

QUEM TEM A PROPRIEDADE DA TRANSFORMAÇÃO?

PROPRIEDADE INTELECTUAL E FIGURAÇÕES EQUÍVOCAS DA CIRCULAÇÃO DOS CONHECIMENTOS INDÍGENAS

Vitor Henrique Pinto Ido

Luísa Valentini

1. INTRODUÇÃO: CONHECIMENTOS TRADICIONAIS, PROPRIEDADE INTELECTUAL E ANTROPOLOGIA

O presente artigo foi construído a quatro mãos, a partir do mote do seminário “Propriedades em Transformação”, para compartilhar um exercício de observação conjunta, nos campos do direito e da antropologia, sobre um tema importante de reflexão e disputa na seara dos direitos dos povos indígenas: o da propriedade intelectual e dos direitos intelectuais sobre conhecimentos tradicionais (CT).⁸¹ Interessamos aqui mapear caminhos e possibilidades colocados por uma série de declinações

⁸¹ Por propriedade intelectual, convencionou-se denominar o conjunto de direitos sobre criações imateriais, distinguindo-se em geral o âmbito da técnica (propriedade industrial) daquele da arte (direito de autor). A propriedade intelectual contemplaria, assim, ao menos os seguintes direitos: patentes de invenção e de modelos de utilidade, marcas, desenhos industriais, indicações geográficas, topografia de circuitos integrados, *softwares*, direitos de autor e/ou *copyrights*. A tutela da propriedade intelectual inclui ainda a proteção ao segredo industrial e a repressão à concorrência desleal. Por conhecimentos tradicionais, em uma definição operacional ampla e não restritiva, pode-se falar genericamente no conjunto de saberes, práticas, costumes, técnicas, modos de fazer, rituais, ideias, expressões culturais, tecnologias, perspectivas e outras manifestações de determinada comunidade ou conjunto de comunidades, cuja criação não é e nem pode ser imputada a um único indivíduo nem a uma data determinada, transmitidos por uma forma específica, usualmente oral, muitas vezes ao longo de gerações. No debate jurídico internacional, convencionou-se distinguir entre conhecimentos tradicionais (CT) – alguns deles associados a recursos genéticos, mas não somente – e expressões culturais tradicionais (ECT), o que na verdade replica a separação acima: CT/ECT em relação à dicotomia técnica/arte e, portanto, propriedade industrial/direito de autor. Esta separação, evidentemente, não é absoluta.

•• Série Direito, Economia e Sociedade

das ideias de propriedade e de transformação, que vêm se adensando em décadas de interlocuções e esforços mútuos de povos indígenas, antropólogos e juristas, entre outros interlocutores.⁸²

As modalidades de proteção às formas indígenas e tradicionais de conhecimento encontram-se no cruzamento de ao menos três sub-ramos do direito em desenvolvimento prolífico:⁸³ os direitos de propriedade intelectual, o direito ambiental e os direitos dos povos indígenas na seara dos direitos humanos.⁸⁴ Difundem-se também instrumentos privados contemplando conhecimentos tradicionais (CT), tais como contratos, protocolos comunitários, etiquetas e certificados de origem, códigos de pesquisa e *guidelines* (GEISMAR, 2013; JANKE, 2015; OMPI, 2017).

Qualquer pessoa atuando na área – advogado, antropólogo, indígena, pesquisador – tem assim de se debruçar a todo tempo sobre várias dessas regulações. Em sua conjugação, elas acabam por assumir um aspecto complexo e fragmentado, contra expectativas comuns de que o direito se apresente como um ordenamento concatenado e coeso de normas.

No caso do Brasil, por exemplo, o instrumento central é usualmente entendido como a Lei de Biodiversidade, Lei Federal 13.123/2015, que sucede o sistema da polêmica Medida Provisória 2.186-16/2001, considerada burocrática e até mesmo

⁸² Para conferir a complexidade e acúmulo do debate, cf. Posey & Dutfield, 1996; Lewinski, 2004; Santilli, 2004; Carneiro da Cunha, 2009 e 2012; Rimmer, 2015.

⁸³ As demandas pela proteção de culturas indígenas e suas manifestações na forma de conhecimentos indígenas ou tradicionais existem na esfera internacional ao menos desde os anos 1960 (Lucas-Schlötter, 2004; Robinson, Abdel-Latif & Roffe, 2017). No entanto, o *corpus* normativo mencionado a seguir toma forma na década de 1990, e, como se verá adiante, passa a ser marcado por uma multiplicação expressiva de outros instrumentos para além destes pilares.

