

Direitos Intelectuais Indígenas no Brasil: Instrumentos Jurídicos e Conflitos Ontológicos¹

Vitor Henrique Pinto Ido (FDUSP e FFLCH/USP)

I. Introdução

Parte de uma pesquisa maior sobre conhecimentos tradicionais indígenas, sua regulação jurídica e seu papel na economia global², este trabalho procura descrever o sentido do uso de vários instrumentos jurídicos por povos tradicionais do Brasil, tais como contratos de repartição de benefícios, direitos de propriedade intelectual, propriedade cultural e protocolos comunitários de consulta. A pesquisa pretende demonstrar que o uso múltiplo de categorias jurídicas, sejam tradicionais ou inovadoras, pode ser lido como modalidades de estratégias políticas para proteger e promover seus conhecimentos tradicionais (CT).

Na primeira parte, faz-se um panorama dos direitos intelectuais de povos indígenas diante de duas narrativas antagônicas: uma é otimista, que chamo de “indigenização do direito”, uma adaptação da expressão de Sahlins (2003) sobre a ideia de indigenização da modernidade. A outra é cética ou pessimista, que pode ser categorizada como “mercantilização de culturas”. Esta é, por óbvio, uma divisão simplificadora, mas que ajuda a situar o contexto de disputas em torno dos sentidos do direito e da dogmática (Rodriguez, Püschel & Machado, 2012; Barbosa, 2017).

Na sequência, é realizada a apresentação da multiplicidade dos instrumentos jurídicos formais empregados. Alguns deles são bastante tradicionais, baseados em argumentos convencionais de áreas como o direito civil; outros podem ser considerados inovadores, ao menos no sentido de que são específicos de temas atinentes a povos indígenas. Com fins de ilustração, foram selecionados os seguintes exemplos: o caso da associação das ervaíras do mercado Ver-O-Peso, em Belém, os Wajãpi, no Amapá, e a mobilização Guarani em torno do adoçante Stevia.

A pesquisa é baseada em revisão de literatura antropológica e jurídica sobre os conhecimentos tradicionais no Brasil e no debate internacional, bem como entrevistas e

1 Texto apresentado para o V ENADIR, GT. 5 – “Povos Indígenas e Comunidades Tradicionais perante o direito: práxis jurídica dentro, fora e contra a ordem”, 30 de agosto de 2017.

2 Dissertação de mestrado “Conhecimentos Tradicionais na Economia Global” (2015-7), sob orientação do prof. Calixto Salomão Filho na área de concentração em Direitos Humanos da Faculdade de Direito da USP.

relatos de membras de comunidades tradicionais, antropólogas, advogadas e ativistas de organizações não-governamentais. Em termos metodológicos, não se trata exatamente de estudos de caso (Yin, 2010): aqui, a menção a diferentes experiências tem o objetivo de ilustrar que tipo de questionamento pode ser suscitado, sem nenhuma pretensão de dar conta da complexidade de cada um.

Conclui-se preliminarmente que, ora pelo alargamento de categorias tradicionais como propriedade, ora pelo uso mais estrito e formalista possível do direito positivo, as experiências contemporâneas apontam, ao mesmo tempo, para uma formação de um direito internacional de baixo para cima (RAJAGOPAL, 2003) e para a reconfiguração dos usos da "cultura" com aspas (CARNEIRO DA CUNHA, 2009).

II. Direitos Intelectuais Indígenas:

Entre Indigenização do Direito e Mercantilização de Culturas

Não é inédita a crítica de que direitos de propriedade intelectual – concebidos e estruturados, em sua configuração atual, para a modernidade ocidental – são pouco adequados para lidar com realidades, visões e casos envolvendo povos indígenas. A crítica, é claro, é um problema teórico e prático que acompanha a tensa e violenta relação entre “civilização ocidental moderna” e povos colonizados no “Terceiro Mundo”, desdobrada na forma “direito” [ocidental] em oposição a “rituais”, “crenças” e, no máximo, um “protodireito” ou “direito nativo”. Não somente propriedade intelectual, portanto, mas toda a noção de direito traz uma série de questões para sua aplicação para além dos princípios e valores ocidentais. O problema não se encerrou com o fim formal do colonialismo europeu, e merece ser tratado como mais um desdobramento das lutas pós/anti/descoloniais.

