



Universiteit
Leiden

The Netherlands

Direitos negados, patrimônios roubados: desafios para a proteção dos conhecimentos tradicionais, recursos genéticos e das expressões culturais tradicionais dos povos indígenas no cenário internacional

Belfort, L.F.I.

Citation

Belfort, L. F. I. (2023, November 14). *Direitos negados, patrimônios roubados: desafios para a proteção dos conhecimentos tradicionais, recursos genéticos e das expressões culturais tradicionais dos povos indígenas no cenário internacional*. Retrieved from <https://hdl.handle.net/1887/3656881>

Version: Publisher's Version

License: [Licence agreement concerning inclusion of doctoral thesis in the Institutional Repository of the University of Leiden](#)

Downloaded from: <https://hdl.handle.net/1887/3656881>

Note: To cite this publication please use the final published version (if applicable).



CAPÍTULO II

~ **ÊG TO JYKRE²**

MARCO TEÓRICO E
METODOLOGIA DA PESQUISA³



Como os povos originários do Brasil lidaram com a colonização, que queria acabar com o seu mundo? Quais estratégias esses povos utilizaram para cruzar esse pesadelo e chegar ao século XXI ainda esperando, reivindicando e desafinando o coro dos contentes? Vi as diferentes manobras que os nossos antepassados fizeram e me alimentei delas, da criatividade e da poesia que inspirou a resistência desses povos. A civilização chamava aquela gente de bárbara e imprimiu uma guerra sem fim contra eles, com o objetivo de transformá-los em civilizados que poderiam integrar o clube da humanidade. (Krenak, 2020, p. 28)

2.1 INTRODUÇÃO

Este trabalho tem por objetivo avaliar a efetividade da legislação de propriedade intelectual para proteger os direitos dos povos indígenas sobre seu patrimônio cultural contra a apropriação e o uso indevidos. Para isso, questiono: quais as implicações e os desafios na elaboração de futuros marcos legais internacionais que devem encontrar um equilíbrio entre o sistema tradicional de propriedade intelectual e os direitos dos povos indígenas já consagrados na arena internacional, no campo dos direitos humanos e nos tratados multilaterais sobre biodiversidade?

Ao longo desse exercício, busco demonstrar a resistência e o protagonismo dos povos indígenas para reafirmar direitos que independem de criação por Estados

2 A expressão *Ēg to Jykre* significa “em nosso pensamento” ou “em nosso costume” na língua Kaingáng.

3 Na fotografia que abre este capítulo, está Andila Nĩvygsãnh Inácio, mulher indígena e uma das figuras mais importantes do povo Kaingáng. Andila nasceu em 2 de novembro de 1954, na Terra Indígena Carreteiro, no município de Água Santa, estado do Rio Grande do Sul. É ativista de direitos do povo Kaingáng desde os 17 anos e integrou a primeira turma de professores indígenas do Brasil, na Terra Indígena Guarita, de 1970 a 1972. Nesse período, foi uma das indígenas que contribuíram para a criação da grafia da língua Kaingáng, hoje em perigo de desaparecimento, segundo o Atlas da Unesco sobre Línguas do Mundo em Perigo. Durante a ditadura militar, Andila escreveu ao Presidente da República à época, General Ernesto Geisel, para denunciar a violação dos direitos territoriais do seu povo. É militante do movimento indígena brasileiro há mais de 40 anos, em prol da educação, da cultura e dos direitos humanos dos povos indígenas. Andila tem atuado, em caráter voluntário, no Ponto de Cultura Kanhgág Jãre, do Instituto Kaingáng (INKA), primeiro Ponto de Cultura Indígena do Brasil, desde sua criação, em 2003. É uma artista premiada por seu trabalho na área de educação e cultura junto ao povo Kaingáng: recebeu, em novembro de 2007, o Prêmio Escola Viva; em dezembro de 2007, o Prêmio Cultura Viva; e em 2010, foi selecionada para receber o Prêmio Tuxáua pelo Ministério da Cultura, por sua atuação como mestre da cultura Kaingáng. Andila abordou, na obra *Eg Rá — Nossas marcas*, na língua Kaingáng, os desafios de resgatar e valorizar os rá, grafismos presentes na cestaria Kaingáng. Coautora das publicações *Ponto de Cultura Kanhgág Jãre — 15 anos*, em 2020, e *Expressões culturais tradicionais Kaingáng*, em 2021. Andila liderou, em 2023, a criação do protocolo comunitário de uso de expressões culturais tradicionais Kaingáng em obra audiovisual e a discussão da repartição coletiva de benefícios pelo uso dessas expressões culturais tradicionais. Para mais informações sobre a vida e a luta de Andila Kaingáng, leia-se *Tra(n)çando caminhos: a história de vida de Andila Kaingáng*, de Susana Belfort (2023).



nacionais: necessitam apenas ser reconhecidos e implementados porque são inerentes à dignidade desses povos como seres humanos, com capacidade, criatividade e direitos sobre suas criações.

A discussão se inicia no subcapítulo 2.2, situando o(a) leitor(a) em conhecimento de quem fala e do não lugar de quem fala; o posicionamento de quem está falando é observado de modo específico no caráter de minha pessoa como autora do trabalho, a partir de minha trajetória como mulher, indígena, brasileira, advogada e ativista durante duas décadas no campo da defesa dos direitos humanos, da cultura e do meio ambiente. O trabalho está situado no contexto sociocultural de violação e de negação histórica de direitos aos povos indígenas: seja diretamente em terras indígenas; seja na relação entre Estado Nacional, sociedade e povos indígenas, em níveis municipal, estadual e federal; seja no cenário internacional, principalmente no âmbito dos órgãos das Nações Unidas.

O subcapítulo 2.3 trata do marco teórico e dos princípios que norteiam a metodologia da pesquisa realizada, inspirada no direito consuetudinário Kaingáng, detalhado no capítulo 4, que trata dos conhecimentos tradicionais e dos recursos genéticos. Além do direito desse povo, incorporei princípios aprendidos ao longo da convivência com vários povos indígenas, suas organizações sociais e seus sistemas jurídicos próprios.

No tópico 2.3.1, é mencionado o papel das mulheres indígenas como sujeitos essenciais na articulação de políticas públicas e de instrumentos legais nacionais e internacionais, embora esse protagonismo de gênero nem sempre seja reconhecido e registrado adequadamente, refletido na carência desses instrumentos que assegurem medidas específicas que atendam às necessidades e às prioridades das mulheres dos povos indígenas.

O subcapítulo 2.4 estabelece alguns esclarecimentos a partir da descolonização de conceitos-chave envolvidos no debate sobre a proteção do patrimônio cultural dos povos indígenas no contexto da propriedade intelectual. Por meio da explicitação dessas premissas, o trabalho adota a terminologia juridicamente correta empregada ao longo do texto.

Finalmente, o subcapítulo 2.5 tece uma breve referência às ferramentas de informação disponíveis sobre a atuação dos povos indígenas no âmbito da Organização das Nações Unidas (ONU), que podem ser úteis a(o) leitor(a) interessado(a) em



aprofundar seus conhecimentos em áreas específicas ou estar atualizado(a) acerca da agenda de eventos envolvendo a temática indígena no cenário internacional.

O capítulo se encerra com uma síntese analítica e algumas considerações autorais com base nas perspectivas e nos desafios vislumbrados pelos povos indígenas no horizonte da proteção do patrimônio cultural e da afirmação dos direitos de propriedade intelectual desses povos sobre nosso patrimônio.

2.2 REAFIRMANDO DIREITOS NEGADOS: MEU NÃO LUGAR DE FALA

O mundo deles é quadrado, eles moram em casas que parecem caixas, trabalham dentro de caixas, e para irem de uma caixa à outra, entram em caixas que andam. Eles veem tudo separado, porque são o Povo das Caixas (Kopenawa, 2002).

Em agosto de 2002, o pajé Davi Kopenawa do povo Yanomâmi teceu uma reflexão de que jamais me esquecerei. A fala da liderança Yanomâmi ocorreu ao fim de três dias de escuta de exposições jurídicas por parte de conferencistas renomados do mundo da propriedade intelectual em um debate sobre Biodiversidade e Direito de Propriedade Intelectual, Proteção e Garantia do Conhecimento Tradicional, conhecido como a I Conferência dos Pajés do Amazonas. O evento foi promovido pela Fundação Estadual dos Povos Indígenas (Fepi), em parceria com o Serviço Brasileiro de Apoio às Micro e Pequenas Empresas (Sebrae), o Instituto Nacional de Pesquisas da Amazônia (Inpa) e a Fundação Oswaldo Cruz (Fiocruz) do Ministério da Saúde (Munduruku, 2004). Registro a seguir as notas que fiz sobre a fala do xamã Yanomâmi:

Os brancos são muito sábios — iniciou ele —, escrevem muitos livros, mas se esquecem da herança dos seus filhos. Eles sujam a água que os filhos irão beber. Pensam que toda sabedoria cabe nos seus livros e que tudo pode ser separado em caixas: pensam que podem ser donos do conhecimento que vive dentro dos pajés, colocando esse conhecimento dentro de uma caixa, a patente, e pensam que podem colocar a cuia em que o remédio é servido em outra caixa, o desenho industrial, e que o canto que o pajé faz enquanto o doente toma o remédio pode ser colocado na caixa do direito autoral. Eles pensam que podem separar o canto da dança, a reza da cura: não percebem que o mundo é circular, não é uma caixa e que as



coisas não podem ser separadas. São tão inteligentes, mas não se deram conta de que a alma deles adoeceu e que o dinheiro de suas patentes não pode comprar a cura; o lugar onde vivem é o mesmo onde vivemos e os pajés Yanomami cantam para que o céu não caia sobre as nossas cabeças porque o espírito das florestas adoeceu com a fumaça. Os brancos não se preocupam com nada disso, porque a alma deles está cheia de esquecimento [...]. (Kopenawa, 2002, informação verbal)

A plenária, repleta de líderes indígenas da Amazônia, especialistas, mestres e doutores de diferentes áreas da propriedade intelectual do Brasil, escutava atentamente a voz serena do pajé, que demonstrava ter compreendido com nitidez impressionante toda a complexidade jurídica da propriedade intelectual exposta, de maneira exaustiva, durante três dias. Eu aprendia a lição que acompanharia toda minha trajetória na proteção dos conhecimentos tradicionais, das expressões culturais e dos recursos genéticos: trata-se de mundos, visões e valores distintos, quando não antagônicos.

Como conciliar a proteção coletiva do patrimônio cultural dos povos indígenas e as ferramentas disponíveis no sistema de propriedade intelectual, majoritariamente voltadas à proteção de direitos individuais? A necessidade de adequação do sistema de propriedade intelectual para oferecer maior segurança jurídica e proteger o patrimônio cultural dos povos indígenas é inquestionável.

A questão que permanece, entretanto, é: como um sistema baseado em direitos individuais, com prazo de proteção limitado e voltado para a mercantilização, conseguirá proteger direitos coletivos, cuja natureza é imprescritível? Prazos de validade são aplicáveis à herança cultural dos povos indígenas? Seria possível proteger e valorizar essa herança coletiva em termos econômicos e, ainda assim, aliená-la individualmente?