⁸⁴ Neste âmbito, assistiu-se, desde a década de 1990, a um progressivo acúmulo de instrumentos internacionais, incluindo: a Convenção da Diversidade Biológica – CDB (1992) e seu Protocolo de Nagoya (2010), o Acordo TRIPS da Organização Mundial do Comércio (1994), a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (1989), a Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial da UNESCO (2003) e a Declaração das Nações Unidas sobre Direitos dos Povos Indígenas – DNUDP (2007). Além disso, proliferaram legislações nacionais em mais de 100 países como Peru, Panamá, Filipinas, Brasil, Índia (Tobin 2014), políticas regionais de proteção (Comunidade Andina, Associação das Nações do Sudeste Asiático – ASEAN) e diversas experiências em comunidades locais. Na Organização Mundial da Propriedade Intelectual (OMPI), discute-se desde 2000 a promulgação de tratados internacionais sobre conhecimentos tradicionais (CT), expressões culturais tradicionais (ECT) e recursos genéticos associados a CT (RG). No Comitê Intergovernamental sobre o tema (CIG/OMPI), há participação indígena – embora em previsível caráter minoritário diante de estados-nação.

“criminalizadora da pesquisa”, dado seu grau de restrição.⁸⁵ Cercado pelo debate internacional da CDB, de um lado, e pela agenda ambientalista, de outro, tal lei previu a criação de um órgão federal, o Conselho Gestor do Patrimônio Genético (CGEN), responsável por autorizar e fiscalizar o acesso a recursos genéticos brasileiros e, quando cabível, aos conhecimentos tradicionais associados a tais recursos – caso em que já se exigia, à luz do disposto em 1989 pela Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), o consentimento prévio, livre e informado da comunidade afetada. No entanto, incidem simultaneamente quaisquer disposições sobre direitos de imagem de pessoas e coletivos indígenas, as regras gerais de responsabilidade civil (portanto, o dever geral de indenizar eventual dano causado), previstas pelo Código Civil Brasileiro, bem como – ao menos como possibilidade – a previsão de instrumentos de proteção aos direitos de propriedade intelectual específicos em benefício de comunidades tradicionais, tais como indicações geográficas e marcas coletivas.

A recorrência dos casos de biopirataria intensificou ansiedades na medida em que evidencia os prejuízos a que estão submetidas as comunidades detentoras no uso de direitos de propriedade intelectual sobre CT por empresas e institutos de pesquisa (cf. GARCIA DOS SANTOS, 2005; CARNEIRO DA CUNHA, 2012). Estas situações acionam uma série de desentendimentos e uma percepção negativa, em diversos locais, da figura dos pesquisadores,⁸⁶ na medida em que estes passam a se apresentar como mediadores de uma propriedade intelectual que serve apenas ao poder econômico por meio da mercantilização e da espoliação de culturas (SHIVA, 2016). No Comitê Intergovernamental de Conhecimentos Tradicionais, Expressões Culturais Tradicionais e Folclore da Organização Mundial da Propriedade Intelectual (CIG/OMPI), representantes indígenas argumentam que seus direitos estão sendo violados, propõem a prevalência de direitos humanos dos povos indígenas sobre direitos de propriedade intelectual e promovem debates sobre temas como bancos de dados e repatriação. Com isso, operam importantes questões de identidade e luta política (HODGSON, 2014) e a transformação das instituições em que atuam (SAPIGNOLI, 2017).

⁸⁵ Cf. Moreira (Ed.), 2017 para um debate aprofundado sobre a nova lei e suas críticas.

⁸⁶ Note-se: pesquisadores são aqueles cujo trabalho de sistematização pode se inserir de diferentes modos na cadeia que liga interesses corporativos a CT, mas que, dentro da lógica perigosa da ausência de consentimento efetivo e repartição de benefícios, se encontram em posição propícia à caracterização de suas atividades como violação de direitos e obtenção de benefícios sem compensação às comunidades.

•• Série Direito, Economia e Sociedade

Há, ainda, o exemplo das indicações geográficas (IG), um direito de propriedade intelectual que identifica um produto a sua localidade de origem. As IG foram criadas para produtores agrícolas europeus, e se converteram em um grande instrumento de proteção. Como aponta Madhavi Sunder (2008), elas passaram a ser amplamente utilizadas na Índia por pequenos produtores e comunidades tradicionais, após a aprovação de sua lei de indicações geográficas em 1999. Exemplos dessa ordem são múltiplos e ocorrem em todas as partes do mundo, de modos e com consequências díspares entre si.

Em certos casos, comunidades opõem-se decididamente a qualquer uso de seus CT,⁸⁷ mas em outros, optam pelo domínio do léxico dos direitos de propriedade intelectual, das estratégias de negociação e demais argumentos jurídicos. Nesse sentido, têm se acumulado descrições sistemáticas que atentam para os argumentos empreendidos por povos indígenas com relação a seus conhecimentos e a sua cultura, para a conformação de um campo específico – e especialmente potente – de sua agência política contemporânea, com consequências para a própria noção de “propriedade intelectual”.

