

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO - PUC-SP
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITO

Cyllene Zöllner Batistella Gonçalves

**O *conhecimento tradicional* no direito: uma problematização à luz da conceituação
do termo**

Mestrado em Direito

São Paulo

2026

Cyllene Zöllner Batistella Gonçalves

O conhecimento tradicional no direito: uma problematização à luz da conceituação do termo

Dissertação apresentada à Banca Examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, como exigência parcial para obtenção do título de Mestre em Direito sob a orientação do Prof. Dr. Marcelo Gomes Sodré

São Paulo

2026

[Type here]

Banca Examinadora

[Type here]

RESUMO

O trabalho analisa a inserção do conhecimento tradicional associado no ordenamento jurídico brasileiro, problematizando o termo à luz de sua conceituação. Demonstra inicialmente as origens do conceito no âmbito da antropologia, diferenciando os saberes tradicionais do conhecimento científico ocidental por meio de suas premissas e formas de transmissão. Em seguida, estuda a dicotomia entre antropocentrismo e ecocentrismo, abordando as vertentes da ética ecológica e a dificuldade do sistema jurídico cartesiano em proteger direitos que não priorizam a centralidade humana. Posteriormente, identifica como o ordenamento internacional sistematiza o tema, observando um hiato entre o amadurecimento do conceito como patrimônio cultural imaterial e a criação de mecanismos meramente econômico-financeiros, como o Protocolo de Nagoya. Examina a forma como o direito brasileiro lida com o assunto, desde a Constituição Federal até a Lei nº 13.123/2015, destacando a cisão abrupta entre conhecimento tradicional e sua forma associada ao patrimônio genético. Por fim, demonstra que a atual lógica de propriedade intelectual é insuficiente e defende que o conhecimento tradicional deve ser reconhecido como um direito humano fundamental para assegurar a dignidade e a sobrevivência das populações originárias.

PALAVRAS-CHAVE: Conhecimento tradicional associado; Ordenamento jurídico brasileiro; Ecocentrismo; Direitos Humanos.

[Type here]

ABSTRACT

This work analyzes the inclusion of associated traditional knowledge within the Brazilian legal system, examining the term in light of its conceptualization. It first demonstrates the origins of the concept within anthropology, distinguishing traditional knowledge from Western scientific knowledge through their premises and modes of transmission. It then explores the dichotomy between anthropocentrism and ecocentrism, addressing the strands of ecological ethics and the difficulty faced by the Cartesian legal system in protecting rights that do not prioritize human centrality. Subsequently, it identifies how the international legal framework systematizes the topic, highlighting a gap between the maturation of the concept as intangible cultural heritage and the creation of purely economic-financial mechanisms, such as the Nagoya Protocol. It examines how Brazilian law addresses the issue, from the Federal Constitution to Law No. 13,123/2015, emphasizing the abrupt separation between traditional knowledge and its form associated with genetic heritage. Finally, it demonstrates that the current logic of intellectual property is insufficient and argues that traditional knowledge must be recognized as a fundamental human right to ensure the dignity and survival of Indigenous and traditional populations.

KEYWORDS: Associated traditional knowledge; Brazilian legal system; Ecocentrism; Human rights.

[Type here]

LISTA DE SIGLAS

ARB	Acordo de Repartição de Benefícios.
CDB	Convenção sobre Diversidade Biológica.
CGEN	Conselho de Gestão do Patrimônio Genético.
CNUMAD	Conferência das Nações Unidas sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento.
COP	Conferência das Partes.
CPI	Consentimento Prévio Informado.
CTA	Conhecimento Tradicional Associado.
DF	Distrito Federal
EC	Emenda Constitucional.
ECO-92	Conferência das Nações Unidas sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento, realizada no Rio de Janeiro.
FAO	Organização das Nações Unidas para a Alimentação e a Agricultura
FNRB	Fundo Nacional de Repartição de Benefícios.
IBGE	Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
IPHAN	Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional.
MEI	Microempreendedor Individual.
MP	Medida Provisória.
OIT	Organização Internacional do Trabalho.
OMPI	Organização Mundial da Propriedade Intelectual.
ONU	Organização das Nações Unidas.
PNC	Plano Nacional de Cultura.

[Type here]

SisGen	Sistema Nacional de Gestão do Patrimônio Genético e do Conhecimento Tradicional Associado.
SNC	Sistema Nacional de Cultura.
SNIIC	Sistema Nacional de Informações e Indicadores Culturais.
SNUC	Sistema Nacional de Unidades de Conservação.
SRISTI	Society for Research and Initiatives for Sustainable Technologies and Institutions.
TRIPS	Acordo sobre Aspectos dos Direitos de Propriedade Intelectual Relacionados ao Comércio
UNEP	Programa das Nações Unidas para o Meio Ambiente
UNESCO	Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	10
CAPÍTULO 1 – CONCEITO DE CONHECIMENTO TRADICIONAL NA ANTROPOLOGIA: BREVES ANOTAÇÕES.....	14
1.1. Tentativas de conceituação.....	14
1.2 Uma conceituação por meio da comparação.....	16
1.3 O Perspectivismo Ameríndio de Eduardo Viveiros de Castro.....	17
1.4. A dificuldade de encontrar um conceito perfeito e acabado.....	23
CAPÍTULO 2 – A DICOTOMIA ANTROPOCENTRISMO E ECOCENTRISMO NA TENTATIVA DE CONCEITUAR O CONHECIMENTO TRADICIONAL....	27
2.1 A dicotomia antropocentrismo/conhecimento científico e ecocentrismo/conhecimento tradicional.....	27
2.2 Uma tentativa de conceituação de bem ambiental: valor intrínseco ou valor tradicional?.....	35
2.3 As várias vertentes da ética ecológica.....	38
2.4 Ordenamento jurídico brasileiro e a visão axiológica do bem ambiental.....	43
2.5 Conhecimentos tradicionais e ecocentrismo.....	45
CAPÍTULO 3 – O CONHECIMENTO TRADICIONAL NA LEGISLAÇÃO INTERNACIONAL.....	48
3.1 Histórico do Conhecimento Tradicional no âmbito do Direito Internacional.....	48
3.2 A Proteção do Conhecimento Tradicional no âmbito da doutrina do Direito Internacional.....	61
3.3 Conhecimento Tradicional no âmbito da Organização Mundial da Propriedade Intelectual (OMPI).....	65
3.4 Conhecimento Tradicional dentro de um Sistema <i>sui generis</i>	75
3.5. Uma Tentativa de Solução.....	80
CAPÍTULO 4 – O CONHECIMENTO TRADICIONAL NO ORDENAMENTO JURÍDICO BRASILEIRO.....	92

4.1 O Texto Constitucional e a Proteção à Cultura e ao Meio Ambiente.....	92
4.2 A Legislação Brasileira Infraconstitucional sobre Cultura.....	96
4.3. Legislação Brasileira de Propriedade Intelectual e Conhecimento Tradicional.....	101
4.4. Breve Análise Qualitativa sobre a Lei da Biodiversidade.....	108
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	117
BIBLIOGRAFIA.....	123

INTRODUÇÃO

O objetivo deste trabalho é analisar de que forma o conhecimento tradicional associado está inserido no ordenamento jurídico brasileiro, quais as normas que tratam dele de forma direta e indiretamente – normas estas de internacional e direito interno, incorporadas ao direito brasileiro.

Populações originárias possuem conhecimento infundável sobre ativos da biodiversidade, fazendo uso de plantas e animais para todos os fins: cosméticos, medicinais, alimentícios, religiosos etc. Suas comunidades, totalmente interdependentes com a natureza, brindaram-nos com sabedoria milenar sobre os mais diversos aspectos do meio ambiente, desde as funções de cada ativo até o entendimento de todos os processos naturais.

Esse conhecimento milenar, construído por longo tempo por essas comunidades, acabou por ser descoberto pela indústria, que percebeu o potencial que esses saberes possuem e que poderiam ser usados para o desenvolvimento de diversos produtos, como cosméticos, medicamentos etc. Assim, fez-se necessário regulamentar o tema, a fim de proteger as populações tradicionais e seus conhecimentos, já que a indústria claramente se beneficia economicamente desses conhecimentos.

Essa regulamentação começou primeiramente no plano internacional, por meio da Convenção de Diversidade Biológica, celebrada por diversos países – Brasil incluído – em 1992, no âmbito da consagrada Conferência das Nações Unidas sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento (CNUMAD), ocorrida no Rio de Janeiro, que foi incorporada pelo ordenamento jurídico brasileiro por meio do Decreto Legislativo nº 2, de 1994, tendo sido ratificada por meio do Decreto Federal nº 2.519 de 16 de março de 1998.

A CDB – como é chamada – inovou por ter, pela primeira vez, estabelecido no sistema jurídico internacional a ideia de um conhecimento tradicional a ser protegido. A questão é que a convenção traz apenas o conceito de conhecimento tradicional associado ao patrimônio genético, sem conseguir dissociar uma coisa da outra, o que é problemático, visto que se emprestou um conceito vindo de outras áreas do conhecimento, fazendo-se

um remendo com um conceito que já existia e vinha de outras ciências¹. Assim, vejamos o que dispõe o preâmbulo da CDB² sobre o assunto:

“Reconhecendo a estreita e tradicional dependência de recursos biológicos de muitas comunidades locais e populações indígenas com estilos de vida tradicionais, e que é desejável repartir equitativamente os benefícios derivados da utilização do conhecimento tradicional, de inovações e de práticas relevantes à conservação da diversidade biológica e à utilização sustentável de seus componentes.”

Veja-se como a ideia de conhecimento tradicional está colocada como se fosse dependente do recurso biológico a que ele se refere, como se não existisse um conhecimento tradicional dissociado dele. E isso não é o ideal, já que os saberes tradicionais vão muito além desse saber específico: o conhecimento tradicional é intangível e transcende ao palpável, pois ele explora todas as faces da vida de uma comunidade tradicional e limitá-lo a um conhecimento material como o associado ao recurso biológico é simplificá-lo em desrespeito à autonomia das populações tradicionais.

Assim, o presente estudo, no Capítulo 1, tentará explorar as origens do conceito do conhecimento tradicional no âmbito da ciência que primeiro o estudou, a antropologia, a fim de identificar como essa área do conhecimento explora e define esse conhecimento, diferenciando-o do que se convencionou chamar conhecimento científico ou ocidental.

Na sequência, o Capítulo 2 abordará as ideias de ecocentrismo e antropocentrismo, e como elas se relacionam com os conhecimentos tradicional e científico/ocidental, demonstrando a dificuldade que uma ciência – e um ordenamento jurídico – antropocêntricos têm em tentar proteger um direito que não se amolda ao sistema cartesiano e kantiano que coloca o ser humano no centro: o conhecimento tradicional é totalmente voltado para a compreensão da natureza como um fim em si mesma e não comporta moldes que priorizem a centralidade antropocêntrica.

Ato seguinte, o Capítulo 3 identificará como o ordenamento jurídico internacional sistematiza e protege o conhecimento tradicional, ficando claro que muitos documentos

¹ Como se verá no Capítulo 1, a definição de conhecimento tradicional é proveniente essencialmente da antropologia, que buscou estudar e sistematizar os saberes detidos pelas comunidades tradicionais, de forma a melhor compreendê-los e diferenciar do conhecimento ocidental.

² Convenção de Diversidade Biológica, p. 8 [CD](#)

multilaterais exploram o lado imaterial e cultural desse saber, de forma coerente e cronológica, para então a CDB utilizar a expressão conhecimento tradicional associado, em um salto que deixa um hiato entre um sistema de proteção verdadeira do conhecimento tradicional em si, para então proteger apenas o conhecimento tradicional quando associado a um recurso biológico, fato este maximizado pelo Protocolo de Nagoya, que prevê a repartição de benefícios pelo uso e exploração de conhecimento tradicional associado a um patrimônio genético. O que fica claro é que houve um estudo, ao longo dos anos, da identificação do que seria o conhecimento tradicional, colocando-o dentro do conceito de patrimônio cultural imaterial; entretanto, antes de se chegar a um ápice do amadurecimento desses estudos, a fim de se criar um sistema que efetivamente pudesse protegê-lo como um todo, o Protocolo de Nagoya veio criar um mecanismo meramente econômico-financeiro de proteção do conhecimento tradicional associado, deixando de lado a questão de imaterialidade cultural, e priorizando uma ideia de propriedade intelectual, que não tem a ver com o conceito originalmente previsto na antropologia e nos primeiros documentos internacionais que trataram do tema.

No Capítulo 4 será analisada a forma como o ordenamento jurídico brasileiro lida com o conhecimento tradicional, desde a Constituição Federal até a lei nº 13.123, de 20 de maio de 2015, que veio regulamentar a CDB no âmbito interno, perpassando pelas normas que tratam do patrimônio cultural imaterial. O que se verá é que, assim como as normas internacionais, o direito brasileiro cria uma cisão abrupta entre o conhecimento tradicional e o conhecimento tradicional associado, migrando do patrimônio cultural imaterial para a propriedade intelectual sem uma lógica adequada e um estudo suficiente que permita essa transição entre dois ramos do direito muito diferentes, o que prejudica enormemente a proteção desse conhecimento.

Por fim, as considerações finais demonstrarão que essa ruptura brusca entre a sistematização feita pelos primeiros documentos internacionais e a CDB deixaram um vácuo: na ânsia de se tentar proteger os direitos das comunidades tradicionais – que vinham sendo prejudicadas pelo uso indevido de seus conhecimentos pela indústria – o Protocolo de Nagoya estabeleceu um sistema de repartição de benefícios econômico-financeiro sem antes se aprofundar no estudo da verdadeira natureza jurídica do

conhecimento tradicional, que é um instituto tão caro quanto a dignidade da pessoa humana, merecendo uma proteção digna dentro do sistema de direitos humanos.

CAPÍTULO 1 – CONCEITO DE CONHECIMENTO TRADICIONAL NA ANTROPOLOGIA

O conceito de conhecimento tradicional é utilizado amplamente nas legislações brasileira, estrangeiras e internacional, mas deve-se sempre ter em mente que o direito é um ramo do conhecimento que sempre vem a reboque, ou seja, costuma aparecer sempre após situações fáticas já terem ocorrido, muitas vezes já estando consolidadas. Assim, a ideia de conhecimento tradicional é algo que vem de outras áreas do saber, como a antropologia e a filosofia e, portanto, é importante buscar nessas fontes o que vem sendo estudado e discutido em suas searas.

1.1. Tentativas de Conceituação

A partir da perspectiva da antropologia, Martha Johnson nos explica que o conhecimento ambiental tradicional (CAT) – como ela o denomina - é um conjunto de saberes que um grupo de pessoas acumula ao longo das gerações, em estreito contato com a natureza. Esse conhecimento abrange um sistema de classificação, observações sobre o ambiente local e um sistema de autogestão para o uso de recursos com tamanha diversidade e a profundidade que variam conforme os membros da comunidade, dependendo de fatores como gênero, idade, status social e profissão (como caçador, líder espiritual ou curandeiro). Com raízes no passado, esse conhecimento é dinâmico e vai se adaptando às mudanças tecnológicas e socioeconômicas ao longo do tempo (JOHNSON, 1992, p.12).

Complementando essa definição, Lorenice Freire Davies destaca que os conhecimentos tradicionais são intuitivos e suas explicações sobre os fenômenos da natureza não seguem uma abordagem analítica, baseando-se em experiências coletivas que se acumulam e, muitas vezes, são hereditárias. Os elementos desse conhecimento estão interconectados, não podendo ser analisados de forma isolada (DAVIES, 2015. p. 36)

Graham Dutfield acrescenta que o termo “tradicional” não deve ser confundido com “antigo”, mesmo que um conhecimento tradicional possa ter raízes antigas. O que caracteriza um conhecimento como tradicional é a forma como ele é adquirido e utilizado. Assim, o processo social de aprendizado e compartilhamento desse conhecimento, que varia entre as culturas indígenas, é fundamental para sua tradicionalidade. Grande parte desse saber pode ser relativamente recente, mas possui um significado social e legal distinto do que é adquirido a partir de colonizadores ou sociedades industrializadas (DUTFIELD, 1999, p.3)

Danilo Borges Silva, por sua vez, traz uma definição mais concreta do conhecimento tradicional, baseado na experiência da comunidade indígena Kalunga: ele explica que esse conhecimento é construído a partir de saberes já existentes e é constantemente adaptado às novas necessidades da comunidade. Essa forma de conhecimento é caracterizada por ser tácita, cumulativa, empírica, construída socialmente e transmitida oralmente de geração para geração. O avanço e desenvolvimento desses conhecimentos pode ocorrer de maneira radical ou incremental, sendo que as inovações incrementais, que são mais comuns, desempenham um papel crucial nas mudanças, frequentemente integrando conhecimentos científicos e empíricos. Muitas dessas inovações não são formalmente codificadas, permanecendo como conhecimento tácito. (BORGES, 2017, p. 97)

Ora, veja-se como a conceituação é tarefa árdua. Tanto é assim que, atualmente, na antropologia, duas questões essenciais ainda carecem de solução e são o foco principal dos debates sobre a conceituação e/ou sistematização do que seria o conhecimento tradicional: a primeira é se o conhecimento tradicional e a ciência ocidental são claramente distintos; a segunda se refere à suposta compatibilidade ambiental entre os sistemas de conhecimento tradicionais e as práticas de subsistência. (DUTFIELD, 1999, p.3). Ambos os questionamentos apontados por Dutfield vão no cerne da questão e mostram a enorme dificuldade que é tentar conceituar algo tão abstrato e amplo. Aliás, essas duas dúvidas que ele coloca, na verdade, são o principal: conhecimento tradicional e o dito conhecimento científico são, de fato, diferentes? O conhecimento tradicional é,

de fato, amigável em relação ao meio ambiente, em oposição ao dito conhecimento científico, que não seria? São dúvidas tortuosas e que pendem de respostas.

1.2. Um Conceituação por meio da comparação

A tentativa de conceituar o conhecimento tradicional geralmente leva à comparação com o conhecimento científico, também chamado de conhecimento ocidental. Essa aproximação evidencia que cada um deles se baseia em fundamentos distintos, tanto na forma de geração e transmissão de saberes quanto nas próprias visões de mundo que os sustentam.

Assim é que se entende que o conhecimento tradicional é transmitido de maneira oral e experiencial, enraizado na observação direta e na prática cotidiana, se estruturando por meio de narrativas, histórias e vivências compartilhadas entre gerações, o que o torna um saber coletivo, dinâmico e em constante transformação. Já o conhecimento científico, por sua vez, é predominantemente escrito, sistematizado em ambientes formais e abstraído do contexto prático (JOHNSON, 1992, p. 15).

Enquanto o saber tradicional entende o mundo como um todo interconectado, no qual todos os elementos — vivos ou inanimados — possuem uma força vital e mantêm relações de reciprocidade, a ciência ocidental tende a separar e analisar os fenômenos de modo fragmentado e reducionista, buscando compreendê-los por meio da decomposição e da mensuração quantitativa. No âmbito do conhecimento tradicional, não há uma hierarquia que coloque o ser humano acima das demais formas de vida. Todos os elementos da natureza são vistos como partes de uma mesma rede de interdependência. A visão ocidental, ao contrário, costuma atribuir ao ser humano o papel de dominador e explorador do meio natural, privilegiando a racionalidade e o controle técnico. (JOHNSON, 1992, p. 16).

Além disso, o conhecimento tradicional é qualitativo e intuitivo, priorizando o envolvimento emocional, a experiência sensorial e a observação prolongada de padrões naturais. Sua validação ocorre no cotidiano, com base na repetição e na eficácia prática

das ações. A ciência ocidental, por outro lado, apoia-se em métodos experimentais, hipóteses e medições replicáveis, buscando leis e teorias universais.

Outra diferença fundamental está na origem e na finalidade dos dados produzidos. No conhecimento tradicional, as informações são geradas pelos próprios usuários dos recursos e refletem longas séries temporais em contextos locais específicos. Já na ciência ocidental, os dados são coletados por especialistas e costumam abranger áreas amplas, mas em períodos curtos de observação. Enquanto o conhecimento tradicional está inserido em uma estrutura social baseada na coletividade, na reciprocidade e na espiritualidade, a ciência ocidental apresenta organização hierarquizada e compartimentalizada, separando funções e centralizando a autoridade em gestores e pesquisadores. (JOHNSON, 1992, p. 17).

Essas distinções revelam que cada forma de conhecimento reflete o modo de vida e os valores da sociedade que o produz. O saber tradicional nasce de comunidades que mantêm estreita relação com o meio ambiente e compreendem a si mesmas como parte da natureza. Já o conhecimento científico resulta de uma sociedade urbanizada, que criou um ambiente próprio e que dele depende.

Dessa forma, embora não sejam necessariamente opostos, os dois sistemas se sustentam em premissas profundamente diferentes. O conhecimento tradicional tem como centro o equilíbrio ecológico — uma perspectiva ecocêntrica —, enquanto o conhecimento científico é marcado pelo antropocentrismo, colocando o ser humano no núcleo das relações. Essa dicotomia expressa não apenas modos distintos de conhecer, mas também diferentes formas de se relacionar com o mundo.

Conceituar o que seja conhecimento tradicional, portanto, é tarefa complexa, já que o termo abrange uma ampla diversidade de saberes — desde práticas cotidianas e técnicas de manejo até rituais e crenças espirituais. Cada manifestação desse conhecimento está profundamente enraizada em contextos culturais e ambientais específicos, o que reforça sua riqueza e pluralidade, mas também a dificuldade de enquadrá-lo em uma definição única e universal.

1.3. O Perspectivismo Ameríndio de Eduardo Viveiros de castro

Um dos maiores estudiosos do conceito de cultura sob uma perspectiva decolonial, Eduardo Viveiros de Castro nos mostra que a tradicional separação ocidental entre cultura e natureza inviabiliza o entendimento das cosmologias indígenas. O perspectivismo ameríndio que o antropólogo propõe, formulado como uma teoria cosmológica, traz uma reorganização do que a filosofia ocidental atribuiu às categorias de natureza e cultura (CASTRO, 2012, p. 156). A ideia de Castro é a de que a concepção indígena parte da ideia de que o mundo é habitado por múltiplos sujeitos que compartilham uma condição humana comum, ainda que se expressem por meio de corpos distintos, o que significa que o as relações entre humanos, natureza e demais seres são essencialmente sociais e não meramente naturais não, tecidas entre pessoas e orientadas pela reciprocidade — uma lógica profundamente distinta da visão ocidental, na qual o corpo é o elemento unificador, enquanto a cultura assume o papel de diferenciador. A partir desse contraste, Castro identifica nas culturas indígenas um repertório teórico robusto que contribui para a reontologização pela qual a própria antropologia vem passando (NETO e ESTEVES, 2019, p. 161).

Por outro lado, o antropólogo francês Philippe Descola sustenta que, nas culturas ameríndias, a distinção entre humanos e não humanos não se dá por uma diferença de natureza, mas por um certo “grau” de diferença. Em outras palavras, trata-se menos de separar radicalmente humanos e outros seres, e mais de reconhecer uma continuidade relacional entre eles (DESCOLA, 2016). Assim como Viveiros de Castro, Descola chama a atenção para o quanto temos a aprender com essas cosmologias indígenas, sobretudo porque, dentro dessa forma de ver o mundo, seria impensável o surgimento de uma crise ambiental e planetária nos moldes da que vivenciamos hoje. Nesses universos, a natureza não é concebida como algo externo ao ser humano, razão pela qual não se converte apenas em campo de experimentação ou em mero reservatório de recursos. Ao evidenciar outras maneiras possíveis de habitar o mundo, a antropologia cumpre, assim, uma função central: lembrar que a forma como vivemos o presente é apenas uma dentre muitas possibilidades de experimentar a condição humana.

Os povos indígenas se reconhecem como humanos, mas não como a única forma legítima de humanidade. Para eles, há muitas gentes, muitas espécies de gente, todas entendendo a si mesmas como humanas a partir de seus próprios pontos de vista. Já nós, ocidentais, insistimos na ideia de que somos os únicos verdadeiramente humanos, os únicos dotados de consciência e reflexão, quase como se estivéssemos sós no universo. E, a partir dessa convicção equivocada, assumimos para nós a missão heroica (e profundamente problemática) de transformar o mundo. É exatamente essa crença absurda na nossa excepcionalidade — não na nossa singularidade, porque toda espécie é singular — que nos trouxe ao colapso que testemunhamos hoje. (CASTRO, 2014, p. 146).

Por isso é que Castro defende que é importante que reconstruamos nossa própria metafísica, aproximando-a, ainda que minimamente, das cosmologias indígenas, que jamais conceberam a humanidade como uma entidade ontologicamente apartada dos demais existentes do universo. É dessa possibilidade de reimaginar a relação entre humanos e mundo que Castro propõe reimaginarmos a forma como vemos as relações que as comunidades indígenas estabelecem com o mundo que as circunda. Isso porque nossa visão de mundo (“ocidental”) é radicalmente diferente da visão de mundo dos indígenas, e isso obviamente vai se refletir no estudo da cultura indígena pela antropologia, pela sociologia e, claro, pelo direito. Por isso é que os estudos de Castro são tão importantes para a análise do que entendemos como conhecimento tradicional.

O antropólogo segue denunciando que primeiro passo é a própria antropologia questionar seu nome: ele entende que a antropologia precisa redefinir radicalmente o que entende por *anthropos* e qual é, afinal, o seu mandato. Ele lembra que Lévi-Strauss já dizia que a tarefa da antropologia é dissolver o homem, de forma a questionar o homem como construção metafísica, como uma exceção dentro do conceito ontológico; não podemos centralizar o homem, devemos questionar sempre, principalmente a construção que foi feita pela antropologia até então. (CASTRO, 2014). Ao mostrar outras maneiras de viver e de compreender o que é ser humano, a antropologia evidencia que o caminho tomado pelo Ocidente não é o único possível. E isso já oferece uma forma de esperança. Se não no futuro, ao menos no passado — o que, nesse cenário, já representa muito.

Veja-se como a forma de Castro pensar nos mostra como o estudo do que seja cultura indígena é totalmente enviesado; e dizemos enviesado não em um sentido pejorativo, mas sim no sentido de que sempre partimos de uma ideia pré-concebida, de acordo com nossos conhecimentos e experiências prévias. Assim, é fácil concluir que todo o estudo até então feito no âmbito da ciência antropológica sobre conhecimento tradicional, assim como sua contraposição com o dito conhecimento científico rui, diante da falácia que é analisar uma cultura partindo-se de uma premissa míope, sem se aceitar e reconhecer que se parte dessa premissa míope. Isso porque sempre se vai partir de preconceitos, isso é da natureza humana e é daí que as ideias de Castro permitem quem compreendamos nossas limitações e reconheçamos que um conhecimento não é melhor e nem pior que o outro, trata-se apenas de perspectivas diferentes.

Ainda nesse estudo de cultura e relação com a natureza, Tim Ingold identifica o cerne do problema no impasse entre reconhecer nossa continuidade evolutiva em relação aos outros animais e, ao mesmo tempo, admitir aquilo que nos posiciona para além do domínio estritamente animal. Esse dilema não pode ser resolvido pela divisão rígida que separa, de um lado, as humanidades e, de outro, as ciências naturais. Para ele, é necessário investigar “a relação entre a espécie e a condição, entre seres humanos e ser humano” (INGOLD, 1995, p. 15) com maior precisão, sem embaralhar os termos do debate. O equívoco ocorre quando partimos do pressuposto de que a condição — a humanidade pensada como negação da animalidade — determina a espécie. É essa confusão, segundo Ingold, que impede uma compreensão mais profunda sobre o que significa, afinal, ser humano.

Se partimos da ideia de que cada cultura constitui um universo próprio — e que cada indivíduo está profundamente atravessado por esse universo, mesmo nos gestos e pensamentos mais simples —, surge inevitavelmente a pergunta: como o observador pode sair de si, deslocar-se para o lugar do outro (se é que isso é realmente possível) e, depois, retornar ao seu próprio ponto de partida? (VELHO, CASTRO, 1978). A ciência ocidental entende que esse retorno é indispensável para que se possa chamar de ciência, mas é efetivamente possível?

O que é possível responder, segundo Castro, é achar que o antropólogo teria uma espécie de capacidade inata de suspensão fenomenológica, algo que lhe permitiria “esquecer” momentaneamente suas determinações histórico-culturais (VELHO, CASTRO, 1978). Seria como um ato de caridade, no sentido mais literal: uma forma de altruísmo intelectual que implicaria renunciar ao eu em favor do outro. Não é uma suposição tão ingênua quanto parece — e os autores lembram Rousseau, evocado por Lévi-Strauss, identifica bem o sentido mais profundo do empreendimento antropológico (VELHO, CASTRO apud LÉVI-STRAUSS, 1973, cap. II).

Ainda assim, essa abertura ao outro permanece problemática quando reconhecemos o caráter sistêmico e altamente determinante de cada cultura. Para escapar ao relativismo, os autores sugerem fundamentar essa possibilidade na própria natureza humana, pois, assim, a Antropologia poderia ancorar-se na universalidade dos mecanismos fundamentais da mente, que sustentariam a diversidade das culturas como variações de um mesmo repertório. Conhecer o outro, então, significaria reconstruir a transformação relativa que separa duas culturas apoiadas num mesmo fundo comum — essa é, essencialmente, a posição clássica de Lévi-Strauss (VELHO, CASTRO, 1978).

Outra possibilidade mostrada pelos autores é a conceptualização da cultura enquanto sistema codificado. Nesta perspectiva, a suposição é que cada cultura se manifesta como um compêndio de regras intrínsecas que direcionam a ação e o pensamento; a identificação e a subsequente compreensão de seu funcionamento interno, portanto, em tese, facultariam uma leitura interna do comportamento de seus membros. Tal metodologia se assemelharia, por analogia, a uma decodificação puramente gramatical, como se o domínio da língua chinesa pudesse ser adquirido pela simples assimilação de suas normas básicas.

O problema central desta abordagem reside, contudo, na desconsideração de uma premissa fundamental: a de que as regras culturais são, por natureza, vivenciadas. A competência cultural, assim, transcende a mera apreensão intelectual, sendo incessantemente atualizada e refinada na prática. Consequentemente, o domínio dessas normas por parte daqueles que as experienciam desde sua formação é radicalmente

distinto e, talvez, incomensurável em relação àquele que qualquer estrangeiro seria capaz de atingir.

Este descompasso hermenêutico e experiencial configura, precisamente, o ponto crítico da discussão. Uma possível inferência seria a sua irredutibilidade, limitando o papel da Antropologia à mera função de registro e tradução das vivências alheias. Alternativamente, a busca por uma superação desse hiato, embora tentadora, incorre no risco iminente de um subjetivismo descontrolado ou, em uma manifestação mais insidiosa, de um etnocentrismo mascarado por uma pretensa empatia, comprometendo a integridade da análise.

Veja-se que Castro ensina que o perspectivismo funciona simultaneamente como objeto da antropologia e como uma outra antropologia possível — um interlocutor crítico, um verdadeiro contra-sujeito, com consequências epistemológicas e políticas bastante relevantes, no sentido de constituir o correlato metafísico e cosmológico da proposta clastreana de uma “sociedade contra o Estado”. (CASTRO, 2014).

Isso porque, em última instância, o que ele afirma é simples e radical: não existe ponto de vista privilegiado. Não há um olhar transcendente, nenhum lugar externo a partir do qual se possa totalizar a realidade. O real se apresenta como um conjunto aberto, sempre inacabado, de perspectivas divergentes que coexistem e, na própria tensão entre si, compõem o mundo.

Assim, o perspectivismo opera como equivalente cosmológico da política ameríndia de resistência à instauração de uma instância unificadora e superior — em outras palavras, ao dispositivo de captura que caracteriza o Estado. Em suma, o perspectivismo ameríndio de Castro propõe que a humanidade (ou a condição de pessoa/sujeito) é um atributo comum, mas as corporalidades (naturezas) são diferentes, invertendo a visão ocidental que postula uma unidade corporal/natural e uma diversidade cultural.

O perspectivismo é como um espelho de mão dupla no cosmos: enquanto no Ocidente se assume que há uma única natureza (o corpo) coberta por diversas culturas (a perspectiva), o perspectivismo afirma que a perspectiva é universal (todos são "gente" ou

sujeitos), mas o corpo e as naturezas são múltiplos e definidores da diferença. (CASTRO, 2014)

1.4 O Fracasso em se Encontrar um Conceito Perfeito e Acabado

Os saberes tradicionais possuem natureza ampla e complexa, abrangendo diferentes formas de compreender o mundo e de se relacionar com a natureza. Apesar dessa diversidade, há entre eles um elemento comum: uma visão holística da realidade. Nessa perspectiva, todos os aspectos da vida — o espiritual, o material, o social e o ambiental — estão interligados e não podem ser compreendidos de modo separado. Essa concepção contrasta fortemente com o pensamento cartesiano e fragmentado predominante no Ocidente, que tende a dividir e classificar os fenômenos em partes isoladas.

Entre os povos indígenas brasileiros, essa integração entre o espiritual e o prático é evidente. No caso do povo Xukuru de Ororubá, por exemplo, o manejo da terra e o cultivo agrícola estão imersos em dimensões simbólicas e sagradas. A atividade agrícola é entendida como parte de um ciclo espiritual e ancestral, pautado pela observação dos sinais da natureza, pelo respeito aos “encantos” e pelo fortalecimento dos vínculos comunitários. Trata-se de uma concepção de agricultura que une produção, espiritualidade, educação e afirmação política, desafiando os paradigmas do pensamento moderno e sua visão restrita de cientificidade.