Ao término da Conferência, e a pedido das lideranças indígenas da Amazônia, revisei o documento resultante do evento, que ficou conhecido como *A carta de Manaus*, cujo projeto de texto havia sido previamente escrito pelos organizadores, prevendo ampla autorização para o acesso aos conhecimentos tradicionais por parte de instituições e dos órgãos públicos estaduais e federais.

Lembro que, naquela oportunidade, recomendei às lideranças da Amazônia que não outorgassem a autorização de acesso, porque esses conhecimentos não



estavam adequadamente protegidos pela lei brasileira nem por instrumentos internacionais, tanto no direito ambiental quanto em tratados de propriedade intelectual (Ambiente Brasil 2002). O documento final da I Conferência de Pajés do Amazonas foi aprovado com alterações para incluir o consentimento livre, prévio e informado dos povos indígenas previamente à pesquisa envolvendo conhecimentos tradicionais e recursos genéticos.

Ao atuar com povos indígenas em diferentes regiões e biomas do Brasil, eu costumava ouvir sempre as mesmas denúncias sobre usos indevidos de cantos, danças, imagens, grafismos, saberes e fazeres em torno das propriedades medicinais de plantas e animais, além da ausência de especialistas dos próprios povos indígenas para atuar nessa área.

Entre os anos 2001 e 2003, representantes de povos, pajés, xamãs, *kujá*, *tuxauas*, erveiras, parteiras, lideranças e organizações indígenas manifestaram suas preocupações sobre a necessidade de formar especialistas indígenas para compreender a propriedade intelectual e instrumentalizar esses povos para a defesa de seus direitos nessa área. Após esse período de consulta, as lideranças indígenas concluíram pela criação de uma organização que atuasse em prol da proteção desse patrimônio cultural, tanto na formação de capacidade como na interlocução com organismos das Nações Unidas, agentes de governo e representantes de empresas.

O evento Encontro de Pajés, realizado em São Luís (MA), em dezembro de 2001, desencadeou um amplo debate sobre o acesso à biodiversidade e aos conhecimentos tradicionais intrínsecos a ela, no contexto do movimento indígena brasileiro. Esse evento foi organizado pelo Instituto Nacional da Propriedade Industrial (Inpi) e reuniu líderes tradicionais e espirituais de todas as regiões do Brasil, resultando em recomendações consolidadas na *Carta de São Luís* (Franceschini, 2010), uma manifestação expressa do pensar dos povos indígenas do Brasil no cenário de discussão de conhecimentos tradicionais dos povos indígenas e de sua propriedade intelectual.

Em 2000, eu havia concluído minha graduação como bacharela no curso de direito. Em junho de 2001, fui aprovada no exame da Ordem dos Advogados do Brasil (OAB), conquistando o título de primeira advogada indígena da região Sul do país. Tinha o desejo de trabalhar para meu povo, mas parecia não haver espaço para



profissionais indígenas no mercado de trabalho: as organizações indígenas, o governo federal e as organizações pró-indígenas falavam de livre determinação, mas a práxis estava longe de apoiar esse tipo de protagonismo:

Fomos enviados às instituições de ensino superior em busca de alternativas que pudessem beneficiar nosso povo e alcançamos titulações acadêmicas inéditas: “Como você se sente ao ser a primeira indígena do Sul do Brasil formada em direito?”, indagava a mídia. Eu me sentia isolada! Parecia que todo o esforço, fome e frio que passamos para fazer faculdade não fora suficiente: não havia mercado de trabalho para alcançar o que procurávamos. Foi necessário ir trabalhar com outros povos, em estados distantes, ir a Brasília aprender como funcionavam os sistemas de Governo e conhecer as linhas de apoio da Cooperação Internacional e da iniciativa privada. Decidimos criar organizações indígenas para desenvolver projetos que viessem ao encontro dos desafios que determinaram nossa formação: as necessidades e expectativas que nos aguardavam em terras indígenas; projetos em que pudéssemos exercitar o protagonismo e a livre determinação dos povos indígenas de que se falava tanto e se via tão pouco no movimento indígena. (Kaingáng, 2013, p. 53)

Eu sou indígena do povo Kaingáng⁴. Pertencço à metade *Kamé*⁵ de meu povo, que corresponde à metade mais resistente e persistente, já que se trata da metade da guerra. Meu nome na língua do meu povo é *Jófej*, a flor de uma erva medicinal que simboliza cura. Ao questionar minha avó materna, parteira e erveira Kaingáng, sobre o porquê do meu nome, ela sempre me respondia que tinha a ver com a minha missão na terra, com o papel que eu desempenharia durante a minha vida. Em diferentes ocasiões, acompanhei minha avó na coleta de ervas para uso nas práticas de medicina tradicional Kaingáng, mas, diante do meu desinteresse em diferenciar as plantas que me eram indicadas, minha avó suspirava aborrecida: “Bem se vê que você é *Kamé* e não vai aprender nada do que estou te mostrando...”

Minha mãe era da metade *Kamé*, porque a marca, ou *rá*, passa do pai para filhos e filhas na organização social Kaingáng, então, se minha mãe tivesse se casado dentro da nossa tradição, ela deveria se unir a um homem da metade *Kanhru*, e

⁴ Sozinhos, os Kaingáng correspondem a quase 50% de toda a população dos povos de língua Jê, sendo um dos cinco povos indígenas mais populosos no Brasil (Portal Kaingang, 2013).

⁵ A organização social Kaingáng é dividida em duas grandes famílias ou metades exogâmicas: os *Kamé* e os *Kanhru* (Kaingáng, 2013).



essa seria minha marca. Talvez esse raciocínio tenha feito com que minha avó esperasse encontrar em mim a sensibilidade que uma erveira como ela tinha, mas eu, aparentemente, não tinha visto o nome que eu havia recebido. Durante muito tempo, pensei que minha avó tivesse se equivocado na escolha do meu nome.

Eu sou uma das profissionais indígenas que defendem os direitos dos povos indígenas da região sociocultural da América Latina perante distintos fóruns das Nações Unidas, com atuação na proteção de conhecimentos tradicionais, recursos genéticos e expressões culturais tradicionais de povos indígenas. Minha missão não era ser uma conhecedora dos processos de cura nem das propriedades da flora e da fauna de nossos territórios: era ser defensora desses saberes, dessas inovações e práticas na arena jurídica nacional e internacional.

Meu pai não é indígena, ele integrou a terceira turma de indigenistas⁶ do país e exerceu a função de “chefe de posto”⁷ da Fundação Nacional dos Povos Indígenas (Funai), onde teve a oportunidade de trabalhar diretamente em terras indígenas, com diferentes povos e em diversas regiões do Brasil: com os Kayapó no estado do Pará, com os Krikati no Maranhão, com os Maxakali em Minas Gerais e com os Karajá e Javaé da Ilha do Bananal, situada entre o Tocantins e o Mato Grosso. Meu pai ficou conhecido entre esses povos por sua ética e caráter intolerante em relação às práticas de corrupção, frequentes entre os chefes de posto da Funai.

Os prepostos do órgão indigenista oficial geralmente se envolviam com a venda ilegal de madeira ou de minério nas terras indígenas, as quais tinham a obrigação de gerir em benefício dos povos indígenas. Belfort, como meu pai era conhecido pelos povos com os quais trabalhou, colocou-se em risco mais de uma vez ao decidir não compactuar com atividades ilegais dentro das terras indígenas, mas deixou a mim e às minhas irmãs um legado, de valor inestimável. Só valorizei isso quando, décadas depois, visitei alguns desses povos a trabalho, já como advogada indígena: meu pai deixara uma reputação de profissional competente e um nome honrado.

⁶ Profissionais que receberam treinamento específico da Funai para atuar diretamente com povos indígenas em terras longínquas no interior do Brasil.

⁷ As terras indígenas eram conhecidas como “toldos” ou “reservas”. Cada uma delas contava com uma estrutura administrativa da Funai designada como “reserva, toldo ou posto indígena”, cuja gestão cabia a um servidor público federal denominado “chefe de posto”.



Em certa ocasião, presenciei um casal de indígenas, conhecido por seus atos de corrupção, ser severamente repreendido por um líder tradicional, fundador do movimento indígena na Amazônia, que expressou sua reprovação perante centenas de parentes de diferentes povos indígenas presentes. Segue a reprodução de sua fala:

Vocês não falam na minha presença! Vocês não representam os povos indígenas! O trabalho de vocês não é transparente e representa apenas os seus próprios interesses: vocês são uma vergonha para o movimento indígena — Finalizou a liderança, sob o silêncio da plenária. (Tukano, 2003, informação verbal)

Naquele dia, eu tive a oportunidade de ver o preço a ser pago pela falta de ética e de transparência dentro da militância indígena, e compreendi a extensão e o valor da herança que possuía, além da responsabilidade que eu tinha em pautar minha atuação profissional e acadêmica nos princípios morais que meu pai deixara.

Meu pai conheceu minha mãe em seu intento de conviver com os indígenas do Sul do Brasil, ao trocar de lugar com um colega da Funai que desejava conhecer os povos indígenas da Amazônia. Assim, ele foi designado para trabalhar na Terra Indígena Carreteiro, no município de Água Santa, no norte do estado do Rio Grande do Sul.

Meu avô materno, Manoel Inácio, era o Cacique da Terra Indígena Carreteiro. Descontente com o fato de um *fóg*⁸ manifestar interesse em se casar com sua filha, ele desaprovou a união e ameaçou meu pai de morte, de maneira que ele precisou se afastar do Carreteiro e da minha mãe até que ela completasse 21 anos. Contrariando a tradição e a vontade de meu avô, minha mãe e meu pai se casaram e foram morar em terras indígenas distantes, na Amazônia Legal. Meu avô faleceu sem que minha mãe pudesse vê-lo novamente.

Ele era uma liderança nos moldes da tradição Kaingáng: preocupado com o bem-estar da coletividade sob seus cuidados e generoso com ela. A liderança tradicional Kaingáng é vista pela comunidade como um pai a quem se devota respeito e

⁸ *Fóg* significa “branco” na língua Kaingáng, no sentido de ser uma pessoa não indígena, não necessariamente uma designação à raça caucasiana. Independentemente de sua cor, uma pessoa que não é indígena será designada como *fóg* na língua Kaingáng.



admiração. O Cacique Manoel tinha ideias empreendedoras e uma visão à frente de seu tempo: enviou as filhas e jovens de outras famílias indígenas para estudar em instituições de educação fora da terra indígena, com o objetivo de buscar melhorias para as condições de sua comunidade, utilizando a educação como instrumento para esse fim.

A Terra Indígena Carreteiro possuía pomares, lavouras coletivas e gado para o consumo da comunidade: havia fartura. Embora fosse uma terra indígena pequena, a comunidade possuía autonomia e não padecia em razão do aluguel das terras para a produção de soja, com uso indiscriminado de defensivos agrícolas cancerígenos, como se verifica hoje nas grandes e pequenas terras indígenas do Sul, sem a necessária fiscalização governamental, já que se trata de terras federais.