A antropologia acompanha este movimento sob o modo da crítica etnográfica, aprimorando descrições e ferramentas teóricas de modo a sensibilizar novos modelos às lógicas da vida e do pensamento no plano local. Os debates em torno da conformação e circulação de conhecimentos relativos à paisagem habitada tradicionalmente pelos povos ameríndios estimularam discussões hoje incontornáveis com relação às noções de cultura (CARNEIRO DA CUNHA, 2009) e de conhecimento (AGRAWAL, 1995; GALLOIS, 2007; CARNEIRO DA CUNHA, 2012). Para tanto, é fundamental atentar à equivocidade (VIVEIROS DE CASTRO, 2004) das figurações relativas ao domínio e à propriedade em seus usos diferenciais por povos indígenas, pesquisadores e advogados.

Experimentar e compartilhar desse modo de observação e descrição permite uma caracterização, esperamos, mais profícua à ampliação do diálogo e da colaboração na produção e aprimoramento de soluções e modelagens no campo da propriedade intelectual, sempre de modo sensível à diferença, à pluralidade e à especi-

⁸⁷ *Vide*, por exemplo, a relutância dos Katukina após o escândalo causado pela organização não governamental Selva Viva, que teria oferecido CT a empresas estrangeiras, amplamente documentado na mídia e no Congresso Brasileiro no final dos anos 1990, ou os casos de comunidades ao redor do mundo que preferem evitar todo e qualquer contato aprofundado com formas industriais de produção.

ficidade dos muitos regimes de domínio e propriedade entre povos indígenas e outras populações tradicionais no Brasil. Não custa lembrar que este exercício compartilhado da antropologia e do direito deve se orientar a uma abertura de vocabulário e de efeitos cada vez maior à diversidade e à sofisticação das interpelações indígenas. Em outras palavras, é preciso levar muito a sério as consequências da interação entre regimes de conhecimentos indígenas com o conhecimento ocidental (do qual a propriedade intelectual faz parte em sua racionalidade).⁸⁸ Após apresentar os desdobramentos das reflexões acima, apresentamos – delineando um programa de trabalho ao qual apenas nos somamos – um horizonte de possibilidades de, consideradas as equívocos em toda a sua seriedade, seguir buscando acordos pragmáticos satisfatórios (ALMEIDA, 2008).

2. PROPRIEDADE E TRANSFORMAÇÃO: CONTRIBUIÇÕES DOS PENSAMENTOS AUTÓCTONES

A conjunção entre os temas da propriedade intelectual, do direito ambiental e dos direitos dos povos indígenas não é fortuita. Ela acompanha e se delinea em reação ao próprio processo de consolidação e expansão do capitalismo por meio da devastação das paisagens, da submissão de pessoas e da devoração de conhecimentos e recursos em regiões cada vez mais amplas do globo (cf. WHYTE, 2016). Os conhecimentos dos povos indígenas são, nesse processo, reconhecidos, apropriados – e não raro alienados – como saberes fundados e qualificados sobre cada uma das paisagens por eles habitadas e como fonte de diferença passível de ser explorada, seja em seu potencial de produção de valor econômico, seja no de reação e resistência a esse mesmo processo.

Um problema central da antropologia – disciplina gestada no seio desse mesmo paradoxo – é como fazer uso de uma linguagem ocidental orientada à semelhança, à categorização e à normatização para descrever e talvez nos aproximar das linguagens de centenas de povos orientados à reprodução e à potencialização da diferença.⁸⁹ As noções de propriedade e de transformação têm papel central no trabalho de gerações de antropólogos que lidam com esta questão, na medida em

⁸⁸ O que, é importante notar, não equivale a misturar processos de produção, circulação e evidência tradicionais à ciência ocidental. Ver Carneiro da Cunha (2012) para uma defesa de que tais regimes sejam estimulados em comunicação, mas de modo separado.

⁸⁹ O paradoxo de que a semelhança produz destruição e a diferença produz preservação foi esmiuçado por Mauro Almeida (2016).

•• Série Direito, Economia e Sociedade

que ambas de algum modo se reportam ao problema da diferença, tensionando o par próprio/alheio e seus modos de variação e reprodução.⁹⁰

A noção de transformação foi desenvolvida e operacionalizada por Claude Lévi-Strauss nos anos 1950 e 60 e ganhou novas inflexões na etnografia recente dos povos ameríndios visando a observação de diferentes redes de produção de pessoas e coletivos sem desprezar, justamente, sua diferença constitutiva (não apenas externa, mas também internamente aos coletivos considerados). Para a análise de *corpora* mitológicos, compostos de múltiplas versões de narrativas cujas semelhanças e diferenças não coincidem exatamente com recortes étnicos e linguísticos, e que atravessam todo o continente americano, Lévi-Strauss propõe um método de análise articulado por eixos e códigos de diferenças. Este método, aplicado e demonstrado, levou a se falar em séries de diferenças estruturadas – isto é, não fortuitas – e ao mesmo tempo sempre abertas e moduladas por elementos e variações surpreendentes⁹¹.