De forma mais ampla, o conhecimento tradicional pode ser compreendido como um conjunto de saberes e práticas transmitidos oralmente, de geração em geração, que articulam o mundo natural e o sobrenatural em uma mesma lógica de existência. Nessas sociedades, não há separação rígida entre o que é humano e o que é natural; há, antes, um contínuo de relações e reciprocidades que estruturam tanto o modo de vida quanto a organização social.

O conhecimento tradicional é, ao mesmo tempo, simbólico, imaterial e difuso. Ele se manifesta de maneiras variadas, incorporando dimensões espirituais, sociais e ecológicas. Seu valor está na vivência e na experiência, não em sua formalização escrita. A compreensão desse tipo de saber exige sensibilidade para captar seus múltiplos significados e para reconhecer que ele se expressa em diferentes contextos geográficos e culturais.

Cada forma de conhecimento nasce de uma tradição sociocultural específica, vinculada a determinadas instituições e práticas sociais. O saber religioso, por exemplo, se organiza dentro das instituições de fé; o saber científico, dentro das universidades e centros de pesquisa. Assim, entender um sistema de conhecimento implica compreender o contexto no qual ele é produzido, transmitido e utilizado.

Definir o que é conhecimento tradicional, portanto, é um desafio considerável. Trata-se de um conceito que resiste a enquadramentos fixos, pois envolve dimensões históricas, culturais e espirituais que variam de acordo com o grupo e o território. Essa complexidade explica por que tantas tentativas de definição acabam sendo parciais e provisórias.

Além disso, é importante reconhecer que os saberes tradicionais são dinâmicos. Longe de constituírem sistemas estáticos ou arcaicos, esses conhecimentos se renovam constantemente em resposta a novas experiências, transformações sociais e desafios impostos pelo tempo. Sua tradição não reside na imobilidade, mas na continuidade de formas específicas de produzir e transmitir o saber.

Por essa razão, o uso do termo “científico” apenas para designar o conhecimento ocidental é problemático. Essa distinção sugere, de maneira equivocada, que os saberes tradicionais não seriam sistemáticos ou racionais, quando, na realidade, possuem suas próprias formas de observação, experimentação e validação. A imposição do modelo científico ocidental, historicamente associada aos processos coloniais, contribuiu para deslegitimar outros modos de conhecer, relegando-os à invisibilidade e rotulando-os como primitivos ou anticientíficos.

Em síntese, os conhecimentos tradicionais constituem sistemas complexos e vivos, profundamente conectados à natureza, à espiritualidade e à coletividade. São

formas legítimas de compreender e interagir com o mundo, que desafiam as fronteiras do pensamento ocidental e convidam à reflexão sobre outras maneiras possíveis de produzir e valorizar o saber.

Para Diegues (2000, p. 30), o conhecimento tradicional caracteriza-se como um conjunto de saberes e saber-fazer sobre o mundo natural e o sobrenatural, com interligação orgânica entre esses mundos e a organização social para muitas dessas sociedades, ou seja, há uma continuidade entre o natural e social. A ausência de separação entre esses mundos não desqualifica o caráter científico desses saberes pois, conforme Lévi-Strauss, citado por Diegues (2000, p. 30-31), há dois modos do pensamento científico, e tanto o tradicional quanto o ocidental se aproximam epistemologicamente em razão de se basearem em constatações empíricas, e nesse particular há uma atitude científica no comportamento desses grupos sociais, decorrente da curiosidade e alerta constantes sobre os fenômenos naturais e sobrenaturais.

Interessante observar como a tentativa de se encaixar saberes diversos em rótulos diferentes falha ao se utilizar dos próprios conceitos ocidentais do que seja conhecimento. Isso porque, ainda que existam diferenças enormes entre os conhecimentos tradicionais e os ditos conhecimentos ocidentais, existem também muitas semelhanças.

O que é importante observar do quanto exposto, é que o conceito de conhecimento tradicional é algo que se deve inferir da análise de uma série de observações, seja por meio da antropologia – o que se fez até aqui – quanto da filosofia – o que se fará a seguir, podendo serem utilizados inúmeras outras formas de conhecimento. Aliás, não nos passou despercebido o paradoxo de se tentar conceituar o conhecimento tradicional por meio da diferenciação com o conhecimento ocidental, fazendo uso dos métodos ocidentais. E isso nos faz perguntar como seria a conceituação do que seja conhecimento ocidental se os detentores do conhecimento tradicional tentassem conceituar o que seria um conhecimento ocidental/científico. Talvez eles percebessem de antemão o paradoxo e absurdo que tal tarefa aparenta ser.

O fato é que a tentativa de conceituação que a antropologia faz do conhecimento tradicional é essencialmente calcada na diferenciação com o conhecimento ocidental/científico, tendo por base a ampla intersecção entre os saberes da comunidade

e a natureza que o circunda, notando-se uma profunda dependência da dicotomia conhecimento tradicional x conhecimento ocidental/científico.

Essa tentativa, por mais meritória que seja e que renda frutos consideráveis, acaba por resvalar na impossibilidade de se fechar um conceito pronto, o que, aliás, é sempre próprio das ciências humanas, sempre abertas a interpretações e teses. O problema é que o método científico tenta sempre tornar exato essa não exatidão inerente a essas ciências da humanidade, como é o caso da antropologia, e, principalmente, o direito.

Aliás, o direito é a ciência humana que sempre busca se fechar em conceitos e denominações, o que faz pela necessidade de praticidade e de racionalizar o mundo kantiano em que vivemos. Mas aí reside a maior contradição: como enquadrar em rótulos e caixas conceitos oriundos de outras ciências humanas que nunca conseguiram fazê-lo, elas próprias? E nesse ponto mora a dificuldade de se emprestar o conceito de conhecimento tradicional, tão dinâmico, impreciso e múltiplo, para amarrá-lo em um ordenamento jurídico estático, gerando inúmeros problemas para a aplicação jurídica.

Feita essa exploração do conceito de conhecimento tradicional no âmbito da antropologia, passaremos a explorar como a filosofia poderia contribuir com essa tentativa de conceituação.

CAPÍTULO 2 – A DICOTOMIA ANTROPOCENTRISMO E ECOCENTRISMO NA TENTATIVA DE CONCEITUAR O CONHECIMENTO TRADICIONAL

2.1 A dicotomia antropocentrismo/conhecimento científico e ecocentrismo/conhecimento tradicional

Antes de iniciarmos a análise propriamente dita do tema título este Capítulo, consideramos oportuno salientar que, ainda que o foco seja um debruçar-nos sobre o aspecto ético que fundamenta o conhecimento tradicional, em alguns momentos haverá menção ao direito e ao ordenamento jurídico. Isso se faz necessário porque se trata de um trabalho voltado para esta área e, portanto, o fim principal é enquadrar essas análises dentro da seara jurídica.

Feito esse esclarecimento, lembramos que, como mencionado brevemente no item anterior, poder-se-ia afirmar que o conhecimento tradicional é calcado no ecocentrismo, enquanto o conhecimento científico/ocidental serial baseado no antropocentrismo. Para sedimentarmos essa dicotomia, lembramos, vale recordar a explicação de McGoodwin (1990), para quem gerir os recursos naturais é, antes de tudo, um processo social. Por isso, qualquer modelo de gestão ecológica precisa integrar também a dimensão humana para alcançar bons resultados. Entender como essas práticas acontecem implica observar as relações que as comunidades estabelecem com os territórios onde realizam suas atividades, pois é nesse espaço que se materializam as interações entre as pessoas e o ambiente — o lugar onde se expressam seus vínculos simbólicos e materiais. A forte relação de dependência dessas comunidades com os ecossistemas e seus recursos evidencia porque é indispensável considerar o conjunto Homem–Natureza.

Veja-se como o autor deixa clara a interdependência entre natureza e o ser humano no âmbito das comunidades tradicionais: não existe conhecimento tradicional sem a natureza, pois o meio ambiente é a origem e o destino desse conhecimento, num ciclo que se retroalimenta.

É interessante notar, como aponta Jose Jakson Amancio Alves, que ao deslocarmos as populações tradicionais de seus ambientes naturais, seus saberes acabam sendo transformados e ajustados — algo que, inclusive, poderia ajudar nossa sociedade

ocidental a se aproximar de uma visão mais ecocêntrica. Desse modo, compreendemos que as pesquisas em etnoecologia devem ser desenvolvidas com o objetivo de oferecer bases para identificar modelos produtivos capazes de orientar práticas sustentáveis. Isso porque tais pesquisas revelam conhecimentos acumulados e transmitidos pelas comunidades tradicionais, geralmente não registrados por escrito, mas provenientes de vivências que moldam a forma como esses grupos percebem e se relacionam com o ambiente. Nesse cenário, a etnoecologia tem o papel de legitimar e articular esses saberes, que utilizam os recursos naturais sem causar sua degradação ao longo do tempo, possibilitando a continuidade de práticas que preservam tanto a diversidade biológica quanto a diversidade cultural. (ALVES, 2010).

O mesmo autor explica que o ecocentrismo não defende que todos os seres vivos tenham o mesmo valor, nem se coloca contra os seres humanos ou contra a busca por justiça social. Ele também não ignora os inúmeros problemas relevantes que afetam diretamente as pessoas. O que faz é deslocar o foco dessas questões imediatas para uma visão mais ampla, centrada na realidade ecológica. Ao considerar o papel ecológico de todos os organismos, o ecocentrismo entende a ecosfera como uma totalidade que possui importância superior à de qualquer espécie individual — inclusive a humana, que se considera racional. (ALVES, 2010)

Ainda segundo Rowe, o ecocentrismo representa uma nova forma de pensar. Ele propõe uma ética cuja referência principal está além do humano, priorizando a integridade e a saúde da Ecosfera acima do bem-estar humano isolado. Essa perspectiva abre caminhos para enfrentar problemas que, dentro de visões puramente humanistas ou biocêntricas, são praticamente impossíveis de resolver — como as questões do crescimento econômico ilimitado, do aumento populacional e dos impactos da tecnologia. Assim, o ecocentrismo oferece uma direção inovadora e construtiva para áreas como filosofia, economia, ciência e engenharia. (ALVES, 2010)

Outros autores que tratam do tema seguem a mesma linha, como Ngozi Unuigbo. Segundo ela, para recuperar o equilíbrio ecológico, é essencial adotar uma postura ecocêntrica, na qual os seres humanos sejam compreendidos como parte integrante da Natureza, e não como algo separado dela. (UNUIGBE, 2023). Uma base muito rica para

construir esse modo de pensar está nos conhecimentos ecológicos indígenas, sustentados por crenças que favorecem a harmonia ambiental. Apesar da relevância dessas visões bioculturais para reconstruir uma relação verdadeiramente ecocêntrica com a Natureza — vista como algo mais amplo do que apenas um instrumento a serviço humano — elas continuam marginalizadas e, por isso, pouco exploradas. (MAZZOCCHI, 2020).

A visão indígena de que o mundo natural é vivo e constitui nosso lar — e não apenas um conjunto de “serviços ecossistêmicos” disponíveis para uso — reforça a ideia de que restaurar ecossistemas não é somente uma ação técnica, mas um caminho para uma forma de vida baseada no ecocentrismo, e não mais um instrumento para atender interesses humanos (UNUIGBE, 2023, p. 136).

A mesma autora também evidencia que o conhecimento científico e ocidental permanece fundamentalmente antropocêntrico. Ela aponta que o saber ecológico indígena acaba ficando vulnerável à distorção causada pela economia e pela lógica capitalista, que tendem a substituir sistemas sustentáveis e ecocêntricos de subsistência por modelos exploratórios e lucrativos, guiados pela perspectiva humana acima de tudo (UNUIGBE, idem).

Laÿna Droz mostra que vários pesquisadores chegaram à conclusão de que o antropocentrismo é um produto da sociedade moderna. Segundo ela, muitos autores destacam que há uma ligação decisiva entre o antropocentrismo e o sistema econômico capitalista. Esse modo de pensar, centrado no ser humano, é descrito como carregando valores que podem gerar problemas ambientais e que são reforçados pelo capitalismo — um sistema baseado na exploração, no consumismo e na pressão constante sobre a natureza além de influências do cristianismo e das ciências modernas.

Droz reforça que o capitalismo possui um “caráter antropocêntrico”, vinculado à expansão da cultura ocidental, ao avanço da urbanização e a uma visão extremamente utilitarista do mundo (DROZ, 2022, p. 32).

Do exposto podemos concluir que a ligação entre ecocentrismo e conhecimento tradicional, de um lado, e antropocentrismo e conhecimento científico/ocidental, de outro, é clara e oriunda das origens de cada sistema que permeia cada um, e essa dicotomia esta

na origem do problema da conceituação do que seja conhecimento tradicional pelo nosso ordenamento jurídico.

Posto isto, entendemos pertinente buscar entender os fundamentos dos termos ecocentrismo. A origem exata do termo ecocentrismo é tarefa difícil, havendo pouquíssima informação no campo jurídico brasileiro e mesmo no internacional. Há definições etimológicas³, científicas⁴ e filosóficas⁵, que, pela importância, pedimos licença para transcrever aqui.

Do ponto de vista etimológico, socorremo-nos do website <https://www.etymonline.com>, que explica que o termo ecocêntrico tem as seguintes origens etimológicas: **-centric** elemento formative de palavra que significa “ter um centro (de certo tipo) centralizado em, da forma latinizada do grego “*kentrikos*” relativo a um centro,” de *kentro* (ver **center** (n.)). **eco-** elemento formative de palavra que se refere ao meio ambiente e na relação do homem com o meio ambiente, retirado de **ecologia**, *ecológico*; (tradução nossa.

Quanto ao aspecto científico, Timoty O’Riordan, por muitos considerado o primeiro a ter feito uso do termo ecocentrismo, assim o define:

O segundo é ecocêntrico. Também é otimista, mas reconhece a necessidade de incorporar os limites da arrogância na condução dos assuntos humanos. O objetivo é incorporar os custos da alteração do mundo natural e da remoção dos direitos civis e do conhecimento nativo dos povos indígenas, garantindo que esses custos e obrigações sejam devidamente contabilizados. (O’RIORDAN)

Por fim, quanto às noções filosóficas relacionadas ao meio ambiente, não é possível precisar em que momento surgiram pela primeira vez na história da humanidade,

³ “**-centric** word-forming element meaning “having a center (of a certain kind); centered on,” from Latinized form of Greek *kentrikos* “pertaining to a center,” from *kentron* (see **center** (n.)). **eco-** word-forming element referring to the environment and man’s relation to it, abstracted from **ecology**, *ecological*; attested from 1969 (<https://www.etymonline.com/word/ecocentric>).”

⁴: “The second is *ecocentric*. This is also optimistic, but recognizes the need to incorporate the limits of arrogance in the conduct of human affairs. The aim is to incorporate the costs of altering the natural world, and of removing the civil rights and native knowledge of indigenous peoples by ensuring that these costs and obligations are duly placed on the accounts ledger.”, in *Environment and Environmentalism* (https://link.springer.com/referenceworkentry/10.1007/1-4020-4494-1_109).

tendo Platão⁶ e Aristóteles⁷ mencionado algumas questões ambientais bem vagamente e sem adentrar questões éticas específicas.

Há quem diga que Aldo Leopold teria sido o primeiro a divulgar um pensamento essencialmente ecocêntrico, principalmente por causa das suas ideias sobre ética e ecologia:

*“Em suma, uma ética da terra transforma o papel do Homo sapiens de conquistador da comunidade territorial em simples membro e cidadão dela. Implica respeito pelos seus semelhantes e também respeito pela comunidade como tal.”*⁸ (LEOPOLD, 1989, p. 240, tradução nossa).

Veja-se que o autor nos traz a concepção de que o ser humano não é o centro da natureza, ao contrário, é mero participante, juntamente com muitos outros, o que exigiria dele respeito perante essa entidade que ele apenas habita. Nesse livro, o filósofo traz profundas mudanças de pensamento sobre a importância do homem perante o planeta Terra, demonstrando a arrogância que tivemos até então ao entendê-lo como nossa propriedade privada. Ao mudar o foco para a natureza em si, ele coloca as bases para uma nova ética que desloque o homem do seu centro de estudo, focando no mundo exterior, da qual o homem apenas faz parte. A importância desse pensamento é enorme, como é fácil concluir, pois permite vislumbrar o surgimento de um novo campo de estudo para a filosofia, o da ética ambiental. Ainda que Leopold não tenha utilizado o termo ecocentrismo em seus estudos, é fácil concluir que suas ideias inovadoras foram precursoras dessa nova corrente de pensamento.

⁶ Eugene C Hargrov nos ensina que Platão, ao observar ocorrência de erosão após vários cortes de árvores, notou que solo acaba se tornando infértil e um mero esqueleto, mas se limitou a uma observação pontual e histórica, sem adentrar em preocupações ecológicas, in HARGROVE, Eugene C. – *Foundations of environmental ethics*, De Leon Springs, E. O. Painter Printer Company, 1989, p. 29.

⁷ Sobre Aristóteles, Eugene C Hargrove explica que, em *Meteorológicos*, o gênio grego observou que os trabalhadores que atuavam na construção de um canal ligando o rio Nilo e o Mar Vermelho tiveram que parar abruptamente os trabalhos porque o sal advindo do segundo acabaria por contaminar o primeiro, mas, ainda que tenha chegado a observar um fenômeno ambiental, não se permitiu ir além da metafísica, in HARGROVE, Eugene C. – *Foundations of environmental ethics*, De Leon Springs, E. O. Painter Printer Company, 1989, p. 24.

⁸ *“In short, a land ethic changes the role of Homo sapiens from conqueror of the land-community to plain member and citizen of it. It implies respect for his fellow-members, and also respect for the community as such.”*

Importante observar que as ideias de Aldo Leopold vieram num momento muito particular da humanidade: logo após o fim da Segunda Guerra Mundial, com a Europa tentando se reconstruir não apenas econômica, mas também psicologicamente, após um conflito que matou milhões de pessoas e escancarou a necessidade de proteção internacional para os valores humanos. Nesse cenário, em que se criaram as Nações Unidas e se publicaram diversos tratados sobre direitos humanos, começou-se a perceber a necessidade de discussão mais aprofundada sobre o conceito desses direitos⁹.

E, nesse contexto, Rachel Carson publica, em 1963, o livro *Primavera Silenciosa*¹⁰, que é considerado um marco inicial das discussões ambientais, por demonstrar que o uso de pesticidas estaria contaminando a cadeia alimentar. Importante salientar que, ainda que a questão ecológica esteja evidentemente presente nos ensaios da autora, sua preocupação estava focada na saúde humana, o que demonstra que o homem ainda era o centro das discussões, não havendo um foco exclusivo em questões éticas relacionadas à proteção ambiental.

Na mesma época, como alertado por Andrew Brennan and Norva Y. S. Lo¹¹, Lynn White nos ensina que:

“(...) as principais correntes do pensamento judaico-cristão incentivaram a superexploração da natureza, sustentando a superioridade dos humanos sobre todas as outras formas de vida na Terra e retratando toda a natureza como criada para o uso humano. (...) Segundo White, a ideia judaico-cristã de que os humanos são criados à imagem do Deus sobrenatural transcendente, que é radicalmente separado da natureza, também, por extensão, separa radicalmente os próprios humanos da natureza. Essa ideologia abriu ainda mais caminho para a exploração irrestrita da natureza.” (tradução nossa)

⁹ SODRÉ, Marcelo Gomes – *O Advento dos Direitos Difusos Materiais no Contexto dos Direitos Humanos*, tese publicada para defesa da livre docência na Faculdade de Direito da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2023, p. 114.

¹⁰ CARLSON, Rachel – *Primavera Silenciosa*, São Paulo, Ed. Melhoramentos, 2ª edição, in file:///C:/Users/cylle/Downloads/Primavera_silenciosa_rachel_carson_pt.pdf

¹¹ (...) the main strands of Judeo-Christian thinking had encouraged the overexploitation of nature by maintaining the superiority of humans over all other forms of life on earth, and by depicting all of nature as created for the use of humans (...) According to White, the Judeo-Christian idea that humans are created in the image of the transcendent supernatural God, who is radically separate from nature, also by extension radically separates humans themselves from nature. This ideology further opened the way for untrammelled exploitation of nature.” Brennan, Andrew and Norva Y. S. Lo, Brennan, Andrew and Norva Y. S. Lo, "Environmental Ethics", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2022 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2022/entries/ethics-environmental/>>.

Veja-se que já é possível verificar uma visão crítica que entende o meio ambiente como tendo certa independência em relação ao ser humano, caminhando-se para uma valorização do meio ambiente como bem em si mesmo, o que se intensifica nos anos seguintes, principalmente na década de 1970, com os pensamentos de Christopher Stone, John Passmore, Holmes Rolston III e Arne Naess, que trouxeram uma guinada clara em direção à autonomia do ambiente em relação ao ser humano.

Christopher Stone, sendo um professor de direito, nos brinda com discussões não meramente filosóficas, mas aponta a necessidade de se discutir a forma como se poderia fazer a representação processual de bens ambientais. Deixando de lado o ponto judicial, ele chega a tratar do que ele denomina de aspectos físicos e sócio-físicos da proteção do ambiente, dizendo expressamente que isso exigirá uma mudança profunda na forma como pensamos e nos relacionamos com o meio ambiente, mudando completamente nossa consciência enquanto seres que habitam o planeta Terra.¹²

Já John Passmore nos traz uma visão bem diferente, argumentando que não é possível conferir valores intrínsecos ao meio ambiente sem pensá-lo de forma mística; ele alega que o pensamento ocidental não comporta interpretações que possam conferir esse tipo de relevância para o bem ambiental, pois isso seria regredir a uma adoração quase sagrada.¹³

Holmes Rolston III, em artigo de 1975, nos agracia com questões singelas e, ao mesmo tempo, profundas, questionando a moralidade em se eliminar uma espécie inteira para benefício financeiro, propondo inúmeras questões éticas que devem ser resolvidas para se concluir se há, de fato, uma ética ecológica; em *Is There na Ecological Ethics*, o

¹² STONE, Christopher D. - Should Trees Have Standing?- Tow Ard Legal Rights For Natural ObjectSs, in <https://iseethics.files.wordpress.com/2013/02/stone-christopher-d-should-trees-have-standing.pdf>

¹³ PASSMORE, John - *Man's Responsibility for Nature*, 1974, Charle's Scribner's Son, Nova Iorque. Disponível em: <https://archive.org/details/mansresponsibili00pass/page/174/mode/2up?view=theater>

filósofo claramente põe em xeque o antropocentrismo, trazendo para a discussão filosófica a existência ou não de valor intrínseco ao meio ambiente.¹⁴

Por fim, nas brilhantes quatro breves páginas do sumário *The Shallow and the Deep, Long-Range Ecology Movement*, Arne Naess põe as bases do que ele denomina ecosofia, ou ecologia profunda, um sistema que se contrapõe à ecologia rasa, que se limita a combater a poluição e o esgotamento puro e simples de recursos naturais. O pensador norueguês vai muito além, questionando classes sociais, privilegiando ideias de simbiose e diversidade, e combatendo a visão antropocêntrica do ambiente e abraçando o igualitarismo biosférico.¹⁵

Não coincidentemente, foi nessa época que ocorreu, em 1972, a Conferência das Nações Unidas sobre o Meio Ambiente Humano, amplamente considerado o principal acontecimento do cenário internacional quanto a questões ambientais. Mas é interessante atentar que o próprio nome da conferência ainda leva o termo “humano” em seu título, deixando clara a dificuldade em dissociar a proteção ecológica da questão humana, mesmo que a filosofia que já começasse a se debruçar sobre questões ambientais já estivesse avançando consideravelmente em direção ao ecocentrismo.

Nos anos seguintes, a ideia de uma ética ecológica foi se consolidando e ganhando interessantes contribuições, como as de Richard Routley, Peter Singer e Patrick Curry.

Quanto ao primeiro, já na década de 1990, ainda usando do conceito de ecologia profunda, diferenciando-a do antropocentrismo até então prevalente, alonga-se sobre a necessidade de se construir uma ética ecológica totalmente pautada no meio ambiente, o que faz brilhantemente na obra *The Greening of Ethics*.¹⁶

Imprescindível citar a defesa dos direitos dos animais feita por Peter Singer, que traz a provocante conclusão de que:

¹⁴ ROLSTON III, Holmes, *Is There na Ecological Ethics*. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/2379925?seq=14>

¹⁵ NAESS, Arne - *The Shallow and the Deep, Long-Range Ecology*. Disponível em: https://openairphilosophy.org/wp-content/uploads/2018/11/OAP_Naess_Shallow_and_the_Deep.pdf

¹⁶ ROUTLEY, Richard - *The Greening of Ethics*, Disponível em: <https://archive.org/details/greeningofethics0000sylv/page/90/mode/2up?view=theater>

“Não apenas o status de escravos não humanos foi questionado, mas, além dos apelos à compaixão e do mero foco nas crueldades envolvidas na exploração animal, agora é possível defender a ideia de que a vida animal tem valor – que é errado não apenas infligir sofrimento a eles, mas também matá-los. Em certo sentido, um círculo se completou. Aquela igualdade básica de status moral que, em um contexto totalmente diferente, era percebida abstratamente – por assim dizer, conhecida por intuição – pelas primeiras fontes da sabedoria ocidental foi agora preenchida com os resultados concretos de uma análise filosófica rigorosa.”¹⁷

Quanto ao último autor acima mencionado, Patrick Curry, gostaríamos de ressaltar alguns pontos de seu livro *Ecological Ethics: an Introduction*, que fornece grandes contribuições à sistematização do que se entende por ética ecológica, ao discutir em profundidade o conceito de valor, e conceituar as vertentes da ecologia existente hoje na filosofia. Mas, antes, será necessário adentrarmos a conceituação do termo bem ambiental.

2.2 Uma tentativa de conceituação de bem ambiental: valor intrínseco ou valor tradicional?

Em primeiro lugar, para discutir o conceito de valor intrínseco ou instrumental, que a filosofia como um todo discute há séculos, e trazer para a seara ambiental, deparamo-nos com um problema anterior e sobre o qual não vimos maiores discussões, motivo pelo qual brevemente nos debruçamos: a questão do conceito de bem ambiental para a ética ambiental (ou ecológica, como se queira chamar).

Para saber exatamente se algo tem valor intrínseco ou instrumental, é necessário antes compreendermos exatamente ao que estamos tentando conferir um valor: trata-se de um bem, de uma entidade, de um instituto? Como proveniente da área do direito, nossa

¹⁷ SINGER, Peter - *Defense of Animals*, p. 76, Disponível em: <https://grupojuvenfl.files.wordpress.com/2019/10/peter-singer-in-defense-of-animals-1.pdf> “Not only has the status of nonhumans as slaves been challenged, but, beyond appeals to compassion and mere focus on the cruelties involved in animal exploitation, it is now possible to defend the idea that animal lives have value – that it is wrong not merely to inflict suffering on them, but also to kill them. In a sense, a circle has been completed. That basic equality in moral status that, in a wholly different context, was abstractly perceived – so to speak, known by intuition – by the first sources of Western wisdom has now been filled in with the concrete results of a rigorous philosophical analysis.”

tendência é buscar racionalizar e organizar previamente o objeto de estudo, e a falta de um termo comum sendo usado pelos pensadores da filosofia nos trouxe dificuldades para compreender a discussão e também para poder transferi-la para a esfera jurídica.

Talvez para a filosofia aquilo para a qual se busque dar um valor não exija um nome preciso porque, para esta área de estudo, a tudo se interessa analisar e entender, mas, para o direito, tão obcecado com padrões, conferir a correta nomenclatura talvez seja algo necessário.

No direito estamos amplamente habituados com os termos “bens jurídicos”, “institutos jurídicos” e “instrumentos jurídicos”, mas mesmo nesta área do conhecimento os conceitos estão espalhados, sem uma organização precisa. Assim, por exemplo, o termo bem jurídico é tratado, pela doutrina civilista, como algo que vai além da mera questão patrimonial ou mesmo de tangibilidade, como nos ensina Orlando Gomes¹⁸:

“A noção jurídica de bem é mais ampla do que a econômica. Compreende toda utilidade, física ou ideal, que possa incidir na faculdade de agir do sujeito. Abrange as coisas propriamente ditas, suscetíveis de apreciação pecuniária, e as que não com portam essa avaliação, as que são materiais ou não. Todo bem econômico é jurídico, mas a recíproca não é verdadeira, pois nem todo bem jurídico é econômico”.

E, se pensarmos no direito penal, veremos que a teoria dos bens jurídicos há séculos estuda seu conceito, sendo amplamente atribuída a Johann Michael Franz Birnbaum a conceituação do que seja bem jurídico¹⁹, que seria “o conjunto de interesses fundamentais do indivíduo na sociedade, com destaque à vida, a integridade corporal, sexual, à liberdade e o patrimônio.”

A noção de instituto jurídico remontaria ao direito romano, como explica Felipe Dalenogare Alves. Ele lembra que o termo “instituto” deriva das *institutiones* de Justiniano, imperador bizantino que, no século VI — após a queda de Roma e do Império Romano do Ocidente — determinou a organização e compilação de todo o conhecimento produzido pelo Direito Romano. O objetivo era preservar esse saber e garantir sua continuidade no futuro. Por essa razão, ainda hoje utilizamos a palavra “instituto” para

¹⁸ GOMES, Orlando, Introdução ao direito civil. 22ª ed. Rio de Janeiro: Forense. 2019.

¹⁹ SANTO, Ricardo Espírito - A teoria do bem jurídico e o direito penal econômico. Disponível em: A teoria do bem jurídico e o direito penal econômico | Jusbrasil

indicar temas e valores jurídicos antigos, que se adaptaram ao longo do tempo, mas que mantêm, em essência, a forma como foram estruturados no período romano.²⁰

Quando se fala em instrumentos jurídicos, normalmente se faz uma associação direta ao direito processual, envolvendo negócios jurídicos como contratos, acordos, transações e outras modalidades semelhantes. Assim, percebe-se que há um uso tradicional e repetido desses conceitos, porém sem uma sistematização que permita definir com precisão qual seria o termo mais adequado para estudar os valores que cada um representa.

Como essa discussão exigiria uma análise mais profunda — o que foge ao escopo deste trabalho — adotaremos aqui o termo “bem”, por ser o mais utilizado e o que melhor se ajusta aos objetivos do estudo. A partir disso, segue-se a análise do valor associado ao bem ambiental.

Feita a digressão necessária para passar-se ao estudo do valor do bem ambiental, retomaremos a grande dicotomia ética que diferencia algo em tendo valor intrínseco ou meramente instrumental.

A axiologia é o ramo da filosofia que se debruça sobre o estudo dos valores, ramo que ousamos afirmar ser primordial na atualidade para todos que atuam em quaisquer áreas do conhecimento que lidem com questões ambientais. E isso é especialmente verdadeiro para o direito, pois todo o ordenamento jurídico brasileiro – e, talvez todo o ordenamento jurídico ocidental – esteja pautado na ideia de que tudo pode ser quantificado economicamente.

Obviamente que o direito muito evoluiu desde os tempos romanos, notadamente no campo do direito público, tendo o século XX visto grandes avanços em se buscar conferir uma proteção extrapatrimonial a diversos bens jurídicos, como a vida, a liberdade, a honra, a dignidade da pessoa humana e tantos outros, mas veja-se que é impossível escapar a uma quantificação de quaisquer um desses bens, notadamente quando se recorre aos instrumentos de responsabilidade civil, como por exemplo o valor

²⁰ ALVES, Felipe Dalenogare, in <https://ambitojuridico.com.br/edicoes/revista-81/direito-romano-principais-institutos/>

para indenização por homicídio, pela perda ou inutilização de um membro, pela ofensa da honra, entre outros.

A importância financeira das coisas está profundamente arraigada em todo o ordenamento jurídico porque a nossa visão do direito é totalmente pautada no valor econômico: tudo pode e deve ser quantificado, como nos ensina Mariana Mazzucato²¹:

O valor pode ser definido de diferentes maneiras, mas, em sua essência, trata-se da produção de novos bens e serviços. Como esses produtos são produzidos (produção), como são distribuídos pela economia (distribuição) e o que é feito com os lucros gerados por sua produção (reinvestimento) são questões-chave na definição de valor econômico.

O sistema jurídico, ainda que faça uso constante da filosofia e de conceitos éticos em suas conceituações, preferiu escorar-se na economia e aí reside o ponto crucial sobre a discussão do valor de bens jurídicos: essa noção de valor deve vir da filosofia – e, conseqüentemente, do seu ramo axiológico – ou da economia, e da sua necessidade de precificação?

Veja-se, entretanto, que a própria filosofia nos ajuda a responder essa pergunta ao diferenciar o valor de algo em intrínseco ou instrumental, já que este último poderia ser limitado justamente a questões econômicas, enquanto o primeiro conferiria um valor de *per se*.

Assim, definir se o bem ambiental tem um valor intrínseco ou instrumental acaba, conseqüentemente, sendo tarefa da ética ambiental, que, nas décadas seguintes ao fim da Segunda Guerra Mundial, se debruçou sobre o problema do ambiente, tendo então surgido diversas teorias, como se verá a seguir, para tratar do tema.