Minha formação acadêmica e duas décadas de atuação profissional foram inteiramente dedicadas à proteção e à promoção de direitos culturais. Optei por me tornar especialista da área de patrimônio cultural e biodiversidade, mesmo sabendo que nossas culturas e visão de mundo são integrais e não compartimentalizadas. Eu atendi ao pedido de muitos povos indígenas e suas lideranças espirituais — pajés, xamãs, *tuxauas*, benzedadeiras e raizeiras — para que um profissional indígena pudesse se dedicar a entender esses temas tão complexos e que afetam tão profundamente nossas culturas.

Eu esqueci, talvez propositalmente, que, aos seis anos de idade, saí escoltada pela Polícia Federal, junto de minha mãe e minhas irmãs, da Terra Indígena Guarita, no noroeste do estado do Rio Grande do Sul, em razão dos conflitos armados entre os indígenas, que resultaram em mortes. Conflitos e armas foram financiados por interesses externos, como os econômicos com sete dígitos que movimentam o agronegócio há décadas, safra após safra, nas Terras Indígenas Kaingáng, sem que sejam adotadas medidas efetivas pelo Poder Executivo e pelo Poder Judiciário para erradicar a exploração econômica ilegal de nossas terras.

Em outubro de 2021, quando estava finalizando o texto da presente tese, tive de sair com meus filhos da Terra Indígena Serrinha, no norte do estado do Rio Grande do Sul, para escapar da morte, por haver auxiliado o Conselho de Anciãos da Terra Indígena Serrinha a denunciar irregularidades no plantio dessas terras. Meu filho caçula tinha seis anos na época, a mesma idade com que saí da Terra Indígena Guarita, deixando para trás indígenas mortos pela ganância econômica do agronegócio.



Vidas indígenas têm sido ceifadas, de maneira brutal, para assegurar que os *fóg* — os brancos — continuem lucrando à custa da violação do direito ao usufruto exclusivo que temos sobre nossos territórios, resultando no empobrecimento crescente e na miserabilização de meu povo.

Ao me dedicar ao estudo de como as monoculturas foram implantadas dentro de nossos territórios, pude constatar que a perda dos bosques de araucária e das subflorestas que cresciam à sombra dele deram lugar ao plantio mecanizado de monoculturas transgênicas regadas a agrotóxico, e que a perda da biodiversidade das terras Kaingáng está diretamente relacionada à erosão cultural do meu povo em diferentes aspectos, como o nutricional, o saudável, o organizacional e o identitário, afetando negativamente nossa cultura material e imaterial.

2.2.1 KANHGÁG GA — IMPACTOS DA MONOCULTURA NO TERRITÓRIO KAINGÁNG

Considerando o respeito ao território como um princípio que orienta nossa forma de viver e de ver o mundo, este trabalho aborda os impactos adversos das influências colonialistas sobre nosso patrimônio cultural tangível e intangível, a partir da desterritorialização e da ruptura de padrões tradicionais de uso do território.

O educador indígena Kaingáng Darci Emiliano, doutor e mestre em Educação Ambiental pela Universidade Federal do Rio Grande (FURG), aponta os impactos gerados pela introdução de monoculturas transgênicas para a subsistência do povo Kaingáng:

Dentro da TI Ligeiro e de outras Terras Indígenas do Brasil, a princípio havia sido proibida a implantação de transgênicos — organismos geneticamente modificados. Mas, em pouco tempo, foi introduzido o plantio de soja e de outros produtos transgênicos. Tal prática foi proibida pelo governo federal, pois as TIs são terras da União. Entende-se que a introdução de plantas geneticamente modificadas no ambiente gera riscos de perda da biodiversidade, como a ameaça à população de plantas nativas. O interesse econômico pelos transgênicos ocorre porque têm uma produtividade maior por área plantada e são resistentes às pragas, mas ainda faltam estudos que comprovem o que essas mudanças ocasionam para a saúde e a natureza. Isso gera um impacto muito grande, em termos de miserabilidade alimentar, na população indígena, vulnerável e dependente de cestas



básicas, que são insuficientes. Além disso, e por causa da Monocultura, poucas famílias conseguem, com regularidade, alcançar a produção ou o acesso ao alimento. (Emiliano, Martin e Pereira, 2018, p. 219)

A Constituição Federal de 1988 (CF/88) reconhece, no artigo 231⁹, o usufruto exclusivo das terras indígenas aos povos indígenas. Entretanto, esse usufruto deveria ser coletivo, mas tem sido privatizado em benefício de poucos, como lideranças que deixaram para trás as características de um *pã'í*, segundo a tradição Kaingáng, como observou o célebre antropólogo Bartomeu Melià¹⁰:

Mas vamos lembrar ainda que era próprio dos chefes, tanto Kaingáng, como Guaraní, exercer um governo muito paternal. Eles organizavam as festas e os trabalhos em comum. Um chefe despótico e avarento era abandonado e ficava sem autoridade. Se um chefe conseguia mais, era para poder dar mais. No fim, se distinguia por ser o mais pobre, porque não podia reservar nada para si. Podemos chamar a isso um governo “selvagem”? (Melià, 1984, p. 8)

As atuais lideranças indígenas Kaingáng passaram a adotar padrões morais e práticas sociais trazidos pelas elites locais da sociedade envolvente, que contrariam a tradição de nosso povo em razão do individualismo e da ganância. As necessidades das comunidades foram preteridas em prol da concentração de terras

⁹ Art. 231. São reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens (Brasil, 1988).

¹⁰ Melià entrou na Companhia de Jesus em 15 de outubro de 1949. Radicou-se no Paraguai em 1954, onde foi ordenado padre e iniciou seus estudos da língua e da cultura Guaraní, tendo o padre Antonio Guash como primeiro professor. Tornou-se doutor pela Universidade de Estrasburgo em 1969, com a tese *A criação de uma linguagem cristã nas missões dos guarani no Paraguai*, tornando-se discípulo e colaborador de León Cadogan. Foi professor de Etnologia e Cultura Guaraní da Universidade Católica de Assunção e presidente do Centro de Estudos Antropológicos desta mesma universidade. Foi diretor das revistas *Suplemento Antropológico* e *Estudios Paraguayos* até 1976, quando foi obrigado a sair do país após repudiar publicamente o massacre sistemático dos Ache-Guayaki. No Brasil desde 1977, onde veio para ser professor visitante da Universidade de São Paulo (USP), passaria ainda pela Universidade de Campinas e seria coordenador da Missão Anchieta, onde alternou a investigação científica com o trabalho de indigenista entre os Enawene-nawé do Mato Grosso do Sul. Depois trabalhou entre os Kaingáng em Miraguá, Rio Grande do Sul, e lecionou na Unisinos. Retornou ao Paraguai após a queda da ditadura, em 1989, e alternou seus trabalhos de campo entre os Guaraní e suas investigações em etno-história e etnolinguística. Em 2010, Bartomeu Melià recebeu o prêmio Bartolomé de las Casas pela defesa dos povos indígenas; em 2012 foi condecorado pela Câmara dos Deputados do Paraguai com a Orden Nacional del Mérito Comunerós, pela contribuição e defesa dos povos guaraní; e em 2018 recebeu o reconhecimento de doutor *honoris causa* da Pontifícia Universidade Comillas, de Madri. Participou ativamente de diversos programas de educação intercultural bilíngue tanto no Paraguai como na Bolívia, no Brasil e na Argentina. Também foi membro da Comissão Nacional de Bilinguismo do Paraguai. Faleceu em 6 de dezembro de 2019, um dia antes de completar 87 anos. [...] Era membro da Academia Paraguaia de Língua Espanhola, da Real Academia Espanhola de História e da Academia Paraguaia de História (Instituto Humanitas, 2020).



que promove o bem-estar de poucas famílias, em prejuízo da maioria da população Kaingáng. A vulnerabilidade econômica tem se agravado sistematicamente e causado dependência do auxílio governamental para sua subsistência, com a participação em programas governamentais para famílias de baixa renda, como o Bolsa Família, e a espera de cestas básicas para sua alimentação.

Quando escrevi este trabalho, eu morava em uma pequena terra indígena no norte do estado do Rio Grande do Sul, chamada Serrinha, que foi retomada com a ajuda de minha família. A comunidade indígena de Serrinha é composta de 650 famílias, segundo dados do Instituto de Assistência Técnica e Extensão Rural (Emater) e da Funai, das quais 482 são cadastradas e beneficiárias de programas sociais para pessoas de baixa renda, conforme dados do Ministério do Desenvolvimento e Assistência Social, Família e Combate à Fome¹¹.

Alguns questionamentos surgiram: como é possível 11.980 hectares de terras agricultáveis não serem suficientes para produzir alimentos para uma população de 3.500 pessoas? Como o desvirtuamento do usufruto coletivo dos recursos naturais das terras indígenas chegou a uma realidade em que 350 famílias declaram não possuir terras em um universo de 650 famílias? Como o cacique, o vice-cacique e suas lideranças detêm milhares de hectares de terras, e a comunidade fica abandonada à sua própria sorte?

A omissão governamental permanece gerando resultados genocidas, e instituições como a Funai e a Procuradoria da República não conseguem explicar o plantio ilegal de transgênicos nas terras indígenas, a ausência de projetos de sustentabilidade que sejam cultural e ambientalmente apropriados e que deveriam ser implementados em nossos territórios, segundo as cláusulas previstas nos termos de ajustamento de conduta (TAC) celebrados com cooperativas geridas pelo próprio cacique ou por seus familiares, com a participação das instituições públicas.

A população Kaingáng tem sido envenenada há décadas pelo uso de defensivos agrícolas, como o glifosato, sem que jamais tenha sido feita uma consulta pública de boa-fé para explicar os danos à saúde humana que a exposição aos agrotóxicos

¹¹ Ronda Alta (RS): 193 famílias indígenas beneficiárias do Bolsa Família; Três Palmeiras (RS): 117 famílias indígenas beneficiárias do Bolsa Família; Engenho Velho (RS): 105 famílias indígenas beneficiárias do Bolsa Família; Constantina (RS): 67 famílias indígenas beneficiárias do Bolsa Família (Brasil, 2021).



e a contaminação do solo e dos mananciais de água consumidos pela população indígena podem causar.

A sustentabilidade e a autonomia das Terras Indígenas Kaingáng permanecem no papel, uma safra após a outra, sem que as prestações de contas dos recursos auferidos com o plantio das terras federais, por parte de cooperativas, sejam amplamente disponibilizadas para a fiscalização das comunidades, o que é uma violação ao princípio da transparência na gestão de recursos públicos.

A continuidade do arrendamento ilegal das terras indígenas tem fortalecido os questionamentos suscitados contra a demarcação das terras federais utilizadas para beneficiar arrendatários não indígenas e uma minoria de indígenas cooptados pelo agronegócio, o que impede o usufruto exclusivo dos recursos naturais pelos Kaingáng. O arrendamento das terras indígenas já era alvo de denúncias por gerar conflitos e mortes há décadas entre os pertencentes a esse povo:

De fato, nem com a lei na mão se consegue defender os direitos dos índios, sobretudo o direito às suas terras. Existem grandes interesses econômicos sobre as terras dos índios e seus recursos, e aí corre dinheiro para a corrupção...