À reconstrução, por Lévi-Strauss, de séries de variações estruturadas nas diferenças que são significantes para o pensamento dos povos ameríndios, seguiu-se a consolidação, a partir dos anos 1970, de um campo de pesquisa etnográfico junto aos mais de 300 povos ameríndios que habitam o Brasil. O aprofundamento deste campo de pesquisa, em engajamento e colaboração com pensadores, lideranças e, hoje, pesquisadores indígenas, vem permitindo, por outro lado, um refinamento de descrições de concepções nativas que inflete o sentido da própria ideia de transformação na etnografia das chamadas *terras baixas sul-americanas*.

Nos termos da principal sistematização deste novo campo de formulação, que vem sendo feita com grande impacto por Eduardo Viveiros de Castro, a ideia de transformação aparece declinada, já não do ponto de vista de uma teoria antropológica produzida por meio do método comparativo, mas procurando se avizinhar de uma teoria local segundo a qual os corpos constituem o lugar mesmo de produção

⁹⁰ Um texto clássico de sistematização desta questão no século XX é *Raça e História*, de Claude Lévi-Strauss.

⁹¹ O leitor interessado pode compreender melhor os textos de referência para este procedimento, “A estrutura dos mitos” (1955) e “A gesta de Asdiwal” (1958), incluídos respectivamente em *Antropologia estrutural* (1958) e *Antropologia estrutural dois* (1973). Um dos procedimentos comuns do texto antropológico neste paradigma é apontar constantemente para casos de variantes e dissonâncias de modo a evitar efeito de exemplaridade, representatividade ou generalidade. Dado o contexto desta apresentação, optamos por limitar este recurso, pois cada variante exige uma descrição minimamente detalhada para funcionar enquanto tal – sobretudo para um público não familiarizado com a etnografia sul-americana.

e legibilidade de transformações em relações de diferença que afetam pessoas, coletivos e a paisagem (VIVEIROS DE CASTRO, 2002; 2012; 2015). Uma ideia forte nesta formulação – e que atravessa nossa exposição – é a do pressuposto da particularidade dos diferentes pontos de vista implicados numa rede de relações entre humanos e não humanos. É incontornável dar atenção à equivocação que ronda esses encontros diferenciais (idem, 2004).

Para um vislumbre das formulações que se produzem sob estes dois regimes de transformação, será útil recuperar aqui um caso hoje paradigmático não apenas do ponto de vista da qualidade de sua descrição etnográfica, mas também da exploração de possibilidades no campo da proteção dos conhecimentos de povos indígenas. Entre os Wajãpi do Amapá, que vêm sendo acompanhados desde os anos 1980 pela antropóloga Dominique Gallois e por outros pesquisadores de diferentes áreas e enfoques, a arte gráfica *kusiwa* é protegida como patrimônio imaterial nacional pelo Instituto Nacional do Patrimônio Histórico (IPHAN) e como patrimônio imaterial da humanidade pela Unesco.⁹² Também há proteção via direitos autorais (patrimoniais e morais, Lei de Direito de Autor, Lei 9.610/1998) dos Wajãpi sobre um livro-catálogo sobre *kusiwa*. Qualquer relação de interessado sobre seus conhecimentos tradicionais deve também seguir o procedimento previsto pelo Protocolo de Consulta e Consentimento Wajãpi (2014).⁹³

Em artigo minucioso que recupera discussões internas aos termos nos quais os Wajãpi formulam esse processo de patrimonialização, Gallois (2012) deslinda uma série de noções que, contrapostas ou alinhadas, são acionadas, seja em controvérsias, seja em alianças internas à coletividade Wajãpi na formulação de interpelações, restrições e instrumentos mediadores na circulação de saberes wajãpi como os padrões *kusiwa* para os *karai kō*.⁹⁴ Observemos um trecho da porção final do livro *Kusiwarã* que, explica Gallois, foi feito especificamente para o público *karai kō*, por um grupo de pesquisadores wajãpi. Ali se apresenta e explica uma opção pelo termo *herança*, numa recusa da posição de *dono*.

⁹² Sobre o tema da patrimonialização, cf. também, sobre o caso da Bolívia, Bigenho & Stobart, 2016.