Mesmo que implicitamente, a literatura sobre direitos intelectuais indígenas debruça-se sobre o tema. Laurelyn Whitt associa o debate a um neocolonialismo motivado por uma visão específica e positivista da ciência (2016); Manuela Carneiro da Cunha, em “Cultura com Aspas”, diferencia a cultura (sem aspas; “cultura em si”) e a “cultura” (com aspas) usada nas instituições internacionais, pertencentes a regimes epistemológicos distintos; para Jane E. Anderson, propriedade intelectual é “*means of leverage for self-determination claims in that it allows the exercise of controle over uses and circulations of information*” (2004: 224). Nessa perspectiva, são instrumento para promover autonomia e participação, dois temas

centrais para todo o debate internacional em torno de direitos de povos indígenas.

Caroline Picart (2016) sintetiza através de duas grandes narrativas sobre os CT, uma de otimismo e outra de medo. Se a primeira remete aos benefícios da globalização comercial, à inovação tecnológica e à integração cultural, a segunda aponta os vícios da mercantilização e, sobremaneira, a destruição e perda de culturas. De certo modo, todos os estudos sobre a globalização nas mais variadas disciplinas situam-se em algum ponto entre estes dois polos. A oposição retórica que anuncio a seguir tem ciência disso, mas pretende opor dois tipos ideias extremos.

“Indigenização da modernidade” é a expressão eleita pelo antropólogo americano Marshall Sahlins para um projeto político de transformação da modernidade ocidental por meio de influências indígenas (entendidas em um sentido amplo)³. O projeto de indigenização da modernidade diz respeito a levar em conta, ao mesmo tempo, a crítica à universalidade do indivíduo racional liberal e, sobretudo, explicitar e fazer avançar os pontos de transformação da sociedade ocidental a partir de seu contato transcultural. Se a capacidade do local influenciar o global não é mais um argumento inédito, Sahlins ironicamente lembra que

“os peritos da e na globalização – tanto na academia quanto na economia – que agora nos conclamam a ir além da observação de que as sociedades locais indigenizam a ordem global são os mesmos que, antes, diziam-nos para ignorar essa possibilidade” (SAHLINS, 2013 [1993]: 87).

Quando transposto o argumento para a reflexão sobre os direitos intelectuais de povos indígenas, fica em aberta a possibilidade de uma “indigenização do direito”, em que tais direitos servem para a emergência de algo novo, subvertendo os sentidos convencionais da noção de propriedade intelectual. Portanto, uma decorrência da visão otimista a que se refere Picart.

De modo muito mais cético, uma segunda interpretação encararia o mesmo fenômeno como desdobramento da “mercantilização de culturas”. Convertidos em

3 Dono de uma obra extensa e amplamente conhecida, Sahlins é conhecido por criticar certos cânones antropológicos, dentre os quais a excessiva importância dada a aspectos culturais dos pós-modernos, de um lado, e o excesso materialista de neoevolucionistas (alguns deles marxistas), de outro. Nisso se insere seu artigo “A sociedade afluyente original”, etnografia e levantamento estatístico que questiona a ideia do *homo economicus* e a caracterização de sociedades de regiões geográficas “duras” (deserto do Kalahari, Terra do Fogo e Outback) como sociedades de escassez: porque mudam a equação clássica necessidade-escassez, tornando suas necessidades reduzidas, tais sociedades são na verdade mais bem descritas como “sociedades da afluência”. O outro trabalho fundamental de Sahlins é “Ilhas de História”, sobre a conquista do Haváí pela frota do Capitão Cook – episódio controverso na historiografia ocidental. O argumento de Sahlins nega tratar-se de mero processo de aculturação e dominação unilateral dos havaianos, do que se pode extrair uma conclusão interessante: todo contato entre culturas é recíproco, embora não necessariamente simétrico. Obviamente trata-se de um episódio de dominação colonial que altera profundamente as estruturas das relações na sociedade havaiana, mas também os ingleses são impactados por este contato.