Por exemplo, o negócio dos arrendamentos de terras indígenas. Estão proibidos porque privam os índios da sua terra, geram muita corrupção e provocam até brigas entre os mesmos índios como aconteceu em Guarita, em junho de 1983, quando num conflito entre índios morreram cinco e ficaram feridos treze. A lei fala claramente contra esses arrendamentos; a FUNAI fala também que não os permite, mas eles continuam. Perto de 10.000 hectares estão sendo arrendados, e de fato roubados, porque o índio é enganado e nem sequer recebe o pagamento direito, o equivalente de um saco de soja por ha, quando daí são tirados pelo menos vinte sacos.

Como pode isso acontecer? Os grandes arrendatários fazem amizade com as lideranças indígenas, que se contentam com ganâncias individuais, desmoralizam ou corrompem os próprios funcionários da FUNAI e fazem a cabeça do índio para convencê-lo que sem arrendamento vai morrer de fome. Faz anos que dura essa história. Índio fica sem terra na sua terra e existe o perigo de que perca definitivamente. (Meliá, 1984. p. 26)



No documentário *Índios, memória de uma CPI* (2002), o presidente da Assembleia Legislativa do estado do Rio Grande do Sul, em 1968, o deputado Plínio Dutra, respondeu à pergunta feita pelo relator da Comissão Parlamentar de Inquérito (CPI) do Congresso Nacional sobre a situação das terras indígenas no país: “Em que situação se encontram as terras dos índios no estado do Rio Grande do Sul?”; e essa resposta ecoa sem alterações desde seu pronunciamento em plena ditadura militar até os dias atuais:

É difícil, senhor deputado, investigar certas questões, porque ninguém tem interesse especial, infelizmente, em contar a verdade: índio escorraçado, passando fome, frio, sofrendo doenças e aos poucos, sem chamar a atenção, centenas e centenas de índios desaparecendo, sem que se saiba como e onde. (Penna, 2020)

Esse é meu não lugar de fala: uma voz feminina que se manifesta no interior de terras indígenas privatizadas há décadas para o agronegócio. Terras sem lei em que a violência, a opressão e a violação de direitos humanos são naturalizadas sob a alegação de que se trata de “direito interno” e de “usos e costumes”. Nosso direito ao autogoverno e à livre determinação tem sido utilizado como pretexto jurídico para justificar a inércia de instituições como Funai e Ministério Público Federal (MPF), que teriam a atribuição de defender os direitos coletivos dos povos indígenas, mas têm sido omissos sistematicamente.

As instituições governamentais preferiram se omitir sob uma postura “não intervencionista”, como se as práticas de tortura, cadeia, “tronco”, “boi preto”¹² e tantas outras formas de violência física e psicológica não fossem resultado da intervenção direta do governo federal no seio das culturas e das terras indígenas do país, uma herança nefasta que recrudescceu ao longo da ditadura militar. Uma hipocrisia jurídica e antropológica que serve para justificar ideologicamente a continuidade do genocídio indígena iniciado no Brasil em 1500.

A convicção de que os povos indígenas possuem os mesmos direitos humanos reconhecidos a qualquer cidadão, em seu país de origem, sem prejuízo da nossa

¹² O uso de violência contra os povos indígenas por parte de representantes do Serviço de Proteção ao Índio (SPI), depois substituído pela Funai, incluía práticas de tortura física, humilhação pública em que os tornozelos do indígena considerado rebelde eram presos a uma tora de madeira em local visível para a comunidade (tronco) e cárcere privado em condições desumanas: uma cela individual escura (boi preto) e tantas outras formas de violação da dignidade humana.



diversidade cultural e a indignação pela situação de violação desses direitos vivenciada pelo meu povo marcam minha produção acadêmica e minha postura como profissional indígena, considerada agressiva ao questionar autoridades governamentais, ao longo da minha trajetória, como aconteceu em um diálogo com uma representante do Ministério Público Federal que insistia em afirmar que não poderia intervir em “questões internas” do povo Kaingáng: “Temos o mesmo direito que qualquer cidadão brasileiro a dormir em segurança em nossas casas” — afirmei. “Porque somos indígenas, nosso domicílio pode ser violado no meio da madrugada, sem uma justificativa que não seja ter denunciado a liderança por práticas de violações de direitos humanos?” — Interpelei. “Nosso direito interno tem sido violado por caciques e lideranças cooptados por interesses econômicos **externos** à nossa cultura, aos nossos usos e costumes. Liste à Procuradora as medidas que devem ser tomadas pelas autoridades federais: **apreendam** as armas trazidas pelos *fóg* para garantir a continuidade do arrendamento, **proibam** as práticas de violência que o Sistema de Proteção ao Índio (SPI) e a Funai implantaram em nossas terras, **levem embora** o arrendamento que os prepostos da Funai trouxeram para enriquecer ilicitamente com o que restou dos nossos territórios! **Deixem** que os usos tradicionais de gestão da terra retornem e a terra seja usufruída equitativamente por todos! Então, resolveremos nossos problemas sem a **interferência nefasta** que os brancos nos deixaram como herança! Não digam que os problemas que temos devem ser resolvidos internamente sem que vocês retirem as práticas de violência que trouxeram!” (Belfort, 2020, informação verbal, destaques da autora).

Em resposta a esse questionamento, escutei, estarecida, o comentário da procuradora de que, na sociedade não indígena, as pessoas não possuem propriedades e posses iguais, então, não poderiam impor aos povos indígenas um modelo de direito possessório que eles mesmos não possuem. Enquanto escutava, refletia sobre como o modelo de sociedade dos *fóg* — os brancos ou não indígenas — se mostrava injusto e desigual. Ainda assim, as autoridades deles insistiam em partir de seus próprios conceitos e valores como parâmetros para impor as mesmas práticas desumanas aos povos indígenas, cujos padrões de equidade sempre foram superiores aos do invasor que se declara “civilizado”.

Enquanto a procuradora argumentava, eu me lembrei de quando fui aprovada no vestibular para o curso de Direito e precisei me despedir da matriarca do clã Inácio, minha avó Joana, mulher de temperamento forte, da metade *Kanhru*, a metade dos



sábios, dos líderes espirituais Kaingáng. Os profundos conhecimentos sobre as propriedades medicinais das plantas haviam tornado minha avó conhecida como parteira e erveira, não somente entre os Kaingáng mas entre os colonos não indígenas dos municípios vizinhos. Ao ver minha mala em frente à casa de minha mãe, minha avó me questionou de maneira direta: “Por que você está indo embora?”. Cuidadosamente, respondi que eu tinha sido aprovada pela Universidade de Ijuí (Unijuí), no noroeste do estado do Rio Grande do Sul, para cursar Direito. Já que não havia advogados entre os Kaingáng, era necessário que alguém do nosso povo pudesse contribuir para que os direitos a nós assegurados fossem implementados, assessorando nossas lideranças no entendimento desses direitos e orientando-as sobre as formas de cobrar seu cumprimento. Fitando em mim seu olhar de águia, ela retrucou: “Por que você deve ir estudar as leis dos *fóg*, se eles mesmos não cumprem aquilo que escreveram? Eles deveriam mandar seus advogados aqui para aprender como se criam leis que não são escritas, mas são conhecidas e cumpridas por todos!”. Prosseguiu:

Não compreendemos por que uma filha dos Kaingáng precisa estudar leis escritas e aprender saberes que não são nossos. O que você precisa saber que nossos velhos não podem lhe ensinar? O que se pode aprender de um povo que não respeita seus velhos e abandona suas crianças? Para que iria um Kaingáng estudar leis feitas por estranhos, leis que eles mesmos não cumprem? Não! Nunca compreenderemos que a lei não seja conhecida por todos, porque nossas leis não são escritas, mas são cumpridas porque são sagradas. Elas jamais serão esquecidas porque estão escritas em nossos corações. Se esquecermos nossos costumes, esqueceremos junto com eles nossa tradição.¹³

Minha avó fez uma pausa e, após alguns segundos em silêncio, lançou uma pergunta certa: “Sua mãe está obrigando você a ir estudar, não é?”. Era verdade que ela havia escolhido o curso que eu deveria fazer, levando em consideração as necessidades de meu povo e não a escolha que eu faria individualmente, mas eu sabia que não poderia confessar isso a minha avó. Então, afirmei categoricamente que estava saindo da Terra Indígena Ligeiro por livre e espontânea vontade, porque precisava estudar e isso seria para o bem de nosso povo. Sem muito entusiasmo, minha avó concedeu sua bênção para que eu partisse:

¹³ INÁCIO, J.C. 1995. Informação verbal dada à autora na Terra Indígena Ligeiro/Charrua, Rio Grande do Sul.



Eu vou deixar que você vá, porque estranhamente os *fóg* valorizam mais os jovens do que os velhos! Você parece com eles, é alta e branca, então eles vão te aceitar e te tratar bem: aprenda tudo que puder aprender, mas nunca se esqueça de quem você é e de onde veio! Seja humilde para voltar e pedir a bênção dos seus velhos: é neles que está toda a sabedoria dos Kaingáng. Eu não vou mais ver você, então não se case com um *fóg* para que meus netos não sejam mais brancos e mais feios do que você! Topê te acompanhe e te abençoe!¹⁴

Eu abracei minha avó, considerando aquelas palavras exageradas, mas, de fato, eu nunca mais a vi. Ela faleceu pouco antes de eu me formar como a primeira advogada indígena em toda a região Sul do Brasil. Voltei a escutar a procuradora e pensei que minha avó tinha toda razão: os *fóg* tinham muito o que aprender com meu povo em termos de justiça e equidade.

A neutralidade e a imparcialidade alegadas pelas instituições públicas, pela iniciativa privada e pela própria academia são apenas pretextos demagógicos para ignorar a crueza da triste realidade a que os povos indígenas têm sido submetidos por meio da continuidade das práticas colonialistas¹⁵ de expropriação e exploração mediante a negação dos direitos mais fundamentais da pessoa humana.

Essa situação de vulnerabilidade mantém muitos povos indígenas reféns de sua situação social precária e prejudica a busca pela afirmação de seus direitos ao seu patrimônio cultural, como pontua a professora Linda Smith:

Enquanto comunidades indígenas têm medos legítimos com relação à perda de conhecimentos culturais e intelectuais, e têm trabalhado para ganhar atenção internacional e proteção por meio de pactos que tratam de tais assuntos, muitas delas continuam a viver sob condições políticas e sociais que perpetuam níveis extremos de pobreza, doenças crônicas e escassas oportunidades educacionais. [...] Dentro de realidades sociais como essas, questões a respeito do imperialismo e dos efeitos da colonização podem ser vistas como meramente acadêmicas, pois a sobrevivência física é muito mais urgente. O problema é que o esforço constante de governos, estados, sociedade e instituições para negar a constituição histórica de tais

¹⁴ INÁCIO, J.C. 1995. Informação verbal dada à autora na Terra Indígena Ligeiro/Charrua, Rio Grande do Sul.

¹⁵ Há uma vasta literatura sobre o colonialismo, a colonialidade e a descolonização, a exemplo de Memmi (1965) e Mignolo (2021).



condições tem levado simultaneamente à negação de nossos apelos por humanidade, de nossa condição de povos dotados de história, enfim, de todo sentimento de esperança (Smith, 2018, p. 14).