⁹³ Cumpre apontar que os protocolos comunitários são ao mesmo tempo instrumentos públicos (Guetta & Bensusan, 2018; Moreira, 2018) previstos pelo Protocolo de Nagoya sobre Acesso e Repartição de Benefícios (2010), e privados, decorrentes de autonomia contratual da comunidade em intenso trabalho conjunto com seus assessores, em especial do Iepé – Instituto de Pesquisa e Formação Indígena.

⁹⁴ Referência aos brasileiros, não Wajãpi.

•• Série Direito, Economia e Sociedade

Nós Wajãpi do Amapá conhecemos e transmitimos nossos padrões gráficos. Essa herança não é de uma só pessoa, é de todos os Wajãpi que vivem nessa região, na TI Wajãpi. Isso não quer dizer que somos donos dos padrões, mas que pegamos eles para usarmos na pintura corporal. Pelo nosso conhecimento, desde os tempos da origem e até hoje, os padrões kusiwarã são as marcas de jiboia, sucuri, borboleta, surubim, passarinhos e de muitos outros seres. E, por isso, esses desenhos são deles, nós só imitamos nos nossos corpos... Por isso, a pessoa que sabe bem desenhar um padrão kusiwa e sabe bem fazer festa e cantar, não usa um conhecimento que é dele, mas usa uma herança que é de todos os Wajãpi. (p. 31)

Gallois mostra como, numa série de controvérsias e refinamentos progressivos em muitas sessões de trabalho dos pesquisadores wajãpi – cuja atuação comentamos mais abaixo – junto a outras coletividades wajãpi, a ideia de herança surge entre outras possibilidades de exercer controle sobre a dispersão de cópias dos grafismos. Este controle se destina não apenas a evitar que “alguém de fora ‘ganhe dinheiro’” às custas dos complexos procedimentos de aprendizado e transmissão wajãpi, mas a evitar também os mecanismos de controle que os donos *de fato* dos grafismos – seus *jarã*, dos quais alguns são indicados acima – aplicariam aos Wajãpi no caso de uso inadequado. Na medida em que replicam e transformam partes dos corpos dos *jarã*, os grafismos carregam consigo sua potência – donde o interesse neles – e ao mesmo tempo atraem o olhar de quem é imitado, de modo que maus usos podem ser punidos com diferentes tipos de agressão.⁹⁵ O conhecimento dos grafismos é assim inextricável do conhecimento, sempre renovado pela experiência, sobre sua adequada aplicação.

As redes de relações nas quais são transmitidos conhecimentos como os grafismos – que podem se aplicar a muitos outros conhecimentos em ação na vida ameríndia conforme o contexto, e são esmiuçadas em um repertório vasto de narrativas – se fazem, não em bloco e em caráter irreversível, mas de relações contingentes e perigosas. Nesta concepção, a relação entre uma pessoa humana e um outro – também dotado de personalidade, sensibilidade e um modo de vida próprio aos quais é preciso estar atento – trava uma relação que é construída sob risco e deve ser cuidada e estendida no tempo para que o conhecimento que esta contraparte disponibiliza siga em uso.

⁹⁵ Estas agressões, também recorrentes em diferentes contextos, são tipicamente traduzidas para o português de modo empobrecido no vocabulário da doença, da tristeza, da saudade, entre outros. A própria dispersão da pessoa reproduzida constitui, contudo, um manejo inadequado de suas partes/cópias.

As teorias a respeito do caráter da relação entre o dono e seus domínios variam enormemente entre diferentes povos, e foram examinadas cuidadosamente por Carlos Fausto (2008). Importa, para esta breve exposição, que o fato de que a circulação de um conhecimento não o aliena facilmente de seu *dono* gera inquietações em diferentes contextos ameríndios, bem como um sentido/sentimento de implicação dos mantenedores de cada relação na circulação de conhecimentos e artefatos não apenas dentro, mas agora também para fora de seus contextos tradicionais de transmissão. A expectativa de circular conhecimentos valiosos e potentes na produção de relações com pessoas de fora é assim moderada pelas agências que esses artefatos carregam consigo. Também os debates jurídicos de repatriação de “propriedade indígena” em museus e institutos de pesquisa ao redor do mundo, aliás, suscitam a todo tempo questões como essas (cf. BROWN, 2008; KEENAN, 2016).

Tendo localizado algumas das diferentes dimensões em que se processam e observam transformações no caso wajãpi, podemos voltar à noção de propriedade, que também ali foi acionada de diferentes modos. Seguindo uma reflexão organizada pela antropóloga britânica Marilyn Strathern, interessa-nos na palavra propriedade – cuja matriz latina, bem como no caso da ideia de domínio, se dissemina junto ao sistema capitalista – o seu campo polissêmico, nem sempre posto em evidência. O termo propriedade pode se referir (i) à coisa sobre a qual recai a titularidade dos direitos (ou à relação entre sujeito proprietário e coisa apropriada, compondo o direito subjetivo), mas pode também se referir a (ii) atributos, potências ou características de determinada coisa e, ainda, (iii) aos princípios e valores que qualificam e hierarquizam a produção e o manejo por meio dos quais se dá a relação – isto é, àquilo que redundava na percepção do que é ou não adequado e bem-feito, e que ressoa de modo específico na ideia de domínio.