mercadoria, conhecimentos tradicionais veem-se forçados a empregar a gramática dos direitos liberais para sua proteção – o que reforça ainda mais seu caráter de mercadoria, de produto negociável no mercado a determinado preço. Envolve, assim, um novo regime de representações segundo o qual tradições culturais passam a ser objeto de tutela jurídica *porque* são cultura-mercadoria, e, desta forma, o desenvolvimento de argumentos jurídicos que se estruturam em torno de demandas de propriedade, posse e detenção de uns sobre outros já configuram, em si, a irreversibilidade dos efeitos nefastos da comodificação de culturas e práticas de povos tradicionais.

Isso se projeta para o direito, e, simplificados nestes termos, os dois principais instrumentos jurídicos internacionais, Convenção para a Proteção da Biodiversidade – CBD (1992) e Acordo TRIPS (1994), correspondem às duas visões anteriormente apontadas: CBD, uma visão refratária a tornar pura e simplesmente CT como ativo do comércio internacional; TRIPS adotando explicitamente uma vertente otimista, em que justamente por meio do comércio se pode dar o valor devido – e em grande parte inexplorado – de CT⁴.

A estes se somam as disposições da UNESCO sobre patrimônio cultural, os debates específicos sobre direitos dos povos indígenas (como a Convenção 169 da OIT) e, no âmbito dos estados-nação, as políticas e legislações que se debruçaram sobre o tema. No âmbito da Organização Mundial de Propriedade Intelectual (OMPI), há 15 anos um Comitê Intergovernamental específico discute a regulação de CT e a possibilidade (ainda distante) de um tratado internacional.

4 A Convenção para a Proteção da Biodiversidade (1992) confere o principal arcabouço normativo para o chamado desenvolvimento sustentável, articulando preservação da biodiversidade com populações tradicionais; o Acordo TRIPS (1994) estabelece a imposição de existência de propriedade intelectual sobre todos os setores da economia, fazendo avançar o comércio internacional e o desenvolvimento internacional. A CDB descreve a importância da conservação *in situ* e prevê a repartição de benefícios, conforme o artigo 8(j): “**Artigo 8 - Conservação In situ** - Cada Parte Contratante deve, na medida do possível e conforme o caso: (...) j) Em conformidade com sua legislação nacional, respeitar, preservar e manter o conhecimento, inovações e práticas das comunidades locais e populações indígenas com estilo de vida tradicionais relevantes à conservação e à utilização sustentável da diversidade biológica, e incentivar sua mais ampla aplicação com a aprovação e a participação dos detentores desse conhecimento inovações e práticas; e encorajar a repartição equitativa dos benefícios oriundos da utilização desse conhecimento, inovações e práticas.” O TRIPS, por sua vez, abre espaço para a ampliação dos direitos de propriedade intelectual em áreas como biotecnologia, farmacêuticos e bioquímicos (as quais, em boa parte do Sul Global, não eram até então protegidas por patentes): Art. 27. 1. *Sem prejuízo do disposto nos parágrafos 2 e 3 abaixo, qualquer invenção, de produto ou de processo, em todos os setores tecnológicos, será patenteável, desde que seja nova, envolva um passo inventivo e seja passível de aplicação industrial.* Nessa perspectiva, uma série de estudos, em especial na década de 1990, prestaram-se a procurar pontos de convergência e compatibilidade normativa entre os dois tratados (a título exemplar, ver GERVAIS, 2005). Biodiversidade e comércio internacional encontrariam então uma suposta síntese na ideia de desenvolvimento sustentável.