2.3 - As Várias Vertentes da Ética Ecológica

²¹ “Value can be defined in different ways, but at its heart it is the production of new goods and services. How these outputs are produced (production), how they are shared across the economy (distribution) and what is done with the earnings that are created from their production (reinvestment) are key questions in defining economic value.” MAZZUCATO, Mariana – *The Value of Everything, Making and Taking in the Global Economy*, 2018, p. 16, in <https://issc.al.uw.edu.pl/wp-content/uploads/sites/2/2022/05/The-Value-of-Everything.-Making-and-Taking-in-the-Global-Economy-by-Mariana-Mazzucato.pdf>

Como mencionado acima, apoiamo-nos em Patrick Curry e seu *Ecological ethics: an Introduction*²², em que o autor, a fim de sintetizar o pensamento ético ambiental, elenca as teorias que contrapõem valor instrumental e antropocentrismo, de um lado, e valor intrínseco e ecocentrismo, de outro. Assim, passaremos a tratar sucintamente sobre tais teorias.

Segundo o autor, a primeira teoria ele denomina de Light Green Ethics, que confere apenas valor instrumental ao bem ambiental, ou seja, é, em sua totalidade, antropocêntrica. O interessante dos ensinamentos do pensador é que ele não faz um descarte puro e simples dessa visão, ele busca entendê-la e encontrar soluções que permitam coadunar sua existência com um mundo cada vez necessitado de proteção ambiental.

Assim, ele menciona a necessidade de prevalência de um forte princípio da precaução, uma definição de sustentabilidade que apenas permita atividades que sejam indiscutivelmente sustentáveis, e a convicção de que a premissa deve ser sempre a proteção máxima do meio ambiente, em oposição a uma proteção mínima.

Ora, essas ideias estão no cerne do ordenamento jurídico brasileiro e, por que não dizer, do cenário jurídico mundial, com a presença de um princípio da precaução bastante amplo e tendente a excluir tudo o que seja risco não possível de verificação; de um procedimento licenciatório de atividades ambientais extremamente rigoroso e com fortes medidas de mitigação e compensação ambiental. Disso, podemos intuir que nosso direito ambiental ainda estaria neste estágio da evolução ecológica, tentando conciliar uma visão essencialmente antropocêntrica com alguns valores ecocêntricos.

Veja-se como é difícil se libertar da visão antropocêntrica, pois ela se encontra na premissa do pensamento jurídico, sempre voltada para a proteção das liberdades individuais e, mais recentemente, para as liberdades sociais. Entretanto, como se sabe, a terceira geração de direitos humanos – a que envolve os direitos difusos e o meio ambiente – é mais recente e, portanto, carece de amadurecimento dentro do sistema. E, parece-nos, que esse amadurecimento passa necessariamente por se entender que o fundamento do

²² CURRY, Patrick – *Ecological Ethics: an Introduction*, Editora Polity, 2ª edição, 2011, Cambridge

ordenamento jurídico, suas bases filosóficas, precisariam ser modificadas para se chegar em um verdadeiro ecocentrismo.

Ato seguinte, apoiado em ideias axiológicas já solidificadas na ética, o autor apresenta então o conceito de uma teoria intermediária, a Mid-Green Ethics, que afirma que os bens ambientais podem sim ter valor intrínseco, desde que não conflitem com o valor intrínseco inerente ao ser humano, quando então dariam lugar a este último.

Nessa posição poderia ser enquadrada a visão biocêntrica, que enxerga valor próprio nos seres sencientes, fazendo uso de um extensionismo moral, que alarga o conceito para esses outros seres não humanos.

O problema dessa teoria, aponta o autor, é que o centro dele ainda é a o ser humano, tendo seus defensores sido incapazes de ultrapassar a barreira da deontologia em direção à verdadeira axiologia do bem ambiental. Isso porque o que essa corrente faz é apenas estender aos animais a ideia de moral sob uma visão antropocêntrica, visto que não confere a eles um valor em si próprios, mas os considera relevantes apenas pelo que representam aos seres humanos. Tanto é assim que, no caso de conflito entre interesses humanos e dos demais animais, os primeiros sempre serão privilegiados.

Dentre autores que Patrick Curry inclui nessa corrente estão os defensores dos direitos dos animais, como Peter Singer e Tom Regan, visto que eles defendem a expansão do direito de igualdade para os animais, mas no tocante à consideração da dor e do sofrimento, isto é, sempre sob o viés da moral humana. Isso porque esses pensadores não conseguem dissociar a ideia humana do que seja dor e sofrimento: eles não levam em conta as especificidades dos animais como serem sencientes em si próprios, como tendo valor axiológico por si mesmos.

Deep Ethics

O filósofo alemão termina trazendo a teoria da Ética Profunda ou, como alguns a denominam, Ecologia Profunda. Partindo de uma premissa holística de entes ecológicos, essa vertente da ética ambiental atinge o ecocentrismo em sua plenitude, conferindo valor intrínseco aos bens ambientais.

Indo além em sua análise do ecocentrismo, o renomado pensador, juntamente com Ian Whyte, Joe Gray, Michelle Maloney and Mumta Ito, contribuiu para um manifesto publicado por Haydn Washington, Bron Taylor, Helen Kopnina, Paul Cryer and John J Piccolo, em que os estudiosos lançam as bases do movimento ecocentrista – e, conseqüentemente, da Ecologia Profunda -, trazendo contribuições tão amplas quanto nas esferas evolucionária, ética, de governança, governamental e até espiritual. Nesse manifesto²³, assinado por inúmeros cientistas e ambientalistas filiados à causa ecológica, afirmam categoricamente que o antropocentrismo é insuficiente para a preservação da diversidade biosférica.

O citado manifesto busca explicar por que o ecocentrismo é importante, justificando com razões das mais diversas, como ética, evolução, espiritualidade, governança e ecologia. Note-se como a intenção do documento é trazer uma abordagem holística, com ideias fluídas e dinâmicas, no que se poderia entender como uma aproximação da forma como o saber tradicional se constitui:

O ecocentrismo é importante por vários motivos:

Em termos éticos: O ecocentrismo expande a comunidade moral para além da nossa própria espécie, para toda a vida e, de fato, para os próprios ecossistemas terrestres e aquáticos. Há uma justificativa filosófica e científica convincente para estender a preocupação moral a toda a ecosfera, tanto seus componentes bióticos quanto abióticos.

Em termos evolutivos: O ecocentrismo reflete o fato de que o Homo sapiens evoluiu a partir da rica teia de vida da ecosfera, que tem um legado que remonta a quase inimagináveis 3,5 bilhões de anos. Outras espécies são literalmente nossos primos e parentes (próximos e distantes) – um parentesco biológico que muitos reconheceram como conferindo responsabilidades morais para com todas as espécies.

Em termos espirituais: Análises históricas e sociocientíficas demonstram que muitas pessoas (e algumas sociedades) desenvolveram uma visão de mundo ecocêntrica. Há fortes evidências de que valores ecocêntricos estão cada vez mais sendo incorporados a espiritualidades ecocêntricas baseadas na natureza. Com tais espiritualidades, até mesmo pessoas que são totalmente naturalistas em suas visões de mundo frequentemente falam da Terra e de seus ecossistemas como sagrados e, portanto, dignos de cuidado reverente e defesa.

Em termos de governança: Os sistemas de governança – incluindo nossos sistemas jurídico, econômico e político – devem reconhecer a interdependência

²³ Haydn Washington, Bron Taylor, Helen Kopnina, Paul Cryer and John J Piccolo With editorial input from Patrick Curry, Ian Whyte, Joe Gray, Michelle Maloney and Mumta Ito - Statement of Commitment to Ecocentrism, in <https://www.ecologicalcitizen.net/pdfs/v01n2-02.pdf>

dos sistemas ecológicos e sociais e ser transformados para respeitar os direitos da natureza de existir, prosperar e evoluir.

Em termos ecológicos: O ecocentrismo nos lembra que a ecossfera e toda a vida são interdependentes e que tanto os organismos humanos quanto os não humanos são absolutamente dependentes dos processos ecossistêmicos que a natureza fornece. Uma ética de conservação antropocêntrica por si só é totalmente inadequada para conservar a biodiversidade. O ecocentrismo está enraizado em uma compreensão evolucionista que nos lembra que chegamos atrasados ao que Aldo Leopold evocativamente chamou de "odisseia da evolução". A ecologia ensina humildade, pois não sabemos tudo sobre os ecossistemas do mundo e nunca saberemos. Isso leva naturalmente a uma abordagem preventiva em relação a todos os sistemas que constituem a ecossfera, de modo que, onde houver ameaças de danos graves ou irreversíveis, a falta de plena certeza científica não deva ser usada como justificativa para adiar ações corretivas.²⁴

Esse manifesto, assinado por inúmeros pensadores e representantes da ética ambiental, mostra como um futuro sustentável perpassa, necessariamente, por uma ideia de mundo centrada no meio ambiente, e não no ser humano, talvez nos direcionando para um caminho que privilegie os conhecimentos tradicionais.

Essa visão está totalmente alinhada com a Ecologia Profunda, a vertente que preconiza uma profunda ligação entre todos os seres vivos e a natureza, sem dissociação

²⁴ "Ecocentrism is important for multiple reasons:

In ethical terms: Ecocentrism expands the moral community beyond our own species, to all life, and indeed, to terrestrial and aquatic ecosystems themselves. There is compelling philosophical and scientific justification for extending moral concern to all of the ecosphere, both its biotic and abiotic components.

In evolutionary terms: Ecocentrism reflects the fact that *Homo sapiens* evolved out of the ecosphere's rich web of life, which has a legacy stretching back an almost unimaginable 3.5 billion years. Other species literally are our cousins and relatives (close and distant) – a biological kinship that many have recognized as conferring moral responsibilities towards all species.

In spiritual terms: Historical and social scientific analysis demonstrates that many people (and some societies) have developed an ecocentric worldview. There is strong evidence that ecocentric values are increasingly being fused into nature-based, ecocentric spiritualities. With such spiritualities, even people who are entirely naturalistic in their worldviews often speak of the Earth and its ecosystems as sacred, and thus worthy of reverent care and defence.

In governance terms: Governance systems – including our legal, economic and political systems – must recognize the interdependence of ecological and social systems and be transformed to respect the rights of nature to exist, thrive and evolve.

In ecological terms: Ecocentrism reminds us that the ecosphere and all life is interdependent and that both human and nonhuman organisms are absolutely dependent on the ecosystem processes that nature provides. An anthropocentric conservation ethic alone is wholly inadequate for conserving biodiversity. Ecocentrism is rooted in an evolutionary understanding that reminds us that we are latecomers to what Aldo Leopold evocatively called the "odyssey of evolution". Ecology teaches humility, as we do not know everything about the world's ecosystems, and never will. This leads quite naturally to a precautionary approach towards all the systems that constitute the ecosphere, so that where there are threats of serious or irreversible damage, a lack of full scientific certainty ought not to be used as a reason for postponing remedial action."

de qualquer tipo entre eles. A ideia por trás dessa vertente da ética ambiental tem raízes em um igualitarismo biosférico, defendido por Arne Naess, quando explicita que todos e tudo são iguais. Esse pensamento, diz ele, é alcançado quando se atinge um profundo respeito, e até veneração, por outras formas de vida (NAESS, 1973).

Além disso, a ideia da Ecologia Profunda defende inúmeros outros princípios, como a simbiose e a diversidade - na medida em que a coexistência entre diferentes espécies maximiza as chances de sobrevivência - a autonomia e a descentralização - visto que o empoderamento das comunidades locais, que conhecem as espécies e a natureza que o circundam melhor que ninguém, permite maior proteção do meio ambiente local - a complexidade - em oposição à complicação, no sentido de permitir a divisão igualitária do trabalho, ao invés de uma fragmentação desigual - e, por fim, defende a ausência de classe, no sentido de não se ter a exploração e/ou supressão de certos grupos. (Naess, 1973)

O que se conclui é que a Ecologia Profunda prega um verdadeiro ecocentrismo, onde há uma real simbiose entre todos os seres vivos e o restante da natureza, que convivem em harmonia e cooperação.

Assim, o que se pode concluir é que a visão de mundo mais amplamente aceita - que poderíamos chamar de ocidental- está calcado numa visão antropocêntrica radicalmente conflitante com o conceito de conhecimento tradicional, totalmente ecocêntrico.

2.4 - Ordenamento Jurídico brasileiro e a visão axiológica do bem ambiental

Ainda em uma análise com viés filosófico, consideramos importante analisar como o ordenamento jurídico brasileiro enxerga o que convencionamos denominar neste estudo com “bem ambiental”.

Assim, tem-se que a Política Nacional do Meio Ambiente, publicada em 1981, ainda que constituindo-se em grande avanço, não perde suas amarras antropocêntricas, como se percebe da leitura do seu artigo 4º:

Art 4º - A Política Nacional do Meio Ambiente visará:

- I - à compatibilização do desenvolvimento econômico-social com a preservação da qualidade do meio ambiente e do equilíbrio ecológico;
- II - à definição de áreas prioritárias de ação governamental relativa à qualidade e ao equilíbrio ecológico, atendendo aos interesses da União, dos Estados, do Distrito Federal, dos Territórios e dos Municípios;
- III - ao estabelecimento de critérios e padrões de qualidade ambiental e de normas relativas ao uso e manejo de recursos ambientais;
- IV - ao desenvolvimento de pesquisas e de tecnologias nacionais orientadas para o uso racional de recursos ambientais;
- V - à difusão de tecnologias de manejo do meio ambiente, à divulgação de dados e informações ambientais e à formação de uma consciência pública sobre a necessidade de preservação da qualidade ambiental e do equilíbrio ecológico;
- VI - à preservação e restauração dos recursos ambientais com vistas à sua utilização racional e disponibilidade permanente, concorrendo para a manutenção do equilíbrio ecológico propício à vida;
- VII - à imposição, ao poluidor e ao predador, da obrigação de recuperar e/ou indenizar os danos causados e, ao usuário, da contribuição pela utilização de recursos ambientais com fins econômicos.

É possível perceber que o dispositivo transcrito objetiva primordialmente beneficiar o ser humano, sem uma preocupação com questões éticas relacionadas ao valor inerente ao bem ambiental. Isso se deve principalmente ao quanto disposto no inciso VII, que prevê os princípios do usuário-pagador e do poluidor-pagador, em uma visão mercantilista do meio ambiente.

Passados alguns anos, veio a Constituição Federal em 1988, em seu artigo 225, trazer maiores progressos ao dispor que: *“Todos têm direito ao meio ambiente ecologicamente equilibrado, bem de uso comum do povo e essencial à sadia qualidade de vida, impondo-se ao Poder Público e à coletividade o dever de defendê-lo e preservá-lo para as presentes e futuras gerações.”* Mas pode-se argumentar que o dispositivo inicia garantindo o direito ao meio ambiente saudável a *todos, sendo ele bem de uso comum do povo*, mostrando não haver uma clara ruptura com a visão centrada no ser humano.

Em 2012, com a edição do novo Código Florestal brasileiro, o legislador ainda mostra ter uma visão patrimonialista do meio ambiente, repetindo os termos usados na Carta Magna, ao dispor que *“As florestas existentes no território nacional e as demais formas de vegetação nativa, reconhecidas de utilidade às terras que revestem, são bens de interesse comum a todos os habitantes do País (...)”*. Assim, o legislador pátrio perdeu uma grande oportunidade de ir além da tradicional visão centralizada no homem e, ao

invés de romper de uma vez com as amarras antropocêntricas, preferiu repetir o padrão que medieval de que o ser humano ainda é o centro do universo.

Veja-se que essa visão ecocêntrica, pautada nos ideias de valor intrínseco e inerente dos bens ambientais, parece ser uma tendência, não apenas da ética ambiental e de assuntos ecológicos como um todo, mas também para o direito, seja este o nacional, o alienígena ou o internacional, mas é importante ter cuidado com afirmações categóricas sobre o estágio atual em que se encontra o direito brasileiro, pois, ainda que exista clara direção nesse sentido, o direito precisa ainda amadurecer esses conceitos do que sejam bens ambientais, valor intrínseco do meio ambiente e a noção de ecocentrismo emprestada da ética e da ciência.

Como visto, o nosso ordenamento jurídico brasileiro está fortemente calcado na ideia de regras e princípios norteadores de sua moral, sendo usados para limitar e ampliar os limites do que se pode ou não fazer. Assim, no direito ambiental, a doutrina e o legislador fazem uso amplo do princípio da precaução e de regras rígidas sobre licenciamento, a fim de tentar conter a degradação ocasionada pelo ser humano. E justamente essa tentativa de conter a atividade humana mostra a dificuldade em se enxergar o bem ambiental como tendo valor intrínseco.

O rompimento total com uma visão antropocêntrica exigiria uma guinada em direção à axiologia, passando-se a enxergar o bem ambiental como um fim em si mesmo. Obviamente que os deveres e princípios deontológicos teriam grande importância para o controle da atividade humana, mas seriam coadjuvantes e não os atores principais, mesmo porque a função dos princípios e regras jurídicas é de cooperação na manutenção da ordem do sistema, mas o principal para se atingir uma efetiva proteção do bem ambiental é a ruptura com o valor centrado no homem, deslocando-o para o ecossistema como um todo, ou, como humildemente o denominamos, bem ambiental.

2.5. Conhecimentos Tradicionais e Ecocentrismo

Do quanto exposto nos Capítulos I e II é lógico se concluir que os conhecimentos tradicionais, tão pautados numa lógica de dependência e respeito ao meio ambiente natural, são saberes naturalmente ecocêntricos, pois se originam da experiência adquirida

diretamente da manipulação da natureza, com profundas raízes na ancestralidade dos povos originários.

Aqui está o texto reescrito com outras palavras, mantendo o sentido original:

É interessante notar que algumas Constituições latino-americanas têm incorporado perspectivas genuinamente ecocêntricas, como destaca Felix Pablo Friggeri. Ele observa que um dos pontos centrais para compreender a abordagem biocêntrica presente na Constituição do Equador é a simples palavra “ou”, que aparece em seu artigo 71 quando se fala em “Direitos da Natureza ou Pachamama”. Essa formulação permite interpretar a Natureza a partir da noção de Pachamama, ou seja, não sob uma ótica ocidental, mas segundo as cosmologias indígenas. (FRIGGERI, 2022)

Isso significa que, para entender verdadeiramente o que são os Direitos da Natureza, é necessário recorrer ao conhecimento dos povos originários — àqueles que compreendem, em profundidade, o significado de Pachamama. Dessa forma, ocorre uma mudança epistemológica de caráter descolonizador, que só se concretiza quando permanece enraizada nessas visões de mundo e orienta uma nova maneira de construir conhecimento.

O autor chama atenção para o fato de que a própria ideia de “Direitos da Natureza” nasce dessas tradições indígenas. Por isso, uma virada descolonizadora é essencial para alcançar uma proteção autêntica da Pachamama, o que implica abandonar concepções estritamente ocidentais sobre como o meio ambiente deve ser protegido. E isso se torna ainda mais evidente se lembrarmos que os povos indígenas são, historicamente, os maiores defensores da natureza.

Assim, o que se nota do quanto exposto é que o conceito de conhecimento tradicional está intimamente ligado ao conceito de ecocentrismo e, no ordenamento jurídico brasileiro atual, estamos ainda em um momento essencialmente antropocêntrico; com pitadas de ecocentrismo, é verdade, mas cuja guinada completa exigiria profundas mudanças nas bases filosóficas que moldam nossa sociedade. Então, fazemos a indagação: diante dessa íntima conexão entre saberes tradicionais e ecocentrismo, é possível a um ordenamento jurídico antropocêntrico conferir uma natureza jurídica

adequada ao conceito de conhecimento tradicional? Tentaremos responder a essa pergunta nos capítulos seguintes.

CAPÍTULO 3 - O CONHECIMENTO TRADICIONAL NA LEGISLAÇÃO INTERNACIONAL

3.1. Histórico do Conhecimento Tradicional no âmbito do Direito Internacional

Alguns documentos internacionais sobre povos indígenas e sua proteção – e, portanto, a proteção de todo seu patrimônio cultural - foram celebrados ao longo dos anos, desde a criação da Organização das Nações Unidas (ONU), mas o primeiro a utilizar a expressão conhecimento tradicional foi a Agenda 21, que foi o relatório advindo da Conferência das Nações Unidas sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento, também denominada de Cúpula da Terra, realizada no Rio de Janeiro em 1992, a ECO-92. A expressão é usada em vários pontos do documento²⁵:

6.27 Os Governos nacionais, em cooperação com organizações locais e organizações não-governamentais, devem dar início ou intensificar programas nas seguintes áreas:

(d) Populações indígenas e suas comunidades;

(ii) Integrar os conhecimentos tradicionais e a experiência aos sistemas sanitários.

6.5. Os Governos nacionais e as autoridades locais, com o apoio das organizações não-governamentais e internacionais pertinentes e à luz das condições específicas e necessidades dos países, devem fortalecer seus programas da área da saúde, com especial atenção para as necessidades das áreas rurais, para:

(a) Criar infraestruturas sanitárias básicas, bem como sistemas de planejamento e acompanhamento:

(ix) Integrar os conhecimentos e as experiências tradicionais aos sistemas nacionais de saúde, quando indicado;

(b) Support research and methodology development:

(iii) Realizar pesquisas nas áreas do conhecimento tradicional sobre práticas preventivas e curativas da área da saúde;

17.15. Os Estados costeiros devem promover e facilitar a organização do ensino e do treinamento em gerenciamento integrado e desenvolvimento sustentável das zonas costeiras e marinhas para cientistas, tecnólogos e gerenciadores -- inclusive gerenciadores baseados na comunidade --, usuários, líderes, populações indígenas, pescadores, mulheres e jovens, entre outros. As questões relativas a gerenciamento, desenvolvimento e proteção do meio ambiente, bem como as de planejamento local, devem ser incorporadas aos currículos de ensino e às campanhas de conscientização do público, guardada a devida consideração aos conhecimentos ecológicos tradicionais e aos valores socioculturais.

²⁵ Conferência das Nações Unidas sobre o Meio Ambiente e Desenvolvimento : de acordo com a Resolução n. 44/228 da Assembléia Geral da ONU, de 22-12-89, estabelece uma abordagem equilibrada e integrada das questões relativas a meio ambiente e desenvolvimento : a Agenda 21

17.74. Os Estados comprometem-se a conservar e utilizar de forma sustentável os recursos marinhos vivos sob suas jurisdições nacionais. Para tanto, é preciso:

(b) Levar em conta, nos programas de desenvolvimento e gerenciamento, os conhecimentos tradicionais e os interesses das comunidades locais, dos pequenos empreendimentos de pesca artesanal e das populações indígenas;

17.136. É preciso utilizar novas tecnologias capazes de aumentar a produção e ampliar o leque das capacidades dos limitados recursos humanos existentes para elevar a capacidade das populações muito pequenas de fazer frente a suas necessidades. É preciso implementar o desenvolvimento e a aplicação dos conhecimentos tradicionais para melhorar a capacidade dos países de atingir um desenvolvimento sustentável

35.5 O desenvolvimento sustentável exige assumir perspectivas de longo prazo, integrar os efeitos locais e regionais das mudanças mundiais no processo de desenvolvimento e utilizar os melhores conhecimentos científicos e tradicionais disponíveis. (...)"

Esses trechos acima são apenas alguns exemplos de como a Agenda 21 interliga o desenvolvimento sustentável ao conhecimento tradicional: não é possível se alcançar uma efetiva proteção ao meio ambiente sem se levar em conta os valiosos saberes das populações tradicionais que, como se sabe, são as maiores protetoras da biodiversidade.

A Agenda 21 foi um marco, assim como os demais documentos oriundos da ECO-92, como a Convenção-Quadro das Nações Unidas sobre Mudança do Clima e a Convenção sobre Diversidade Biológica, celebrados em 1992, entre outros. Mas a Agenda 21 tem essa particularidade de ter sido o primeiro documento com certo peso jurídico – ainda que não se trate de um tratado, que tenha uma robustez maior - a mencionar a expressão conhecimento tradicional de forma tão ampla.

A própria Convenção sobre Diversidade Biológica (CDB) - que alguns apontam como a primeira a regulamentar o conhecimento tradicional²⁶ -, não traz uma definição

²⁶ ESTABILE, Isabella – idem. P 38

desse conceito, o que só acabou por ser feito pela Conferência das Partes²⁷ ao longo dos anos, que culminou na seguinte definição²⁸:

Conhecimento tradicional refere-se ao conhecimento, às inovações e às práticas de comunidades indígenas e locais em todo o mundo. Desenvolvido a partir da experiência adquirida ao longo dos séculos e adaptado à cultura e ao ambiente locais, o conhecimento tradicional é transmitido oralmente de geração em geração. Ele tende a ser de propriedade coletiva e assume a forma de histórias, canções, folclore, provérbios, valores culturais, crenças, rituais, leis comunitárias, língua local e práticas tradicionais é principalmente de natureza prática, particularmente em áreas como agricultura, pesca, saúde, horticultura e silvicultura.” (tradução nossa)

Veja-se que a CDB em si não define o termo e não consegue dissociar o conhecimento tradicional dos recursos biológicos²⁹:

“Reconhecendo a estreita e tradicional dependência de recursos biológicos de muitas comunidades locais e populações indígenas com estilos de vida tradicionais, e que é desejável repartir equitativamente os benefícios derivados da utilização do conhecimento tradicional, de inovações e de práticas relevantes à conservação da diversidade biológica e à utilização sustentável de seus componentes, (...)”

As Conferências das Partes depois conseguiram dar uma definição mais precisa, como apontado acima, e observe-se que essa definição – amplamente utilizada como se fosse o conceito máximo de conhecimento tradicional – é mais adequada e fruto de amplas discussões havidas ao longo dos anos.

Assim, é possível perceber uma grande evolução entre o quanto dispõe a Agenda 21 – que, como visto acima, apenas mencionava de passagem a expressão conhecimento

²⁷ A Conferência das Partes é o órgão diretivo da Convenção e promove a implementação da Convenção por meio das decisões que toma em suas reuniões periódicas. Até o momento, a Conferência das Partes realizou 16 reuniões ordinárias e duas reuniões extraordinárias. De 1994 a 1996, a Conferência das Partes realizou suas reuniões ordinárias anualmente. Após uma mudança no regimento interno em 2000, essas reuniões passaram a ser realizadas a cada dois anos. A décima sétima reunião da Conferência das Partes será realizada em Yerevan, Armênia, in Conference of the Parties (COP).

²⁸ “Traditional knowledge refers to the knowledge, innovations and practices of indigenous and local communities around the world. Developed from experience gained over the centuries and adapted to the local culture and environment, traditional knowledge is transmitted orally from generation to generation. It tends to be collectively owned and takes the form of stories, songs, folklore, proverbs, cultural values, beliefs, rituals, community laws, local language, and agricultural practices, including the development of plant species and animal breeds. Traditional knowledge is mainly of a practical nature, particularly in such fields as agriculture, fisheries, health, horticulture, and forestry.” Disponível em: <https://www.cbd.int/traditional/intro.shtml>

²⁹ Convenção de Diversidade Biológica, p. 8 CD

tradicional – até a definição esposada pela Conferência das Partes. E essa evolução foi fruto de uma série de convenções internacionais que trataram do tema em um âmbito diferente daquele relativo à biodiversidade: o do patrimônio cultural.

Nesse sentido é que a Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas, celebrada em 2007, dispõe que:

“Artigo 31

1. Os povos indígenas têm o direito de manter, controlar, proteger e desenvolver seu patrimônio cultural, seus **conhecimentos tradicionais**, suas expressões culturais tradicionais e as manifestações de suas ciências, tecnologias e culturas, compreendidos os recursos humanos e genéticos, as sementes, os medicamentos, o conhecimento das propriedades da fauna e da flora, as tradições orais, as literaturas, os desenhos, os esportes e jogos tradicionais e as artes visuais e interpretativas. Também têm o direito de manter, controlar, proteger e desenvolver sua propriedade intelectual sobre o mencionado patrimônio cultural, seus conhecimentos tradicionais e suas expressões culturais tradicionais. 2. Em conjunto com os povos indígenas, os Estados adotarão medidas eficazes para reconhecer e proteger o exercício desses direitos.” (grifos nossos)

Veja-se como a Convenção coloca o conhecimento tradicional juntamente com o patrimônio cultural, as expressões culturais tradicionais e as manifestações das ciências, tecnologias e culturas indígenas, além de mencionar expressamente que ele associa esse conhecimento, esse patrimônio, essas expressões, todos com os recursos humanos e genéticos, deixando clara a abordagem holística de não dissociar nada um do outro.

Esse artigo 31 da Declaração foi escrito em consonância com a forma indígena de olhar o mundo: intuitiva, qualitativa, coletiva e abrangente, em que todas as áreas da vida de uma comunidade tradicional andam lado a lado, diferentemente da CDB que, como vimos acima, interliga o conhecimento tradicional a um recurso biológico, como se ele não tivesse uma autonomia própria. Esse foi o erro da CDB, o que acabou por ser corrigido posteriormente pela Conferência das Partes quando apresentou uma definição mais abrangente. Entretanto, o que ficou na CDB é a definição de conhecimento tradicional associado ao recurso genético – sem uma definição pura de conhecimento tradicional.

Na sequência, o Protocolo de Nagoya³⁰ - que veio para estabelecer o regramento sobre Acesso a Recursos Genéticos e a Repartição Justa e Equitativa dos Benefícios Derivados de sua Utilização - também não se preocupou em definir o termo conhecimento tradicional, mesmo porque seu objetivo era outro, qual seja, o de garantir uma repartição adequada dos benefícios pelo uso dos recursos genéticos e do conhecimento tradicional associado a esses recursos, feitos por terceiros que não detêm suas titularidades.

Assim, o que se percebe é que o sistema criado no âmbito da ECO-92 – a Convenção-Quadro das Nações Unidas sobre Mudança do Clima, a Convenção sobre Diversidade Biológica e a Agenda 21, entre outros – não tiveram por objetivo a proteção do conhecimento tradicional como um fim em si mesmo, mas apenas sua proteção associada a um recurso biológico.

Por tal motivo, faz-se necessário analisar as origens do uso da expressão conhecimento tradicional no âmbito do direito internacional, sem que estejam associados a algum recurso genético, a fim de se entender a real natureza jurídica conferida pelo Direito Internacional ao conhecimento tradicional.

Passando agora para a Convenção 169 da OIT³¹, Susana Andréa Inácio Belfort explica que essa convenção representa um marco importante no Direito Internacional para a proteção e valorização dos direitos culturais dos povos indígenas. (BELFORT, 2016) E vale lembrar que o preâmbulo da Convenção reconhece “as importantes contribuições de povos indígenas e tribais para a diversidade cultural e a harmonia social e ecológica da humanidade e para a cooperação e entendimento internacionais”.

³⁰ O Protocolo de Nagoya sobre o Acesso aos Recursos Genéticos e a Repartição Justa e Equitativa dos Benefícios Decorrentes da sua Utilização, da Convenção sobre Diversidade Biológica, é um acordo internacional que visa a repartição justa e equitativa dos benefícios decorrentes da utilização dos recursos genéticos. Entrou em vigor em 12 de outubro de 2014, 90 dias após a data do depósito do quinquagésimo instrumento de ratificação, *in The Nagoya Protocol on Access and Benefit-sharing*.

³¹ A Convenção sobre Povos Indígenas e Tribais (Nº 169) é um tratado internacional adotado pela Conferência Internacional do Trabalho da OIT em 1989. Ela representa um consenso alcançado pelos constituintes tripartites (governos, organizações de trabalhadores e de empregadores) da OIT sobre os direitos dos povos indígenas e tribais nos Estados-membros em que vivem e as responsabilidades dos governos de proteger esses direitos. A Convenção Nº 169 trata da situação de mais de 5.000 povos indígenas, constituindo uma população de mais de 370 milhões de pessoas, que vivem em mais de 70 países em todas as regiões do mundo. Esses povos possuem diversas línguas, culturas, práticas de subsistência e sistemas de conhecimento, *in Dia da Pessoa Indígena: Entenda a importância da Convenção No. 169 da OIT sobre os Povos Indígenas e Tribais / International Labour Organization*.

Aliás, referida Convenção determina, em seu artigo 2º, I, que os Estados signatários devem desenvolver, com a participação direta dos povos envolvidos, ações coordenadas e permanentes para proteger seus direitos e garantir o respeito à sua integridade. Já o artigo 4º, 1, exige a criação de medidas especiais destinadas a resguardar suas pessoas, instituições, bens, culturas e o meio ambiente.

Fernanda Kaingáng (2006, p. 129) acrescenta que um dos avanços mais significativos da Convenção 169 foi romper com a perspectiva assimilacionista e paternalista presente na antiga Convenção 107 de 1954. Além disso, ela ressalta que a Convenção 169 reconhece a relevância da diversidade cultural indígena e substitui a antiga designação “populações” pelo termo “Povos”, reconhecendo-lhes o direito de definir suas próprias prioridades e de serem protagonistas de sua própria trajetória histórica.

Assim, o que se percebe é que a Convenção 169 da OIT consolida a superação do uso da expressão “populações” (terminologia adotada pela Convenção 107 da OIT), que denota transitoriedade e contingencialidade, tendo sido substituída pela expressão “Povos Indígenas”, que infere maior respaldo e reconhecimento da Convenção 169 àqueles (Povos Indígenas e tribais) cujas especificidades culturais, sociais, jurídicas, econômicas, linguísticas, espirituais e políticas se encontram melhor contemplados nessa expressão, como ensinam Manuela Tomei e Lee Swepston:³² Veja-se o que diz o artigo 7º³³:

“Artigo 7º Os Povos Interessados deverão ter o direito de escolher suas próprias prioridades no que diz respeito ao processo de desenvolvimento, na medida em que ele afete as suas vidas, crenças, instituições e bem-estar espiritual, bem como as terras que ocupam ou utilizam de alguma forma, e de controlar, na medida do possível, o seu próprio desenvolvimento econômico, social e cultural. Além disso esses povos deverão participar da formulação, aplicação e avaliação dos planos e programas de desenvolvimento nacional e regional suscetíveis de afetá-los diretamente.”