Estes sentidos foram desenvolvidos com nuances e ênfases variadas na obra de Strathern a partir de perspectivas e vocabulários descritos desde o início do século XX entre povos autóctones da Oceania (STRATHERN, 1999; STRATHERN & HIRSCH, 2006).⁹⁶ O modo como essas diferentes acepções e qualificações da propriedade são enfatizadas e modeladas contexto a contexto dá ensejo a uma perspectiva metodológica útil para a localização de equivocações e para a modelagem de princípios na comunicação de sistemas de CT com o direito ocidental. Aproveitando um jogo de palavras da própria Strathern, tratar-se-ia de compreender como

⁹⁶ Para um caso ameríndio, ver o trabalho de Marcela Coelho de Souza (2012) entre os Kisêdjê.

•• Série Direito, Economia e Sociedade

se decide, em diferentes contextos, se e como as propriedades de uma apropriação podem ser consideradas apropriadas. No caso Wajãpi, como em muitos casos ameríndios, as propriedades (em seus três sentidos) da transformação de corpos, capacidades e afetos devem ser a todo tempo consideradas para uma adequada moderação da circulação dos saberes que elas implicam.

Também em outro feixe de questões, o caso *kusiwa* nos auxilia a recuperar aspectos que ressoam – sempre em modo de variação e diferença – em outros contextos ameríndios. Gallois mostra como a própria decisão de formar pesquisadores wajãpi constitui um tipo de moderação dessa circulação. Antes de mais nada, esta opção introduz de modo decisivo, na rede de circulação de conhecimentos para fora, pessoas cientes das implicações do manejo de conhecimentos, porque desde pequenas educadas para isso, num modo de transmissão inseparável de uma concepção de saber como fazer⁹⁷. Gallois enfatiza que interessa a produção de uma relação de troca de conhecimentos, desde que se mantenha atenção ao sentido negativo – e especificamente wajãpi – da ideia de dispersão. O conhecimento é, entre outros, um dos atributos ligados à pessoa e concebidos como indissociáveis de seu princípio vital, de modo que sua dispersão afeta a potência, tanto de conhecimentos como os *kusiwa*, quanto das pessoas a quem eles se ligam.

Aqui, o sentido de obliteração que podemos associar à alienação dos elos de uma cadeia de transmissão de conhecimentos conforme ela se expande adquire um sentido talvez mais substancial que o do apagamento ou eclipsamento – imagens frequentes, não apenas no Ocidente, ao se caracterizar apropriações indevidas de saberes alheios. Ambas formulações não deixam de conviver e de ser acionadas nas formulações dos Wajãpi, que – atentos aos modos dos *karai kō* de se apropriar de seus conhecimentos – declinam a necessidade de restringir a circulação e dispersão dos *kusiwa* também em termos de direitos econômicos e do que Gallois, seguindo sugestão de Manuela Carneiro da Cunha e a teoria francesa de direito de autor (“droit d’auteur”),⁹⁸ chama de direitos morais (entre outros, na ideia de não “perder a precedência”).

O caso assim descrito por Gallois, na medida em que pode ser referido – em caráter, não de generalização, mas de variação – a um amplo conjunto de temas que

⁹⁷ Ver uma descrição detalhada destes processos na tese de Joana Cabral de Oliveira (2012).

⁹⁸ Em oposição à visão que separa direitos patrimoniais e direitos morais como duas dimensões dos direitos autorais, teorias convencionais de matriz inglesa (*copyright*) concebem os direitos em termos sobretudo econômicos.

atravessam as terras baixas sul americanas, sugere uma série de equívocos a serem consideradas no estabelecimento de modalidades de proteção aos conhecimentos tradicionais para além dos efeitos das experiências de biopirataria.⁹⁹ Trata-se, aqui, da introdução de uma dimensão ética em termos, não simplesmente de *não roubar* – uma obsessão ocidental, e um risco constante em relações produzidas numa cadeia de produção a todo tempo recortada pela alienação – mas de produzir e cultivar relações. Como contemplar juridicamente as expectativas de cuidado, prudência e respeito aos pares implicados numa cadeia de transmissão de conhecimento¹⁰⁰?