III. Um Panorama dos Usos Estratégicos de Instrumentos Jurídicos no Brasil

Por muito tempo, na literatura sobre direitos dos povos indígenas e seus conhecimentos tradicionais no Brasil, tanto em estudos etnográficos quanto jurídicos, o enfoque esteve nas denúncias de biopirataria/apropriação indevida. Em especial, nos benefícios de empresas, sobretudo transnacionais, sobre conhecimentos, práticas e inovações de povos tradicionais sem qualquer compensação ou benefício. A lista dos casos é longa e até certo ponto divulgada pelos meios de comunicação tradicionais⁵.

Uma tendência mais recente – também presente no debate internacional – refere-se a experiências mais bem-sucedidas na interação entre povos indígenas e pesquisas científicas e à multiplicação de práticas inovadoras encontradas ao redor do mundo. Por exemplo, a Biblioteca Digital de Conhecimentos Tradicionais da Índia; o caso da empresa Aveda com os Yawanawa (Nahoum, 2015). Nesse contexto, Abdel-Latif (2017), seguindo Tolbin (2017), chega a suscitar que as atenções têm se deslocado dos debates realizados nas grandes arenas internacionais, em especial a Organização Mundial de Propriedade Intelectual, para as práticas e negociações locais. Envolvem, por exemplo, publicações e livros em “pactos sociotécnicos”, como a Enciclopédia da Floresta (Carneiro da Cunha & Almeida, 2002) e “A Queda do Céu”, livro de Davi Kopenawa com Bruce Albert (2009; 2015 na versão em português). Dentre os recursos utilizados, resalto a título exemplificativo algumas possibilidades:

(i) direitos humanos de povos indígenas – como consentimento prévio, livre e informado (CPLI, Convenção OIT 169), acesso e repartição de benefícios (“ABS”, Convenção da Biodiversidade), autodeterminação dos povos e direitos territoriais (Constituição Federal de 1988);

(ii) direitos socioambientais – internacionais (Convenção da Biodiversidade e Protocolos de Cartagena e Nagoya) e nacionais (Constituição Federal de 1988, em especial o art. 225);

(iii) direitos culturais – patrimônio cultural, propriedade cultural (UNESCO e Constituição Federal de 1988);

5 Para citar apenas alguns dos mais conhecidos: patentes na Alemanha e no Japão sobre açaí, cupuaçu, murumuru, bancos de sangue dos Yanomami e Kayapó usados para pesquisas nos Estados Unidos e as patentes sobre o kampo (a “vacina do sapo”) e o medicamento Acheflan, baseado em conhecimento sobre ervas de comunidades caiçaras.

(iv) direitos de propriedade intelectual – patentes, direitos de autor, cultivares, indicações geográficas;

(v) direitos de personalidade – direitos de imagem, privacidade, integridade física;

(v) protocolos comunitários e de consulta – participação, democracia, autonomia;

(vi) contratos equitativos – *fair trade*, *commons* (bens comuns), cadeias sustentáveis de produção, termos mutuamente negociados (*mutually agreed terms* – MAT);

(vii) responsabilidade civil e indenização (art. 186, Código Civil);

(viii) direito penal – inclusive nos sub-mos penal ambiental e penal econômico.

Não obstante suas diferenças, é possível apontar o que têm de comum entre si: o aspecto estratégico e atrelado a mobilizações políticas no uso da gramática de direitos e no uso do aparato jurídico institucional. Muitas vezes, ao menos do ponto de vista de uma dogmática jurídica ortodoxa, haveria potencialmente incompatibilidade entre postulados de uma ou outra formulação: por exemplo, sustentar a violação de direitos de personalidade, individuais, e ao mesmo tempo, ter expressões protegidas na chave do patrimônio imaterial da humanidade. O mais interessante, entretanto, é exatamente o uso múltiplo das possibilidades com o objetivo de proteger seus direitos intelectuais e conhecimentos tradicionais.