Como se vê, a Convenção nº 169 da OIT sobre Povos Indígenas e Tribais ainda é muito incipiente quando se trata da proteção de um conhecimento tradicional, não

³² INTERNATIONAL LABOUR OFFICE - A Guide to ILO Convention No. 169, p. 7 (36) Disponível em: https://webapps.ilo.org/public/libdoc/ilo/1996/96B09_253_engl.pdf

³³ Disponível em: <https://www.oas.org/dil/port/1989%20Conven%C3%A7%C3%A3o%20sobre%20Povos%20Ind%C3%ADgenas%20e%20Tribais%20Conven%C3%A7%C3%A3o%20OIT%20n%20%C2%BA%20169.pdf>

havendo uma sistematização de conceitos, mas apenas um apanhado de ideias para proteção dos povos indígenas, tangenciando levemente as ideias de cultura e saberes tradicionais. O principal é a ruptura com uma visão de inferioridade dos povos indígenas, reconhecendo sua autonomia cultural.

Após a Convenção 169 da OIT, o próximo documento relevante a tratar do tema foi a Declaração Universal da UNESCO sobre a Diversidade Cultural, celebrada em 2002 que, como aponta Susana Andréa Inácio Belfort ³⁴

“... dentre suas importantes contribuições, ressalta a fundamental importância da diversidade cultural, enquanto patrimônio comum da humanidade, a ser reconhecida pelas presentes e futuras gerações. Destaca também o pluralismo cultural, tendo em vista sua estreita relação com o contexto democrático propugnado pelo Estado de Direito.”

Interessante observar como a Declaração já no Preâmbulo demonstra sua natureza ampla e seu olhar cuidadoso com o tema da cultura:

“Reafirmando que a cultura deve ser considerada como o conjunto dos traços distintivos espirituais e materiais, intelectuais e afetivos que caracterizam uma sociedade ou um grupo social e que abrange, além das artes e das letras, os modos de vida, as maneiras de viver juntos, os sistemas de valores, as tradições e as crenças.”

Nota-se um claro viés holístico ao conceituar o que seja a cultura, englobando aspectos espirituais, afetivos, intelectuais e materiais, o que aproxima esse conceito daquele esposado pela antropologia ao definir o conhecimento tradicional, como visto no Capítulo 1. Tanto é assim que a Declaração estabeleceu linhas gerais de um plano de ação para a aplicação da Declaração Universal da UNESCO sobre a Diversidade Cultural³⁵ que, em seu item 14, dispõe como um objetivo:

“14. Respeitar e proteger os sistemas de conhecimento tradicionais, especialmente os das populações autóctones; reconhecer a contribuição dos conhecimentos tradicionais para a proteção ambiental e a gestão dos recursos naturais e favorecer as sinergias entre a ciência moderna e os conhecimentos locais.”

³⁴ BELFORT, Susana Andréa Inácio - *Conhecimento tradicional indígena* [dissertação]: revitalização de expressões culturais do Povo Kaingáng da Terra Indígena Serrina/RS e da Aldeia Condá/SC / Susana Andréa Inácio Belfort; orientadora, Thaís Luzia Colaço. - Florianópolis, SC, 2011, p. 49

³⁵

Outrossim, percebe-se que a Convenção deixa claro que a diversidade cultural é imprescindível para o desenvolvimento³⁶:

“Artigo 3 – A diversidade cultural, fator de desenvolvimento. A diversidade cultural amplia as possibilidades de escolha que se oferecem a todos; é uma das fontes do desenvolvimento, entendido não somente em termos de crescimento econômico, mas também como meio de acesso a uma existência intelectual, afetiva, moral e espiritual satisfatória.”

Importante observar como esses dois dispositivos conversam, aliando o desenvolvimento e as necessidades de se coadunar a ciência moderna com os conhecimentos tradicionais, tendo sido salientado que estes últimos são imprescindíveis para a proteção ambiental, isto é, para que se alcance um desenvolvimento sustentável.

Importa também apontar o quanto dispõe o artigo 5º dessa Declaração que já utiliza o termo direitos culturais, demonstrando que a cultura deve ser protegida como um direito humano:

“Artigo 5 – Os direitos culturais, marco propício da diversidade cultural. Os direitos culturais são parte integrante dos direitos humanos, que são universais, indissociáveis e interdependentes. O desenvolvimento de uma diversidade criativa exige a plena realização dos direitos culturais, tal como os define o Artigo 27 da Declaração Universal de Direitos Humanos e os artigos 13 e 15 do Pacto Internacional de Direitos Econômicos, Sociais e Culturais. Toda pessoa deve, assim, poder expressar-se, criar e difundir suas obras na língua que deseje e, em particular, na sua língua materna; toda pessoa tem direito a uma educação e uma formação de qualidade que respeite plenamente sua identidade cultural; toda pessoa deve poder participar na vida cultural que escolha e exercer suas próprias práticas culturais, dentro dos limites que impõe o respeito aos direitos humanos e às liberdades fundamentais”

Indo além da Declaração Universal da UNESCO sobre a Diversidade Cultural, que, como vimos acima, concentra-se no conceito de cultura e seus desdobramentos, a Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial, também celebrada no

³⁶ DECLARAÇÃO UNIVERSAL SOBRE A DIVERSIDADE CULTURAL Declaração Universal sobre a Diversidade Cultural, 2002.

âmbito da UNESCO, em 2003, imiscui-se no conceito de patrimônio imaterial, que assim define³⁷:

“1. Entende-se por “patrimônio cultural imaterial” as práticas, representações, expressões, conhecimentos e técnicas - junto com os instrumentos, objetos, artefatos e lugares culturais que lhes são associados - que as comunidades, os grupos e, em alguns casos, os indivíduos reconhecem como parte integrante de seu patrimônio cultural. Este patrimônio cultural imaterial, que se transmite de geração em geração, é constantemente recriado pelas comunidades e grupos em função de seu ambiente, de sua interação com a natureza e de sua história, gerando um sentimento de identidade e continuidade e contribuindo assim para promover o respeito à diversidade cultural e à criatividade humana. Para os fins da presente Convenção, será levado em conta apenas o patrimônio cultural imaterial que seja compatível com os instrumentos internacionais de direitos humanos existentes e com os imperativos de respeito mútuo entre comunidades, grupos e indivíduos, e do desenvolvimento sustentável.”

Observe-se como esta Convenção elenca de forma detalhada o que compõe o patrimônio cultural imaterial, incluindo todos os elementos culturais possíveis que possam possibilitar a identificação de uma comunidade ligada entre si por uma mesma cultura, mas sem olvidar que a natureza que cerca esse grupo é dela indissociável. E repare-se como a definição apresentada associa todos esses conceitos com a ideia de direitos humanos e o desenvolvimento sustentável.

Ora, mais uma vez um documento internacional está relacionando esses cinco termos: cultura, desenvolvimento sustentável e natureza e, no artigo 2, inclui também a expressão “tradições”³⁸:

“2. O “patrimônio cultural imaterial”, conforme definido no parágrafo 1 acima, se manifesta em particular nos seguintes campos:

- a) tradições e expressões orais, incluindo o idioma como veículo do patrimônio cultural imaterial;
- b) expressões artísticas;
- c) práticas sociais, rituais e atos festivos;
- d) conhecimentos e práticas relacionados à natureza e ao universo;
- e) técnicas artesanais tradicionais.”

³⁷ CONVENÇÃO PARA A SALVAGUARDA DO PATRIMÔNIO CULTURAL IMATERIAL, in Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial, 2003.

³⁸ Idem acima.

Já no âmbito das Nações Unidas, em 2005 foi celebrada a Convenção sobre a Proteção e Promoção da Diversidade das Expressões Culturais, que já foi mais específica ao mencionar o conhecimento tradicional em diversas passagens, quais sejam:

“Reconhecendo a importância dos conhecimentos tradicionais como fonte de riqueza material e imaterial, e, em particular, dos sistemas de conhecimento das populações indígenas, e sua contribuição positiva para o desenvolvimento sustentável, assim como a necessidade de assegurar sua adequada proteção e promoção.”³⁹

“Reconhecendo que a diversidade das expressões culturais, incluindo as expressões culturais tradicionais, é um fator importante, que possibilita aos indivíduos e aos povos expressarem e compartilharem com outros as suas ideias e valores.”⁴⁰

“Tendo em conta a importância da vitalidade das culturas para todos, incluindo as pessoas que pertencem a minorias e povos indígenas, tal como se manifesta em sua liberdade de criar, difundir e distribuir as suas expressões culturais tradicionais, bem como de ter acesso a elas, de modo a favorecer o seu próprio desenvolvimento,”⁴¹

Veja-se a evolução da Convenção sobre a Proteção e Promoção da Diversidade das Expressões Culturais em relação à Declaração Universal da UNESCO sobre a Diversidade Cultural e à Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial: enquanto a primeira foi uma mera declaração que definiu o termo cultura, e a segunda definiu o conceito de patrimônio cultural imaterial, apresentando uma leve associação entre conhecimento e tradições, mas já inserindo esse tema dentro dos direitos humanos, a Convenção sobre a Proteção e Promoção da Diversidade das Expressões Culturais nos brinda com várias menções da expressão conhecimento tradicional, amarrando todos os conceitos em uma só ideia: cultura, conhecimento tradicional, desenvolvimento sustentável, patrimônio cultural imaterial, todos estes são indissociáveis uns dos outros, coexistindo em um sistema de proteção que existe no âmbito dos direitos humanos.

Como já mencionado acima, o artigo 31 da Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas elencou com detalhes o que uma ideia de cultura indígena englobaria, mencionando patrimônio cultural, conhecimentos tradicionais, expressões

³⁹ CONVENÇÃO sobre a proteção e promoção da Diversidade das Expressões Culturais in [Convenção sobre a Proteção e Promoção da Diversidade das Expressões Culturais: texto oficial ratificado pelo Brasil por meio do Decreto Legislativo 485/2006; 2007](#), p. 2

⁴⁰ Idem, p. 3

⁴¹ Idem, p. 3

culturais, manifestações de suas ciências e tecnologias, em um claro avanço em direção a uma sistematização completa de todos os conceitos já trabalhados anteriormente nos documentos internacionais acima mencionados. Vale repetirmos o dispositivo mencionado e já transcrito previamente:

“Artigo 31

1. Os povos indígenas têm o direito de manter, controlar, proteger e desenvolver seu patrimônio cultural, seus conhecimentos tradicionais, suas expressões culturais tradicionais e as manifestações de suas ciências, tecnologias e culturas, compreendidos os recursos humanos e genéticos, as sementes, os medicamentos, o conhecimento das propriedades da fauna e da flora, as tradições orais, as literaturas, os desenhos, os esportes e jogos tradicionais e as artes visuais e interpretativas. Também têm o direito de manter, controlar, proteger e desenvolver sua propriedade intelectual sobre o mencionado patrimônio cultural, seus conhecimentos tradicionais e suas expressões culturais tradicionais.”

Observe-se como todos os conceitos estão interligados em uma rede indissociável: não há conhecimento tradicional sem expressão oral; literatura, desenho, esportes, artes... tudo faz parte da mesma cadeia que se retroalimenta, formando o que esse dispositivo convencionou chamar de propriedade intelectual sobre o patrimônio cultural.

Observe-se como a Declaração utiliza os termos próprios do chamado conhecimento científico - a propriedade intelectual – mas, em vários outros dispositivos, preconiza o direito à autodeterminação dos povos indígenas, podendo eles buscarem livremente seu desenvolvimento econômico, social e cultural (artigo 3º), direito à autonomia e ao autogoverno (artigo 4º), direito de conservar e reforçar suas próprias instituições políticas, jurídicas, econômicas, sociais e culturais (artigo 5º) e direito à sua diversidade cultural (artigo 8º e seguintes).

Fica evidente a contradição: como utilizar um instituto criado dentro da lógica ocidental para proteger algo cuja natureza já se reconhece como totalmente distinta, como é o caso do conhecimento tradicional? É por essa razão que Marina Dias Dalat Coelho esclarece que os mecanismos do sistema internacional de propriedade intelectual não são compatíveis com o conhecimento tradicional. Segundo ela, essa incompatibilidade não se resume a um único aspecto, mas se apoia em diversos argumentos. Pedimos licença para transcrevê-los:

“a) o não atendimento aos requisitos de patenteabilidade, já que o conhecimento tradicional é transmitido ao longo das gerações, o que ofende o princípio da novidade; b) a origem difusa dos conhecimentos, não sendo possível identificar a comunidade que detém sua autoria e, nem a extensão de sua difusão; c) a contradição quanto ao sistema de valores, considerando que a privatização dos conhecimentos tradicionais se choca com o sistema de valores de algumas comunidades, que tem como base o compartilhamento do saber e a sua transmissão ao longo das gerações; d) a dificuldade em identificar, dentro de uma comunidade, um interlocutor que seja qualificado para a realização de contratos, e que siga a lógica empresarial; e) a dificuldade referente à repartição de benefícios como a identificação de quem deve receber os recursos, a forma que devem ser repartidos, o impacto causado na comunidade pela percepção de recursos monetários e outros” (COELHO, 2017)

Veja-se que a conclusão a que a autora chega – de serem incompatíveis o sistema internacional de propriedade intelectual e o conhecimento tradicional – é respaldada pela diferenciação que existe entre o conhecimento tradicional e o conhecimento científico/ocidental, pois o direito de propriedade intelectual foi criado tendo por base o método científico: conhecimento tradicional é construído, possui origem difusa, é holístico, intuitivo e subjetivo, enquanto o conhecimento dito científico é analítico, de origem clara, empírico, indutivo e objetivo.

É por esse motivo que alguns defendem a adaptação do sistema de propriedade intelectual para a proteção dos conhecimentos tradicionais, no que alguns chamam de um regime *sui generis* (SANTILLI, 200). Isso porque é necessário se reconhecer que esses saberes exigem um tratamento jurídico próprio, e um regime que lhes seja verdadeiramente adequado deve apoiar-se no pluralismo jurídico, isto é, no reconhecimento de que as sociedades tradicionais possuem formas próprias de organização jurídica diretamente ligadas à sua diversidade cultural.

Isso significa que a construção desse modelo não pode se limitar às categorias tradicionais do direito: é preciso recorrer a outras áreas de conhecimento para elaborar um sistema que realmente corresponda às particularidades dos conhecimentos tradicionais e, para isso, deve-se superar a visão positivista e formalista que tende a equiparar o direito exclusivamente ao que está previsto em lei.

O obstáculo dessa busca por um regime *sui generis* reside na predominância de uma visão umbilicalmente ligada ao monismo jurídico, predominante na formação jurídica clássica, que parte da ideia de que o Estado é a única fonte legítima de direito.

No entanto, esse entendimento ignora que, em um mesmo território, coexistem diferentes sistemas jurídicos, inclusive aqueles praticados pelos povos tradicionais. Reconhecer essa coexistência — fundamento do pluralismo jurídico — é essencial, pois evidencia que vivemos em uma sociedade marcada por múltiplos ordenamentos jurídicos paralelos.

Com a intenção de construir esse modelo *sui generis*, foi celebrado, em 2010, no âmbito das Nações Unidas, o Protocolo de Nagoya, voltado ao acesso aos recursos genéticos e à repartição justa e equilibrada dos benefícios obtidos a partir deles. Como o próprio nome indica, o Protocolo surgiu para enfrentar o desafio de definir regras claras sobre como dividir de forma justa os benefícios resultantes do uso de recursos genéticos e dos conhecimentos tradicionais a eles relacionados.

João Emmanuel Cordeiro de Lima explica que o Protocolo representou um avanço importante nesse tema. Diferentemente da Convenção da Diversidade Biológica (CDB), que não estabelecia de maneira explícita a necessidade de consentimento para acessar conhecimentos tradicionais, o artigo 7º do Protocolo reconhece formalmente o direito dos povos indígenas e comunidades tradicionais de decidir sobre esse acesso, além de determinar que os Estados adotem medidas para garantir que: o conhecimento tradicional associado a recursos genéticos seja acessado somente com o **consentimento prévio informado** ou com a **aprovação e participação efetiva** dessas comunidades; e que haja **termos mutuamente acordados** antes que qualquer uso ou pesquisa seja realizado. (LIMA, 2022).

O que se percebe é que a intenção do Protocolo de Nagoya foi de sistematizar e organizar a repartição dos benefícios, focando na questão econômico-financeira, sem adentrar em um verdadeiro regime *sui generis*. Isso porque um verdadeiro regime *sui generis* exigiria uma construção com base no fundamento do que seja o conhecimento tradicional: um saber que foge da nossa compreensão ocidental e metódica, que busca quantificar algo que, dentro da visão tradicional, talvez não possa ser quantificado.

A questão é que a CDB - que não definiu o conceito de conhecimento tradicional, o que só veio a ser feito posteriormente pela Conferência das Partes – não se aprofundou no estudo da verdadeira natureza jurídica do conhecimento tradicional e, mesmo tendo a

Conferência das Partes posteriormente definido esse conceito de conhecimento tradicional, ele foi apenas uma definição encontrada para satisfazer a necessidade do conhecimento científico de enquadrar tudo em rótulos prontos e fechados, pois a verdadeira essência do que seja o conhecimento tradicional talvez seja de impossível apreensão para a mente ocidental.

Assim é que percebemos é que, da Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas (2007) até o Protocolo de Nagoya houve um salto, em que se passou diretamente da ideia de um conhecimento tradicional para a repartição de benefícios do conhecimento tradicional associado, isto é, sem uma verdadeira análise e investigação sobre a real natureza do conhecimento tradicional, o que impossibilitou a criação de um sistema eficiente de proteção desse conhecimento e, conseqüentemente, da justa e equitativa repartição dos benefícios advindos do acesso a esse conhecimento por terceiros.

3.2. A Proteção do Conhecimento Tradicional no âmbito da doutrina do Direito Internacional

Como mencionado no decorrer deste trabalho, os tratados internacionais que abordam o tema do conhecimento tradicional deixaram um vácuo na sua definição, visto que o conceito deixou de ser devidamente estudado no âmbito da ideia de cultura, para passar diretamente à necessidade de se regular a recompensa aos seus titulares, visto que a indústria vinha fazendo uso indiscriminado desse conhecimento. Assim, a tarefa de aprofundar a questão de se entender corretamente qual a melhor forma de proteção dessa forma de conhecimento coube majoritariamente à doutrina que se debruça sobre o estudo do direito internacional e mesmo do direito estrangeiro e do comparado.

Embora as discussões sobre a proteção do conhecimento tradicional remontem a mais de quarenta anos, ainda não existe, no plano internacional, uma definição uniforme e consensual sobre o tema. De modo geral, pode-se afirmar que o arcabouço internacional voltado à regulação do conhecimento tradicional permanece marcado por ambigüidades.

Andi Tyas Tri Wibowo e Joko Setiyono explicam que, nos acordos ambientais, por exemplo, o conhecimento tradicional costuma ser tratado prioritariamente como um

instrumento para conservação dos recursos naturais, muitas vezes associado a seu potencial de valorização e eles explicam que a abordagem contrasta significativamente com aquela das convenções da OIT e da ONU, que enfatizam o reconhecimento dos direitos costumeiros dos povos indígenas. econômica (WIBOWO e SETIYONO, 2022),

Rohaini Faculty e Nenny Dwi Ariani, por seu turno, informam que o conhecimento tradicional é, em regra, transmitido oralmente, tende a ser de natureza coletiva e se manifesta por meio de histórias, cantos, provérbios, valores culturais, crenças, rituais, normas comunitárias, língua, práticas agrícolas, desenvolvimento de variedades vegetais ou raças animais, entre outras formas, podendo ser cantado, dançado, esculpido, pintado, entoado e praticado ao longo de milênios; tem caráter fortemente prático, sobretudo nas áreas de agricultura, pesca, saúde, horticultura, silvicultura e manejo ambiental em sentido amplo. (ROHAINI e ARIANI 2015):

Ratna Bandyopadhyay e Krishnapada Majumder entendem que o conhecimento tradicional se baseia na experiência prática acumulada por pessoas comuns e profundamente enraizada no cotidiano das comunidades. É transmitido oralmente entre gerações, tornando-se parte de sua identidade. Embora seja um conhecimento implícito e difícil de sistematizar, sua organização é essencial, pois orienta o desenvolvimento social e econômico das comunidades e das nações como um todo. Abrange campos como conservação ambiental, práticas de saúde, medicina, agricultura sustentável e outros (BANDYOPADHYAY e MAJUMDER, 2012).

Interessante observar que esse conceito dado pelos autores acima é bastante abrangente, incluindo expressões culturais tão amplas como criações intelectuais no campo das artes — inclusive obras literárias — que carregam elementos característicos do patrimônio tradicional de uma comunidade, por ela produzidos, desenvolvidos e preservados). A própria expressão remete a três conceitos fundamentais: tradição, cultura e expressão. “Expressão” diz respeito à manifestação de ideias, objetivos ou sentimentos; “cultura”, do inglês *culture*, deriva do sânscrito *budhayah*, que remete ao intelecto e à produção do espírito humano (BANDYOPADHYAY e MAJUMDER, 2012 apud KOENTJORONINGRAT, 2009; MULYANA, 2006). Assim, cultura pode ser entendida como tudo aquilo que o ser humano cria e mobiliza para manter sua vida em comunidade

e no ambiente em que está inserido. As expressões culturais tradicionais integram esse universo e carregam valores econômicos, espirituais e comunitários, sendo reconhecidas e respeitadas pelos grupos que as produzem. Por isso, constituem elementos centrais da identidade dos povos indígenas e tradicionais em seus territórios (BANDYOPADHYAY e MAJUMDER, 2012 apud HADIKUSUMA, 2010).

Thomas R. Eimer então, na mesma toada, explica que ambos esses enfoques — tanto o ambiental quanto o voltado aos direitos desses povos — também se distanciam do direito comercial internacional, historicamente mais alinhado aos interesses econômicos dos países industrializados e de suas corporações. Diante dessa ambivalência normativa, a forma como os diferentes interesses são equilibrados, no campo das políticas de conhecimento tradicional, acaba dependendo em grande medida da implementação doméstica de cada país (EIMER, 2013).

Abdul Atsar, Ida Surya, Zunnuraeni Zunnuraeni e Saroj Jha nos explicam que o conhecimento tradicional e as expressões culturais tradicionais constituem ativos estratégicos do Estado, com elevado potencial para contribuir com o desenvolvimento nacional. Ainda assim, são frequentemente apropriados — ou reivindicados — por agentes estrangeiros, sem qualquer repartição de benefícios, o que acentua disputas entre países desenvolvidos e países em desenvolvimento. Uma das fragilidades recorrentes na proteção desses bens é a ausência de um sistema adequado e eficaz, agravada pela limitada disponibilidade de dados, documentação e informações sobre conhecimentos tradicionais (ATSAR, SURYA, ZUNNURAENI, e SAROJ. (2023).

Vale notar como esses últimos autores demonstram que a proteção do conhecimento tradicional deve ser uma pauta estratégica para os países detentores desse patrimônio, especialmente porque, do ponto de vista teórico, ele pode — e deve — ser protegido. Como já mencionado, tal proteção pode assumir duas dimensões: formas jurídicas, por meio dos regimes de propriedade intelectual, como marcas, direitos autorais, indicações geográficas, patentes etc.; e formas extrajurídicas, como códigos de conduta e outras práticas comunitárias não vinculantes. A proteção por meio da propriedade intelectual busca garantir direitos decorrentes da criação intelectual, com objetivos como incentivar novas criações; promover a difusão do conhecimento;

organizar o mercado, evitando confusões e práticas desleais; e resguardar informações confidenciais contra usos indevidos.

Nas últimas décadas, a discussão sobre a necessidade de proteger o conhecimento tradicional ganhou novos contornos, diante dos tratados internacionais celebrados que tratam do assunto, particularmente a CDB, que veio trazer a preocupação de como repartir os benefícios advindos do seu uso pela indústria.

Esse movimento trouxe à tona uma série de inquietações para formuladores de políticas públicas, especialmente no que diz respeito às formas mais adequadas de assegurar essa proteção. Assim, como não existe um consenso global entre os países sobre um modelo único de proteção dos conhecimentos tradicionais, o que se observa é uma abordagem gradual, construída passo a passo, enquanto outras possibilidades são debatidas. (HNAMTE, 2018)

Apesar disso, muitos Estados já incorporaram mecanismos de proteção ao conhecimento tradicional em seus próprios ordenamentos jurídicos, no âmbito da propriedade intelectual, reconhecendo que essa seara do direito vem desempenhando um papel central — sobretudo em sociedades nas quais essas expressões possuem forte relevância cultural e simbólica. (JANKEE, 2008)

Como vimos, perpassando pelos diversos documentos internacionais que tratam de cultura e conhecimento tradicional nas últimas décadas, percebe-se o esforço da comunidade internacional em torno da proteção dos direitos humanos e culturais, o que provocou – e continua a provocar - mudanças significativas na forma como esses temas são compreendidos. É nesse contexto que a noção de conhecimento tradicional se fortalece e passa a ocupar espaço central nas discussões e nas propostas de proteção jurídica.

É por isso que entender seus contornos é fundamental para delimitar tanto o alcance das categorias quanto a extensão de sua tutela jurídica, mesmo porque as definições adotadas por instrumentos legais influenciam diretamente o tipo de proteção garantido ao conhecimento e às expressões tradicionais. Um dos maiores desafios, aliás, continua sendo a construção de uma definição universalmente aceita para conhecimento

tradicional — obstáculo que, até hoje, dificulta qualquer esforço mais consistente de proteção.

Essa dificuldade de se definir o conhecimento tradicional se agrava pelo caráter profundamente político que envolve o tema, tanto no plano interno quanto no internacional. No âmbito doméstico, o reconhecimento do conhecimento tradicional integra a luta dos povos indígenas por autodeterminação interna, assumindo contornos que ultrapassam o mero aspecto jurídico e se projetam como reivindicação histórica e identitária. Já no cenário internacional, o fato de que a maioria dos detentores desse conhecimento se concentra no hemisfério sul, enquanto seus principais usuários estão no hemisfério norte, tem alimentado tensões políticas que se refletem diretamente nas negociações multilaterais. Essa assimetria aparece reiteradamente nos debates sobre a proteção do conhecimento tradicional, como demonstram diversas discussões ocorridas no âmbito da Organização Mundial da Propriedade Intelectual (OMPI), inclusive a própria incapacidade de renovação, em 2014, do mandato do comitê responsável pela temática (SAEZ, 2014)

Aman K. Gebru mostra que essa disputa evidencia não apenas divergências conceituais, mas também um conflito estrutural entre diferentes modelos de apropriação e uso do conhecimento sobre os limites da estrutura jurídica contemporânea para lidar com formas de conhecimento não moldadas pelo paradigma ocidental (GEBRU, 2015).

Assim é que a doutrina que trata do tema acabou por se dividir entre aqueles que entendem que o conhecimento tradicional deve receber proteção dentro do sistema internacional de propriedade intelectual e aqueles que defendem que deve haver um sistema próprio e apto a lidar com as particularidades desse conhecimento. Passaremos a aprofundar ambas as correntes.

3.3 Conhecimento Tradicional no âmbito da Organização Mundial da Propriedade Intelectual (OMPI)

Feita essa introdução sobre como o conhecimento tradicional vem sendo explorado no âmbito dos documentos de direito internacional e como a doutrina internacional vem tratando do tema, consideramos importante observar que os estudiosos basicamente se concentram em tentar proteger o conhecimento tradicional utilizando-se dos mecanismos já existentes de proteção da propriedade intelectual ou da necessidade de se criar um sistema *sui generis* de proteção. Assim, a fim de estudar brevemente essas duas formas de proteção, passaremos a tratar de ambos.

Contextualização sobre a Organização Mundial da Propriedade Intelectual (OMPI)

A Organização Mundial de Propriedade Intelectual (OMPI) é uma agência especializada do sistema ONU, cuja missão consiste em promover a proteção da propriedade intelectual por meio da cooperação entre os Estados e, quando necessário, em colaboração com outras organizações internacionais. A Convenção que instituiu a OMPI, em 1967, define propriedade intelectual de forma ampla, abrangendo desde obras literárias, artísticas e científicas até invenções, marcas, desenhos industriais, sinais distintivos, proteção contra concorrência desleal e outros direitos decorrentes da atividade intelectual nos campos industrial, científico, literário ou artístico (OMPI, 1967)

Atualmente, a OMPI reúne 194⁴² Estados-membros e mantém sua sede em Genebra. Suas principais atividades incluem a promoção de novos tratados internacionais e apoio à modernização legislativa; a administração de diversos tratados nas áreas de direitos autorais, patentes, desenhos industriais e marcas; o oferecimento de assistência técnica a países em desenvolvimento; a produção de informações e orientações para diversos públicos; e a manutenção sistemas que facilitam a obtenção de proteção em múltiplos países, entre diversos outros serviços.⁴³

A atuação da OMPI no âmbito do conhecimento tradicional remonta a 1978, quando, em parceria com a UNESCO, iniciaram-se discussões sobre a proteção *sui generis* das expressões de folclore. Esse esforço resultou, em 1982, na adoção das “Disposições Modelo para Leis Nacionais sobre a Proteção das Expressões Folclóricas

⁴² Member States

⁴³ About WIPO

contra a Exploração Ilícita e Outras Ações Prejudiciais”. Depois disso, entretanto, o tema permaneceu adormecido por vários anos. (BHATTI, 2004), tendo sido apenas no final da década de 1990 que a OMPI voltou a tratar do conhecimento tradicional, conforme aponta seu Relatório sobre Missões de Apuração de Fatos sobre Propriedade Intelectual e Conhecimento Tradicional (1998-1999).⁴⁴

- 1998–1999: identificação de questões e levantamento de necessidades

Em 1998, a OMPI decidiu retomar o assunto, agora sob uma nova perspectiva, focada em compreender as necessidades e expectativas dos detentores de conhecimento tradicional em relação ao sistema de propriedade intelectual. Nessa etapa, a prioridade foi estabelecer bases conceituais e coletar dados de forma sistemática, o que incluiu nove missões para busca de fatos realizadas em 28 países. Esse esforço constituiu o primeiro levantamento global coordenado por uma organização internacional sobre demandas de proteção do conhecimento tradicional. Em 2001, após consultas públicas, foi publicado o relatório final.⁴⁵

Nesse período, a OMPI também desenvolveu, em parceria com o UNEP, um projeto de documentação in loco sobre o papel dos direitos de propriedade intelectual na repartição de benefícios decorrentes da utilização de conhecimento tradicional e de recursos biológicos associados. Três estudos de caso — realizados na Índia, Mali e Nigéria — foram submetidos à Conferência das Partes (COP) da Convenção sobre Diversidade Biológica (CDB), contribuindo para o entendimento das possibilidades e limites do uso de instrumentos de propriedade intelectual na implementação da repartição justa e equitativa. (BHATTI, 2004)

Observe-se que esse foi o primeiro momento em que os dois mundos se encontraram: a necessidade de se tratar da repartição dos benefícios advindos da exploração do conhecimento tradicional associado a recursos biológicos foi levantada e

⁴⁴ FFMPART1

⁴⁵ FFMPART1

estudos foram conduzidos para verificar como o direito de propriedade intelectual poderia contribuir para sua proteção. E é importante salientar que se tratou de uma primeira pesquisa, ainda em fase de entendimento de como esses assuntos se relacionam. O foco não era diferenciar o conhecimento tradicional do conhecimento tradicional associado, mas sim como o sistema internacional de propriedade intelectual poderia contribuir na proteção da repartição justa e equitativa dos benefícios pela exploração do conhecimento tradicional associado. Mas é claro que, quando se começam a estudar esses tópicos, o natural seria a percepção de que um estudo mais aprofundado da verdadeira natureza do conhecimento tradicional seria necessário.

- 2000–2001: atendendo às necessidades identificadas

Após essa primeira fase de estudos foi possível concluir que o conhecimento tradicional constitui uma fonte expressiva de criatividade e inovação⁴⁶ e, diante da complexidade da matéria, a OMPI passou a investir em ações voltadas ao aprofundamento do tema, incluindo materiais informativos, cursos de educação à distância sobre propriedade intelectual e conhecimento tradicional⁴⁷, oficinas de capacitação, estudos de documentação e padronização, além de análises de casos reais envolvendo reivindicações de proteção pelo sistema de propriedade intelectual⁴⁸.

Essas iniciativas foram acompanhadas de transformações institucionais, culminando na criação, pelo Conselho Geral da OMPI, de um órgão especificamente dedicado à discussão de propriedade intelectual relacionada a recursos genéticos, conhecimento tradicional e folclore: o Comitê Intergovernamental em Propriedade Intelectual, Recursos Genéticos, Conhecimento Tradicional e Folclore.⁴⁹

É interessante observar que esse Comitê deixou claro que a discussão do conhecimento tradicional no âmbito da proteção pelo sistema de propriedade intelectual não pode se limitar ao conhecimento tradicional associado, mas deve também estudar e

⁴⁶ FFMPART1

⁴⁷ FFMPART1, p. 233

⁴⁸ FFMPART1, p. 234

⁴⁹ Comissão Intergovernamental da OMPI sobre Propriedade Intelectual e Recursos Genéticos, Conhecimentos Tradicionais e Folclore

levar em conta os conhecimentos que não possuem ligação direta com nenhum recurso biológico.