A apresentação conjunta deste exemplo etnográfico e dos debates sobre modelos jurídicos almeja, aqui, o efeito inicial de suscitar vislumbres do que pode acontecer no encontro do direito ocidental e da antropologia com o pensamento de povos autóctones no sentido de se modelar soluções mais sensíveis à diferença¹⁰¹. A ideia de se atentar para quem é o detentor de uma capacidade de transformar é interessante não simplesmente por ser de algum modo descritiva de uma série de interpelações suscitadas pelos povos indígenas, mas também por apontar lacunas das modalidades convencionais de regular a propriedade intelectual. Uma lacuna significativa também evidenciada no caso wajãpi é a da produção das esferas de participação e convivência necessárias à construção de instrumentos adequados à proteção dos conhecimentos tradicionais. Nos termos do Protocolo de Consulta e Consentimento formulado pelos Wajãpi (2014):

Esse trabalho de consultar, explicar e fazer acordos para decidir as coisas coletivamente é muito demorado, comparando com o jeito dos não índios resolverem as coisas.

⁹⁹ Para conferir alguns exemplos de equívocos nestas relações, veja-se, por exemplo, o caso das ervaíras do Ver-o-Peso, em Belém do Pará, discutido por Eliane Moreira (2013) e o caso da pesquisa realizada entre os Krahô do Tocantins pela Unifesp, discutido no estudo de Edson Beas (2010). Diversas experiências internacionais suscitam reflexões semelhantes, como sugerem as demandas aborígenes nos casos *Milpururru v Indofurn Pty Ltd* e *Bulun Bulun*, na Austrália, e os casos compilados por Edward Hammond em “*Biopiracy Watch*” (2013). No mesmo sentido, diversas interpelações indígenas nas discussões sobre tratados vinculantes em matéria de CT no CIG da OMPI apontam para essa mesma dimensão, que deveria ser levada em conta até mesmo na formulação de regras gerais internacionais (cf. <http://www.wipo.int/tk/en/indigenous/>).

¹⁰⁰ Cf. também, dentre outros, Coelho de Souza & Coffaci de Lima, 2010; Cesarino, 2012; Velthem, 2012.

¹⁰¹ Não custa lembrar que a relação entre juristas e antropólogos é longa, e que muitos dos primeiros teóricos da antropologia eram juristas de formação – em particular nos países regidos pelo chamado *Common Law*. Cf., sobre os sentidos da antropologia no/para o direito, a proposta de Barbosa (2015).

•• Série Direito, Economia e Sociedade

Mas é o nosso jeito, e precisa ser respeitado. Se o governo não respeita essa nossa forma de organização, não pode dizer que consultou nosso povo.¹⁰²

É possível, assim, encaminhar a discussão do problema sobre a transformação dos regimes de propriedade para o problema das relações implicadas na produção de tudo que se produz e que é produzido no seio do que traduzimos por “conhecimento”: técnicas, pessoas, relações, história/s, política, saúde, entre outros. Localizar o mediador que opera as transformações envolvidas na circulação do conhecimento para uma nova rede de relações é da maior importância. É, aliás, o que acontece em boa parte dos debates jurídicos atuais sobre CT, articulados em torno de dilemas de “acesso e repartição de benefícios”: o problema se converte justamente em determinar quem e como pode decidir sobre o acesso, o uso e a divulgação de CT. Ressaltamos que se trata de muito mais que uma discussão sobre formas de obtenção de consentimento.¹⁰³

A atenção sistemática e qualificada aos argumentos mobilizados por povos indígenas nestas disputas – o que inclui os novos regimes de pesquisa por eles exigidos – pode hoje render avanços na modelagem de figurações jurídicas sensíveis aos regimes de produção, não somente de conhecimento, mas de *relações* (STRATHERN, 1999). Diante disso, imaginamos que a incorporação das interpelações indígenas ao debate sobre a transformação da propriedade intelectual pode e deve ter um efeito bem mais profundo que o da mera adaptação. Esta transformação será potencializada à luz da presença e participação cada vez maior de indígenas, sejam eles pesquisadores, acadêmicos ou lideranças (cf. DAL BO, 2010; KAYNGANG, 2010; COHN, 2015; GUERRA, 2016; LISBOA, 2017). O que já se observa não é uma simples reformulação de pressupostos filosófico-políticos em torno da relação entre propriedade intelectual e CTs. Pode-se considerar que a gama de procedimentos desenvolvidos e apropriados por povos indígenas para produzir, qualificar e controlar relações, e acionados em situações nem sempre previstas no paradigma ocidental, constitui uma contribuição especificamente ameríndia para o campo da propriedade intelectual.¹⁰⁴

¹⁰² O protocolo de consulta dos Munduruku (2014) reitera de vários modos este aspecto: “Eles têm que viver com a gente, comer o que a gente come. Eles têm que ouvir a nossa conversa”; “Quando o governo federal vier fazer consulta na nossa aldeia, eles não deve chegar à pista de pouso, passar um dia e voltar. Eles têm que passar com paciência com a gente”.