Os maiores conflitos, no entanto, dizem respeito à aplicação de categorias e conceitos concebidos para a modernidade euroamericana no contexto e em prol de comunidades tradicionais, em especial povos indígenas. Não se trata meramente de uma disputa entre visões diferentes, mas verdadeiros mundos distintos. Este intercruzamento pode ser descrito como “conflitos ontológicos” no sentido colocado por Mauro Almeida em “Caipora e Outros Conflitos Ontológicos” (2013), para os quais são encontrados “encontros pragmáticos”. No caso de reivindicações com uso de direitos, pode-se remeter a Spivak e à noção de “essencialismo estratégico”, um uso meramente estratégico e temporário de determinadas noções e identidades.

No entanto, nestes casos, as consequências da adoção de ideias tipicamente ocidentais trazem problemas de aplicação prática (inadequação, por exemplo, das noções de autoria, propriedade e mesmo indivíduo e sociedade – cf., Strathern, 1988; 2010; Cesarino, 2012), mas não só. Aí está a questão: quais as consequências sociais dessas práticas? Uma ideia pode ser suscitada a partir de alguns exemplos reais.

III.I. Erveiras do Ver-O-Peso

O caso das Erveiras do Ver-o-Peso, o famoso mercado de Belém do Pará, envolve uma suposta prática de biopirataria gerada pela produção da linha Ekos, da empresa de cosméticos Natura S.A. Esta não teria remunerado as erveiras, embora a base dos produtos, em especial perfumes, tivesse sido exatamente o conhecimento das vendedoras de ervas e fragrâncias no mercado público, e que inclusive constituiu parte de suas estratégias de divulgação e marketing. Neste caso, segundo Eliane Moreira (2016), duas questões centrais são apontadas: primeiro, a própria categorização de uma comunidade local urbana como tradicional; segundo, a distinção entre domínio público e conhecimentos difusos.

Para meu argumento, o maior interesse está na forma de mobilização ocorrida. Como um argumento jurídico e estratégico central nas negociações com a Natura S.A., foi apontada a contraposição entre violação de direitos do consumidor, de um lado, e direitos da comunidade tradicional, de outro. A sociedade empresária teria ou violado um ou outro, necessariamente. Tratou-se de uma articulação entre erveiras, membros da OAB-PA, Ministério Público Federal e Ministério Público Estadual (PA). Ao final, foi celebrado um contrato em que as erveiras seriam remuneradas – os termos do contrato são sigilosos –, para o qual foi criada uma associação das erveiras. Aqui, foram articulados ao mesmo tempo várias das categorias jurídicas mencionadas acima, mas o cerne da questão esteve em uma estratégia jurídica – dos advogados, é claro – baseada em responsabilidade civil.

III.II. Arte Gráfica Kusiwa dos Wajãpi

Em segundo lugar, o caso dos Wajãpi, no Amapá, é particularmente interessante. Sua arte gráfica kusiwa é reconhecida – e portanto protegida – pela UNESCO como patrimônio imaterial da humanidade (2003). Grafismos ameríndios, sustenta a etnologia ameríndia contemporânea, não é meramente uma manifestação expressiva, mas igualmente agentiva, que diz respeito à fabricação de pessoas, tanto quanto coisas (cf. van Velthem; Gallois). Material e imaterial, tangível e intangível são fronteiras questionáveis da perspectiva do pensamento ameríndio. Tutelado como “patrimônio cultural”, é claro, o kusiwa não deixa de ser simplificado sem dar conta desta dimensão complexa.

No entanto, em publicação sobre os padrões gráficos, afirmaram os Wajãpi:

“Propriedade Intelectual dos padrões kusiwarã - Nós Wajãpi do Amapá conhecemos e

transmitimos nossos padrões gráficos. Essa herança não é de uma só pessoa, é de todos os Wajãpi que vivem nessa região, na TI Wajãpi. Isso não quer dizer que somos donos dos padrões, mas que pegamos eles para usarmos na pintura corporal. [...] Nós não somos donos, os cantos não são nossos; eles são de pacu, de surubim, de borboleta e de outros. Aprendemos e pegamos para nós para usar, sempre na época de caxiri. [...] Nós Wajãpi não queremos que os não-índios peguem nossas imagens (fotos e desenhos) para divulgar ou vender nas cidades sem a nossa autorização” (p. 76-7, Pesquisadores e Professores Wajãpi, Kusiwarã, Apina & Iepé, 2009).