As experiências acumuladas pela OMPI no tratamento da propriedade intelectual aplicada ao conhecimento tradicional evidenciam que, para que o conhecimento tradicional possa de fato impulsionar processos de desenvolvimento e gerar oportunidades comerciais, a proteção jurídica por meio de direitos de propriedade intelectual é condição necessária — mas está longe de ser suficiente. A utilização estratégica do conhecimento tradicional para fins de comércio e desenvolvimento depende de um conjunto mais amplo de medidas, muitas das quais ultrapassam o escopo de atuação da própria OMPI e demandam atenção de outras instâncias intergovernamentais.

Assim, o órgão conclui que, para que o conhecimento tradicional possa ser efetivamente convertido em benefícios econômicos e sociais, é indispensável articular sua proteção jurídica com investimentos e iniciativas de empreendedorismo, o que exige estratégias abrangentes voltadas a aproveitar o conhecimento tradicional para o desenvolvimento e o comércio, refletindo os objetivos nacionais de desenvolvimento e os interesses das comunidades indígenas e locais⁵⁰. Esse documento que resultou dos estudos sobre a melhor forma de proteção do conhecimento tradicional é bastante relevante e conclui que as estratégias integradas de proteção do conhecimento tradicional não podem se limitar ao aspecto jurídico, devendo envolver, entre outros, três eixos principais (além do jurídico)⁵¹:

- (i) **Documentação e disseminação do conhecimento tradicional:** Esse eixo inclui a promoção de conexões entre inovadores dos setores público, privado, formal e informal; a facilitação da circulação de informações de modo a aproximar detentores de conhecimento tradicionais de investidores e empreendedores; e o incentivo do aprendizado lateral entre comunidades detentoras de conhecimento tradicional.

⁵⁰ [TD/B/COM.1/EM.13/2](#)

⁵¹ [TD/B/COM.1/EM.13/2](#)

- (ii) **Conversão do conhecimento tradicional em produtos e serviços:** nesse ponto, o objetivo é viabilizar o acesso a capital de risco; ampliar o acesso a microcrédito; apoiar a escalabilidade das inovações; e estabelecer parcerias de pesquisa e desenvolvimento entre inovadores formais e informais.

- (iii) **Comercialização de produtos e serviços baseados em conhecimento tradicional:** por fim, nessa seara, tem-se o oferecimento de suporte em pesquisas de mercado; o fomento ao desenvolvimento de mercados e estímulo a demanda por produtos derivados de conhecimento tradicional; e a elaboração de incentivos de política comercial voltados especificamente a esses produtos.

Estratégias amplas para integrar o conhecimento tradicional ao comércio e ao desenvolvimento devem, portanto, incorporar esses três elementos, que são distintos da criação de novos padrões para a disponibilidade de direitos de propriedade intelectual aplicáveis ao conhecimento tradicional. Ou seja, embora a proteção jurídica figure como um componente relevante dessas estratégias, sua adoção não constitui condição absoluta para que elas existam. O que se mostra realmente crucial é a disponibilização de informações precisas sobre propriedade intelectual, permitindo que tais instrumentos sejam utilizados de forma adequada dentro dessas iniciativas mais amplas. (BHATTI, 2004).

Essa conclusão trazida acima pelo autor é importantíssima para se perceber que o direito é uma das ferramentas que podem – e devem – ser usadas na proteção do conhecimento tradicional, mas nem de longe é o único: diversas áreas do conhecimento e especialistas devem contribuir para a tarefa, pois apenas diante de uma atitude holística e cooperativa é que se sucederá na consecução do objetivo, não apenas de proteção de per se do conhecimento tradicional, mas também daqueles associados a recursos biológicos.

Assim, com base na experiência acumulada em matéria de proteção do conhecimento tradicional, percebe-se que a OMPI é figura extremamente relevante,

estando apta a contribuir com informações técnicas sobre propriedade intelectual, colaborando para a formulação e implementação dessas estratégias integradas.

Nesse sentido é que, no âmbito dos debates conduzidos pela OMPI, nota-se o uso recorrente de duas concepções diferentes para o termo conhecimento tradicional: a primeira, em sentido amplo, abrange não apenas o conteúdo do conhecimento em si, mas também as expressões culturais tradicionais (tradições culturais tradicionais/expressões do folclore), além de sinais e símbolos distintivos associados ao conhecimento tradicional; a segunda aceção, mais restrita, refere-se ao conteúdo ou substância do saber-fazer tradicional, de habilidades, práticas e aprendizados, reconhecido como um objeto específico de proteção — ainda que esse conteúdo ou substância esteja intrinsecamente ligado às formas tradicionais de expressar o conhecimento e ao contexto cultural em que ele é desenvolvido, preservado e transmitido (BHATTI, 2004). Arrisca-se aqui a dizer que a primeira seria a aceção material, enquanto a segunda a instrumental

No campo das discussões sobre a proteção jurídica do conhecimento tradicional, no âmbito da OMPI, tornou-se comum a distinção entre proteção defensiva e positiva: primeira diz respeito a mecanismos destinados a impedir que terceiros — alheios aos detentores tradicionais — adquiram direitos de propriedade intelectual sobre conhecimentos ou recursos genéticos. Já a proteção positiva envolve tanto a utilização de direitos de propriedade intelectual já existentes quanto a criação de direitos *sui generis*, conferindo aos detentores do conhecimento tradicional instrumentos efetivos para restringir usos indevidos ou reclamar compensação pela utilização de seus conhecimentos. (GEBRU, 2015)

A própria OMPI enfatiza que a proteção do conhecimento tradicional deve ser compreensiva, combinando medidas positivas e defensivas. A proteção defensiva, por si só, não substitui a proteção positiva, nem equivale ao exercício ativo de direitos sobre o material protegido: ela apenas impede que terceiros obtenham tais direitos, mas não bloqueia, por si mesma, usos por parte desses terceiros. Aliás, em muitos casos, a reivindicação ativa de direitos é indispensável para impedir usos ilegítimos. Além disso, determinadas estratégias defensivas podem, inclusive, fragilizar os interesses dos detentores tradicionais ao exigir a disponibilização pública de conhecimentos que eram

originalmente secretos ou restritos. Por isso, um equilíbrio cuidadoso entre ambas as modalidades — aliado a uma gestão proativa dos direitos — torna-se fundamental (BHATTI, 2004).

Diante desse cenário de discussões e debates, finalmente após mais de duas décadas, em 24 de maio de 2024, a Conferência Diplomática sobre Recursos Genéticos e Conhecimentos Tradicionais Associados finalmente aprovou, por consenso de mais de 150 Estados-membros, o Tratado sobre Propriedade Intelectual, Recursos Genéticos e Conhecimentos Tradicionais Associados (OMPI, 2024).

O Tratado de 2024 estabelece, em sua essência, uma estrutura legal meticulosamente focada nos recursos genéticos e no conhecimento tradicional a eles associado. Dentre suas disposições, destaca-se como peça central o reconhecimento da necessidade imperativa de uma exigência internacional de divulgação (Artigo 3)⁵², o que deverá ser incorporado aos pedidos de patentes que envolvam recursos genéticos e o conhecimento tradicional a eles associado, visando, por conseguinte, aprimorar a eficácia, transparência e qualidade do sistema de patentes. Tal medida busca igualmente impedir que patentes sejam concedidas erroneamente para invenções que, em relação aos recursos genéticos e ao conhecimento tradicional associado, careçam dos requisitos de novidade ou inventividade.⁵³

Adicionalmente, o Tratado reafirma a importância da mútua solidariedade entre este e outros instrumentos internacionais pertinentes a recursos genéticos e conhecimento tradicional associado, fortalecendo a coesão do direito internacional.

Os benefícios e avanços proporcionados por este Tratado são múltiplos e se manifestam de forma direta e contextual, especialmente para os detentores do conhecimento tradicional. Assim, a exigência de divulgação contribui substancialmente para o aumento da transparência e da qualidade do sistema de patentes, um fator crucial para mitigar a apropriação cultural indevida e a violação dos direitos dos povos nativos (Artigo 1). Essa exigência configura uma ferramenta vital de proteção defensiva, cujo

⁵² WIPO Lex

⁵³ Summary of the WIPO Treaty on Intellectual Property, Genetic Resources and Associated Traditional Knowledge (2024)

escopo é prevenir que terceiros adquiram direitos de propriedade intelectual sobre conhecimento tradicional preexistente.

Outro ponto relevante reside no reconhecimento explícito, no preâmbulo do Tratado, da Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas, reiterando o compromisso com a consecução de seus objetivos, o que demonstra que o conhecimento tradicional é algo inerente à cultura e, portanto, dela indissociável. Esse ponto é de extrema relevância para o presente trabalho, pois demonstra que a tentativa de se encaixar o conhecimento tradicional em caixas específicas, como sendo um direito de propriedade intelectual OU um direito cultural, não faz sentido.

Afirma-se, ainda, a necessidade de empreender "melhores esforços" para assegurar a inclusão dos povos indígenas e das comunidades locais, conforme aplicável, na sua implementação, o que confere certeza e consistência jurídica, já que se está diante de um documento de direito internacional, trazendo benefícios tanto para o sistema de patentes quanto para os provedores e usuários desses recursos e conhecimentos. E não se olvide que esse tratado aborda diretamente uma das esferas mais suscetíveis à exploração: a intersecção entre o conhecimento tradicional (frequentemente de natureza medicinal ou agrícola) e os recursos genéticos.

Contudo, embora este tratado represente um progresso inegável no sistema de patentes, é importante observar que sua abrangência se restringe ao conhecimento tradicional associado a recursos genéticos e, portanto, as discussões devem prosseguir, no âmbito da OMPI, no que tange a conhecimento tradicional não vinculado a recurso genético e as expressões culturais tradicionais, as quais englobam manifestações como danças, rituais e cerimônias.

Assim, em síntese conclusiva, o novo tratado de 2024 formaliza uma ferramenta crucial de proteção defensiva no sistema de patentes, garantindo maior transparência e um reconhecimento mais robusto dos direitos dos povos indígenas e comunidades locais sobre seu conhecimento intrinsecamente ligado à biodiversidade, representando um passo essencial no movimento mais amplo de criação de um arcabouço legal que respeite e salvasse o conhecimento tradicional de forma mais abrangente.

Entendemos bastante pertinente ressaltar que o interesse da OMPI em lidar com questões de propriedade intelectual relacionadas ao patrimônio indígena não surgiu espontaneamente: foi resultado da mobilização persistente dos povos indígenas, sobretudo desde o final da década de 1960, em defesa do direito de controlar o próprio patrimônio e, conseqüentemente, de definir sua identidade e a forma como o mundo os enxerga (ALVES, 2024).

A articulação em âmbito internacional, de forma contundente, evidenciou que inúmeros elementos culturais — abrangendo desde recursos genéticos e o conhecimento tradicional a eles associado até outras formas de saberes ancestrais e expressões culturais tradicionais — foram sistematicamente objeto de espoliação, apropriação ou utilização indevida por terceiros. Este processo remonta ao período colonial, ocorrendo sem o consentimento das comunidades detentoras e sem uma resposta jurídica internacional específica capaz de endereçar e remediar tais violações, ou seja, o próprio arcabouço jurídico, concebido e aplicado durante a colonização, desconsiderou a premente necessidade de proteger as culturas indígenas, frequentemente legitimando, por omissão ou ação, a apropriação colonial. Como consequência direta e lamentável, mesmo na era pós-colonial, esses patrimônios permaneceram em estado de vulnerabilidade, permitindo que agentes externos continuassem a se valer de saberes e expressões indígenas sem a devida autorização das comunidades originárias.

A mobilização indígena, portanto, buscou preencher uma lacuna evidente nos regimes internacionais — uma lacuna que não apenas falha em proteger adequadamente os conhecimentos tradicionais e as expressões culturais tradicionais, mas também revela as limitações estruturais do sistema de propriedade intelectual, historicamente inadequado para abarcar realidades culturais não ocidentais. Assim, depois de décadas de reivindicações e negociações, o novo tratado marca a primeira resposta jurídica da OMPI a essas demandas. Seu valor simbólico é expressivo: indica que um organismo internacional centrado nos Estados é, ao menos em alguma medida, capaz de ouvir e responder às inquietações dos povos indígenas, abrindo espaço para mudanças mais profundas no sistema de propriedade intelectual, rumo a um modelo mais justo e inclusivo.

O impacto real do novo tratado dependerá de fatores posteriores à sua adoção. Um deles diz respeito às ratificações: quais Estados — especialmente os mais “ricos em recursos” ou os “ricos em propriedade intelectual”? — aderirão ao tratado e em que ritmo. Outro aspecto decisivo será a forma como cada país incorporará o tratado em sua legislação interna e criará mecanismos concretos de implementação. Nesse processo, a participação ativa de povos indígenas e comunidades locais será determinante. Sem sua inclusão efetiva na tomada de decisões, o tratado corre o risco de permanecer apenas como um marco simbólico, importante, mas insuficiente frente às reivindicações históricas dessas comunidades. Caso, porém, os processos domésticos sejam conduzidos com protagonismo indígena, o tratado poderá representar um ponto de inflexão na proteção jurídica do patrimônio indígena, fortalecendo o controle comunitário sobre seus próprios saberes.

3.4 Conhecimento Tradicional dentro de um Sistema *sui generis*

Como já exaustivamente mencionado, a história dos povos e comunidades tradicionais é indissociável do uso e da evolução de seus conhecimentos, desenvolvidos ao longo de séculos. Esses saberes abrangem um vasto espectro de práticas, que vão da agricultura e da conservação de alimentos às complexas técnicas de construção, à medicina tradicional e à proteção dos recursos biológicos e do ambiente (LAKSHMANAN e LAKSHMANAN, 2014). Tais conhecimentos foram historicamente preservados e regulados por normas costumeiras e tabus culturais intracomunitários, garantindo tanto sua continuidade quanto sua aplicação adequada de geração em geração (LAKSHMANAN e LAKSHMANAN, 2014)

Entretanto, a crescente ampliação do interesse comercial por esses saberes fora de seus contextos originários os tem exposto a uma vulnerabilidade acentuada diante da apropriação indevida e do uso inadequado por terceiros (DAGNE, 2012; PAUL, 2023; RAJ e SHREE, 2024). Consequentemente, tanto os próprios detentores desses conhecimentos quanto diversos formuladores de políticas públicas têm defendido a criação de novos instrumentos normativos capazes de assegurar uma proteção eficaz (DAGNE, 2012; MEHRA, 2024). Neste cenário, alguns países têm avançado na

regulamentação, a exemplo da Zâmbia e do Quênia, que já adotaram legislações específicas de proteção ao conhecimento tradicional (KARIUKI, 2019; MUSIZA, 2022). Outras nações, por sua vez, concentraram-se na elaboração de normas voltadas precipuamente aos recursos genéticos (CALLO-MÜLLER et al., 2024). Iniciativas regionais também são notáveis, como o Protocolo de Swakopmund, direcionado à proteção do conhecimento tradicional e das expressões culturais tradicionais.⁵⁴

A despeito desses progressos, a proteção fragmentada ainda se mostra insuficiente frente a um contexto de globalização (DAGNE, 2012; MEHRA, 2024). A limitação reside na natureza jurisdicional das normas nacionais e regionais, que produzem efeitos apenas em seus respectivos territórios (DAGNE, 2012). Embora acordos bilaterais ou plurilaterais possam expandir o alcance da tutela, a escassez de países com regras específicas sobre o tema evidencia a necessidade imperativa de um regime internacional que estabeleça padrões mínimos de proteção, os quais seriam subsequentemente incorporados ao direito interno. Somente por meio de tal arranjo seria possível estender a proteção para além das fronteiras e assegurar, por exemplo, o tratamento recíproco entre Estados na salvaguarda do conhecimento tradicional. As legislações existentes convergem quanto aos objetivos centrais: definir o objeto de proteção, identificar os beneficiários e estabelecer as modalidades de tutela. É consensual a reafirmação de que o controle sobre o conhecimento deve permanecer com as comunidades indígenas e locais, garantindo sua preservação, prevenindo usos indevidos por terceiros e assegurando a partilha justa e equitativa de benefícios (DAGNE, 2012; WYNBERG, 2022). Trata-se, portanto, de uma proteção que transcende o campo estrito da propriedade intelectual, abrangendo todas as formas de uso desses saberes no contexto tradicional (PAUL, 2023).

O caso do neem (*Azadirachta indica*) serve como um exemplo notório (T & SURIYAPRAKASH, 2021): essa árvore possui inúmeras aplicações terapêuticas, e seu óleo é amplamente empregado como inseticida natural, repelente e em diversos produtos de cuidado pessoal. Não obstante, verifica-se com frequência a apropriação de conhecimentos tradicionais sobre seus usos por atores externos, desprovidos de qualquer

⁵⁴ WIPO Lex, Tratados, Protocolo de Swakopmund sobre la Protección de Conocimientos Tradicionales y las Expresiones de Folclore en el marco de la Organización Regional Africana de la Propiedad Intelectual (ARIPO).

vínculo legítimo com as comunidades que historicamente desenvolveram e mantiveram tais práticas (EFFERTH et al., 2018). É precisamente essa dinâmica que reforça a urgência de mecanismos internacionais capazes de assegurar às comunidades o controle sobre seus saberes e a justa compensação por sua utilização (DAGNE, 2012).

Como já explicado acima, no âmbito da Organização Mundial da Propriedade Intelectual, as negociações relativas às formas de proteção pela propriedade intelectual são conduzidas pelo Comitê Intergovernamental sobre Propriedade Intelectual, Recursos Genéticos, Conhecimento Tradicional e Folclore desde 2011. Apesar de a OMPI administrar diversos tratados internacionais ligados à propriedade intelectual, nenhum deles trata especificamente do conhecimento tradicional, embora alguns contemplem áreas correlatas, como as expressões culturais tradicionais e suas performances (PAUL, 2023)). A construção de um regime internacional eficaz é uma tarefa complexa, dada a particularidade do conhecimento tradicional – inclusive aquele de natureza sagrada ou secreta – que, em muitos casos, não se ajusta às categorias clássicas da propriedade intelectual. Esses sistemas valorizam a prática consolidada em detrimento da originalidade, privilegiam a transmissão intergeracional e a proteção por tempo indeterminado, sendo, ademais, de titularidade coletiva e regulados por normas costumeiras que nem sempre encontram positividade formal. Diante desse cenário que se coloca, as negociações na OMPI têm-se voltado primordialmente para a criação de um sistema *sui generis*, apto a responder às especificidades inerentes aos saberes tradicionais e a oferecer uma proteção adequada e compatível com suas características intrínsecas (MEHRA, 2024, p. 2023).

Apesar dos avanços, a proteção fragmentada ainda é insuficiente diante de um cenário globalizado, pela simples razão de que normas nacionais ou regionais produzem efeitos apenas dentro de suas respectivas jurisdições. Embora acordos bilaterais ou plurilaterais possam ampliar o alcance dessa tutela, são poucos os países que possuem regras específicas sobre o tema — e, exatamente por isso, torna-se essencial um regime internacional que estabeleça padrões mínimos de proteção, posteriormente incorporados ao direito interno. Somente nesse cenário é possível ampliar a proteção para além das fronteiras e assegurar, por exemplo, tratamento recíproco entre Estados na proteção do conhecimento tradicional.

Essas legislações, quando existentes, convergem quanto ao objetivo central: definir o que deve ser protegido, quem são os beneficiários e de que forma. Comum a elas é a reafirmação de que o controle sobre o conhecimento deve permanecer com as comunidades indígenas e locais, assegurando sua preservação, evitando usos indevidos por terceiros e garantindo partilha justa e equitativa de benefícios. Trata-se de proteção que ultrapassa o campo estrito da propriedade intelectual, abrangendo todas as formas de uso desses saberes no contexto tradicional.

Os povos e comunidades tradicionais têm se valido de seus conhecimentos ancestrais ao longo de séculos, consolidando práticas que abrangem desde a agricultura e a conservação de alimentos até as complexas técnicas de construção, a medicina e a proteção dos recursos biológicos e do ambiente. Tais saberes foram e - em grande medida continuam sendo - preservados e regulados internamente por um intrincado conjunto de normas costumeiras, frequentemente não escritas (ACQUAH, 2022;). Esse sistema normativo, que transcende categorias ocidentais como propriedade ou titularidade, garante tanto a continuidade desses conhecimentos quanto seu uso adequado (YIN, 2022). Não por acaso, muitas dessas comunidades preferem termos como “custódia” ou “guardião”, que expressam não apenas direitos, mas também as inerentes responsabilidades que acompanham a relação com o saber (PAUL, 2023). Embora alguns povos possuam sistemas próprios que se assemelham a regimes proprietários, presumir a existência de um modelo uniforme de regulação costumeira sobre o uso e a circulação do conhecimento tradicional seria ignorar a profundidade, a diversidade e a especificidade dessas tradições normativas (CALLISON et al., 2021; NAYYER, 2021): povos indígenas possuem sistemas jurídicos próprios — localmente específicos — que classificam os diferentes tipos de conhecimento, estabelecem os procedimentos adequados para sua aquisição e compartilhamento, e definem os direitos e responsabilidades associados à sua posse, tudo isso de maneira intrinsecamente vinculada à cultura e à língua de cada povo (BORROWS, 2005)

O conhecimento tradicional ostenta um valor intrínseco não apenas para os povos que dele dependem para sobreviver, mas também se revela fundamental para setores inteiros da economia moderna, da indústria e da agricultura, além de desempenhar um papel central no desenvolvimento sustentável (GHOSE e ALI, 2023). A Organização

Mundial da Saúde reconhece explicitamente a importância da medicina tradicional e do conhecimento indígena para o avanço das metas de saúde global (PATWARDHAN ET AL., 2023) Adicionalmente, o papel desempenhado pelo conhecimento indígena na segurança alimentar é significativo, como indicado por diversos estudos que ressaltam sua crucialidade para a transformação dos sistemas alimentares (BELLOWS, 2017; MASANGO & MBARIKA, 2022; VIJAYAN et al., 2022; WANA & KUDAMA, 2022).

Diversos produtos derivados do conhecimento tradicional circulam amplamente no comércio internacional, incluindo artesanato, plantas medicinais, produtos agrícolas tradicionais e produtos florestais não madeireiros (ASTAÍZA, 2019). Recursos biogenéticos e os conhecimentos a eles associados também fornecem insumos fundamentais para setores como a indústria farmacêutica, cosmética, agrícola, alimentícia, além de serem base para enzimas industriais, biopesticidas e produtos de higiene pessoal

O futuro da bioprospecção, contudo, é permeado por incertezas: embora a ampliação da capacidade de triagem de compostos naturais e a manipulação de estruturas de DNA possam impulsionar a prospecção biológica, avanços notáveis na biotecnologia — tais como a química combinatória e a genômica humana — podem potencialmente reduzir o interesse da indústria por pesquisas baseadas em produtos naturais e nos conhecimentos associados a eles (Chen et al., 2022; Guo et al., 2023; Süntar et al., 2021). Por outro lado, preocupações crescentes com a segurança alimentar e os efeitos ainda desconhecidos de produtos geneticamente modificados podem reforçar a busca por alternativas fundamentadas em recursos naturais, especialmente em nichos como a agricultura orgânica e biodinâmica, esta última fortemente alicerçada em saberes tradicionais (BARBOSA & PFRIMER, 2018)

Estimativas sobre a contribuição econômica do conhecimento tradicional, embora imprecisas, são indicativas de sua inegável relevância. Em 1985, o valor de mercado de medicamentos à base de plantas vendidos em países desenvolvidos foi estimado em US\$ 43 bilhões (OGWEZZY, 2012; ZOYSA e WINANDS, 2013). Uma projeção de 1990 estimou o mercado global anual de medicamentos derivados de plantas medicinais, descobertas por povos indígenas, também em US\$ 43 bilhões (OGWEZZY, 2012).

Ao contrário da biodiversidade selvagem, que serve de base para muitos medicamentos fitoterápicos, a agrobiodiversidade é fruto direto de um processo contínuo de seleção realizado por agricultores ao longo de mais de 10 mil anos, um processo intrinsecamente guiado pelo conhecimento tradicional (BARBOSA & PFRIMER, 2018)). O intercâmbio de sementes e variedades sempre constituiu uma prática comum, gerando, por aclimação, o vasto mosaico de recursos genéticos agrícolas que hoje sustentam a segurança alimentar global (CURRY, 2019). Não por acaso, a maioria dos países depende de recursos genéticos agrícolas que se originaram fora de seus territórios — fundamento, inclusive, do conceito de “direitos dos agricultores”, reconhecido pela FAO em 1989 como decorrente das contribuições históricas e contínuas desses povos na conservação e melhoria dos recursos fitogenéticos. (ANVAR, 2008)

Tentar mensurar economicamente o valor total do conhecimento tradicional é uma tarefa que se revela praticamente impossível (UITTO, 2021)). Em primeiro lugar, porque ele integra processos produtivos que geram outros produtos. Em segundo lugar, porque muitos dos bens derivados desses saberes jamais ingressam no mercado formal e, portanto, não figuram nas estatísticas setoriais ou no produto interno bruto. Em terceiro lugar — e talvez mais crucial —, parte significativa do conhecimento tradicional possui dimensões culturais e espirituais que simplesmente não podem ser quantificadas. (UITTO, 2021)

3.5. Uma Tentativa de Solução

Diante do quanto exposto nesse Capítulo, é possível concluir que a discussão sobre a proteção dos conhecimentos tradicionais tem avançado a partir de diferentes caminhos possíveis. Um deles consiste em avaliar até que ponto os regimes modernos de propriedade intelectual, especialmente aqueles delineados no âmbito da OMPI podem ser utilizados — ou complementados — para dar conta das especificidades do conhecimento tradicional e contribuir para os objetivos da CDB, sobretudo no que se refere à repartição de benefícios.

Outro caminho envolve a construção de sistemas verdadeiramente *sui generis*, concebidos para acolher as características próprias desses conhecimentos quando os

instrumentos já existentes demonstram ser insuficientes, incluindo-se aqui o fortalecimento dos mecanismos já em operação que não fazem parte do sistema jurídico internacional (ao menos não no sentido positivista de ordenamento jurídico): documentação, criação de instituições, redes de colaboração e, sobretudo, o reforço do direito consuetudinário.

Na prática, nada impede que um país articule simultaneamente esses modelos, selecionando, de um “menu” de opções, os elementos mais adequados à sua realidade. Entre eles, destacam-se: o fortalecimento do direito consuetudinário; o uso dos instrumentos de propriedade intelectual já existentes; patentes; indicações geográficas; segredos industriais; direitos autorais; sistemas *sui generis*; mecanismos de acesso e repartição de benefícios; documentação do conhecimento tradicional; aproveitamento do conhecimento tradicional para desenvolvimento e comércio. Iremos adentrar brevemente em cada item mencionado.

Fortalecimento do direito consuetudinário

Garantir a proteção efetiva dos conhecimentos tradicionais exige, antes de qualquer coisa, respeitar — e, quando necessário, fortalecer — as normas consuetudinárias das próprias comunidades detentoras. Quando essas normas recebem reconhecimento formal, talvez a ideia de que todo conhecimento tradicional esteja automaticamente em domínio público perca a força.. Como dito acima, cada comunidade pode possuir regramentos próprios, o que poderia — por que não — incluir normas para divulgação e comercialização de seus conhecimentos, afinal, não há apenas um direito indígena e, assumi-lo como uma massa uniforme demonstraria falta de visão perspectivista defendida por Eduardo Viveiros de Castro. Assim, antes mesmo de avaliar a aplicabilidade dos regimes convencionais de propriedade intelectual ou a necessidade de sistemas *sui generis*, é essencial considerar o fortalecimento das estruturas jurídicas tradicionais já existentes.

Uso dos Instrumentos de Propriedade Intelectual já existentes

A possibilidade de utilizar instrumentos clássicos de propriedade intelectual para proteger conhecimento é um tema complexo. O TRIPS, da OMPI abrange áreas potencialmente relevantes, como patentes, proteção de variedades vegetais, direitos autorais, marcas, indicações geográficas e segredos industriais. No entanto, é importante lembrar dois pontos centrais: esses sistemas não foram concebidos para proteger conhecimento tradicional, e por isso lidam mal com sua natureza geralmente coletiva; e sua expansão pode gerar consequências sérias, como a restrição indevida do domínio público, a privatização de bens comuns e a apropriação de conhecimentos por comunidades que, muitas vezes, não têm meios para reivindicar seus próprios direitos — ou contestar reivindicações de terceiros.

Patentes

As patentes são o instrumento mais debatido nesse contexto. Elas exigem novidade, atividade inventiva e aplicação industrial — critérios que raramente se ajustam ao modo como o conhecimento tradicional se desenvolve: oralmente, de forma cumulativa e coletiva. É difícil identificar um inventor, e muitos conhecimentos não podem sequer ser atribuídos a uma comunidade específica. Mesmo quando isso é possível, a maioria dos grupos tradicionais não dispõe de recursos para registrar patentes ou litigar contra violações.

Uma alternativa seria recorrer aos modelos de utilidade, menos onerosos e mais flexíveis, como já fez o Quênia ao permitir o registro de formulações herbais tradicionais⁵⁵. Outro caminho envolve a criação de títulos de natureza comunitária (COTTIER, 1997). Ainda assim, há receio de que o sistema de patentes sirva mais para facilitar a biopirataria do que para proteger comunidades, especialmente onde a novidade é definida territorialmente, permitindo que um conhecimento tradicional de outro país seja patenteado como se fosse novo (KAUSHIK, KUMAR, MBEVA, INDIGENOUS GROUPS et al.)⁵⁶

⁵⁵ TD_B_COM.1_EM.13_2-EN.pdf

⁵⁶ unctad.org/system/files/official-document/ditcted10_en.pdf

Uma proposta frequentemente apresentada é a exigência de certificados de origem, vinculando o depósito de uma patente ao comprovante de origem dos recursos genéticos e do conhecimento tradicional utilizado, bem como a comprovação do consentimento prévio (TOBIN e RUIZ, 1996). Essa discussão tem avançado em fóruns como o Comitê de Comércio e Meio Ambiente (da OMPI) e nas negociações do Tratado de Direito de Patentes (TWAROG, 2024). Outra iniciativa complementar é a criação de bases de dados de conhecimento tradicional — como já sugerido no âmbito da OMPI — para auxiliar examinadores de patentes a identificar estado da técnica (TWAROG, 2024).

Indicações geográficas

As indicações geográficas se alinham particularmente bem às práticas tradicionais, pois valorizam a relação entre cultura, território e recursos naturais. São coletivas, não transferíveis e permitem a evolução das práticas sem perder a proteção. Vários países em desenvolvimento já avaliam sua utilização para produtos baseados em conhecimento tradicional, como o *kava* no Pacífico.⁵⁷

Marcas.

As marcas coletivas ou certificações também podem servir como instrumento de proteção, ao sinalizar autenticidade, origem ou método de produção. Exemplos incluem o selo “Made by American Indians” e o uso da marca “Ayurveda” pela Índia.⁵⁸

Segredos industriais

Em alguns casos, o conhecimento tradicional pode ser protegido como segredo empresarial, desde que mantido sob controle e sujeito a medidas razoáveis de confidencialidade, como ocorre com certos saberes da medicina tradicional chinesa.⁵⁹

⁵⁷ TD_B_COM.1_EM.13_2-EN.pdf

⁵⁸ TD_B_COM.1_EM.13_2-EN.pdf

⁵⁹ TD_B_COM.1_EM.13_2-EN.pdf

Direitos autorais

Embora enfrentem os mesmos desafios de autoria e domínio público, há modelos — como a Lei Modelo de Túnis (1976) — que propõem soluções específicas para expressões culturais tradicionais.⁶⁰

Sistemas sui generis

Muitos países têm defendido a criação de regimes *sui generis* específicos para o conhecimento tradicional. A COP V da CDB reconheceu seu potencial e estimulou o intercâmbio de experiências.⁶¹

A princípio, parece que o sistema de legislações *sui generis* pode permitir um maior diálogo das normas de acesso e repartição de benefícios, mecanismos institucionais e registros de conhecimento tradicional, já com as que tratam de biodiversidade, áreas protegidas, recursos naturais, propriedade intelectual e regimes de posse da terra. Mas claro que a participação efetiva das comunidades tradicionais é indispensável, assim como o respeito às suas cosmovisões e práticas jurídicas.

Diversos países já avançaram em legislações desse tipo — como os Estados Andinos, Brasil, Costa Rica, Filipinas e, mais recentemente, Tailândia — e modelos inovadores vêm sendo propostos, como o projeto peruano de proteção do conhecimento coletivo. (SANTILLI, 2001)

Apenas gostaríamos de ressaltar que, a nosso ver, um sistema *sui generis* de proteção do conhecimento tradicional não significaria, necessariamente, algo à parte dos demais instrumentos mencionados acima, podendo ser uma configuração que englobe todos eles, além daqueles extrajurídicos já mencionados neste trabalho (documentação e disseminação do conhecimento tradicional; conversão do conhecimento tradicional em produtos e serviços e comercialização de produtos e serviços baseados em conhecimento tradicional).

⁶⁰ TD_B_COM.1_EM.13_2-EN.pdf

⁶¹ TD_B_COM.1_EM.13_2-EN.pdf

Mecanismos de acesso e repartição de benefícios

O consentimento prévio informado (CPI) continua sendo o principal instrumento previsto na CDB para garantir proteção jurídica e repartição justa de benefícios. Para que o CPI seja efetivo, é fundamental que a legislação nacional reconheça os direitos das comunidades sobre seu conhecimento tradicional e estabeleça mecanismos claros de aplicação.

Outras medidas incluem contratos (embora marcados por assimetrias e custos elevados), diretrizes éticas, códigos de conduta e legislações nacionais sobre acesso, atualmente em elaboração em dezenas de países.

