÚJO, Ana Valéria. LEITÃO, Sergio. Socioambientalismo, direito internacional e soberania. In: SILVA, Letícia Borges da. OLIVEIRA, Paulo Celso de (orgs.). **Socioambientalismo: Uma realidade – Homenagem a Carlos Frederico Marés de Souza Filho**. Curitiba: Juruá, 2007.

BARTH, F., (org.). **Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Cultural Difference**, Prospect Heights, IL, Waveland Press. 1998[1969].

_____. **Problems of Conceptualizing Cultural Pluralism, with Illustrations from Somar, Oman**. In: D. Maybury-Lewis (ed.), *The Prospects for Plural Societies*. American Ethnological Society, 1984.

¹² Exemplo da força do capital internacional para legitimar seus interesses por meio de instrumentos jurídicos foi a formalização, em 1995, por cento e vinte e três países, de um tratado sobre questões de propriedade intelectual, denominado acordo TRIPS (Trade Related Intellectual Property Rights), que no Brasil resultou posteriormente na edição da Lei 9.279, de 14 de maio de 1996.

BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil**. Brasília: Presidência da República, 1988.

_____. Decreto n. 6.040 de 2007. **Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais**. Brasília: Presidência da República, 2007.

CUNHA, Manuela Carneiro da. **Antropologia do Brasil: mito, história e etnicidade**. São Paulo: Brasiliense, 1987.

DANTAS, Fernando Antonio de Carvalho. As sociedades indígenas no Brasil e seus sistemas simbólicos de representação: os direitos de ser. In: SILVA, Letícia Borges da. OLIVEIRA, Paulo Celso de (orgs.). **Socioambientalismo: Uma realidade – Homenagem a Carlos Frederico Marés de Souza Filho**. Curitiba: Juruá, 2007.

_____. Los pueblos indígenas brasileños y los derechos de propiedad intelectual. In: **Nuevos colonialismos del capital**. Propiedad intelectual, biodiversidad y derechos de los pueblos. In: RUBIO, David Sánchez; ALFARO, Norman J. Solórzano; CID, Isabel V. Lucena (orgs). Barcelona: Icaria Editoria, 2004, p. 305-350.

_____. Os povos indígenas brasileiros e os direitos de propriedade intelectual. **HILEIA – Revista de Direito Ambiental da Amazônia**, Manaus, v. 1, n. 1, p. 85-119, 2003.

DIEGUES, Antonio Carlos. O mito do paraíso perdido. **Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional**, nº 24, 1996.

FRITZ, Jean Claude. Las múltiples finalidades del sistema de propiedad intelectual. Puesta en perspectiva de un elemento del conflicto entre el derecho internacional de los negocios y el derecho de los pueblos. In: **Nuevos colonialismos del capital**. Propiedad intelectual, biodiversidad y derechos de los pueblos. RUBIO, David Sánchez; ALFARO, Norman J. Solórzano; CID, Isabel V. Lucena (orgs). Barcelona: Icaria Editoria, 2004.

KISS, Alexandre. Prefácio. In: PLATIAU, Ana F. B; VARELLA, Marcelo Dias (organizadores). **Diversidade Biológica e Conhecimentos Tradicionais**. Belo Horizonte: Editora Del Rey, 2004.

HOBBSAWM e RANGER. **Introdução: A Invenção das Tradições**, In: E. Hobsbawm & T. Ranger (orgs.). A invenção das tradições, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1997.

LAPLANTINE, François. **Aprender antropologia**. São Paulo: Brasiliense, 2000

LITTLE, P. E. **Territórios Sociais e Povos Tradicionais no Brasil: Por uma Antropologia da Territorialidade**. Departamento de Antropologia, Instituto de Ciências Sociais, Universidade de Brasília, 2002.

NETO, Joaquim Shiraishi. Reflexão do Direito das “Comunidades Tradicionais” a partir das declarações e convenções internacionais. In: **HILEIA – Revista de Direito Ambiental da Amazônia**. Manaus, Universidade do Estado do Amazonas, ano 2, nº.3, 2006.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. **Identidade, Etnia e Estrutura Social**. São Paulo, Livraria Editora Pioneira, 1976.

PIAZZAROLI, Patrícia. Territorialidade para os Povos Indígenas. In: SILVA, Letícia Borges da. OLIVEIRA, Paulo Celso de (orgs.). **Socioambientalismo: Uma realidade – Homenagem a Carlos Frederico Marés de Souza Filho**. Curitiba: Juruá, 2007.

SAHLINS, Marshall. 1972. **Stone Age Economics**. Chicago: Aldine.

SANTILLI, Juliana. Conhecimentos Tradicionais Associados à Biodiversidade: elementos para a construção de um regime jurídico sui generis de proteção. In: PLATIAU, Ana F. B; VARELLA, Marcelo Dias (organizadores). **Diversidade Biológica e Conhecimentos Tradicionais**. Belo Horizonte: Editora Del Rey, 2004.

SANTOS FILHO, Roberto Lemos dos. Responsabilidade civil da União por dano ambiental em terra indígena. In: SILVA, Letícia Borges da. OLIVEIRA, Paulo Celso de (orgs.). **Socioambientalismo: Uma realidade – Homenagem a Carlos Frederico Marés de Souza Filho**. Curitiba: Juruá, 2007.

SILVEIRA, Edson Damas da. **Socioambientalismo amazônico**. Curitiba: Juruá, 2008.

SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés de. **O Renascer dos Povos Indígenas para o Direito**. Curitiba: Juruá Editora, 2005.

STEFANELLO, Alaim Giovani Fortes. **Direito, Biotecnologia e Propriedade Intelectual**: acesso, apropriação e proteção jurídica dos elementos da biodiversidade amazônica. Dissertação de Mestrado. Manaus: Universidade do Estado do Amazonas – UEA, 2007.

_____; DANTAS, Fernando Antonio de Carvalho. A proteção jurídica da sociobiodiversidade amazônica. In: **XVI Congresso Nacional CONPEDI**- Belo Horizonte, 2007, Belo Horizonte. Anais XVI Congresso Nacional - Belo Horizonte. Florianópolis : Fundação Boiteux, 2007. p. 4096-4117.

_____. A propriedade intelectual como instrumento jurídico internacional de exploração: a luta do direito socioambiental contra a biopirataria. **Revista de Direito da ADVOCEF**, volume 01, 2005: disponível em <http://www.advocef.org.br/upload/revistas/rd1.pdf>.

WEBER, Max. **Economia e sociedade**: fundamentos da sociologia compreensiva. Volume 1. Brasília, EdUnb, 2000.