2.3 MARCO TEÓRICO E METODOLOGIA INDÍGENA DE PESQUISA

Este texto é fruto de anos de pesquisa participante proporcionada pelo ativismo em cenários distintos, seja como jurista nas organizações de povos indígenas, seja diretamente nas comunidades desses povos em seus territórios tradicionais. Estive em diálogos com agentes públicos para influenciar a elaboração e a implementação de políticas públicas culturalmente adequadas para povos indígenas nas esferas municipal, estadual e federal, bem como com especialista indígena pela mesorregião da América Latina perante diferentes organismos das Nações Unidas, a exemplo da CDB, do Fórum Permanente da Organização das Nações Unidas sobre Questões Indígenas (UNPFII) e da Ompi nas sessões do Comitê Intergovernamental sobre Propriedade Intelectual e Conhecimento Tradicional, Recursos Genéticos e Folclore na Organização Mundial de Propriedade Intelectual (IGC, conforme sigla em língua inglesa).

Os princípios que orientam não apenas a pesquisa mas toda a minha atuação profissional derivam dos valores herdados da cultura Kaingáng, que permanecem vivos na sabedoria de nossos anciãos, ainda que sufocados sob as cinzas do individualismo ensinado pelo colonizador.

O primeiro desses princípios consiste no **interesse da coletividade como prioridade**, visto que o bem viver do povo Kaingáng está fundado no bem-estar da coletividade e não no atendimento a individualidades. O impacto dessa mudança pode ser observado nas terras indígenas Kaingáng do Brasil Meridional, em que o abandono da coletividade como prioridade e a adoção de práticas e ideais individualistas que reproduzem o modelo implementado pelo colonizador europeu não tiveram êxito em encobrir suas mazelas de reproduzir, nos territórios indígenas, a desigualdade, a exploração do homem pelos seus pares, a violência naturalizada, em especial contra mulheres e meninas, e a indiferença para com a degradação da terra e do próximo.



O segundo princípio consiste na **valorização da sabedoria dos kófa — os anciãos dos povos indígenas**, podendo eles ser xamãs, rezadores, parteiras, erveiras, artesãos, lideranças tradicionais ou profissionais indígenas. Os velhos são meu principal referencial teórico, pois a palavra “velho”, na língua Kaingáng, denota sabedoria e inspira respeito, porque eles são os mestres dos saberes e dos fazeres da cultura em cada povo indígena. Conforme já havia escrito no início de minha carreira, quando exerci o cargo de diretora-executiva do Instituto Indígena Brasileiro para Propriedade Intelectual (Inbrapi):

[...] a voz dos anciãos deve ecoar em todos os lugares nos quais se discuta o destino dos saberes indígenas. A sabedoria dos antigos ensina que não se deve criticar sem conhecer e, nesse sentido, os Povos Indígenas estão dispostos a dialogar com todas as instâncias afetas aos Conhecimentos Tradicionais, no intuito de fazê-los entender que uma lei deve ser construída com a participação de seus destinatários para que seja legítima e eficaz. (Kaingáng, 2004, p. 13)

Depois da fala de um ancião, não convém apresentar argumentos de oposição, tampouco falar antes dele, pois pode ser entendido como desrespeito. Por diversas vezes, observei situações em que profissionais agiam em desacordo com esse princípio e não compreendiam o motivo de seu trabalho, independentemente de qual fosse, ser invariavelmente rejeitado por aquela comunidade ou organização.

O terceiro princípio está ligado ao território, à ideia da **terra como fonte de vida, de valores culturais acima de qualquer valor econômico e de fator de identidade e fonte de dignidade**. A esse respeito, o professor e antropólogo indígena Gersem Baniwa explica:

Podemos definir terra como o espaço geográfico que compõe o território, onde este é entendido como um espaço do cosmos, mais abrangente e completo. Para os povos indígenas, o território compreende a própria natureza dos seres naturais e sobrenaturais, onde o rio é simplesmente o rio, mas inclui todos os seres, espíritos e deuses que nele habitam. No território, uma montanha não é somente uma montanha, ela tem significado e importância cosmológica sagrada.

Terra e território para os índios não significam apenas o espaço físico e geográfico, mas sim toda a simbologia cosmológica que carrega como espaço



primordial do mundo humano e do mundo dos deuses que povoam a natureza. Quando os índios se propõem a reflorestar uma área degradada, além de recuperarem espécies florestais, eles estão trazendo de volta os espíritos e os deuses que foram afugentados pela destruição. E esses espíritos e deuses são fundamentais para o equilíbrio da vida na terra, evitando doenças e outras desgraças, como reação da própria natureza ameaçada ou destruída. (Luciano, 2006, p. 101)

Quando criança, eu escutava falar que onde se estendiam as majestosas florestas de araucária era parte do território Kaingáng, ainda que os *fóg* não reconhecessem isso. Nossos vastos bosques de araucária foram plantados por nossos ancestrais ao longo dos séculos e derrubados pelas madeireiras implantadas pelo governo em poucas décadas. A araucária, também conhecida como pinheiro do Paraná — o *fág* na língua do meu povo — é, hoje, uma espécie em risco de extinção, pois a mesma degradação que atinge nossos territórios atinge também nossas culturas. A perda da diversidade de espécies abrigada pelas florestas de araucária representa, concretamente, a perda da qualidade de vida.

Há o empobrecimento do padrão nutricional Kaingáng com o desaparecimento da nossa comida tradicional — o *vejẽn* —, o mato de comer, as ervas que sustentavam nossa soberania alimentar junto ao pinhão e ao mel, além da contaminação dos mananciais de água pelo uso indiscriminado de defensivos agrícolas pelas monoculturas transgênicas que assolam nossos territórios e condenam ao desaparecimento nossa diversidade biológica e cultural.

Os territórios deveriam ser geridos em benefício da coletividade, mas foram privatizados para atender aos interesses de poucos, em prejuízo de muitos, mantendo-se velhas práticas de extermínio sob novas terminologias: parcerias agrícolas e desenvolvimento para produção de necroprodutos e promoção do ecocídio no que restou de nossos territórios tradicionais. Não é possível discutir cultura e ignorar a territorialidade que forma sua base (os impactos da desterritorialização sobre a cultura Kaingáng serão abordados adiante).

O quarto princípio consiste em utilizar **a cultura como instrumento de reafirmação de identidade e de direitos**, como fonte de renda e de trabalho digno, como ferramenta de protagonismo e resiliência, como estratégia para ocupação de espaços, de atração e de conquista de aliados, como forma de conscientização e renovação de modos de pensar e de ver o mundo. Concebe-se a cultura como direito e



fator de mudanças mediante a descolonização dos conhecimentos tradicionais, dos recursos genéticos e das expressões culturais tradicionais dos povos indígenas.

O quinto princípio é a **transparência**, baseada na comunicação, de que os povos indígenas e suas comunidades têm direito à informação compreensível e culturalmente acessível sobre o conteúdo, as finalidades, os objetivos e os usos que serão dados aos conhecimentos que estão compartilhando. Nesses vinte anos de intercâmbio, aprendemos com distintos povos indígenas que deixamos parte de nossa vida com eles e levamos parte da vida deles conosco quando compartilhamos tempo, trabalho e experiências. A transparência, em qualquer área de atuação, é a base para construir credibilidade. O consentimento outorgado pelos povos indígenas de forma livre, previamente à pesquisa e informado de maneira acessível, está baseado na transparência do trabalho do pesquisador.

O sexto princípio é o **respeito ao consentimento livre, prévio e informado** do “parente” (como os indígenas do Brasil costumam chamar a outro indígena), denotando que o consideram parte de sua família, mesmo que esse indígena pertença a outros povos e seja proveniente de outros países e regiões distantes do planeta. É fácil explanar sobre o consentimento e sobre como se deve proceder para obtê-lo, mas a prática nem sempre é fácil. Os povos indígenas são frequentemente alvos da violação desse princípio. Toda pessoa possui direito personalíssimo à sua imagem, e desse direito deriva, por exemplo, ser consultada antes de ser fotografada, ressalvadas as exceções previstas em lei (se estiver em local público e se a fotografia for para fins de informação). O direito de consulta inclui poder negar, isto é, dizer “não”, e, para exercê-lo, é essencial que os povos indígenas tenham seus próprios especialistas treinados e identificados com o povo para consultá-los com confiança sobre o que lhes é proposto por terceiros, sejam pesquisadores de instituições de educação superior, sejam representantes de empresas, sejam prepostos de órgãos estatais.

Entre setembro de 2002 e maio de 2003, fui assessora da presidência da Funai, em Brasília (DF), e, entre as atividades que desempenhava, ministrei cursos de formação de capacidade sobre o sistema legal aplicável aos povos indígenas. Com esse objetivo, fui enviada ao município de Atalaia do Norte, na microrregião do Alto Solimões, na fronteira do Brasil com o Peru e a Colômbia, no Sudoeste do estado do Amazonas, a fim de ministrar um curso de legislação indigenista aos povos da Terra Indígena Vale do Javari.



O público-alvo era formado por jovens, lideranças tradicionais e anciãos de cinco povos indígenas, além de poucas mulheres e crianças, que assistiam à distância as classes de direito. Havia representantes dos povos indígenas Marubo, Kulina, Kanamari, Mati e Matsé. Os anciãos falavam a língua materna, e os jovens interpretavam o que eu dizia, em língua portuguesa, nas respectivas línguas, enquanto eu me perguntava como sobreviveria àquele curso, em um calor sufocante, sem energia elétrica nem recursos tecnológicos importantes para tornar acessível para os meus parentes da Amazônia os conceitos-chave dos direitos assegurados aos povos indígenas.

Ainda, havia a necessidade de fazer pausas a cada frase para que os intérpretes pudessem, um após o outro, interpretar o que eu havia dito para suas respectivas delegações. A força da tradição oral e a metodologia para explicar o sistema jurídico como uma árvore de leis foram extremamente úteis naquela ocasião, até que abordei o princípio do consentimento livre, prévio e informado.

Naquela ocasião, informei que, sem o consentimento, não poderia haver um contrato e que ele deve ser bilateral, portanto, depende do acordo entre ambas as partes. Exemplifiquei: perguntei se concordavam que eu pudesse tirar fotos deles durante a oficina de legislação e observei, com preocupação, que os anciãos reagiram negativamente à pergunta, falando energicamente a seus jovens intérpretes que não desejavam ser fotografados, porque muitos pesquisadores, especialmente antropólogos, haviam tirado muitas fotos, publicado livros e realizado exposições sem que eles houvessem sido consultados nem retribuídos por isso. Afirmaram não confiar em pesquisadores, porque sempre vinham com o intuito de roubar suas imagens e obter lucros, enquanto eles permaneciam esquecidos.

Respondi com serenidade que eles tinham direito a negar o acesso à sua imagem da mesma maneira como aos seus conhecimentos sobre os recursos genéticos, porque é um exercício de livre determinação poder escolher suas prioridades, incluindo o direito a dizer “não”. Continuei o trabalho com os conteúdos que havia proposto e, ao abordar o conceito de conhecimentos tradicionais, pedi a cada povo que se reunisse e desenhasse o que entendiam por conhecimentos tradicionais sobre recursos genéticos. Passei toda a tarde escutando cada grupo falar com entusiasmo sobre as propriedades de plantas e animais da região que eles haviam desenhado meticulosamente em cartazes. Felicitei cada grupo por suas apresentações e enfatizei que o valor econômico das informações que eles haviam acabado



de me dar, tão espontaneamente, era muito superior às imagens que eles protegeram com tanto zelo.