Documentação do conhecimento tradicional

A documentação — por meio de registros e bases de dados — tem se mostrado útil tanto para preservar o conhecimento quanto para evitar apropriação indevida, especialmente ao oferecer evidências de anterioridade em disputas de patente. A experiência da Índia é ilustrativa, com os *People's Biodiversity Registers* (entidades do terceiro setor que documentam conhecimentos locais pelo país) e iniciativas como o SRISTI (Society for Research and Initiatives for Sustainable Technologies and Institutions), que já catalogou milhares de inovações tradicionais.⁶²

Contudo, é necessário cautela: tornar o conhecimento tradicional mais acessível pode facilitar seu uso indevido, e o monitoramento de condições de acesso representa um desafio prático.⁶³

Aproveitamento do conhecimento tradicional para desenvolvimento e comércio

A proteção jurídica é apenas uma etapa: para que o conhecimento tradicional seja preservado e continue se desenvolvendo — e para que suas contribuições possam gerar benefícios reais — é essencial construir estratégias nacionais integradas que articulem valorização cultural, inovação baseada em conhecimento tradicional e aproveitamento

⁶² TD_B_COM.1_EM.13_2-EN.pdf

⁶³ TD_B_COM.1_EM.13_2-EN.pdf

das oportunidades de mercado. O Banco Mundial, por exemplo, destaca que o conhecimento tradicional ainda é um recurso subutilizado, apesar de seu potencial para reduzir pobreza e promover desenvolvimento sustentável.⁶⁴

A reunião dos experts em Sistemas e Experiências Nacionais para Proteção do Conhecimento Tradicional, Inovações e Práticas, do Comitê de Comércio de Bens, Serviços e Commodities do Quadro de Comércio e Desenvolvimento das Nações Unidas, ocorrida entre 30 de outubro e 1 de novembro de 2020, em Genebra, trouxe conclusão bastante relevante sobre como a integração do conhecimento tradicional em todo o sistema de comércio, permeando os aspectos políticos, econômicos e culturais e importante para sua efetiva proteção. Pedimos licença para transcrever integralmente o parágrafo, em razão de sua importância:

“Nesse sentido, a noção de um sistema nacional de inovação baseado em conhecimentos tradicionais pode ser importante. Isso se refere a uma rede de agentes econômicos e instituições governamentais, baseada em políticas de apoio, que influenciam o comportamento e o desempenho inovadores de comunidades tradicionais e locais de forma proativa e coerente. Mesmo que elementos individuais de tais sistemas sejam fortes, o sistema como um todo pode ser fraco. A capacidade de aprender e desenvolver novas competências dependerá de quão bem as partes se encaixam e da força dessas conexões. O foco na inovação como um processo no qual indivíduos e organizações tomam novas iniciativas também é útil porque coloca o empreendedorismo em primeiro plano. Sem um clima geral que promova o empreendedorismo individual e coletivo, o fortalecimento da base de conhecimento pode não ter nenhum impacto positivo significativo (Nelson, et al, 1993). Contudo, é preciso reconhecer que, para que os esforços de integração do conhecimento tradicional nos sistemas nacionais de inovação sejam bem-sucedidos, eles devem refletir a realidade de que grande parte do conhecimento tradicional é tácito, ou seja, não codificado e, em muitos casos, inerentemente incodificável (Mytelka e Tesfachew, 1998). Consequentemente, parcerias que envolvam os próprios detentores do conhecimento tradicional são essenciais para que o saber tradicional possa ser transferido e tornado utilizável. Os princípios da equidade, do consentimento prévio informado e da transparência devem, naturalmente, ser parte integrante dessas parcerias. A natureza tácita de grande parte do conhecimento tradicional também torna a necessidade de documentação do conhecimento tradicional uma questão urgente e pertinente.”⁶⁵

⁶⁴ TD_B_COM.1_EM.13_2-EN.pdf

⁶⁵ In this regard, the notion of a national system of TK-based innovation can be important. This refers to a network of economic agents and government institutions, based on supportive policies, that influence the innovative behaviour and performance of traditional and local communities in a forward-looking and coherent way. Even if single elements of such systems are strong, the system as a whole may be weak. The capability to learn and build new competencies will depend on how well the parts fit together and on the strength of these connections. The focus on innovation as a process wherein individuals and organizations take new initia

Veja-se como essa decisão, fruto de reflexão por especialistas no assunto, demonstra que o que efetivamente protegerá o conhecimento tradicional é sua integração ao “sistema ocidental”, isto é, a miscigenação com o conhecimento dito científico. Isso porque não é possível simplesmente se aplicar um ordenamento jurídico existente para proteção de algo que lhe seja completamente diferente: faz-se necessário construir um direito novo, um conhecimento novo, que integre todas as visões de mundo de modo a criar um uma nova.

Como conclusão, pode-se inferir que, no cenário internacional contemporâneo, consolida-se um reconhecimento crescente quanto à imperativa necessidade de conferir devida consideração e respeito ao direito consuetudinário. (WIPO, 2010) Tal consideração é fundamental na elaboração de políticas públicas e marcos jurídicos que possam afetar os direitos territoriais, culturais e intelectuais dos povos indígenas e comunidades tradicionais. Essa percepção manifesta-se de maneira inequívoca nos instrumentos internacionais de direitos humanos, que recomendam aos Estados a incorporação dessas normas na formulação de políticas relativas aos direitos sobre terras, territórios, recursos naturais e, igualmente, sobre conhecimentos tradicionais e propriedade intelectual. Uma tendência análoga pode ser observada nas negociações textuais conduzidas no Comitê Intergovernamental sobre Propriedade Intelectual, Recursos Genéticos, Conhecimentos Tradicionais e Folclore da OMPI. Não obstante, a delimitação precisa do que essa “devida consideração” representa em termos práticos e jurídicos permanece insuficientemente definida, carecendo de maior clareza conceitual e operacional. (WIPO, 2010)

tives is useful also because it brings entrepreneurship to the forefront. Without a general climate promoting individual and collective entrepreneurship, the strengthening of the knowledge base might not have any major positive impact (Nelson, et al, 1993). However, it must be recognized that, for efforts to integrate TK into national systems of innovation to succeed, they must reflect the reality that a great deal of TK is tacit, that is to say uncodified and, in many cases, inherently uncodifiable (Mytelka and Tesfachew, 1998). Accordingly, partnerships involving the TK holders themselves are essential in order that traditional know-how can be transferred and made useable. Principles of equity, prior informed consent and transparency should of course be integral to such partnerships. The tacit nature of a great deal of TK also makes the need for documentation of TK an urgent and pertinent issue. (UNCTAD/DITC/TED/10 - PROTECTING AND PROMOTING TRADITIONAL KNOWLEDGE)

O direito consuetudinário, por sua natureza, compreende o complexo conjunto de normas, práticas e costumes que delineiam a organização social, cultural e espiritual das comunidades indígenas e locais. Por estarem profundamente enraizadas nos valores e na cosmovisão dessas comunidades, tais normas exibem uma diversidade e complexidade notáveis, refletindo a multiplicidade de contextos culturais em que se formaram. Embora seja possível identificar pontos de convergência que sugerem princípios comuns, a singularidade inerente a cada uma dessas experiências demonstra inequivocamente a inviabilidade de uma solução uniforme capaz de abranger, de maneira exaustiva e adequada, todos os sistemas consuetudinários. (SUKARDI; MALAGANO; MUHADI; AQILLA DWI MAHARANI; YONNAWATI, 2024)

O caráter holístico do direito consuetudinário propicia uma interlocução simultânea com múltiplos campos normativos, que incluem os direitos humanos, os direitos territoriais, a proteção ambiental e os regimes formais de propriedade intelectual. Para pesquisadores e profissionais que atuam com o conhecimento tradicional e as expressões culturais tradicionais — como antropólogos, juristas e gestores ambientais —, a tarefa de compatibilizar essas lógicas frequentemente se revela tão necessária quanto desafiadora. Quando as normas consuetudinárias se encontram com os sistemas jurídicos estatais, emergem questões complexas, tais como: a forma como essas normas interagem com as leis nacionais vigentes; a extensão de sua produção de efeitos em relação a terceiros externos à comunidade; os critérios para a comprovação de costumes e a produção de evidências; a maneira de interpretar e aplicar essas normas em processos judiciais ou em meios alternativos de resolução de conflitos; e, ainda, até que ponto o próprio direito consuetudinário oferece respostas adequadas para violações relacionadas ao conhecimento tradicional (HANDIQUE e DUBEY, 2022).

Apesar dos desafios inerentes, um consenso crescente aponta para a possibilidade de coexistência harmônica entre diferentes sistemas jurídicos — fenômeno que, no campo teórico e institucional, é designado como pluralismo jurídico, termo já levantado nesse trabalho (WIPO, 2010) No entanto, essa convivência exige criatividade e vontade política por parte dos Estados, que precisam adaptar legislações já existentes, criar novos instrumentos e, fundamentalmente, reconhecer a legitimidade e a autonomia normativa das comunidades tradicionais. (GEBRU, 2015). A incorporação do direito

consuetudinário aos sistemas jurídicos nacionais, todavia, gera tensões práticas. É comum que, diante de conflitos entre regras de propriedade intelectual — como direitos autorais — e normas internas das comunidades, prevaleça a lógica estatal, tornando invisíveis ou juridicamente inócuas as normas tradicionais. Uma das alternativas debatidas por especialistas consiste na documentação e eventual codificação dos princípios consuetudinários, visando permitir a criação de mecanismos *sui generis* que articulem esses sistemas. Contudo, o grau de reconhecimento dependerá, invariavelmente, da vontade política do Estado. Este debate encontra-se em curso no âmbito do Comitê Intergovernamental. (GEBRU, 2015)

Um passo fundamental para avançar rumo ao respeito efetivo do direito consuetudinário é a compreensão, por parte de legisladores e formuladores de políticas, dos obstáculos práticos e jurídicos envolvidos na interface entre esses sistemas. (WIPO, 2010) Essa premissa aplica-se tanto aos países onde residem as comunidades detentoras de conhecimento tradicional quanto àqueles onde esse conhecimento é registrado, armazenado ou utilizado. Em diversas comunidades — como se observa amplamente na Austrália —, as normas consuetudinárias continuam a vigorar no cotidiano, independentemente de qualquer reconhecimento estatal. Nos Estreitos de Torres, por exemplo, muitos povos indígenas observam rigorosos padrões tradicionais para o uso de histórias, músicas e danças. Qualquer pessoa externa à comunidade que deseje utilizar uma canção ou uma apresentação deve, previamente, consultar os anciãos da ilha específica e obter autorização. Essas normas não são necessariamente escritas, mas são amplamente reconhecidas e transmitidas entre gerações. (WIPO, 2010)

No entanto, mesmo nesses contextos, quando surge um conflito entre o direito consuetudinário e o sistema jurídico estatal, o direito comum australiano prevalece, o qual ainda não reconhece a validade do costume como fundamento jurídico em tribunais. Situações análogas ocorrem em muitos países, limitando severamente a capacidade das comunidades de proteger seus conhecimentos frente a terceiros. O reconhecimento do direito consuetudinário pelos sistemas jurídicos comuns poderia pavimentar o caminho para uma proteção mais completa do conhecimento tradicional. Do ponto de vista das comunidades, tal cenário é altamente desejável; do ponto de vista dos Estados, implica desafios substanciais, pois exigiria o reconhecimento da autoridade normativa das

comunidades e, possivelmente, a extensão da eficácia dessas normas a terceiros externos a elas. (International Institute for Environment and Development (IIED, 2009).

Embora a necessidade de integrar o direito consuetudinário aos sistemas jurídicos nacionais seja cada vez mais reconhecida internacionalmente, a forma pela qual isso ocorrerá na prática ainda não está plenamente definida. A decisão — e os limites — caberão, em última instância, a cada Estado soberano. (WIPO, 2010) Atualmente, as comunidades indígenas e tradicionais dispõem de poucos instrumentos jurídicos formais para reagir a usos indevidos de seus conhecimentos ou à violação de suas normas tradicionais. Em alguns casos, têm recorrido a protocolos comunitários, contratos e outros acordos voluntários que, embora não substituam uma proteção jurídica plena, contribuem significativamente para conscientizar terceiros e promover práticas de consulta e respeito às normas consuetudinárias vinculadas ao uso do conhecimento tradicional (WIPO, 2010).

Há um reconhecimento crescente, no cenário internacional, de que o direito consuetudinário precisa receber “devida consideração e respeito” na elaboração de políticas públicas e marcos jurídicos que afetem os direitos territoriais, culturais e intelectuais dos povos indígenas e comunidades tradicionais. (WIPO, 2010) Essa percepção aparece de maneira clara nos instrumentos internacionais de direitos humanos, que recomendam aos Estados a incorporação dessas normas na formulação de políticas relativas aos direitos sobre terras, territórios, recursos naturais e, igualmente, sobre conhecimentos tradicionais e propriedade intelectual. (GEBRU, 2015) A mesma tendência se manifesta nas negociações textuais conduzidas no Comitê Intergovernamental sobre Propriedade Intelectual, Recursos Genéticos, Conhecimentos Tradicionais e Folclore da OMPI, assim como no âmbito da Convenção sobre Diversidade Biológica (CDB). (TWAROG e KAPOOR, 2004). Ainda assim, o que exatamente representa essa “devida consideração” em termos práticos permanece pouco definido.

O direito consuetudinário compreende o conjunto de normas, práticas e costumes das comunidades indígenas e locais, constituindo parte intrínseca de sua organização social, cultural e espiritual. (WIPO, *Customary Law and Traditional Knowledge Background Briefing* n° 7). Por estarem profundamente enraizadas nos valores e na

cosmovisão dessas comunidades, tais normas apresentam enorme diversidade e complexidade, refletindo a multiplicidade de contextos culturais em que se formaram. Embora existam pontos de convergência que permitem identificar princípios comuns, a singularidade dessas experiências demonstra que não há — e não pode haver — uma solução uniforme capaz de abarcar todos os sistemas consuetudinários. (TWAROG e KAPOOR, 2004).

Quando as normas consuetudinárias encontram os sistemas jurídicos estatais, surgem questões complexas: como essas normas interagem com as leis nacionais vigentes? Elas produzem efeitos inclusive em relação a terceiros externos à comunidade? Quais são os critérios para comprovação de costume e produção de evidências? Como interpretar e aplicar essas normas em processos judiciais ou em meios alternativos de resolução de conflitos? Até que ponto o próprio direito consuetudinário oferece respostas adequadas para violações relacionadas ao conhecimento tradicional? (WIPO, 2010)

CAPÍTULO 4 - O CONHECIMENTO TRADICIONAL NO ORDENAMENTO JURÍDICO BRASILEIRO

Como vimos no capítulo anterior, a legislação internacional que aborda o tema do conhecimento tradicional oscila entre incluí-lo dentro da proteção do sistema de propriedade intelectual já existente no âmbito internacional ou criar um regime *sui generis* específico. E essa dicotomia se manteve no âmbito do ordenamento jurídico brasileiro. Assim, passaremos a analisar como a legislação brasileira aborda o conhecimento tradicional, diferenciando-o do conhecimento tradicional associado.

A evolução para o sistema jurídico atual que visa proteger os conhecimentos tradicionais demorou décadas para chegar ao estágio em que se encontra atualmente: desde a Agenda 21 até o recente Tratado sobre Propriedade Intelectual, Recursos Genéticos e Conhecimentos Tradicionais Associados da OMPI, de 2024, um avanço claro ocorreu no âmbito da proteção dos conhecimentos tradicionais; entretanto, como visto, há um vazio de amadurecimento entre o que se entendeu como conhecimento tradicional até o que se optou por convencionar com conhecimento tradicional associado. E, nesse sentido, o ordenamento jurídico brasileiro seguiu o mesmo roteiro falho.

Assim, passaremos a analisar como a Constituição Federal lidou com a questão do direito à cultura, da proteção dos povos indígenas e da propriedade intelectual, avançando para a legislação infraconstitucional que tratou dos povos indígenas, do patrimônio cultural e do acesso ao conhecimento tradicional associado. Após, traremos uma visão doutrinária que junta todos esses conceitos jurídicos numa visão que Juliana Santilli denominou de socioambientalismo.

4.1. Como o texto constitucional protege a cultura, os povos indígenas, a propriedade intelectual e o acesso ao conhecimento tradicional

Direito à cultura na Constituição Federal

Ao redigir a Constituição de 1988, o legislador constituinte demonstrou intenção de proteger os direitos culturais, o que se manifesta nos artigos 215 e 216, que juntos

estabelecem o fundamento jurídico para a salvaguarda desses saberes e das comunidades que os detêm.

Assim, temos que o artigo 215 da Constituição Federal revela, logo em seu *caput*, uma preocupação essencialmente dual: de um lado, o dever estatal de assegurar o pleno exercício dos direitos culturais e o acesso às fontes que compõem a cultura nacional; de outro, o compromisso de apoiar e incentivar a valorização e a difusão das manifestações culturais. Em linhas gerais, trata-se de um tripé normativo composto pela liberdade de exercício, pelo direito de acesso e pelo dever de fomento — três pilares que estruturam a atuação estatal no âmbito dos direitos culturais (UDRY, EIDT, DIAS e BUSTAMANTE, 2015).

Importa notar, contudo, que a Constituição não tratou o tema de maneira difusa; ao contrário: alocou-o de forma precisa na Seção II do Capítulo II do Título VIII, atribuindo aos artigos 215, 216 e 216-A o desenho normativo que orienta a política cultural brasileira, especialmente no que se refere à ação do Estado, por se tratar de direitos inscritos no rol dos direitos sociais. (UDRY, EIDT, DIAS e BUSTAMANTE, 2015).

No §1º do artigo 215, antes mesmo de definir patrimônio cultural — o que fará expressamente no artigo 216 — o constituinte confere ao Estado o dever de proteger as manifestações das culturas populares, indígenas, afro-brasileiras e de demais grupos que participam do processo civilizatório nacional. A própria escolha textual, ao nomear esses grupos de modo explícito, evidencia uma intenção clara: destacar sujeitos historicamente marginalizados e cuja produção cultural, embora fundante da identidade brasileira, permaneceu (e permanece) precarizada. Essa lógica é reforçada pelo §2º, ao determinar que a lei fixará datas comemorativas de alta significância para diferentes grupos étnicos, destacando o papel da memória coletiva como direito cultural.

Importa ressaltar que a única alteração textual do artigo 216 veio pela EC nº 42/2003, permitindo que Estados e o Distrito Federal vinculem até 0,5% da receita tributária líquida a fundos de cultura. A previsão, porém, é facultativa — diferentemente do que ocorre nas vinculações obrigatórias de saúde e educação — e jamais foi

implementada por qualquer ente federado, revelando a insuficiência política da medida (UDRY, EIDT, DIAS e BUSTAMANTE, 2015).

Relevante mencionar que o artigo 216, § 1º traz cinco instrumentos a serem usados na proteção do patrimônio cultural brasileiro. São eles: inventários, registros, vigilância, tombamento e desapropriação, sendo que outras formas de acautelamento e preservação poderão ser utilizadas para esse fim.

Por fim, ressaltamos que o caput do artigo 216 expressamente menciona que constituem patrimônio cultural brasileiro:

“os bens de natureza material e imaterial, tomados individualmente ou em conjunto, portadores de referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira, nos quais se incluem:

I - as formas de expressão;

II - os modos de criar, fazer e viver;

III - as criações científicas, artísticas e tecnológicas;

IV - as obras, objetos, documentos, edificações e demais espaços destinados às manifestações artístico-culturais;

V - os conjuntos urbanos e sítios de valor histórico, paisagístico, artístico, arqueológico, paleontológico, ecológico e científico.”

Os povos indígenas na Constituição Federal

Para além da proteção da cultura como um todo, é importante mencionarmos que o texto constitucional protege de forma específica a cultura indígena, estabelecendo no artigo 215, § 1º, o seguinte:

§ 1º O Estado protegerá as manifestações das culturas populares, indígenas e afro-brasileiras, e das de outros grupos participantes do processo civilizatório nacional sendo essa proteção voltada para seu território, que, como apontamos acima, está intrinsecamente ligada à proteção de sua cultura.

Além disso, interessante notar como o dispositivo constitucional que trata dos territórios tradicionalmente ocupados por esses povos é claro ao dizer que essa proteção é imprescindível para sua reprodução cultural. Assim é que temos a definição constitucional das terras indígenas, contida no § 1º do artigo 231:

“São terras tradicionalmente ocupadas pelos índios as por eles habitadas em caráter permanente, as utilizadas por suas atividades produtivas, as imprescindíveis à preservação dos recursos ambientais necessários a seu bem-

estar e às necessárias a sua reprodução física e **cultural**, segundo seus usos, costumes e tradições.” (grifos nossos)

A partir dessa conceituação, fica evidente que a proteção territorial visa assegurar que os povos indígenas possam viver com segurança em seus espaços tradicionais, livres de exploração, tanto que eles possuem o usufruto das terras que ocupam. Relevante também mencionar que a Constituição Federal reconhece os direitos territoriais dos quilombolas, garantindo-lhes a propriedade definitiva sobre suas terras, independentemente de demarcação ou de atos administrativos (artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias).

É importante lembrar que a proteção dos povos indígenas no Brasil não teve início com a Constituição de 1988: legislações anteriores, como o Estatuto do Índio, já existiam, mas a Constituição de 1988 inaugura uma nova etapa, elevando os direitos indígenas ao patamar de direitos coletivos específicos, distintos daqueles atribuídos ao restante da sociedade. Esse reconhecimento fortalece a proteção jurídica das comunidades tradicionais e alinha o Brasil com a crescente valorização desses direitos na América Latina, uma região historicamente marcada pela opressão e pela tentativa de apagamento cultural imposta pelas colonizações europeias (SOUZA FILHO, 2004).

A consolidação desse sistema de proteção demonstra que a diversidade cultural foi uma preocupação do constituinte e deve ser resguardada pelo ordenamento na sua vertente infraconstitucional. A evolução da proteção constitucional reflete uma clara mudança na forma como o Brasil percebe os povos tradicionais e seus saberes, pois, ao reconhecer direitos antes invisibilizados ou negados, a Carta Constitucional resgata uma parcela da dignidade historicamente suprimida dessas populações. Para a maioria da doutrina, os direitos territoriais e culturais concedidos aos povos indígenas constituem uma categoria jurídica singular no sistema brasileiro: são direitos coletivos, específicos e incomparáveis aos das demais parcelas da sociedade (SOUZA FILHO, 2024, GEWEHR, 2010; AHMED e OKADA, 2025; RABBANI, 2016; D’ALESSANDRO, 2018)

Esses direitos, dada sua natureza particular, desafiam os modelos jurídicos tradicionais, demandando novas interpretações e mecanismos eficazes para sua concretização. Com isso, consolida-se o entendimento de que os povos indígenas — e, de forma mais ampla, os detentores de conhecimentos tradicionais — não apenas possuem

direitos, mas são o foco de uma classe específica de direitos fundamentais, intrinsecamente ligada à identidade, à história e à continuidade cultural desses grupos.

Assim é que a proteção da cultura dos povos tradicionais está umbilicalmente ligada à proteção de seu território e, portanto, a proteção do conhecimento tradicional necessariamente exige a proteção de seu território, o que exige um arcabouço jurídico infraconstitucional capaz de fazer frente a esse desafio.

A proteção da propriedade intelectual no texto constitucional

O artigo 5º, nos incisos XXVII e XXIX expressamente protege os direitos autorais e a propriedade industrial. Vejamos:

“Art. 5º Todos são iguais perante a lei, sem distinção de qualquer natureza, garantindo-se aos brasileiros e aos estrangeiros residentes no País a inviolabilidade do direito à vida, à liberdade, à igualdade, à segurança e à propriedade, nos termos seguintes:

XXVII - aos autores pertence o direito exclusivo de utilização, publicação ou reprodução de suas obras, transmissível aos herdeiros pelo tempo que a lei fixar;

XXIX - a lei assegurará aos autores de inventos industriais privilégio temporário para sua utilização, bem como proteção às criações industriais, à propriedade das marcas, aos nomes de empresas e a outros signos distintivos, tendo em vista o interesse social e o desenvolvimento tecnológico e econômico do País;”

Veja-se que o constituinte originário escolheu incluir a proteção da propriedade intelectual expressamente dentro dos direitos fundamentais, conferindo-lhe a mais nobre proteção que nosso Estado Democrático de Direito pode dar. E é importante mencionarmos isso, pois, como dito anteriormente no decorrer deste trabalho, muitos defendem a inclusão do conhecimento tradicional dentro do sistema de propriedade intelectual e, portanto, isso inevitavelmente teria a consequência de entendê-lo também como um direito fundamental.

4.2. A Legislação Brasileira Infraconstitucional sobre Cultura

A proteção da cultura no Brasil pela legislação infraconstitucional ocorre por meio de um conjunto diversificado de leis, decretos e medidas que buscam dar concretude aos princípios constitucionais de salvaguarda do patrimônio material e imaterial. Esse

arcabouço jurídico evoluiu de uma perspectiva puramente preservacionista para um modelo socioambiental, que integra a proteção da natureza com a diversidade cultural de seus povos (SANTILLI, 2005)

A legislação estabelece diferentes instrumentos para proteger bens de natureza física e simbólica. Assim é que temos o tombamento, cuja proteção depende da nossa Constituição Federal vigente, estando regulamentado pelo decreto-Lei nº 25/1937, sendo instrumento voltado para a proteção de bens materiais, como monumentos, conjuntos urbanos e sítios históricos, impondo restrições ao direito de propriedade para garantir a preservação do valor histórico e artístico nacional.

Já o registro de bens imateriais está disciplinado no decreto nº 3.551/2000, que instituiu o registro de bens culturais de natureza imaterial, dividindo-os em quatro livros: saberes, celebrações, formas de expressão e lugares. Esse mecanismo protege manifestações dinâmicas, como ritos, músicas e técnicas tradicionais, que formam a identidade de grupos sociais.

Dentro desse ponto da proteção dos bens imateriais vale mencionar o Livro do Tombo de Bens Arqueológicos, Etnográficos e Paisagísticos, onde se inclui o patrimônio natural de forma a ser reconhecido como bem “paisagístico” — uma categoria que, de forma pioneira, antecipou o uso contemporâneo do conceito de paisagem como síntese entre elementos naturais e culturais (DA ROSA et al., 2024).

Por fim, outro instrumento de proteção da cultura previsto em norma é a diversidade linguística, regulada pelo decreto nº 7.387/2010, que criou o Inventário Nacional da Diversidade Linguística (INDL), com o fim de reconhecer e proteger as diversas línguas faladas no país como patrimônio cultural.

Veja-se como os aspectos cultural e ambiental andam conjuntamente: biomas e ecossistemas estão sendo incluídos como bens naturais do patrimônio mundial, dentro do livro que protege simultaneamente bens arqueológicos, etnográficos e paisagísticos. Afinal, um achado arqueológico vai possuir significado quando relacionado a determinado local; práticas culturais muitas vezes só são possíveis naquela paisagem específica e determinados saberes só existem porque são fruto de conhecimento associado a determinado recurso biológico.

Isso nos permite concluir que a presença simultânea desses três tipos de bens dentro do mesmo livro sugere uma compreensão ampliada: o patrimônio paisagístico ultrapassa a esfera puramente natural, incorporando o olhar cultural presente nos bens arqueológicos e etnográficos. E isso reforça o que colocamos mais acima, de que os bens culturais são indissociáveis do território e de sua paisagem natural.

No Brasil, o órgão responsável por administrar esses instrumentos de salvaguarda do patrimônio cultural é o IPHAN, que também realiza inventários importantes, como o Inventário Nacional da Diversidade Linguística (da Rosa et al., 2024), que já reconheceu oficialmente línguas representativas da diversidade linguística brasileira. Em 2015, foram incluídos o talian (língua de imigração italiana), a língua assuriní do Trocará (tronco Tupi, família Tupi-Guarani) e a língua guarani mbya (uma das variedades do guarani) (DA ROSA et al., 2024).

A aprovação dos bens tombados é responsabilidade do IPHAN, assim como a execução de ações de preservação desses bens, que desde 1936 são inscritos em quatro Livros do Tombo: a) Histórico; b) Belas Artes; c) Arqueológico, Etnográfico e Paisagístico; e d) Artes aplicadas (artigo 2º do decreto nº 11.670/23).

Diante do cenário jurídico que se demonstrou acima, percebe-se que as questões indígenas e quilombolas foram inseridas no âmbito da cultura, tanto dentro da Constituição Federal quanto dentro do ordenamento infraconstitucional. E o direito à cultura é um direito fundamental, pois, ao estabelecer que "O Estado garantirá a todos o pleno exercício dos direitos culturais e acesso às fontes da cultura nacional, e apoiará e incentivará a valorização e a difusão das manifestações culturais", o constituinte deixou clara sua intenção de erigir o direito à cultura como fundamental para o pleno exercício dos direitos humanos, assegurando-se, assim, o devido cumprimento do princípio da dignidade da pessoa humana, possuindo, portanto, o *status* de direito fundamental.

E onde entra o conhecimento tradicional nesse cenário?

Como já apontado anteriormente, o estudo dos saberes tradicionais exige, uma abordagem transdisciplinar, capaz de acolher a complexidade das relações que se estabelecem entre conhecimento, território, cultura e natureza. É exatamente esse olhar

ampliado que permite compreender melhor os fenômenos e as interações que estruturam essas comunidades e seus modos de vida.

Ao tratarmos do patrimônio cultural, torna-se imprescindível retomar o seu conceito constitucional que, como já dito, é previsto no artigo 216 da Carta Constitucional, incluindo-se em seu âmbito os modos de criar, viver e fazer — individuais ou coletivos — que conferem identidade e memória às comunidades brasileiras

Esse conceito é ampliado no plano internacional pela Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial, que o define como um conjunto de “práticas, representações, expressões, conhecimentos e técnicas - junto com os instrumentos, objetos, artefatos e lugares culturais que lhes são associados - que as comunidades, os grupos e, em alguns casos, os indivíduos reconhecem como parte integrante de seu patrimônio cultural” (Artigo 2º). Tal patrimônio, ressalta a Convenção, só pode ser reconhecido se compatível com os instrumentos internacionais de direitos humanos existentes e com os imperativos de respeito mútuo entre comunidades, grupos e indivíduos (Artigo 2º)

Nesse sentido, o patrimônio imaterial abrange um espectro extremamente amplo de saberes e práticas, como músicas, lendas, ofícios, técnicas agrícolas e conhecimentos associados à agrobiodiversidade — que vão desde formas tradicionais de cultivo até mecanismos próprios de manejo ambiental (DA ROSA et al., 2024). E esses saberes e práticas, incluem, por óbvio, os conhecimentos tradicionais. Mesmo porque, como se poderia dissociar um do outro?

Assim é que o **conhecimento tradicional integra o ordenamento jurídico brasileiro primordialmente como um bem de natureza imaterial**, constituindo parte essencial do patrimônio cultural por ser portador de referência à identidade, à ação e à memória dos grupos formadores da sociedade brasileira. No plano constitucional, essa integração fundamenta-se nos artigos 215 e 216, que impõem ao Estado o dever de proteger as manifestações das culturas populares, indígenas e afro-brasileiras, abrangendo expressamente os seus "modos de criar, fazer e viver".

A consolidação legal desse entendimento é reforçada pelo quanto dispõe o já mencionado decreto nº 3.551/2000, que operacionaliza essa inclusão ao instituir o

Registro de Bens Culturais de Natureza Imaterial, permitindo que saberes, celebrações e formas de expressão sejam inscritos em livros de registro específicos, como o Livro de Registro dos Saberes, ou seja, tem-se um livro próprio para o reconhecimento e a proteção de manifestações do conhecimento tradicional.

O reconhecimento desses conhecimentos como patrimônio cultural pelo IPHAN possui natureza declaratória, visando à documentação e salvaguarda dessas práticas para impedir sua descaracterização e, ao integrarem esse sistema de proteção, esses conhecimentos tornam-se protegidos contra a biopirataria e o acesso não autorizado, assegurando às comunidades detentoras o direito ao consentimento prévio informado e à repartição justa e equitativa dos benefícios derivados de sua exploração econômica (REVISTA OBSERVATÓRIO ITAÚ CULTURAL, 2023).

O conhecimento tradicional, portanto, não é um simples conjunto de práticas locais; ele é expressão viva das comunidades que o detém, que utilizam, que o mantêm vivo e o renovam. O conhecimento tradicional é expressão cultural desses povos, seu modo de vida, umbilicalmente ligado ao território onde vivem, é alimentação, é lazer, é educação, é sobrevivência própria e da natureza. Assim, povo, território, cultura e biodiversidade são indissociáveis, da mesma forma como patrimônio cultural é termo que contém o conhecimento tradicional, mas que, sem ele, não existe.

E nossa legislação que trata dos povos tradicionais corrobora esse nosso entendimento: a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais (Decreto n. 6.040/2007), que formaliza conceitos e princípios voltados à proteção desses grupos, define povos e comunidades tradicionais como aqueles que: “se reconhecem como tais, possuem formas próprias de organização social e utilizam territórios e recursos naturais como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, fazendo uso de conhecimentos e práticas gerados e transmitidos pela tradição” (Artigo 3º, I).

Assim, veja-se como a noção de território tradicional prevista nesse decreto reforça seu uso não apenas como espaço físico, mas como base de reprodução cultural, social e econômica. Esse território, portanto, não pode ser reduzido à lógica puramente patrimonial: sua exploração deve ocorrer de forma equilibrada, buscando conservar os

recursos naturais, promover qualidade de vida e assegurar desenvolvimento sustentável (DA ROSA et al., 2024; UDRY, EIDT, DIAS e BUSTAMANTE, 2015).