As considerações extraídas dos livros Wajãpi podem parecer à primeira vista contraditórias, mas devem ser levadas muito a sério. Os Wajãpi não são donos da arte gráfica Wajãpi, são detentores dos cuidados dos padrões gráficos. Ao fazerem esta afirmação, não estão pretendendo tornar seus direitos de propriedade (intelectual) sobre o Kusiwa em situação fática e muito menos protegida de detenção⁶. Os Wajãpi tampouco querem dizer que, por ser o Kusiwa também patrimônio nacional e da humanidade, não lhes pertence também. Estão apenas apontando que sua relação com os padrões gráficos é mais complexa, maior e mais intensa do que a relação sujeito-objeto, autor-obra. Por que os brancos aceitariam se apropriar, e converter-se em dono, de coisas que sabidamente já o tem?

A noção Wajãpi de propriedade, portanto, tem muito mais a ver com cuidado do que domínio (dominium). Ao invés de ser soberano absoluto do bem, se quisermos, o dono é hegelianamente seu servo. Por sua vez, a noção de criatividade Wajãpi implica tomar de empréstimos, atualizar, fabricar, pois inexiste a criação “do nada”, pois tudo já está, já existe. É por isso que a categoria “autor” é tão problemática para as realidades ameríndias. Mas é interessante como convivem e são compatibilizadas noções distintas e, a princípio, inoperáveis ao mesmo tempo. Propriedade cultural, patrimônio imaterial, direitos de propriedade intelectual (direitos de autor) e, de modo amplo, a linguagem de direitos, convivem no plano de salvaguarda Wajãpi para proteger seus CT.

III.III. Adoçante Stevia e os Guarani

Por sua vez, o cerne da mobilização em torno do adoçante Stevia pelos Guarani, sobretudo do Paraguai, está no ativismo baseado em comunicação e exposição de empresas transnacionais. O Stevia é um adoçante de origem vegetal com baixa quantidade calórica e

6 No direito civil brasileiro, inspirado nos modelos europeus, a detenção não se confunde com posse e muito menos com o direito real de propriedade. A detenção é a descrição de uma situação fática, ou seja, estar fisicamente sob poder de determinada coisa, o que não é o mesmo que afirmar ter a posse ou a propriedade sobre a mesma coisa

altíssima capacidade de adoçar. Diante dos problemas de saúde global gerados pelo consumo de açúcar refinado, o Stevia passou a ser utilizado por empresas como Nestlé e Coca-Cola como alternativa mais saudável para adoçar seus produtos.

O Stevia na verdade vem de uma planta nativa (recurso genético) do Paraguai e do Brasil Central, e tem origem no conhecimento tradicional associado dos índios Guarani, que já a utilizavam com propriedades adoçantes. A planta foi levada pela primeira vez para a Suíça ainda no século XIX, onde permaneceu relativamente desconhecida. Hoje, na verdade, o maior produtor mundial de Stevia é a China, com o Paraguai em segundo lugar com uma larga desvantagem.

Embora continue a ser vendido como um adoçante natural, a maior parte do Stevia comercializado nos mercados globais é de origem 100% sintética. A engenharia reversa realizada ao longo de décadas na Suíça e nos Estados Unidos permitiu que o produto seja realizado sem a necessidade da planta. Todo o *marketing* do Stevia, entretanto, é baseado em sua suposta “origem natural”, que, se em termos estritamente literais não é exatamente uma mentira – a origem não deixa de ser a planta stevia –, parece caracterizar propaganda enganosa.