Ainda, adverti-os que se eu fosse como alguns haviam sugerido, uma pesquisadora que estivesse ali para roubá-los, bastaria ter gravado seus depoimentos, fotografado aqueles cartazes e ido embora levando conhecimentos que poderiam economizar anos em pesquisas e milhões em investimentos para isolar princípios ativos, cuja eficácia os povos indígenas têm testado empiricamente ao longo de séculos. Alertei para o fato de que esses povos compartilham conhecimentos sem tomar qualquer cuidado para protegê-los de usos não autorizados e apropriações indevidas, uma vez que as leis dos brancos são resistentes em reconhecer a titularidade dos povos indígenas sobre esses conhecimentos, bem como em proteger saberes coletivos.

Prossigui explicando o conceito de contrato de acesso e acrescentei o sétimo princípio: se os povos indígenas se dispõem a compartilhar conhecimentos, eles têm direito de receber algo em troca, conhecido como o conceito-chave de **repartição dos benefícios**, que pode ser monetária ou não, mas que deve ser justa beneficiar igualmente ambas as partes. Para ilustrar o conceito de repartição justa e equitativa de benefícios, retornei ao exemplo das fotos que havia causado polêmica no início do curso, argumentando, com toda franqueza, que não era antropóloga e tampouco fotógrafa, sou advogada e pesquiso leis que possam favorecer nossos povos. Em especial, pesquiso como podemos proteger esses conhecimentos sobre a biodiversidade amazônica que compartilhados com tanta facilidade e que têm sido indevidamente utilizados por governos e empresas sem consentimento nem repartição de benefícios. Eu me comprometi a não publicar nem vender as fotos e, em troca do consentimento, me ofereci para imprimir e enviar as fotos pela Fundação Estadual dos Povos Indígenas (Fepi).

Esclareci que a Fepi era parceira do evento e que essa era a repartição de benefícios que eu poderia oferecer, já que não ganharia dinheiro com as imagens. Eles confabularam entre si e, expressando satisfação, enfileiraram as mulheres e as crianças para tirar quantas fotos eu desejasse. Meses depois, eu os encontrei na cidade de Manaus (AM) para uma conferência estadual que aprovaria as políticas públicas para povos indígenas daquele estado, e a liderança jovem deles me abordou: “Você não cumpriu sua palavra! Você não mandou as fotos!”. Imediatamente, chamei a representante indígena da Fepi e perguntei a ela sobre as fotos que havia



mandado, e sua resposta foi que havia recebido o pacote de fotos, mas que esqueceu de enviá-las, contudo, traria para eles no dia seguinte. Felizmente, ela trouxe essas fotos e eles voltaram contentes para o Vale do Javari.

Lembro-me até hoje daquele curso em Atalaia do Norte, foi uma experiência difícil, multilíngue e sem recursos visuais mais sofisticados para explicar conceitos jurídicos e técnicos de alta complexidade. Ao término de cada oficina, eu sempre fazia uma avaliação para saber quais os pontos que haviam suscitado mais interesse e quais deveriam ser melhorados, com a abertura de espaço para sugestões e comentários adicionais.

Naquela ocasião, uma liderança jovem Marubo pediu a palavra em primeiro lugar e afirmou que aquele curso havia sido uma perda de tempo, que não havia entendido nada e que havia outros interesses concretos, como a fiscalização das terras e a retirada ilegal de madeira, que eram prioridades para o povo dele. Enquanto escutava as reclamações do jovem, com meu semblante impassível (que somente a rígida educação da metade *Kamẽ*¹⁶ que recebi do povo Kaingáng me permitia ostentar), eu pensava na energia e no esforço que havia empregado, nas técnicas de dramatização, música, dança e pintura utilizadas. Imaginava que, a despeito de todo o meu cansaço e minha decepção por estar ouvindo aquelas palavras tão duras, não poderia culpar aquele jovem por não ter compreendido o sistema legal nacional e internacional que afeta a proteção aos conhecimentos tradicionais dos povos indígenas.

Quando ele terminou sua avaliação, o ancião que liderava a delegação Marubo se levantou e pronunciou em sua língua palavras ainda mais duras que as do jovem que o antecederam. Eu permaneci imóvel, imaginando quanto tempo conseguiria ouvir as críticas sem cair em prantos, enquanto o ancião apontava para mim e para seu jovem intérprete energicamente. O jovem sacudia a cabeça negativamente em resposta ao que seu interlocutor expressava, e, quando o ancião finalizou, com um tom firme de autoridade, o jovem interpretou para mim o que seu líder havia dito. Não me recordo o ano em que isso aconteceu, mas registro a seguir as palavras que me foram ditas:

¹⁶ Os Kaingáng possuem uma organização social dualista. Pessoas, plantas e animais são divididos em *Kamẽ* — a metade dos guerreiros — e *Kanhru* — a metade dos sábios. (Kaingáng, 2013)



Meu povo reconhece seu esforço por vir até nós! Nossos anciãos agradecem por ter compartilhado conosco sua sabedoria e por se preocupar em nos preparar para proteger nossos saberes. Entendemos cada galho dessa árvore e, se soubermos usar essa árvore, poderemos proteger nossa cultura. Pedimos desculpas pelas palavras desse jovem. Ele passou muito tempo na cidade e perdeu a noção do que é mais importante para o nosso povo. Não escrevemos essas leis, mas queremos que sejam cumpridas por quem as escreveu. Respeitamos seu trabalho e agradecemos ao seu marido por ter permitido que você viesse até aqui para nos ensinar! Também gostaria de saber qual povo levará a árvore para sua aldeia, porque, enquanto olharmos pra essa castanheira, saberemos explicar para os nossos tudo o que você nos explicou [...].¹⁷

Não posso descrever o alívio que senti ao ouvir as palavras do líder Marubo: senti que nem tudo estava perdido! Ele resumiu os principais conceitos que eu havia trabalhado durante todos aqueles dias de maneira impressionantemente clara para alguém cuja língua materna não era a mesma em que o curso foi ministrado, e eu sabia que essa facilidade era resultado de uma vida de experiência comunitária e da preocupação em proteger a cultura de seu povo. Aprendi que o material didático para trabalhar esses temas deveria ser acessível e culturalmente apropriado, e prometi a mim mesma que, um dia, enviaria aquela castanheira de leis para cada um daqueles povos.

Prosseguindo, o oitavo princípio que orienta esta pesquisa é o **protagonismo dos povos indígenas** na qualidade de sujeitos de direito e atores principais de nossa história. Falar em nome próprio é parte de nosso direito à livre determinação dos povos, consagrado nos artigos 3 e 4 da Declaração da ONU sobre os Direitos dos povos indígenas:

Artigo 3 - Os povos indígenas têm direito à autodeterminação. Em virtude desse direito determinam livremente sua condição política e buscam livremente seu desenvolvimento econômico, social e cultural.

Artigo 4 - Os povos indígenas, no exercício do seu direito à autodeterminação, têm direito à autonomia ou ao autogoverno nas questões relacionadas a seus assuntos internos e locais, assim como a dispor dos meios para financiar suas funções autônomas (Nações Unidas, 2008, p. 7).

¹⁷ Informação verbal dada à autora por liderança indígena Marubo não identificada (2003).



Segundo Naine Terena (2019), professora, curadora, escritora, artista e pesquisadora brasileira do povo indígena Terena do estado do Mato Grosso, estamos em um tempo de “autorrepresentação” da história indígena no país, isto é, de catalisação do agenciamento dos próprios indígenas sobre suas ações e falas, sejam elas individuais, sejam elas coletivas.

A autodeterminação ou livre determinação se opõe frontalmente ao conceito de tutela que foi propagado pelas ideologias assimilacionistas ou integracionistas que prevaleceram de 1910 até o advento da CF/88. A base do conceito de integração ou assimilação era, precisamente, alegar a inferioridade cultural e a incapacidade jurídica dos indígenas e de suas comunidades para impor um representante governamental que falasse em seu nome e administrasse seus direitos e interesses.

A tutela de direitos que seria devida pelo Estado brasileiro aos povos indígenas foi equivocadamente aplicada nos moldes da tutela orfanológica, presente no direito de família, e deu margem a todo tipo de aberração e abuso de direitos por parte do Estado enquanto “tutor”. Os abusos cometidos pelos prepostos do Serviço de Proteção aos Índios (SPI) e sua sucessora, a Funai, contra os povos indígenas, em caráter coletivo e individual, têm sido denominados, recentemente, de crimes de tutela: contra o patrimônio natural, cultural e contra a dignidade da pessoa humana, e permanecem sem as reparações devidas, com o agravante de seguirem um círculo vicioso de repetição histórica dessas violações.

Esses são os princípios que norteiam minha pesquisa. Não enviamos indígenas para as universidades com o objetivo de produzir teorias que o vento leva: nossos esforços investigativos são guiados por métodos não lineares, mas que respeitam a integridade e a integralidade de nossas culturas em vez de mutilar e compartimentalizar. Assim, não atendemos aos métodos rigorosos de pesquisa que não levariam respostas às necessidades e prioridades de nossos povos, uma vez que temos mandatos claros de que nossas pesquisas devem retornar algum tipo de benefício às nossas coletividades, em vez de concretizar um extrativismo epistemológico que desconhece qualquer tipo de retribuição.

Uma extensa bibliografia envolve todos esses temas, mas nem tudo o que está escrito corresponde à realidade. Pesquisas foram feitas, metodologias foram desenvolvidas e conceitos foram criados para justificar e assegurar a expropriação de saberes e expressões culturais, enquanto esses mesmos instrumentos negam,



simultaneamente, os direitos dos povos indígenas que os criaram e aperfeiçoaram, como expressa a socióloga do povo indígena Maori, da Nova Zelândia, Linda Tuhiwai Te Rina Smith, em sua célebre obra *Descolonizando metodologias: pesquisa e povos indígenas* —, uma das referências que orientaram este trabalho e — que inspirou uma geração inteira de pesquisadores indígenas ao redor do mundo¹⁸:

Incomoda-nos o fato de que o Ocidente possa desejar, extrair e reivindicar a posse de nossos modos de conhecer, de nossa imagem, das coisas que criamos e produzimos, e ao mesmo tempo rejeitar as pessoas que criaram e desenvolveram tais ideias, sobretudo negando-lhes oportunidades para serem criadoras de sua própria cultura e de sua própria nação. (Smith, 2018, p. 11)

A observação participante está entre as técnicas de pesquisa utilizadas, além de obras bibliográficas e declarações realizadas nas plenárias dos povos indígenas e que integram os anais das sessões realizadas pelos distintos organismos da ONU. Por sua vez, incorporo os resultados de minha participação nos grupos de redação dos *Caucus Indígenas*, que manifestavam o pensar dos povos indígenas no contexto das sessões do Comitê Intergovernamental da Ompi para debater futuros instrumentos de proteção aos conhecimentos tradicionais, aos recursos genéticos e às expressões culturais tradicionais dos povos indígenas.