O conhecimento tradicional estabelece um elo direto entre os povos dele detentor a conservação ambiental: seu território, sua cultura, sua socialização, seu modo de vida; tudo isso permite a conservação da biodiversidade, numa lógica de interconexão que se retroalimenta. Por isso, sua proteção não pode ser limitada estritamente à lógica de propriedade intelectual: trata-se de garantir a continuidade de práticas culturais e ecológicas que estruturam a própria diversidade biológica, sendo necessário um sistema jurídico que seja capaz de proteger, ao mesmo tempo, os direitos fundamentais dessas comunidades e a biodiversidade da qual são guardiãs, e isso exige reconhecer o papel central desses povos como protagonistas da conservação, e não como meros detentores de um conhecimento passível de apropriação (DA ROSA et al., 2024).

O estabelecimento de um regime jurídico específico voltado à proteção dos conhecimentos tradicionais busca justamente evitar a apropriação indevida e garantir segurança nas interações entre comunidades e terceiros. Esses saberes, geralmente transmitidos oralmente, mas também passíveis de registro e sistematização, desempenham papel essencial no desenvolvimento de inovações em áreas como manejo ambiental, agricultura, medicina tradicional e alimentação.

Assim, reconhecer, valorizar e proteger esses saberes significa assegurar a continuidade de sistemas culturais que há séculos mantêm relações sustentáveis com seus territórios — e que, por isso mesmo, constituem parte essencial da nossa biodiversidade e do nosso patrimônio cultural.

4.3 Lei da Biodiversidade e Conhecimento Tradicional Associado

Como visto, o conhecimento tradicional integra o patrimônio cultural, o que ensejaria sua proteção dentro do sistema que protege o direito à cultura. Entretanto, antes de aprofundar e estabelecer uma conceituação jurídica fechada para o conhecimento tradicional e nele incluir uma das suas facetas – que é o conhecimento tradicional associado a um recurso genético - a legislação brasileira decidiu criar um regime próprio de proteção do conhecimento tradicional associado, separando-o do patrimônio cultural.

De fato, pesquisando-se as normas relativas ao tema do patrimônio cultural existentes no ordenamento jurídico brasileiro, nota-se a completa ausência de definição do que seja conhecimento tradicional. No próprio website do IPHAN, o link que trata desse assunto parte imediatamente para o conhecimento tradicional associado a um recurso genético, sem fazer a definição do conceito puro. O decreto nº 6.040/07, que Institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais e foi mencionado acima, traz regras programáticas para proteção desse conhecimento, é verdade, mas não inclui uma conceituação.

Então, veio a Medida Provisória nº. 2.186-16, de 23 de agosto de 2001 e definiu o conhecimento tradicional associado, como se fosse um conceito novo e dissociado do conhecimento tradicional.

Essa falta de uma conceituação uniforme e padrão de algo que, no fundo, é a mesma coisa -conhecimento tradicional - reflete o que as normas internacionais fizeram: buscaram estudar e refletir sobre o conhecimento tradicional, incluindo-o dentro da ideia de patrimônio cultural, mas, quando a questão de como proteger aqueles conhecimentos tradicionais que estão associados a um recurso genético se tornou premente, pularam imediatamente para uma definição dissociada das origens do conceito original, privilegiando a necessidade de se repartir os benefícios associados a seu uso pela indústria. Veja-se como a MP tratou do assunto:

Art. 7º Além dos conceitos e das definições constantes da Convenção sobre Diversidade Biológica, considera-se para os fins desta Medida Provisória:

(...)

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

Posteriormente veio a lei nº 13.123/2015 — a conhecida Lei da Biodiversidade — a fim de disciplinar de forma mais ampla a proteção dos conhecimentos tradicionais associados ao patrimônio genético, bem como a coibir a exploração ilícita e outras práticas não autorizadas pelo Conselho de Gestão do Patrimônio Genético (CGen). Como dispõe seu art. 9º:

“À comunidade indígena e à comunidade local que criam, desenvolvem, detêm ou conservam conhecimento tradicional associado ao patrimônio genético, é garantido o direito de: I – ter indicada a origem do acesso ao conhecimento tradicional em todas as publicações, utilizações, explorações e divulgações; II – impedir terceiros não autorizados de: a) utilizar, realizar testes, pesquisas ou exploração relacionados ao conhecimento tradicional associado; b) divulgar, transmitir ou retransmitir dados ou informações que integram ou constituem conhecimento tradicional associado.”

Essa lei estabelece o regime jurídico para a proteção do conhecimento tradicional associado (CTA) por meio da regulação do acesso e da garantia da repartição de benefícios, fundamentando-se em um sistema de proteção e prevenção da apropriação indevida e na mitigação de práticas de biopirataria que exploram o patrimônio imaterial das comunidades sem as devidas contraprestações.

A operacionalização dessa salvaguarda ocorre por intermédio do Sistema Nacional de Gestão do Patrimônio Genético e do Conhecimento Tradicional Associado (SisGen), que instituiu um modelo autodeclaratório de cadastro para atividades de pesquisa e desenvolvimento tecnológico. Para o acesso ao conhecimento de origem identificável, a legislação condiciona a regularidade da atividade à obtenção do Consentimento Prévio Informado (CPI), o qual deve respeitar os protocolos comunitários, usos e costumes das populações indígenas, quilombolas e agricultores tradicionais.

A repartição de benefícios é obrigatória na exploração econômica de produto acabado ou material reprodutivo, podendo processar-se nas modalidades monetária ou não monetária, esta última caracterizada por ações de transferência de tecnologia, capacitação e conservação da biodiversidade. O ordenamento jurídico assegura aos detentores do saber o direito à indicação da origem do conhecimento em publicações e a prerrogativa de impedir a divulgação ou exploração de seus saberes por terceiros não autorizados.

Para coibir o descumprimento das normas, a lei prevê sanções administrativas que incluem advertências, multas e a apreensão de produtos ou instrumentos utilizados na obtenção irregular do patrimônio genético ou do CTA. Não obstante os avanços regulatórios, a literatura acadêmica aponta retrocessos e limitações, notadamente no que

tange à vulnerabilidade dos conhecimentos de origem não identificável, que são isentos da obrigatoriedade de consentimento, e à tendência da norma em priorizar a desburocratização para setores industriais em detrimento da plena autonomia das comunidades detentoras. Diz também que o CGEN, órgão concebido originalmente para exercer função regulatória robusta, foi reduzido a um papel praticamente cartorial, limitando-se ao registro de atividades (D’ALESSANDRO, 2018).

Alguns alegam que, ainda que a Lei nº 13.123/2015 reconheça direitos às comunidades tradicionais, esses direitos não se traduziriam, necessariamente, em proteção efetiva. Assim é que argumentam que o art. 8º, § 2º, ao prever que “o conhecimento tradicional associado ao patrimônio genético de que trata esta lei integra o patrimônio cultural brasileiro e poderá ser depositado em banco de dados, conforme dispuser o CGEN ou legislação específica”, teria falhado ao não vincular a atividade de acesso ao registro e com isso, o direito disposto neste dispositivo padeceria de efetividade, já que haveria aí uma não compulsoriedade. (D’ALESSANDRO, 2018).

Outro ponto levantado como problemático seria o art. 8º, §1º, que assegura a participação das comunidades nas decisões relativas à conservação e ao uso sustentável dos conhecimentos tradicionais, entretanto, sem explicitar o direito dessas populações de decidirem sobre o uso de seus próprios conhecimentos, deixando tal prerrogativa a ser deduzida da Convenção nº 169 da OIT, o que comprometeria diretamente a proteção plena desses direitos e uma ofensa ao princípio da dignidade da pessoa humana e a todo o sistema de proteção da propriedade intelectual, ofendendo diretamente o artigo 8º, “j”, da CDB. (D’ALESSANDRO, 2018).

No campo da repartição de benefícios, a legislação imporia restrições, ficando a repartição limitada a fabricantes de produto acabado e produtores de material reprodutivo, excluindo agentes tais como fabricantes de insumos intermediários. Outro ponto problemático seria o critério de “elemento principal de agregação de valor”, que restringiria ainda mais o alcance da repartição, já que se trata de conceito indeterminado, sujeito a interpretações subjetivas. Além disso, alguns agentes — como microempresas,

MEIs e determinados agricultores tradicionais — são isentos da obrigação de repartir benefícios, conforme art. 17, §5º (D’ALESSANDRO, 2018).

Outra questão seria a dispensa da repartição de benefícios em casos envolvendo licenciamento, cessão ou transferência de direitos de propriedade intelectual. Veja-se como aqui a norma utiliza instrumentos típicos de propriedade intelectual, tentando subsumir uma norma inerente a uma lógica de mercado (licencia-se a parte disponível, mantendo-se a parte indisponível) a uma situação pautada por um racional completamente diferente.

No tocante aos direitos de propriedade intelectual, a exigência atual se limita ao cadastramento ou autorização. A antiga MP, entretanto, demandava a declaração explícita da origem do material genético e do conhecimento tradicional associado, demonstrando maior rigor de rastreabilidade (D’ALESSANDRO, 2018).

Passaremos a explorar com mais detalhes a forma de repartição de benefícios prevista da lei da biodiversidade, a fim de entender como a visão mercantilista prepondera ao lidar com a proteção do conhecimento tradicional associado.

A Repartição de Benefícios na Lei da Biodiversidade

Segundo a Lei da Biodiversidade, as modalidades de repartição de benefícios podem ser monetárias ou não monetárias, conforme previsto na legislação (artigo 16, § 1º). A repartição monetária se concretiza por meio de pagamentos ao Fundo Nacional de Repartição de Benefícios - FNRP (artigo 30), enquanto a não monetária ocorre via Acordos de Repartição de Benefícios - ARP (artigo 6º, § 1º, IX, “f”) que abrangem ações como projetos de conservação, capacitação e distribuição de produtos, direcionados a unidades de conservação ou territórios onde há detentores de Conhecimento Tradicional Associado Artigo 19, II, “a”).

No caso da repartição monetária, o percentual devido é de 1% fixo, ou até 0,1% se houver um acordo setorial, incidindo sobre a receita líquida obtida com a venda do produto acabado ou do material reprodutivo (artigo 20). Quando há apenas acesso ao patrimônio genético ou conhecimento tradicional não identificável, a União é a

beneficiária da repartição (artigo 25, I, “a”); porém, se houver envolvimento de conhecimento tradicional identificável, os beneficiários são povos indígenas, comunidades tradicionais e agricultores tradicionais, dependendo de quem seja o provedor (artigo 25, II, “a”).

Se o produto ou material reprodutivo tiver origem em conhecimento tradicional associado identificável, além do depósito anual de 0,5% da receita líquida no FNRB, deverá ocorrer ARB diretamente com o provedor do conhecimento.

A percepção sobre a Lei da Biodiversidade difere significativamente. Do ponto de vista dos usuários de patrimônio genético e conhecimento tradicional associado — como os setores empresariais e parte da comunidade científica — a lei é vista como um fator de aumento de custos e de redução da competitividade internacional, especialmente no campo da pesquisa básica, sendo frequentemente qualificada como obstáculo ao desenvolvimento tecnológico. Segundo essa visão, uma legislação adequada deveria proteger simultaneamente os recursos naturais e as inovações, permitindo que estas gerassem um ciclo virtuoso de incentivos à pesquisa científica, ao desenvolvimento econômico e ao avanço social (FIGUEIROA et al., 2020).

Na perspectiva oposta, segundo alguns, a proteção efetiva do conhecimento tradicional associado continua sendo um dos maiores desafios do ordenamento jurídico brasileiro, que ainda careceria de mecanismos robustos para assegurar aos verdadeiros titulares o acesso às vantagens derivadas da exploração de seu conhecimento. (SAMPAIO, 2013).

O fato é que a associação automática, presente nas principais normas internas, entre conhecimento tradicional associado e patrimônio genético gera reducionismos que ignoram outras dimensões do conhecimento tradicional, muitas vezes insuscetíveis de valor pecuniário ou mesmo de cessão. A noção de patrimônio, ainda que ampliada para abarcar sujeitos coletivos, carrega um histórico marcado pelo viés econômico e permite que setores fortemente capitalizados — como indústrias farmacêuticas e de cosméticos — sejam, em grande medida, os maiores beneficiários do acesso ao patrimônio genético e ao conhecimento tradicional associado.

No campo da propriedade intelectual, a situação se agrava quando conhecimentos coletivos e de origem ancestral são incorporados em tecnologias patenteadas, criando aparente exclusividade para esses elementos. A lógica patentária não é compatível com a natureza coletiva do conhecimento tradicional associado, pois confere apropriação privada sobre saberes que são, por definição, partilhados e transmitidos geracionalmente (SHIVA, 2001, IADEROZZA, 2015; SANTILLI, 2004).

Além disso, as isenções previstas na Lei n. 13.123/2015 favorecem o setor empresarial em detrimento dos povos tradicionais, restringindo as hipóteses em que haverá repartição de benefícios e esvaziando a efetividade do instituto (OLIVEIRA, 2016; PINTO, 2022). Isso submete o direito das comunidades tradicionais à mera eventualidade de que o produto final efetivamente chegue ao mercado — o que pode simplesmente não ocorrer (VORA et al., 2015).

Um estudo conduzido pelos antropólogos Roberto Porro e Noemi Sakiara Miyasaka Porro concluiu pesquisa na base de dados do SisGen constatando que, até março de 2023, foram registradas 716 notificações, sendo que 93% foram inseridas por apenas duas empresas. Dessas notificações, somente 26 registram repartição monetária de benefícios. No caso de acesso apenas a patrimônio genético (da flora), são 1.683 notificações, de 27 empresas (e 7 pessoas físicas), sendo que 75% foram notificações de uma única empresa (tabela 2) (PORRO e PORRO, 2023)

Diante da crescente centralidade da bioeconomia nas agendas públicas e privadas, torna-se indispensável compreender não apenas os instrumentos de repartição equitativa de benefícios, mas também as barreiras que ainda limitam sua aplicação. (PORRO e PORRO 2023). Essa compreensão é essencial para que acordos comerciais contribuam efetivamente para a conservação da biodiversidade e para o fortalecimento das comunidades locais. Sobretudo, é imprescindível reconhecer que a política de acesso e repartição de benefícios se insere em um contexto mais amplo, que inclui a proteção de seu território, de sua cultura e costumes.

O que se percebe é que a lei da biodiversidade aprimorou um pouco o assunto ao definir o conhecimento tradicional sem incluir os termos “valor real ou potencial”, mas a *mens legis* é claramente a mesma: permitir uma quantificação desse conhecimento, para

que seja possível realizar a repartição dos benefícios. Ou seja, ainda que o objetivo tenha sido nobre e tenha tido a finalidade de recompensar as comunidades tradicionais pelo uso desse conhecimento por empresas, a pressa na definição trouxe um problema: a mercantilização de algo que é pautado em uma lógica totalmente diferente da ideia de mercado.

O que se conclui é que o SisGen surge como um avanço importante ao permitir que o usuário cadastrado realize diretamente várias operações sem depender de autorização prévia do CGEN; o sistema traduz, na prática, as diretrizes da legislação vigente e simplifica procedimentos que antes eram excessivamente burocráticos.

Além disso, a Lei n.º 13.123/2015 deu passos relevantes no sentido de oferecer algum nível de proteção jurídica. O art. 8º é claro ao afirmar:

“Ficam protegidos por esta Lei os conhecimentos tradicionais associados ao patrimônio genético de populações indígenas, de comunidade tradicional ou de agricultor tradicional contra a utilização e exploração ilícita.”

A lei também avança ao tratar das formas de exploração econômica e da necessidade de repartição justa e equitativa dos benefícios obtidos. O art. 17 estabelece que:

“Os benefícios resultantes da exploração econômica de produto acabado ou de material reprodutivo oriundo de acesso ao patrimônio genético [...] ou ao conhecimento tradicional associado [...] serão repartidos de forma justa e equitativa, sendo que, no caso do produto acabado, o componente do patrimônio genético ou do conhecimento tradicional associado deve ser um dos elementos principais de agregação de valor.”

O problema é que se parte de um direito pré-elaborado e aplicado a uma situação fática muito diferente daquela em que se encontram os conhecimentos tradicionais. A impressão que se tem é que se usa uma forma quadrada para enquadrar algo redondo.

Ou seja, a Lei da Biodiversidade tenta criar um sistema *sui generis* de proteção do conhecimento tradicional, incluindo instrumentos típicos do direito de propriedade intelectual, mas alterando-os de forma a tentar proteger os conhecimentos tradicionais.

4.4. Socioambientalismo e Conhecimento Tradicional

As populações tradicionais, um grupo que abrange, por exemplo, os povos e comunidades indígenas e os quilombolas, contam com direitos formalmente garantidos tanto pela Constituição Federal quanto por outras leis infraconstitucionais. Do ponto de vista jurídico, está consolidado que esses grupos detêm direitos territoriais, que são espaços usados para a reprodução cultural, social e econômica. Há, inclusive, uma clara distinção jurídica entre povos indígenas e quilombolas e as demais populações tradicionais, principalmente no que tange ao reconhecimento de direitos territoriais especiais (SANTILLI, 2005).

No Brasil, o Socioambientalismo emergiu como uma concepção distintiva, sem paralelo imediato no cenário ambientalista global, sendo inclusive uma invenção brasileira. Sua singularidade reside na capacidade de integrar políticas setoriais, diversas perspectivas e variados atores, tudo isso em um projeto que dialoga profundamente com a nossa realidade nacional. Este conceito encontra suas raízes nas intensas mobilizações sociais da década de 1980 e está intrinsecamente ligado ao processo de redemocratização que ganhou impulso com o término do regime militar, em 1984, consolidando-se plenamente com a promulgação da Constituição de 1988 (SANTILLI, 2005). A partir desse marco, o Socioambientalismo começou a moldar também as legislações estaduais, com uma atenção especial às questões ambientais e à preservação cultural (UDRY e EIDT, 2015).

Conceitualmente, o Socioambientalismo parte da premissa de que as políticas ambientais devem necessariamente incluir e envolver as comunidades locais, reconhecendo o valor de seus conhecimentos e práticas de manejo. Em um país marcado por significativas desigualdades socioeconômicas, o paradigma socioambiental defende que a sustentabilidade não pode se limitar apenas ao aspecto ecológico – que envolve espécies, ecossistemas e processos naturais – mas deve ser também social, por meio de uma gestão territorial democrática e em sintonia com a pluralidade cultural brasileira).. Enquanto noção jurídica, o Socioambientalismo se estabelece como uma construção derivada dos interesses difusos relacionados aos bens socioambientais (SANTILLI, 2005).

A partir da década de 1990 e nos primeiros anos do século XXI, o pensamento ambiental brasileiro avançou consideravelmente, buscando integrar a conservação dos ecossistemas com a garantia de uma vida digna para as populações que, historicamente, dependem desses ambientes. Esse movimento fundamental deu origem, em 2000, ao Sistema Nacional de Unidades de Conservação, cuja lei de criação, embora não explicitamente introduza o termo "populações tradicionais" na legislação estabelece entre seus objetivos o respeito e a valorização dos conhecimentos e da cultura dessas populações. (SANTILLI, 2005).

Os parques nacionais, por exemplo, representam a categoria de proteção integral, cujo principal objetivo é a proteção da natureza. (artigo 11) Neles somente são admitidas atividades que não impliquem coleta, dano ou consumo dos recursos naturais, sendo que as unidades de conservação de proteção integral – da qual os parques nacionais fazem parte – admitem presença humana apenas em algumas hipóteses mais restritas.

Já nas unidades de uso sustentável, a proposta é conciliar a conservação com o uso responsável dos recursos, desde que tal uso garanta sua perenidade (artigo 7º, § 2º), sendo exemplos mais conhecidos as reservas extrativistas da Amazônia, nas quais são permitidas pouquíssimas atividades, dentre elas a de seringueiros. Outras categorias do SNUC, mesmo sem o objetivo explícito de proteger formas culturalmente diferenciadas de manejo, também abrigam experiências de manejo comunitário.

A criação do SNUC representou um progresso significativo em relação à lógica preservacionista anterior, que se baseava no modelo de “natureza intocada”, e que desconsiderava a realidade socioeconômica local e o papel histórico dos povos tradicionais. O foco passou a ser a conservação da diversidade biológica, para a qual muitas vezes as comunidades tradicionais contribuem com seu modo de vida e sua filosofia de utilização dos recursos naturais (SANTILLI, 2005)). Dessa forma, os objetivos e diretrizes do SNUC, conforme definidos, englobam não apenas a valorização econômica e social da biodiversidade, mas também a proteção dos recursos essenciais à subsistência de populações tradicionais, sempre com respeito ao conhecimento e à cultura dessas populações, buscando promover seu desenvolvimento social e econômico. Entre os objetivos do SNUC está não apenas a conservação da biodiversidade, mas também a

conservação da sociodiversidade, privilegiando a interação entre o homem e a natureza, havendo dispositivos que visam assegurar a participação das comunidades locais na criação, implantação e gestão das unidades de conservação, garantindo seu acesso controlado aos recursos ou justa indenização por recursos perdidos, e a justa e equitativa distribuição dos custos e benefícios.

A profunda relação entre povos tradicionais e seus territórios revela o vasto conhecimento que eles possuem sobre os recursos naturais, as fragilidades ambientais e as técnicas de manejo mais adequadas (RABBANI, 2016; VALÉRIO et al., 2022). Em muitos casos, a identidade desses povos se constrói em torno do recurso que manejam. Exemplos encontrados no "Guia de Cadastramento de Grupos Populacionais Tradicionais e Específicos" (BRASIL, 2012a) do Cadastro Único para Programas Sociais, ilustram essa realidade com exemplos como andirobeiras, castanheiros, seringueiros, quebradeiras de coco-de-babaçu, apanhadores de flores sempre-vivas, catadoras de mangaba, cipozeiros e piaçaveiros; cada grupo em interação com seus respectivos biomas e com eles profundamente⁶⁶. A conservação da biodiversidade é, muitas vezes, produto da contribuição social dessas comunidades, que desenvolveram um conhecimento harmonioso sobre o uso dos recursos.

As reservas extrativistas, estabelecidas no final da década de 1980, surgiram precisamente da demanda dos seringueiros da Amazônia – em especial do Acre – por uma regularização fundiária das áreas de uso tradicional (UDRY, EIDT, DIAS e BUSTAMANTE, 2015). Diferentemente das unidades de proteção integral, essas unidades permitem o uso direto do solo, incluindo moradia, agricultura e extrativismo, sendo a exploração dos recursos feita mediante contrato de concessão de direito real de uso, considerando que são áreas públicas onde atividades ambientalmente incompatíveis são vedadas.

Nessas unidades de uso sustentável — como as Reservas Extrativistas, as Reservas de Desenvolvimento Sustentável e as Florestas Nacionais — as populações extrativistas têm o direito assegurado de exercer suas atividades, contanto que cumpram

⁶⁶ [Cadastro Único para Programas Sociais: Guia de Cadastramento de Grupos Populacionais Tradicionais e Específicos - Acervo Social | Acervo Social](#)

o compromisso de conservar os recursos florestais e a biodiversidade associada. Há uma grande diversidade nas formas de reconhecimento e inclusão desses grupos, incluindo quilombolas, seringueiros, ribeirinhos, geraizeiros, e quebradeiras de coco babaçu, que mantêm seus conhecimentos tradicionais incorporados em seus meios de vida e no uso da biodiversidade.

Os seringueiros, encontrados principalmente no Acre e no Amazonas, dedicam-se à extração do látex da seringueira, matéria-prima essencial para a produção de borracha. Os castanheiros coletam a castanha-do-pará em diversos estados amazônicos; as andirobeiras extraem o óleo das sementes de andiroba, com grande parte destinada às indústrias cosmética e farmacêutica, e os piaçaveiros — sobretudo no norte do Amazonas — trabalham com a fibra da palmeira piaçava, cuja exploração também ocorre na Bahia (UDRY, EIDT, DIAS e BUSTAMANTE, 2015).

As quebradeiras de coco-babaçu atuam no Pará, Maranhão, Piauí e Tocantins, beneficiando o coco para a produção de azeite, sabão, farinha e artesanato. As catadoras de mangaba, por sua vez, comercializam o fruto da mangabeira, comum no Cerrado e nas restingas do Nordeste. No Cerrado, encontramos também quilombolas, geraizeiros, vazanteiros, sertanejos e ribeirinhos, que desenvolveram modos de vida intrinsecamente ligados a esse bioma. No Pantanal, a população tradicional é representada pelos pantaneiros. Em Minas Gerais, especialmente na Serra do Espinhaço, destacam-se os apanhadores de sempre-vivas. Em Santa Catarina e no Paraná, os cipozeiros trabalham com diversas espécies de cipós, utilizados tanto *in natura* quanto no artesanato (UDRY, EIDT, DIAS e BUSTAMANTE, 2015).

Os pescadores artesanais ilustram de forma robusta a relevância econômica dos povos tradicionais, sendo um dos exemplos de populações tradicionais. Os ribeirinhos, com uma distribuição geográfica similar à dos pescadores, organizam sua vida em áreas de várzea, articulando a produção, a cultura e a economia às dinâmicas fluviais — como cheias, vazantes e a fertilidade sazonal dos solos. Em muitos casos, preservam formas de trabalho coletivo, como o mutirão, que envolve o uso compartilhado da terra e a troca de serviços. (UDRY, EIDT, DIAS e BUSTAMANTE, 2015).

Os agricultores familiares formam outro grupo considerado tradicional. Sua principal característica é a organização produtiva conduzida pela própria família, com o uso dos recursos naturais da propriedade e a diversificação de culturas e criação de animais. Para fins de políticas públicas, o Censo Agropecuário de 2006 adotou o conceito de “agricultura familiar”, conforme a Lei nº 11.326 Essa categoria tem ganhado atenção pela defesa das sementes crioulas e da proteção da agrobiodiversidade (UDRY, EIDT, DIAS e BUSTAMANTE, 2015).

Também merecem atenção as comunidades de terreiro, detentoras de um rico patrimônio cultural afro-brasileiro que reúne tradições, valores, organização social própria e uma forte conexão com o meio ambiente. Suas tradições têm origem nas populações africanas de diferentes etnias — Bantu, Iorubá (Nagô/Ketu) e Fon — trazidas ao Brasil pelo tráfico. Os terreiros mantêm características como o respeito aos ancestrais, a solidariedade, uma concepção ampliada de família e a transmissão oral dos conhecimentos. Entre as tradições de matriz africana presentes no Brasil, destacam-se o Candomblé (em suas diversas expressões), a Umbanda, o Batuque, o Tambor de Mina, a Quimbanda, a Jurema e outras práticas afro-indígenas (UDRY, EIDT, DIAS e BUSTAMANTE, 2015).

Socioambientalismo, patrimônio cultural e conhecimento tradicional: um amalgamento

Toda essa diversidade cultural mencionada acima brota, indubitavelmente, das singularidades históricas e ambientais do Brasil, oriundas do vasto território de que o país dispõe. O ideal seria que essa vasta pluralidade se manifestasse, primeiramente, nos bens que são tombados e registrados. No nosso contexto brasileiro, os bens que a Unesco inscreveu até 2013 — totalizando 23 entre materiais, naturais e imateriais — espalham-se por quase a totalidade dos nossos biomas e grandes regiões do País Contudo, por ainda serem relativamente escassos, é patente que não conseguem abraçar toda a riqueza das interações entre as populações tradicionais e seus ambientes. É um fato que diversas outras expressões culturais já figuram na lista indicativa e aguardam o momento de

integrar a lista representativa do patrimônio cultural da humanidade. (UDRY, EIDT, DIAS e BUSTAMANTE, 2015).

A dificuldade de monitorar a diversidade cultural é amplamente reconhecida em escala global, mas não é uma barreira intransponível; ela pode ser enfrentada com o emprego de indicadores, como os que encontramos na edição de 2014 dos Indicadores de Desenvolvimento Sustentável⁶⁷. Desde o ano de 2002, o IBGE tem realizado, bianualmente, levantamentos que atualizam e analisam informações sobre a sustentabilidade em suas dimensões econômica, social, ambiental e institucional.⁶⁸ Dentro desta última dimensão — a institucional — o tema do Patrimônio Cultural passou a reunir quadros, tabelas e mapas que abrangem o patrimônio ambiental do Brasil tanto em âmbito nacional quanto mundial

Assim como o patrimônio cultural material nos ajuda a compreender o processo de ocupação e colonização do Brasil, o patrimônio imaterial funciona como um espaço natural de visibilidade para as populações tradicionais. Em alguns casos, porém, antes mesmo do reconhecimento como bem imaterial, optou-se pelo tombamento como patrimônio histórico e/ou arqueológico, etnográfico e paisagístico — foi o que ocorreu com diversos bens de matriz africana entre 1986 e 2002 (UDRY, EIDT, DIAS e BUSTAMANTE, 2015).

Um marco importante para os povos indígenas ocorreu em 2003, quando a pintura corporal e a arte gráfica Wajãpi se tornaram o primeiro bem registrado como patrimônio cultural imaterial brasileiro.⁶⁹ A relevância dessa expressão se ampliou ainda mais quando foi declarada Obra-Prima da Humanidade e, posteriormente, incluída na lista representativa do patrimônio mundial imaterial.⁷⁰

Outras expressões culturais indígenas, profundamente enraizadas na relação de seus povos com a natureza, também passaram a receber maior atenção. Contudo, somente em 2010 houve o primeiro registro, no Livro dos Saberes, de um sistema completo: o

⁶⁷ Indicadores de Desenvolvimento Sustentável | IBGE

⁶⁸ liv94254.pdf, Apresentação

⁶⁹ Notícia: Comissão de Revalidação analisa Arte Kusiwa como Patrimônio Cultural - IPHAN - Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional

⁷⁰ Patrimônio Imaterial — Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional

sistema agrícola tradicional do Rio Negro, baseado no cultivo da mandioca brava⁷¹. Trata-se de um arranjo complexo que articula cultura material, redes sociais, práticas alimentares, espaços, saberes, normas e direitos, que permite preservar não apenas a floresta, mas também a diversidade de plantas cultivadas. Essa variedade é a chamada agrobiodiversidade especialmente diante da erosão genética provocada pela homogeneização agrícola.⁷²

Também merece destaque o registro, em 2012, de dois bens relacionados aos Karajá, do Brasil central. O reconhecimento abrange tanto as práticas e saberes associados ao modo de fazer as bonecas Karajá quanto o *Rtixòkò*, expressão artística e cosmológica do povo⁷³. Juntos, esses bens formam um sistema pedagógico e cultural por meio do qual as crianças aprendem o que significa ser Karajá. As bonecas, amplamente presentes no cotidiano das comunidades do rio Araguaia e da Ilha do Bananal, são produzidas com base em conhecimentos tradicionais e em recursos locais, como a argila dos barreiros formados na vazante dos rios e os corantes extraídos do urucum, entre outras plantas utilizadas inclusive na preparação das cinzas misturadas à argila.

No cenário internacional, e alinhado a essa visão sistêmica, tem ganhado força o esforço de identificação dos Sistemas Engenhosos do Patrimônio Agrícola Mundial, programa da FAO ainda em estudo no Brasil. O reconhecimento busca valorizar sistemas agrícolas complexos, diversificados e localmente adaptados — como o do Rio Negro — desenvolvidos ao longo de milênios por agricultores, pescadores, pastores e povos da floresta. A proposta da FAO é registrar formas de manejo que articulam saberes, técnicas, práticas, materiais e tecnologias, sempre orientadas pela conservação dos recursos naturais, pela diversidade biocultural e pela segurança alimentar e nutricional das comunidades.⁷⁴

Embora tenha sido necessário distinguir formalmente as categorias de patrimônio material e imaterial, seus processos de identificação, registro e preservação partem de

⁷¹ Sistema agrícola tradicional do Rio Negro (AM) – Bem Brasileiro

⁷² [dossie_19_sistema_agricola_web__12jul19.pdf](#)

⁷³ Página - IPHAN - Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional

⁷⁴ Organização das Nações Unidas para Agricultura e Alimentação: FAO celebra a diversidade dos Sistemas Importantes do Patrimônio Agrícola Mundial (SIPAM) | FAO no Brasil | Food and Agriculture Organization of the United Nations

pressupostos muito semelhantes. A diferença é que, gradualmente, o antigo critério de “excepcionalidade” vem sendo substituído pela noção de representatividade das identidades culturais em cada contexto geográfico. Da mesma forma, o patrimônio ambiental tem buscado caminhos de articulação entre conservação biológica e diversidade cultural. (UDRY, EIDT, DIAS e BUSTAMANTE, 2015).

Espera-se que a compreensão integrada de sistema continue orientando as políticas públicas, em consonância com as diretrizes do Plano Nacional de Cultura — Lei nº 12.343/2010 que enfatiza a valorização da diversidade cultural e reconhece a cultura como vetor essencial do desenvolvimento sustentável em um país cuja dimensão territorial e populacional torna seu patrimônio cultural e natural extraordinariamente amplo e diverso.