O caso converteu-se em um grande contencioso transnacional envolvendo índios Guarani no Paraguai, organizações não-governamentais, departamentos de antropologia, geografia e biologia de universidades no Paraguai e na Alemanha, governos e corpos diplomáticos e as empresas transnacionais que mais utilizam, comercializam e realizam marketing sobre o Stevia. A demanda é que seja realizada a repartição de benefícios *a posteriori* com os Guarani do Paraguai e, de modo relativamente inédito, propõe que ela seja feita por meio de demarcação de terras no Paraguai, e não necessariamente pela solução “convencional”: o pagamento de *royalties* periódicos pelo uso da planta. Juridicamente, convém lembrar que a Convenção da Biodiversidade e a Convenção 169 da OIT não especificam que a repartição de benefícios tenha de se dar em termos monetários; do ponto de vista sociopolítico, também já se apontou como tornar o debate da repartição de benefícios em sinônimo de compensação financeira é altamente problemático.

A contenda parece levar em conta a maior prioridade dos Guarani: como um todo, a situação contemporânea dos povos indígenas no mundo todo em relação a suas terras, como se sabe, é extremamente grave. Mas no caso específico dos povos Guarani, tanto no Paraguai

quanto no Brasil, a expulsão de terras pela expansão agrícola e a ausência de demarcação são ainda mais notáveis: os Guarani-Kayowá do Mato Grosso têm nos últimos anos denunciado o genocídio a que têm sido submetidos rotineiramente em conflitos fundiários, simbólicos e violentos da maior gravidade. Não é de se surpreender que sua principal demanda seja exatamente pela demarcação de terras.

Assim, em um interessante caso de litigância estratégia transnacional, a articulação entre povos tradicionais, ONGs e universidades, mobilizando a sociedade civil global, ainda que por meio de assinaturas digitais, teve o condão de promover suficiente pressão sobre as empresas transnacionais para adequarem suas estratégias de marketing e, sobretudo, de abrirem espaço para negociar uma repartição de benefícios. Ao contrário da articulação contra o uso de trabalho escravo e degradação ambiental na produção de cacau, opondo trabalhadores na Malásia, consumidores europeus e a transnacional Nestlé, a demanda aqui não foi por cessar a venda de produtos baseados no Stevia. Não houve em momento algum a reivindicação dos conhecimentos tradicionais associados sobre a planta como uma exclusividade dos povos Guarani.

Para além da enorme complexidade da litigância transnacional – que, à propósito, não se vale de Judiciários nacionais nem de instâncias juridiformes internacionais –, o caso Stevia chama atenção para mais uma forma de vinculação entre direitos intelectuais indígenas e seu território, uma articulação necessária, intrínseca e indispensável entre ideia e matéria, entre intangível e tangível, entre intelectual e material. Embora as ideias possam efetivamente circular sem uma materialidade, este caso lembra que tampouco existem ideias pairando no ar por si mesmas; neste contexto específico, reconhecer terras indígenas Guarani – pelo instrumento jurídico que seja, mesmo que pela compra de terras privadas no Paraguai – constituiria uma maneira efetiva e muito real de valorizar CT e suas populações detentoras.

IV. Conclusão: Redisputando os Sentidos do “Direito”

A literatura contemporânea tem sido muito profícua em apontar as estratégias de insurgência e resistência descolonial de povos indígenas na América Latina e no mundo. No campo específico dos direitos intelectuais, como aponta Rajhsree Chandra (2016), trata-se do uso de “propriedades subversivas”.

Ao colocar lado a lado as formas diversas de atuação estratégica dos povos indígenas, que vão de argumentos gerais de direitos humanos e noções bastante precisas de direito civil, passando por propriedade intelectual a propriedade cultural, pretendi explorar como não deve haver surpresa no uso superposto e paradoxal de direitos. Afinal, como afirma Carneiro da Cunha (2009) só “lógicos e advogados exigem coerência”, e antropólogos devem preferir a completude da linguagem.