Este texto vai além da análise de lacunas, de avanços e de retrocessos legais ao longo da história. Ele busca reafirmar que os povos indígenas são sujeitos de direitos nacionais e internacionais e protagonistas da própria história. Este trabalho resulta de anos de incidência sobre os Estados Nacionais, de discussões realizadas em plenária e nos bastidores para que esses direitos não sofressem diminuições e, assim, pudéssemos, como povos indígenas, avançar na proteção de nossos saberes, fazeres e expressões culturais tradicionais, buscando apoio de outros países próximos e de outros continentes quando o cenário político no Brasil não favorecia nossas demandas.

Um aspecto importante da pesquisa é o fato de ter sido realizada por uma mulher indígena em um cenário resistente a reconhecer direitos específicos para mulheres.

¹⁸ Nos últimos 25 anos, outros autores indígenas seguiram essa corrente de “metodologias indígenas” e formularam princípios semelhantes, como Margaret Kovach (2009) e Bagele Chilisa (2020).



Entretanto, alguns saberes e fazeres são próprios do universo feminino nas culturas de diversos povos indígenas. Em alguns povos, apenas as mulheres podem fazer a pintura corporal, e a elas eram atribuídas as funções de aprender e de ensinar as técnicas de bordado, assim como somente mulheres podem ser parteiras e, a elas eram atribuídas a semeadura e a seleção das sementes —, não por acaso, chamamos a língua em que a criança aprende a se comunicar primeiro de língua materna.

Este trabalho é orientado por um nono princípio: **o respeito e o reconhecimento do papel e da importância da luta das mulheres indígenas** para que os direitos como criadoras, artistas, autoras, melhoristas, transmissoras de saberes e fazeres contemplem nossas necessidades e prioridades como mulheres indígenas.

2.3.1 *FAG TAR* — A FORÇA DELAS: GÊNERO E POVOS INDÍGENAS

O papel das mulheres indígenas na criação, preservação, melhoria e transmissão de conhecimentos tradicionais sobre recursos genéticos, como curandeiras, erveiras, benzedeiras e *kujás*, é inegável, ainda que o reconhecimento de sua importância seja uma das lacunas a serem preenchidas pelo sistema legal existente ou figurar como programa que necessita avançar para atender às expectativas das mulheres indígenas, em termos de planos de gênero.

Ao abordar expressões culturais tradicionais, os povos indígenas tiveram e ainda têm artesãs, tecelãs, ceramistas, pintoras, cantoras, escultoras, ourives, dançarinas, artistas e mestras de saberes e fazeres em todas as formas pelas quais se expressa a arte que integra as culturas de seus povos. Entretanto, as mulheres indígenas têm sido submetidas a séculos de violência física ou simbólica. A participação equitativa, ampla, plena e efetiva dessas mulheres tem sido sistematicamente cerceada nos processos de decisão que afetam suas vidas, tanto nos organismos da ONU quanto fora deles, pelas práticas machistas implantadas pelo colonialismo europeu, as quais estão baseadas em suas concepções culturais de sexualidade e gênero.

Incontáveis vezes escutei, em palestras que ministrei, a história da ascendência de pessoas cujas avós ou ancestrais mais distantes eram indígenas e tinham sido “pegas a laço” ou “pegas a dente de cachorro”, e minha resposta eram algumas perguntas: “Gostaria de saber, como foi o casamento? A noite de lua de mel foi um estupro?”. Aquelas pessoas pareciam não se dar conta da violência a que suas ancestrais indígenas foram submetidas e, lamentavelmente, a naturalização



da violência contra meninas e mulheres indígenas é um fenômeno que se repete em diferentes continentes:

Patrícia Johnston e Leoni Pihama, ambas escritoras maoris, citam a descrição que Joseph Banks fez das jovens maoris: “eram arredias como potranças indomadas”. Do mesmo modo, mulheres aborígenes da Austrália relataram histórias de como foram caçadas, violentadas e em seguida assassinadas como animais. (Smith, 2018, p. 20)

Não obstante, as mulheres indígenas têm sido resilientes após séculos de imposições externas e tem persistido em receber e transmitir saberes coletivos sobre a arte de seus povos, sem que o papel feminino para a criação, a manutenção e o desenvolvimento de tecnologias, inovações e práticas seja reconhecido e protegido pelos sistemas legais ocidentais, como requer a importância histórica, arqueológica e antropológica dessas mulheres.

Em um mundo em que o conhecimento é considerado o produto mais valioso do mercado, é inexplicável a omissão legal no reconhecimento dos saberes de parteiras, benzedeiras e educadoras indígenas, apenas para citar alguns exemplos de conhecimentos intangíveis indiscutivelmente ligados ao papel da mulher nos povos indígenas.

Os avanços conquistados no cenário jurídico não são uma cortesia dos Estados nacionais. As mulheres desempenharam e ainda desempenham um papel central na conquista do reconhecimento e na afirmação dos direitos dos povos indígenas. A presença e a função das mulheres indígenas podem não ter sido registrados nos anais das reuniões das Nações Unidas, mas a força com que essas mulheres se levantaram de seus lares e se dirigiram a contextos culturais estranhos para defender a herança de seus filhos e a memória de seus ancestrais ecoa na memória viva da tradição oral narrada ao redor das fogueiras, dentro dos territórios indígenas, demarcados ou não.

Uma mulher indígena pode resumir em sua manifestação expressa a indignação e a vontade de todo um povo em face da violação de seus direitos. Foi o caso de Tuíra Kayapó, no contexto da consulta aos povos indígenas afetados pela construção da Usina de Belo Monte-Kararao, localizada no rio Xingu, por parte do governo brasileiro, durante uma audiência pública em Altamira, no Pará, em 1989.



Imagens célebres ilustram a coragem das mulheres indígenas e sua resistência diante das agressões perpetradas contra seus povos, suas culturas e seus territórios, bem como pela sobrevivência física e cultural de seus filhos. Mulheres que têm inspirado gerações inteiras a lutar empunhando diferentes armas: músicas em protesto ao racismo, arte como resistência à invasão de nossos territórios por empreendimentos econômicos que violam nossa livre determinação, poesia para levar os risos e as lágrimas de nossos povos em textos que serão lidos em outras línguas além do oceano.

Educadoras, biólogas, antropólogas, arqueólogas, jornalistas, médicas e juristas de sangue indígena descendem dessas mulheres e têm recebido como herança a missão de confrontar valores, desconstruir ideologias e, desmascarar mentiras históricas para reafirmar quem somos como povos indígenas, de acordo com uma perspectiva autêntica e endógena que permita reapresentar os valores que nos são caros: a beleza e a diversidade de nossas culturas, a eficiência de nossos sistemas jurídicos próprios e outras visões de mundo em que a diversidade não é fator de inferioridade e o dinheiro não é o bem maior.

A voz das mulheres indígenas ecoa em cada documento lido nas plenárias dos organismos das Nações Unidas, nas declarações dos *Caucus Indígenas*, está presente em cada artigo conquistado nos textos que asseguram direitos aos nossos povos. Cada programa e cada vaga ocupada por indígenas em cargos e posições estratégicos são fruto do trabalho de povos indígenas e, de maneira especial, do protagonismo de mulheres indígenas que se comprometeram a reescrever a história da reafirmação de direitos nos contextos nacionais e nas arenas internacionais.

No âmbito das Nações Unidas, os povos indígenas são tratados como “terceiros interessados” e, comumente, suas propostas de texto necessitam do apoio de um Estado na plenária para serem integradas aos textos em negociação. É curiosa a denominação “terceiro interessado” quando, na realidade, somos os primeiros interessados, uma vez que a discussão gira em torno da proteção de nossos conhecimentos, fazeres e expressões culturais, visto que a legitimidade de uma discussão acerca da proteção do patrimônio cultural dos povos indígenas sem a participação desses povos seria questionável.



Outras terminologias têm sido utilizadas para negar direitos dos povos indígenas, e, para o tema desta tese, é fundamental esclarecer quem somos e qual mandato trazemos outorgado por nossos povos, desde nossos territórios, para tratar da proteção do nosso patrimônio cultural.

2.4 SOMOS SUJEITOS DE DIREITOS, PROPRIETÁRIOS E NÃO APENAS DETENTORES

Ao longo de toda a abordagem nacional e internacional a respeito da proteção de conhecimentos tradicionais sobre recursos genéticos, expressões culturais tradicionais e conhecimentos tradicionais intangíveis, identifiquei a negação de direitos preexistentes, isto é, que somente necessitam ser reconhecidos, e não criados em marcos legais nacionais e internacionais. Isso ocorre mediante o uso de terminologias jurídicas que denotam uma visão equivocada, para não dizer desvirtuada, propositalmente, com o objetivo de reduzir ou negar os direitos dos povos indígenas sobre seu patrimônio cultural e intelectual.

Em primeiro lugar, os conhecimentos tradicionais não são associados aos recursos genéticos: são conhecimentos intrínsecos a esses recursos, estão dentro deles e não podem ser dissociados, porque resultam de séculos de interação, experimentação e melhoramento genético. A negação do papel dos povos indígenas nesses melhoramentos é um dos resultados do uso da expressão “associados”, que, por isso, não será utilizada neste trabalho.

Em segundo lugar, é inaceitável a alegação da inexistência da expressão “propriedade”, no contexto linguístico de distintos povos indígenas, como premissa para afirmar que eles não são titulares de direitos de propriedade sobre seus saberes, ou seja, sobre os conhecimentos tradicionais que resultam de sua atividade intelectual, de suas práticas e inovações e de suas expressões culturais tradicionais.

Essa é uma conclusão que não se sustenta, em face do sentimento de violação à cultura que se verifica em cada povo indígena nos mais diferentes casos, envolvendo uso e apropriação indevidos de saberes tradicionais, recursos genéticos e expressões culturais. Para os fins deste trabalho, será considerado o conceito de apropriação indevida adotado na publicação dos resultados da



pesquisa internacional realizada pela Universidade Simon Fraser, no estado da Columbia Britânica, no Canadá¹⁹.

A "apropriação indébita" descreve um processo unilateral em que uma entidade se beneficia da cultura de outro grupo sem permissão e sem dar algo em troca.