Diante do quanto exposto, percebe-se como a proposta do Socioambientalismo feita por Juliana Santilli vai ao encontro das ideias de perspectivismo de Eduardo Viveiro de Castro e do conceito de conhecimento tradicional como cultura que o direito internacional vinha indicando até o advento da Convenção de Diversidade Biológica, que criou uma ruptura drástica no conceito, separando aqueles conhecimentos tradicionais associados do conhecimento tradicional, como se aquele fosse apenas uma versão mercantilizável e disponível daquele. Assim, um enfoque do conhecimento tradicional pelo viés socioambientalista parece ser um caminho mais adequado para que se crie um arcabouço jurídico mais efetivo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A análise desenvolvida ao longo deste trabalho evidencia que o conceito de conhecimento tradicional, longe de ser uma construção estática, representa um campo epistemológico profundamente dinâmico, plural e enraizado em sistemas socioculturais que se distanciam radicalmente da lógica ocidental moderna. Conforme demonstrado desde o Capítulo 1, o conhecimento tradicional emerge de cosmologias próprias, nas quais natureza, cultura, espiritualidade e formas de organização social se entrelaçam de maneira indissociável. Sua estrutura holística, intuitiva, vivencial e cumulativa desafia tanto as tentativas ocidentais de categorização quanto os instrumentos jurídicos que buscam traduzir tais saberes para molduras técnico-normativas alheias à sua lógica formativa.

Essa constatação se fortalece ao observarmos, no Capítulo 2, que o conhecimento tradicional repousa sobre bases ecocêntricas, enquanto o direito ocidental opera principalmente sob uma matriz antropocêntrica. Essa assimetria axiológica compromete, no nascedouro, qualquer tentativa de transposição direta do conhecimento tradicional para categorias jurídicas ocidentais, especialmente quando se tenta instrumentalizá-lo por mecanismos de propriedade intelectual, intrinsecamente vinculados à noção moderna de sujeito proprietário, individualidade criadora e apropriação econômica do saber. Em contraste, os conhecimentos tradicionais são coletivos, transgeracionais, imbricados em práticas de manejo sustentável e orientados para a continuidade da vida em sentido amplo.

A trajetória internacional examinada no Capítulo 3 demonstra como o Direito Internacional, apesar de avanços pontuais, caminhou de forma fragmentária e muitas vezes reativa. Os primeiros instrumentos priorizaram a essência cultural do conhecimento tradicional, mas os tratados e convenções posteriores focaram naquele conhecimento tradicional associado a um recurso genético. Essa priorização criou um hiato teórico e normativo: passou-se a regular economicamente os benefícios derivados do uso industrial desses saberes sem antes se compreender e proteger a totalidade de sua estrutura cultural, espiritual e identitária. O resultado é uma proteção parcial, tecnicista e insuficiente, que reduz saberes complexos à sua faceta economicamente explorável.

Da mesma forma, mesmo o recente Tratado da OMPI de 2024, embora represente importante avanço no combate à biopirataria e no estabelecimento de ferramentas defensivas, continua preso ao paradigma da propriedade intelectual aplicada ao conhecimento tradicional associado a recursos genéticos. Embora importante, essa abordagem apenas toca a superfície de um problema que é essencialmente ontológico: não se trata apenas de decidir como repartir benefícios, mas de compreender que o conhecimento tradicional é um modo de existir e de produzir relações com o mundo — e não um instrumento meramente mercantil.

Da perspectiva brasileira — explorada no Capítulo 4 —, percebe-se que o ordenamento jurídico nacional reproduziu a mesma cisão artificial entre conhecimento tradicional e conhecimento tradicional associado. A Constituição de 1988 inaugurou um marco civilizatório importante ao reconhecer a diversidade cultural, os direitos territoriais indígenas e a pluralidade étnica como valores constitucionais. Contudo, não avançou à formulação explícita de proteção integral ao conhecimento tradicional enquanto manifestação de direitos humanos culturais e territoriais. Foi apenas com a legislação infraconstitucional, como a Lei nº 13.123/2015, que se estabeleceu um regime jurídico voltado ao conhecimento tradicional associado, novamente deslocando a ênfase para a repartição de benefícios e para o controle do acesso, em vez de para a proteção integral do saber tradicional em sua dimensão civilizatória e axiológica.

Apesar desses avanços normativos, permanece um desafio central: identificar quem são, concretamente, os titulares dos direitos e, portanto, os destinatários legítimos dos benefícios econômicos gerados. O conhecimento tradicional é, por essência, coletivo, dinâmico e transmitido ao longo de inúmeras gerações; determinar qual foi o evento exato que deu origem ao saber — ou mesmo delimitar quem o detém em termos estritos — é uma tarefa complexa e, em muitos casos, simplesmente inviável.

Essa dificuldade de se determinar quem devem ser os beneficiários da repartição dos benefícios reside na própria natureza dos direitos relacionados: está-se lidando com direitos de propriedade intelectual tal como conhecemos ou com uma nova categoria de direitos, que a doutrina convencional denominou de *sui generis*?

Como visto ao longo deste trabalho, nem a antropologia e nem o direito têm uma resposta pronta para essa pergunta, havendo diversos especialistas ao redor do mundo discutindo esse assunto neste exato momento, seja no âmbito de organismos internacionais, seja na academia, na indústria ou dentro das comunidades.

O fato é que estamos lidando com algo extremamente complexo, multifacetado e multidisciplinar, e o atual status em que se encontram os estudos sobre o tema ainda se encontra inapto para dar uma resposta definitiva. Entretanto, diante do fato de que se está tratando de diversos institutos jurídicos, um tanto quanto díspares uns dos outros, precisamos buscar um denominador comum.

Assim, o direito à propriedade intelectual é ramo bem específico e, como ficou claro ao longo deste trabalho, possui características essenciais que o impossibilitam de proteger adequada e completamente os conhecimentos tradicionais, ainda que possua instrumentos valiosos e que já veem sendo usados de forma eficiente – ainda que limitado a certos aspectos e situações.

Um sistema *sui generis*, por sua vez, encontra sentido no fato de que pode ser construído do início, usando-se institutos de cada área do direito que forem mais adequadas a cada caso específico.

O problema de ambos os sistemas propostos reside no fato de que o direito, atualmente, é totalmente baseado em conhecimentos ditos ocidentais, sem incorporação significativa de conhecimentos tradicionais em seus fundamentos, ou seja, o ordenamento jurídico – o brasileiro e o internacional – têm raízes filosóficas e culturais totalmente fechadas em seus próprios sistemas pensamento, e, qualquer tentativa de incorporação de filosofias e conhecimentos tradicionais conflitará com eles. É claro que o sistema jurídico é poroso e permeável – e não é necessário se recorrer a Luhman para concluirmos isso, visto que uma das bases do direito contemporâneo é sua autopoiese – mas isso não significa que o que nele ingressar, nele conseguirá permanecer.

O que se quer dizer é que existem limitações em até onde é possível usar da analogia – ou mesmo da construção análoga de um instituto já existente, de forma a ser utilizado como base para a criação de outro. Isso porque o direito, assim como qualquer ciência, utiliza-se de conceitos oriundos de outras e, no caso do conhecimento tradicional,

ele faz uso da antropologia e, como visto, a mais moderna ciência antropológica nos ensina que a cultura indígena deve ser vista sob a ótica perspectivista, isto é, tendo por base o olhar indígena.

Ao longo desta pesquisa, tornou-se evidente que o impasse normativo não decorre de falhas técnicas, mas sim de um equívoco conceitual profundo: a tentativa de enquadrar o conhecimento tradicional em categorias ocidentais — especialmente as de propriedade — é, por natureza, insuficiente. Os povos indígenas e comunidades tradicionais não concebem seus saberes como invenções isoladas, mas como extensões de suas territorialidades, de suas cosmopercepções e de seus modos de vida. Portanto, o conhecimento tradicional não pode ser visto como mera “informação”, “recurso” ou “ativo”, mas como parte constitutiva da dignidade desses povos.

É justamente aqui que reside a principal conclusão deste trabalho: o conhecimento tradicional somente será adequadamente protegido quando reconhecido explicitamente como algo, do ponto de vista jurídico, plúrimo, que abrange vários direitos em si, isto é, incorpora em si visões de mundo diversas. Não basta entendermos o direito à proteção do conhecimento tradicional apenas como um direito cultural no sentido amplo, mas como um direito fundamental, intrinsecamente relacionado aos direitos à identidade cultural, à terra, à autodeterminação, à integridade territorial, à continuidade histórica e à existência digna dos povos indígenas e tradicionais.

Assim, o caminho parece ser a inclusão do conhecimento tradicional dentro da seara dos direitos humanos, mas não o direito humano antropocêntrico como o conhecemos, mas sim como algo muito mais multifacetado amplo, difícil até de definir dentro de uma perspectiva normativa kantiana como a nossa, essencialmente antropocêntrica. Somente com essa ruptura é que será possível construirmos um sistema *sui generis* realmente efetivo. Entretanto, antes disso é necessário verificar quais serão as bases desse sistema, que deverá incluir filosofia e direito indígena, quilombola, de ribeirinhos, etc, para que seja bem-sucedido na consecução de seus objetivos de proteção do conhecimento tradicional, seja este associado ou não.

A princípio, sob uma ótica do nosso ordenamento atual, o regime dos direitos fundamentais — especialmente os direitos culturais, o direito à autodeterminação, o

direito à diversidade étnica e cultural e o direito ao território — é o mais apto a oferecer uma real proteção, em virtude de seu conjunto de princípios, capaz de reconhecer o conhecimento tradicional como parte constitutiva da existência coletiva dos povos indígenas. Somente os direitos fundamentais permitiriam, concomitantemente, proteger o conhecimento tradicional de forma integral, e não apenas em sua faceta econômica; garantir participação, consulta e consentimento prévio; assegurar continuidade cultural e histórica; reconhecer a autonomia jurídica dos sistemas consuetudinários das comunidades (pluralismo jurídico); e evitar a mercantilização compulsória de saberes que não são mercadorias. Entretanto, isso só será possível apenas d

Ao final, conclui-se que, embora se fale amplamente em um regime *sui generis*, esse regime não pode ser construído a partir de ferramentas ocidentais tradicionais. Ele só poderá existir plenamente se for erigido sobre bases interculturais e descolonizadoras, que incluam, como fundamentos normativos, não apenas o direito estatal e o direito internacional clássicos, mas também o direito consuetudinário indígena e suas cosmologias jurídicas próprias.

Diante de tudo o que foi exposto, torna-se incontornável afirmar que o conhecimento tradicional somente será adequadamente protegido quando for reconhecido como um direito fundamental das populações indígenas e comunidades tradicionais, mas não um direito fundamental no viés humano tal como o configuramos. Esse reconhecimento não apenas corrige a dissonância entre a lógica ocidental e as formas de conhecimento ancestral, mas também confere proteção jurídica compatível com a profundidade cultural, espiritual e territorial que esses saberes representam.

Mais do que criar mecanismos de controle de acesso ou de repartição de benefícios, o desafio contemporâneo é reconhecer que proteger o conhecimento tradicional é proteger a própria existência desses povos — suas cosmologias, sua continuidade histórica, sua dignidade e sua autonomia.

E é somente dentro de um conceito de direito humano visto sob um viés jurídico pluralista — isto é, de um direito humano em sua real plenitude —, que essa proteção pode se realizar de forma ética, efetiva e respeitosa. O caminho para um regime jurídico verdadeiramente eficaz passa, portanto, pela reafirmação de que o conhecimento

tradicional não é um bem — é um direito (dos detentores) e uma responsabilidade (da humanidade). E como tal, exige reconhecimento, respeito e salvaguarda integral.

BIBLIOGRAFIA

ALVES, Anne Sabrina Pereira. **Patrimônio cultural imaterial: análise dos aspectos normativos e efetividade das medidas de salvaguarda no Brasil**. 2024. Trabalho de Conclusão de Curso (Bacharelado em Direito) – Universidade Federal de Alagoas, Maceió, 2024.

ALVES, Jose Jakson Amancio et al. O conhecimento ecológico tradicional no planejamento e na gestão ambiental. **Ateliê Geográfico**, Goiânia, v. 4, n. 3, p. 29-41, dez. 2010.

BAGLEY, Margo A.; RAI, Arti K. **The Nagoya Protocol and Synthetic Biology Research: A Look at the Potential Impacts**. [s.l.]: Woodrow Wilson International Center for Scholars, [s.d.].

BELFORT, Susana Andréa Inácio. **Conhecimento tradicional indígena: revitalização de expressões culturais do Povo Kaingáng da Terra Indígena Serrinha/RS e da Aldeia Condá/SC**. 2011. 169 f. Dissertação (Mestrado em Direito) – Centro de Ciências Jurídicas, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2011.

BENSUSAN, Nurit; ARMSTRONG, Gordon (org.). **O manejo da paisagem e a paisagem do manejo**. Brasília: IEB, 2008.

BRASIL. **Decreto nº 2.519, de 16 de março de 1998**. Promulga a Convenção sobre Diversidade Biológica, assinada no Rio de Janeiro, em 05 de junho de 1992. Brasília, DF: Presidência da República, 1998.

BRASIL. **Decreto nº 4.339, de 22 de agosto de 2002**. Institui princípios e diretrizes para a implementação da Política Nacional da Biodiversidade. Brasília, DF: Presidência da República, 2002.

BRASIL. **Decreto nº 11.865, de 27 de dezembro de 2023**. Dispõe sobre a promulgação do Protocolo de Nagoya sobre Acesso a Recursos Genéticos e

Repartição Justa e Equitativa dos Benefícios Derivados de sua Utilização à Convenção sobre Diversidade Biológica. Brasília, DF: Presidência da República, 2023.

BRASIL. **Lei nº 13.123, de 20 de maio de 2015**. Dispõe sobre o acesso ao patrimônio genético, sobre a proteção e o acesso ao conhecimento tradicional associado e sobre a repartição de benefícios para conservação e uso sustentável da biodiversidade. Brasília, DF: Presidência da República, 2015.

BRITTO, Ana Karina de Castro. Leis de proteção ao patrimônio imaterial: proteção às origens pelo IPHAN. In: III CONGRESSO INTERNACIONAL DE CIÊNCIA, TECNOLOGIA E DESENVOLVIMENTO, 2014, Taubaté. **Anais...** Taubaté: UNITAU, 2014.

CASTRO, Biancca Scarpeline de; SANTOS, Anna Carla Carvalho dos. Conselho de Gestão do Patrimônio Genético e a coordenação da política de acesso e repartição de benefícios no Brasil. **Ambiente & Sociedade**, São Paulo, v. 25, 2022.

CASTRO, Caterine Vasconcelos de. **A proteção do conhecimento tradicional dos povos indígenas sob a concepção do pluralismo jurídico**. 2007. Dissertação (Mestrado em Direito) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2007.

CHNEE, Marina Celani. **Tutela jurídica nacional ao acesso e repartição de benefícios: uma análise a partir da internalização da Convenção sobre Diversidade Biológica e de seus acordos acessórios**. 2023. Trabalho de Conclusão de Curso (Bacharelado em Direito) – Faculdade de Direito, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2023.

COELHO, Daniele Maia Teixeira. **A dicotomia natureza e cultura no âmbito das políticas públicas de proteção do patrimônio cultural imaterial brasileiro**. 2017. Tese (Doutorado em Ciência Ambiental) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2017.

COELHO, Marina Dias Dalat. **Propriedade intelectual e conhecimentos tradicionais**: uma análise discursiva decolonial sobre o reconhecimento dos povos e comunidades tradicionais no ordenamento jurídico brasileiro sob a perspectiva dos direitos humanos. 2017. Dissertação (Mestrado em Direitos Humanos) – Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2017.

CONGRESSO INTERNACIONAL DE DIREITO E CONTEMPORANEIDADE, 7., 2024, Santa Maria. **Mídias e direitos da sociedade em rede**. Santa Maria: UFSM, 2024.

CONVENÇÃO SOBRE DIVERSIDADE BIOLÓGICA. **Preâmbulo e Artigos 1-42**. Rio de Janeiro: ONU, 1992.

CORÁ, Maria Amelia Jundurian. **Do Material ao Imaterial: Patrimônios Culturais do Brasil**. 2011. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2011.

COUTO NETO, Geraldo Homero do; ESTEVES, Janaína Di Lourenço. Natureza e cultura: da rejeição à (re)construção. [S. l.: s. n.], p. 156-176, [s.d.].

CUNHA, Manuela Carneiro da. Populações tradicionais e a Convenção da Biodiversidade Biológica. **Estudos Avançados**, São Paulo, v. 14, n. 38, p. 147-164, 2000.

CUNHA, Manuela Carneiro da. Questões suscitadas pelo conhecimento tradicional. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 55, n. 1, p. 437-464, 2012.

CUNHA FILHO, Marcelo de Castro. **Quanto custa o conhecimento tradicional? Análise das regras de acesso e de repartição de benefícios no Brasil**. 2015. Dissertação (Mestrado em Direito) – Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2015.

CURRY, Patrick – **Ecological Ethics: an Introduction**, Editora Polity, 2a edição, 2011, Cambridge

D’ALESSANDRO, Fabíola Dias Guimarães. **Tutela dos conhecimentos tradicionais associados à biodiversidade em terra brasileira**. 2018. Monografia (Bacharelado em Direito) – Instituto de Ciências Humanas e Sociais de Volta Redonda, Universidade Federal Fluminense, Volta Redonda, 2018.

DAVIES, Lorenice Freire. **O sistema de patentes e a tutela dos conhecimentos tradicionais associados à biodiversidade**. 2015. Dissertação (Mestrado em Direito) – Universidade Federal de Santa Maria, Santa Maria, 2015.

DESCOLA, Philippe. **Outras naturezas, outras culturas**. Tradução de Cecília Ciscato. São Paulo: Editora 34, 2016.

DIAS, Bruno Smolarek; WRUBEL, Virgínia Telles Schiavo. Inibir para socorrer: conhecimentos tradicionais e proteção na tutela inibitória. **Revista de Direito Ambiental**, São Paulo, v. 94, p. 193-210, abr./jun. 2019.

DINIZ, Daniela Simões. **Repartição de benefícios resultantes da exploração econômica de produto acabado ou material reprodutivo oriundo do acesso ao patrimônio genético ou ao conhecimento tradicional associado**. 2019. Monografia (Especialização em Direito Ambiental e Gestão Estratégica da Sustentabilidade) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2019.

DROZ, Lařna. **Anthropocentrism as the scapegoat of the environmental crisis: a review**. *Ethics in Science and Environmental Politics*, v. 22, p. 25-49, 2022.

DUTFIELD, Graham. **The Public and Private Domains: Intellectual Property Rights in Traditional Ecological Knowledge**. Oxford: Oxford University, 1999.

ESTABILE, Isabella. **Conhecimento Tradicional e Propriedade Intelectual: forma de proteção e de agregação de valor aos produtos oriundos da sociobiodiversidade**. 2021. 204 f. Dissertação (Mestrado em Análise e Gestão de Políticas Internacionais)

– Instituto de Relações Internacionais, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2021.

FERES, Marcos Vinício Chein et al. Conhecimento tradicional e direito de patente: fatos e contradições no caso da poaia. **Revista de Estudos Empíricos em Direito**, v. 3, n. 2, p. 57-77, 2016.

FERREIRA, Alice Almeida. **Interseções entre patrimônio cultural e propriedade industrial: marcas e bens culturais imateriais**. 2020. Dissertação (Mestrado Profissional em Bens Culturais e Projetos Sociais) – Fundação Getúlio Vargas, Rio de Janeiro, 2020.

FONSECA, Maria Cecília Londres; CAVALCANTI, Maria Laura Viveiros de Castro (org.). **Patrimônio imaterial no Brasil: legislação e políticas estaduais**. Brasília: UNESCO; Educarte, 2008.

FRIGGERI, Felix Pablo. Biocentrismo ancestral: uma ecologia mais profunda. **Le Monde Diplomatique Brasil**, 3 jun. 2022. Série Desafios da integração. Disponível em: [Biocentrismo ancestral: uma ecologia mais profunda - Diplomatique Brasil](#) Acesso em: 23/01/2026.

GOMEL APAZA, Zenón Porfidio et al. Escepticismo en el reconocimiento de los conocimientos tradicionales para la gestão de las políticas públicas ligadas al cambio climático. **Revista Geográfica de América Central**, [s.l.], n. 72(1), p. 133-154, jan./jun. 2024.

GUIMARÃES, Ingrid Mendes. **O acesso e a proteção do conhecimento tradicional associado, no âmbito da Política Nacional de Plantas Medicinais e Fitoterápicos (PNPMF): um estudo de suas determinações e contradições no contexto do novo imperialismo**. 2015. Dissertação (Mestrado em Serviço Social) – Universidade Federal de Sergipe, São Cristóvão, 2015.

INGOLD, Tim. Humanidade e Animalidade. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, [S. l.], ano 10, n. 28, 1995.

INGOLD, Tim. Sobre a Distinção Entre Evolução e História. **Antropolítica**, Niterói, n. 20, p. 17-36, 1. sem. 2006.

INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL (IPHAN). **Modificações na legislação**. Brasília: IPHAN, 2015.

INSTITUTO ESCOLHAS. **Como reconhecer e remunerar o conhecimento tradicional por trás de produtos e pesquisas**. [S.l.]: Instituto Escolhas, 2021.

KOKKE, Marcelo; CUREAU, Sandra. Minorias culturais e populações tradicionais: danos e impactos ambientais. **Cadernos Eletrônicos Direito Internacional sem Fronteiras**, Curitiba, v. 2, n. 2, jul./dez. 2020.

LACEY, Hugh. [Título não identificado]. **Desenvolvimento e Meio Ambiente**, Curitiba, v. 50, p. 93-115, abr. 2019.

LEITE, Edson; CAPONERO, Cris; PEREZ, Simone. Patrimônio Imaterial: Interfaces Sociais, Jurídicas e Econômicas. **Vianna Sapiens**, Juiz de Fora, v. 2, n. 1, 2011.

LIMA, André; BENSUSAN, Nurit (org.). **Quem cala consente? Subsídios para a proteção aos conhecimentos tradicionais**. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2003.

LIMA, João Emmanuel Cordeiro. **Acesso e repartição de benefícios: a implementação do Protocolo de Nagoia no Brasil**. 2022. 266 f. Tese (Doutorado em Direito) – Programa de Pós-Graduação em Direito, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2022.

MARTINS, Lays Gomes. O registro de patentes e conhecimento tradicional: proteção da biodiversidade? **Vianna Sapiens**, Juiz de Fora, v. 8, n. 2, p. 359-385, jul./dez. 2017.

MAZZOCCHI, Fulvio. **A deeper meaning of sustainability: insights from indigenous knowledge**. *The Anthropocene Review*, p. 1-17, 2020

MCGOODWIN, James R. **Crisis in the world's fisheries: people, problems, and policies.** Stanford: Stanford University Press, 1990

MENDES, Dany Rafael Fonseca; OLIVEIRA, Michel Angelo Constantino de; PINHEIRO, Adalberto Amorim. Conhecimento tradicional associado, expressões culturais e recursos genéticos: uma análise de impacto da regulação de direitos. **Revista Direito e Desenvolvimento**, João Pessoa, v. 6, n. 11, p. 33-49, jan./jun. 2015.

MENUCHI, Luciana; SEGUNDO, Gesil Amarante; ARAUJO, Jacqueline Camolese de. O novo marco legal para acesso ao patrimônio genético e proteção do conhecimento tradicional associado. **Revista GEINTEC**, São Cristóvão, v. 6, n. 1, p. 2954-2965, 2016.

MIRANDA, J. P. **O marco legal da biodiversidade.** 1. ed. São Paulo: Editora LiberArs, 2018.

MOREIRA, Eliane Cristina Pinto; CONDE, Leandro Barbalho. A lei nº 13.123/2015 e o retrocesso na proteção dos conhecimentos tradicionais. **Veredas do Direito**, Belo Horizonte, v. 14, n. 29, p. 175-205, maio/ago. 2017.

NAESS, Arne. **The shallow and the deep, long-range ecology movement: a summary.** In: DRENGSON, A.; GLASSER, H. (eds.). *Selected Works of Arne Naess*, X. Dordrecht: Springer, 2005. p. 7–12

NASCIMENTO, Marcelo Tadeu; BARBOSA, Marco Antonio; PEREIRA, José Luiz Parra. Novo tratamento legal dos conhecimentos tradicionais associados. **Revista da Faculdade de Direito da UFG**, Goiânia, v. 41, n. 3, p. 160-183, set./dez. 2017.

OLIVEIRA, Amanda Borges de; MOREIRA, Eliane Cristina Pinto. Indicações Geográficas e Agrobiodiversidade no contexto amazônico: a necessidade de um desenvolvimento territorial que leve em consideração a identidade cultural inerente aos produtos oriundos do conhecimento tradicional. **Revista de Direito Econômico e Socioambiental**, Curitiba, v. 9, n. 2, p. 261-280, maio/ago. 2018.

OLIVEIRA, Jesus Vieira de. **A proibição de retrocesso e a isenção de repartição de benefícios ao ramo empresarial para fins de acesso a conhecimento tradicional**. 2016. Dissertação (Mestrado em Direito) – Universidade Federal do Pará, Belém, 2016.

OLIVEIRA, Maria Izabel Pinto de; BARRETO, Wanderlei de Paula. Direito à identidade como direito da personalidade. **Revista Jurídica Cesumar - Mestrado**, Maringá, v. 10, n. 1, p. 199-215, jan./jun. 2010.

PAIVA, Bruno Felipe Barboza de. **Patrimônio cultural imaterial: análise de sua salvaguarda a partir da legislação mossoroense**. 2021. Dissertação (Mestrado em Direito) – Universidade Federal Rural do Semi-Árido, Mossoró, 2021.

PASSMORE, John. Man's responsibility for nature: ecological problems and Western Traditions. 1974, Nova Iorque, Charles Scribners Sons

PORRO, Roberto; PORRO, Noemi Sakiara Miyasaka. Paradoxos e desafios no acesso ao conhecimento tradicional associado à biodiversidade. **Revista Observatório Itaú Cultural**, São Paulo, n. 36, p. 70-79, 2023.

QUEIROZ, Hermano Fabrício Oliveira Guanais e. **O registro de bens culturais imateriais como instrumento constitucional garantidor de direitos culturais**. 2014. Dissertação (Mestrado em Preservação do Patrimônio Cultural) – Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, Rio de Janeiro, 2014.

QUEIROZ, Hermano Fabrício Oliveira Guanais e. O Patrimônio Cultural Imaterial e a força normativa da Convenção para (da) Humanidade. **Cadernos Naui**, Florianópolis, v. 9, n. 17, p. 14-37, jul./dez. 2020.

RAMOS, Luiza Almeida. **Acesso à biodiversidade brasileira: desafios e perspectivas**. 2019. Monografia (Especialização em Direito Ambiental e Gestão Estratégica da Sustentabilidade) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2019.

REVISTA OBSERVATÓRIO ITAÚ CULTURAL. **Direitos culturais: perspectivas no Brasil contemporâneo**. São Paulo: Itaú Cultural, n. 36, 2023.

RIBEIRO, Luiz Gustavo Gonçalves; BRITO, Nathalia Bastos do Vale. Participação das comunidades tradicionais na Lei de acesso aos recursos genéticos: diálogos com a teoria discursiva do Direito em Habermas. **Revista de Direito Ambiental**, [s.l.], v. 87, p. 301-326, jul./set. 2017.

ROLSTON III, Holmes. Is There an ecological ethics? 1975. Editora da universidade de Chicago. Vol. 85, No. 2 (Janeiro 1975), pp. 93-109

SÁNCHEZ-LASABALLET, Eliezer; GONZÁLEZ, Ybiskay. Traditional Knowledge and Intellectual Property Rights in Latin America: Towards a Decolonial Approach. **Revista Direito GV**, São Paulo, v. 20, e2431, 2024.

SANTILLI, Juliana. Biodiversidade e conhecimentos tradicionais associados: o novo regime jurídico de proteção. **Revista de Direito Ambiental**, São Paulo, v. 20, n. 80, p. 207-251, out./dez. 2015.

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

SANTOS, Boaventura de Sousa. Direitos humanos: o desafio da interculturalidade. **Revista Direitos Humanos**, [s.l.], v. 2, p. 10-18, 2009.

SANTOS, José Carlos dos; RISTOW, Márcia Regina. Entre fronteiras e limbos, a interdisciplinaridade, o conhecimento tradicional e a micro-história. **Fronteiras: Revista de História**, Dourados, v. 21, n. 37, p. 12-38, jan./jun. 2019.

SHIRAIISHI NETO, Joaquim; RIBEIRO, Thayana Bosi Oliveira; RABÊLO, Laíza Braga. A proteção do conhecimento tradicional associado à biodiversidade diante de um novo marco legal. **Revista de Direito Econômico e Socioambiental**, Curitiba, v. 9, n. 3, p. 161-184, set./dez. 2018.

SILVA, Danilo Borges. **A tutela jurídica dos conhecimentos tradicionais como manutenção e consolidação da identidade e tradição Kalunga**. 2017. 129 f. Dissertação (Mestrado em Direito Agrário) – Faculdade de Direito, Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2017.

SILVA, Jarbas Herculano da. **Análise da Legislação Brasileira e Internacional Sobre a Biodiversidade: Direitos Indígenas e Recursos Genéticos**. 2024. Monografia (Bacharelado em Direito) – Faculdade de Direito, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2024.

SINGER, Peter (Ed.). **In defense of animals: the second wave**. Malden: Blackwell Publishing, 2006

SIQUEIRA, Lyssandro Norton; GARBACCIO, Glaucia; ROHRMANN, Carlos Alberto. Biodiversidade: o novo marco regulatório do acesso ao conhecimento tradicional. **Revista de Direito da Cidade**, Rio de Janeiro, v. 11, n. 2, p. 439-456, 2019.

SOARES, Alessandra do Valle Abrahão; CARTAXO, Karla; NUNES, Ray. **Conhecimento tradicional e a biodiversidade brasileira: estratégia nacional de proteção intelectual**. [S.l.: s.n.], 2021.

SOARES, Igor Jotha; GOMES, Magno Federici. Propriedade intelectual, biodiversidade e biopirataria: a preservação do patrimônio genético ambiental brasileiro requer regulação eficaz. **Revista de Biodireito e Direitos dos Animais**, [s.l.], v. 3, n. 2, p. 38-56, jul./dez. 2017.

SOUSA, Pilar Ravena de; VIEIRA, Bruno Soeiro; CAÑETE, Thales Ravena. O acordo de repartição de benefício como proteção do conhecimento tradicional associado à biodiversidade: a transparência na atuação da empresa natura na região Amazônica. **Prisma Jurídico**, São Paulo, v. 17, n. 2, p. 301-326, 2018.

SOUZA, Karine de; LOCATELLI, Liliana. Proteção jurídica dos conhecimentos tradicionais pelo instituto das indicações geográficas. **Revista de Direito, Inovação**,

Propriedade Intelectual e Concorrência, Minas Gerais, v. 1, n. 2, p. 42-59, jul./dez. 2015.

STONE, Christopher D. **Should Trees Have Standing? – Toward Legal Rights for Natural Objects**. *Southern California Law Review*, Los Angeles, v. 45, p. 450-501, 1972.

TEDESCHI, Patrícia Pereira. A proteção dos conhecimentos tradicionais e expressões de folclore. **Revista de Informação Legislativa**, Brasília, v. 46, n. 182, p. 245-261, abr./jun. 2009.

TELLES, Mário Ferreira de Pragmácio. O registro como forma de proteção do patrimônio cultural imaterial. **Revista CPC**, São Paulo, n. 4, p. 40-71, maio/out. 2007.

TYBUSCH, Francielle Benini Agne. Biodiversidade, técnica e propriedade intelectual: alternativas e possibilidades sustentáveis de proteção. **Revista de Direito, Inovação, Propriedade Intelectual e Concorrência**, Salvador, v. 4, n. 1, p. 59-80, jan./jun. 2018.

UDRY, Consolacion; EIDT, Jane Simoni (ed.). **Conhecimento tradicional: conceitos e marco legal**. Brasília, DF: Embrapa, 2015.

UNUIGBE, Ngozi. **What can we learn from indigenous ecological knowledge? The Ecological Citizen**, v. 6, n. 2, p. 135-139, 2023.

VALÉRIO, Mateus Mendes. **Conhecimentos tradicionais na Amazônia: uma análise da capacidade protetiva das ações normativas e estatais**. 2022. Dissertação (Mestrado em Constitucionalismo e Direitos na Amazônia) – Faculdade de Direito, Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2022.

VELHO, Gilberto; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O conceito de Cultura e o estudo das sociedades complexas: uma perspectiva antropológica. **Artefato: Jornal de Cultura**, Rio de Janeiro, n. 1, jan. 1978.

VILHENA, Mario Cesar Marques Gemaque. **A proteção do conhecimento tradicional no Brasil e na Índia**. 2019. Dissertação (Mestrado em Direito) – Faculdade de Direito, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2019.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Contra-Antropologia, Contra o Estado: uma entrevista com Eduardo Viveiros de Castro. [Entrevista cedida a] Paulo Bull. **Revista Habitus**, [S. l.], v. 12, [2014 ou posterior].

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **A natureza em pessoa**: sobre outras práticas de conhecimento. Manaus: Instituto Socioambiental/Fundação Vitória Amazônica, 2007.

WANDSCHEER, Clarissa Bueno. Desenvolvimento de bionegócios e conhecimento tradicional: uma análise de suas influências nas populações tradicionais no Brasil. **Revista Brasileira de Planejamento e Desenvolvimento**, Curitiba, v. 4, n. 2, p. 50-68, jul./dez. 2015.

WEIGAND JR., Ronaldo; SILVA, Danielle Calandino da; SILVA, Daniela de Oliveira e. **Metas de Aichi: situação atual no Brasil**. Brasília, DF: UICN, WWF-Brasil e IPÊ, 2011.

ZENNI, Alessandro Severino Valler; FIAES, Beatriz Caroline. O reconhecimento da identidade cultural. **Revista de Direito Civil (Inferred)**, [s.l.], v. 16, n. 40, 2021.