Wendy Brown (2008) lembra que, por definição, qualquer direito é paradoxal ao menos em dois sentidos. Reforça uma determinada noção do que seja o sujeito protegido (por exemplo, o que significa “ser mulher” é o pressuposto dos direitos das mulheres, e o mesmo se aplica aos povos indígenas) e aumenta as desigualdades materiais pré-existentes entre os que podem exercer os direitos e os que não podem. No entanto, ao invés de abandonar os direitos, talvez seja preciso aceitar sua contradição⁷. Nesse sentido, remete à conclusão de Rosemary Coombe (1999) de que, talvez, apenas a gramática de direitos humanos e do meio ambiente sejam capazes de fazer frente às aspirações do neoliberalismo e do discurso do livre mercado.

Neste sentido, deixa de ser central refletir tanto se a questão é estar dentro, fora ou contra o estado e seu aparato jurídico, e mesmo se os instrumentos jurídicos são “indígenas” ou “euroamericanos”. Ao invés de focar os usos de “direitos costumeiros” (Torbin, 2017) no âmbito do direito estatal nacional, um tema clássico do pluralismo jurídico (Sousa Santos; Nader; Merry; Comaroff & Comaroff), as experiências contemporâneas assumem um caráter eminentemente híbrido (Latour, 1993). Por consequência, justificam ao mesmo tempo seu papel como criadores de novas práticas jurídicas e de estratégias políticas que reverberam em sua autonomia e concepção de identidade comunitária. Não à toa, como apontam Gallois (2008), trata-se de uma questão de reconhecimento.

Não obstante, a descrição de usos estratégicos de categorias jurídicas não pode recair em um romantismo idílico em torno da realidade material dos povos indígenas do Brasil. Antes de tudo, eles não devem ser convertidos em paladinos da realidade almejada por e para

7 Ao contrário das contradições, que podem ser exploradas, ou da mistificação, que pode ser exposta, ou da negação, que pode ser forçada a se confrontar consigo mesma, ou até mesmo o desespero, que pode ser negado, a política do paradoxo é muito difícil de negociar. O paradoxo parece se autocancelar infinitamente, como uma condição política de realizações perpetuamente minadas, uma categoria de discurso em que toda verdade é atravessada por uma contraverdade e, portanto, um estado em que a elaboração de estratégias políticas está paralisada. (...) Será que o potencial político do paradoxo pode parecer maior quando se está situado numa historiografia não progressiva, numa em que, em vez da transformação linear ou mesmo dialética, as estratégias de deslocamento, perplexidade e ruptura são operativas? (Brown: 2001, 16-7)

“nós mesmos”. Entre os Wapichana de Roraima, Thiago Ávila (2006) assinala como os debates sobre biopirataria no seio da comunidade não estavam descolados dos demais problemas vivenciados. No entanto, não eram a prioridade. Como afirmou seu interlocutor Clóvis Ambrósio, “a problemática da biopirataria vivida por seu povo não pode ser resolvida sem que se solucionem os problemas de demarcação de suas terras” (p. 253). Para os Wapichana, esta era uma das “lutas primárias”, de modo que Ambrósio também sinalizou o nó da questão:

“[...] uma vez que o Governo não resolveu os problemas de demarcação de terras, os autores de crimes praticados contra nossas comunidades não são punidos, a pesca predatória e a exploração ilegal de minérios e madeiras acontecem diariamente sem providências concretas para combatê-las, como o Estado brasileiro vai proteger a biodiversidade e nossos conhecimentos tradicionais? [...]” (Wapichana, 1999, p. 42).

A criatividade dos povos tradicionais do Brasil constitui parte da formação de um direito internacional de baixo (Rajagopal, 2003) para cima em matéria de CT. Pode alargar as categorias jurídicas existentes e renovar a prática jurídica informada por princípios de pluralismo jurídico democrático-participativo. No entanto, como palavra final, é preciso questionar se faz mesmo sentido qualquer alternativa em um país no qual a “questão indígena” continua a ser “resolvida” à base de balas.