Isso se torna ainda pior quando envolve prejudicar intencionalmente ou não intencionalmente um grupo por meio de deturpação ou desrespeito à sua cultura e crenças. A apropriação indébita também pode também acarretar danos econômicos consideráveis quando leva ao lucro do uso de uma expressão cultural que é vital para o bem-estar e a subsistência das pessoas que a criaram. (Intellectual Property Issues in Cultural Heritage Project, 2015, p. 3)

Além de ser moral e eticamente reprovável que terceiros declarem como sua propriedade o produto ou o processo resultante da capacidade inventiva de outrem, trata-se de prática que configura um argumento juridicamente indefensável. Analisemos cuidadosamente o significado da expressão "custódia":

Custódia

O Dicionário Enciclopédico de Derecho Usual de Guillermo Cabanellas define o termo "custodio" como "zelador, guardião, vigia, custodião". Por sua vez, o Dicionário da língua espanhola da Real Academia Espanhola define "custodio" como "guardião", e o verbo "custodiar" como "guardar com cuidado e vigilância". Cabanellas especifica **"que é também a custódia ou detenção de coisa alheia que é administrado ou preservado com cuidado até ser entregue ao proprietário legítimo"**. No contexto do conhecimento tradicional e das expressões culturais tradicionais, o termo "guardião" refere-se a comunidades, povos, indivíduos e outras entidades que, de acordo com as regras habituais e outras práticas, mantêm, utilizam e aperfeiçoam o conhecimento tradicional e as expressões culturais tradicionais. Refere-se

¹⁹ Trata-se de uma iniciativa internacional de pesquisa realizada no contexto do Projeto Questões de Propriedade Intelectual no Patrimônio Cultural (IPinCH, em língua inglesa). A pesquisa apresenta interfaces relevantes sobre direitos, valores e responsabilidades da cultura material, do conhecimento cultural e da prática da pesquisa patrimonial e contou com a colaboração de acadêmicos, estudantes, profissionais da área de patrimônio, gestores e organizações indígenas de diferentes partes do mundo. A publicação dos resultados de 7 anos de pesquisa constitui um guia que fornece conselhos para designers e profissionais de marketing sobre por que e como evitar a apropriação indevida e destaca os benefícios mútuos de colaborações responsáveis com artistas e comunidades indígenas. (Intellectual Property Issues in Cultural Heritage Project, 2015)



a uma noção que difere da de "propriedade" enquanto tal, na medida em que implica um sentido de responsabilidade, nomeadamente assegurar que os conhecimentos tradicionais e as expressões culturais tradicionais sejam mantidos, utilizados e desenvolvidos. (Ompi, 2019, p. 12, grifo meu)

O uso de expressões como “detentores”, “custódios” ou “guardiões” está associado a posse: os direitos de um possuidor são usar e fruir do bem jurídico que detém. O possuidor tem sob sua guarda um bem que não lhe pertence e, por essa razão, não possui o direito de dispor desse bem. Um proprietário tem o direito de usar, fruir e dispor do bem jurídico de sua propriedade.

Assim, a diferença entre um proprietário ou um dono (na linguagem coloquial) e um mero possuidor ou um detentor é o direito de dispor do bem jurídico como julgar conveniente: um proprietário pode decidir doar, vender ou negar o acesso de um terceiro àquilo que é de sua propriedade; um possuidor não tem o mesmo direito, porque só está na posse daquele bem jurídico, mas aquilo não lhe pertence. Então, o possuidor não tem direito a decidir sobre o bem que não lhe pertence, porque não possui direito de disposição sobre ele.

Aplicando as normas de direito possessório aos conhecimentos tradicionais sobre recursos genéticos, expressões culturais tradicionais e conhecimentos tradicionais intangíveis, pode-se compreender todo o alcance do uso de uma expressão jurídica inadequada, como “detentores”: usurpar direitos de propriedade preexistentes por parte dos sistemas legais ocidentais constituídos pelo colonialismo.

O estado da arte sobre o reconhecimento de direitos aos povos indígenas sobre seu patrimônio cultural e natural pelos Estados Nacionais em tratados multilaterais vinculantes de propriedade intelectual pode ser sintetizado da seguinte maneira: direitos territoriais negados desde a invasão até os dias atuais, com base nos mesmos pressupostos jurídicos, a negação ao uso exclusivo dos recursos naturais existentes nesses territórios e aos direitos sobre os saberes desenvolvidos acerca de tais recursos, bem como às expressões do fazer tradicional das culturas de povos indígenas do mundo inteiro mediante a aplicação do conceito de “domínio público”: bens que pertencem a todos, o que equivale afirmar que não pertencem a ninguém.

Enfurece-nos que práticas vinculadas ao último século, e a séculos anteriores a este, ainda sejam empregadas para negar a legitimidade das



revindicações dos povos indígenas pelo direito à existência, à terra e aos territórios, pelo direito de autodeterminação, pela sobrevivência de nossas línguas e formas de conhecimento cultural, pelos nossos recursos naturais e pelos sistemas que adotamos para viver em nossos ambientes. (Smith, 2018, p. 11)

Se um pajé, um líder espiritual que atua na cura de enfermidades, baseado em conhecimentos sobre as propriedades medicinais de plantas e animais é um “detentor” de saberes, isso significa que ele pode usar e usufruir desses saberes, mas se esses saberes forem compartilhados com outrem, esse terceiro também passará a ser um possuidor e terá os mesmos direitos, ou pior, poderá registrar esse conhecimento como sendo sua propriedade, então terá o direito de dispor desse bem: poderá vendê-lo e proibir que todos que não sejam proprietários comercializem o produto ou o processo baseado no conhecimento que agora lhe pertence.

Essa é a base jurídica da apropriação e do uso indevido de conhecimentos tradicionais sobre recursos genéticos, também conhecida como biopirataria: negar aos povos indígenas a condição de proprietários, de donos dos conhecimentos tradicionais sobre recursos genéticos, das expressões culturais tradicionais e dos conhecimentos tradicionais intangíveis. Em síntese, trata-se de negar aos indígenas o direito de decidir sobre o uso desses conhecimentos e dessas expressões culturais, reduzindo esses povos a meros detentores e despojando-os de sua condição de criadores, proprietários e titulares desses direitos.

Toda a legislação disponível na contemporaneidade é voltada à privatização desse patrimônio cultural e intelectual, por meio de mecanismos de propriedade intelectual ou de seu reconhecimento como “patrimônio de um Estado Nação ou da humanidade”. O emprego da expressão jurídica “detentores” não é uma coincidência infeliz: o detentor é só um possuidor, um guardião de algo que não lhe pertence.

Considerando que o detentor não tem direito de disposição, ou seja, de decidir sobre esse patrimônio, uma vez que os saberes e as práticas tenham sido compartilhados, esse bem jurídico será considerado “fora de seu contexto tradicional”, poderá ser considerado “amplamente divulgado” de maneira que se possa alegar tratar-se de um bem jurídico “em domínio público”, ou seja, um bem que não possui proprietário e que pode ser utilizado por todos, sem necessidade de consentimento nem de repartição de benefícios.



2.5 MECANISMOS DE INFORMAÇÃO E FONTES DA PESQUISA

A informação sobre documentos, relatórios, declarações de delegados indígenas em organismos das Nações Unidas, resoluções de assembleias gerais e instrumentos jurídicos internacionais utilizados na tese podem ser acessados nas plataformas dos órgãos da ONU e na página do Centro para Documentação, Pesquisa e Informação dos Povos Indígenas (DocIP), uma fundação que oferece suporte aos delegados indígenas em reuniões das Nações Unidas²⁰ com interpretação e tradução de textos, além de oferecer documentação digitalizada sobre a atuação dos povos indígenas no cenário internacional:

Docip digitalizou em formato de texto mais de 10.000 registros de sua extensa coleção de documentação: documentos históricos, relatórios importantes, declarações de delegados indígenas e outros atores internacionais ou governamentais em conferências internacionais, várias resoluções da Assembleia Geral, documentos de simpósios, instrumentos jurídicos internacionais etc.

O principal elemento da nossa coleção online inclui intervenções, depoimentos, tutoriais, relatórios, resoluções, referências e muito mais. Todos os documentos podem ser pesquisados por título, autor, conteúdo etc.

O objetivo das publicações do Docip é fornecer informações exaustivas, contínuas, imparciais e neutras sobre questões indígenas em nível internacional. Elas são publicadas em quatro idiomas — inglês, espanhol, francês e russo — para tornar as informações o mais acessíveis possível às comunidades indígenas em todo o mundo. Seu objetivo é fornecer aos leitores as ferramentas necessárias para que eles possam acompanhar e se envolver em discussões relacionadas ao reconhecimento das questões e direitos dos povos indígenas na arena internacional. As publicações também visam aumentar a consciência sobre os direitos indígenas e os problemas enfrentados por esses povos em uma escala maior e, assim, atingir um público maior, principalmente por meio do boletim informativo da Docip "Atualização". O conteúdo é baseado em documentos oficiais da ONU e outros documentos de Povos Indígenas. (DocIP, 2021)

²⁰ A fundação tem objetivo de apoiar os povos indígenas na defesa de seus direitos, em particular com as instituições internacionais estabelecidas em Genebra. (Estatuto do DocIP, artigo 3º - OBJETIVO) (DocIP, 2021)



Ao longo dos últimos trinta anos, o DociP coletou milhares de documentos sobre povos indígenas, incluindo declarações feitas em conferências internacionais, e todos foram classificados, catalogados e disponibilizados online ao público. As coleções do DociP incluem documentos produzidos por organizações indígenas e acadêmicos indígenas ou não indígenas, os principais relatórios da ONU sobre temas indígenas, documentos históricos etc. A documentação mantida pelo centro é disponibilizada ao público no banco de dados online ou fisicamente em cópia impressa no Centro de Documentação (aberto ao público por agendamento, na sede do DociP em Genebra).

As coleções de documentação do DociP constituem o registro coletivo e a memória do reconhecimento dos direitos dos povos indígenas em nível internacional (DociP, conceitos básicos, 2021). Efetivamente, o centro de documentação tem sido um parceiro de importância fundamental para promover a participação dos povos indígenas de maneira plena e efetiva na arena internacional.

2.6 RECAPITULAÇÃO E OBSERVAÇÕES FINAIS

O reconhecimento de direitos aos povos indígenas não consiste em uma cortesia dos Estados nacionais, tampouco da comunidade internacional que integra a ONU: é o resultado da incidência sistemática e da atuação proativa dos povos indígenas nesses contextos. A expropriação dos territórios tradicionais, o saque dos recursos naturais e o massacre físico e cultural dos povos indígenas²¹ têm sido justificados por instituições eclesiásticas, estatais e acadêmicas ao longo da história da colonização, em todos os recantos do planeta.

Novas formas de expropriação avançam sobre as culturas dos povos indígenas baseadas em velhas práticas de negação de direitos, assim como apropriações indevidas violam nossa livre determinação, profanam o sagrado e o secreto, segmentam arbitrariamente elementos das culturas dos povos indígenas, privatizam bens coletivos, estabelecem prazos de validade a um patrimônio que seria herança de gerações futuras, mercantilizam sem consultar e lucram sem dividir.

²¹ Uma obra antiga, mas clássica, sobre o tema do genocídio físico e cultural é a de Robert Jaulin, *La Des-civilización. Política y Práctica del Etnocidio* (1979). Mais recentemente, autores indígenas têm denunciado o genocídio de seus povos no contexto brasileiro, em publicações como *Genocídio indígena e políticas integracionistas: demarcando a escrita no campo da memória* (2021).



Denúncias acerca da continuidade das práticas de genocídio e etnocídio por parte dos povos indígenas e a apresentação de propostas de outros olhares, outras metodologias, outros princípios e outros sistemas jurídicos fazem parte das iniciativas de descolonização das instituições machistas, racistas, caucasianas e capitalistas que oprimem nossos povos enquanto expropriam nossas culturas.

A ocupação de espaços estratégicos por líderes tradicionais e profissionais indígenas no contexto nacional e na arena internacional é baseada no protagonismo dos povos indígenas como sujeitos de direito com livre determinação para serem porta-vozes de nossas necessidades e prioridades em qualquer instância que discuta a nosso respeito.