¹⁰³ Para uma formulação crítica do tema, cf. ISA, 2003.

¹⁰⁴ Podendo, inclusive, iluminar dimensões presentes nas próprias modelagens disponíveis ao direito ocidental, como “autor”, “inventor”, “contrato” e “compromisso”, ampliando e renovando o alcance destas noções mais clássicas, como bem mostra o uso de “herança” pelos Wajãpi. Cf.

3. ENCONTROS PRAGMÁTICOS E NOVOS USOS DA PROPRIEDADE

Os direitos intelectuais indígenas são marcados pela tensão entre as tentativas de articulá-los aos instrumentos jurídicos já existentes, em especial os direitos de propriedade intelectual, e as perspectivas críticas que afirmam a impossibilidade de se associar os regimes indígenas de transmissão de conhecimento ao direito em sua forma ocidental.¹⁰⁵ Em grande parte da tradição do pluralismo jurídico, é possível identificar uma recorrência no enfoque das incompatibilidades entre direito estatal/oficial e formas autóctones de direito.

Por formas autóctones, é possível entender que sejam as de comunidades tradicionais, as de grupos marginalizados ou até o direito das grandes corporações na forma da *lex mercatoria*. Os usos e as manifestações indígenas no Brasil apontam, contudo, para algo *além* da incompatibilidade – esta sendo antes produzida pelos forasteiros brancos vorazes e alienadores das pessoas implicadas na circulação e transformação de suas propriedades. O cuidado com as minúcias de produção das relações, a calibragem das dissonâncias em modo de controvérsia, mas também em modo de aliança, exigem tempo e convivência.

Nenhum dos direitos intelectuais (propriedade intelectual, direitos de imagem, patrimônio imaterial cultural, entre outros) originou-se no contexto dos povos ameríndios nem se destinou inicialmente às realidades dos chamados CT. No entanto, o que se observa da parte dos povos ameríndios e dos exemplos acima mencionados – mesmo quando sua apreciação redundaria na recusa sistemática dos termos euramericanos de relação que lhes são impostos – é um olhar cuidadoso, bem-fundamentado, interessado nas possibilidades colocadas pelos instrumentos que lhes são alheios e, sobretudo, organizado por um vocabulário próprio de pensamento. A aptidão, o interesse e as disputas específicas construídas pelos povos indígenas podem ser considerados, assim, como um exercício constante de ousar transpor os paradoxos e equívocos como alternativa ao ceticismo que cerca os

também Angelo, 2016 e sua proposta de “narrador-autor” para o contexto de transmissão de narrativas no Alto Rio Negro.

¹⁰⁵ Trata-se, portanto, de duas narrativas, uma otimista e outra cética (PICART, 2016). Este pêndulo remete a reflexões sobre a capacidade emancipatória do direito, especialmente em sociedades que se pretendem “plurais”, “multiculturais” e/ou “plurinacionais”. Neste quadro, são diversos os debates sobre o uso de direitos de propriedade intelectual (patentes, marcas coletivas, indicações geográficas, entre outros) para tutelar conhecimentos tradicionais, com resultados incertos e muitas críticas (POSEY; DUTFIELD, 1996; CURCI, 2010).

debates em torno da incompatibilidade da linguagem de direitos em relação a povos tradicionais.

Segue necessário operar, nos termos de Wendy Brown (2003), uma “política do paradoxo”, reconhecendo que esses direitos limitam ao mesmo tempo em que protegem, mas sem perder de vista que a alternativa é ignorar a disputa possível em torno dos sentidos do/s direito/s. Segundo Rajshree Chandra (2015), embora os direitos de propriedade intelectual sobre biotecnologia (como sementes e CT) sejam produto de relações de biopolítica,¹⁰⁶ eles contêm uma *astúcia* que pode – e deve – ser empregada, suscitando “propriedades subversivas” (CHANDRA, 2017). Nesse sentido, soluções parciais podem efetivamente resolver problemas concretos. Daí que, além dos direitos humanos, até mesmo princípios e regras do direito privado, ligados à autonomia da vontade em matéria contratual, e, de modo mais preciso, à própria noção de autonomia privada, sejam de grande valia. Protocolos comunitários de consulta, que têm proliferado em todo o Brasil, devem ser interpretados e valorizados dentro deste quadro bem mais amplo, e não apenas como um conjunto de regras formais.¹⁰⁷

O que dizer, a partir deste exame preliminar, dos processos de transformação dos próprios direitos de propriedade intelectual euramericanos diante da expansão do *que* e de *quem* pode ser titular, agora incluídos também povos indígenas das terras baixas da América do Sul – e as contrapartes – os “donos verdadeiros” – que eles não cessam de reconhecer? Uma vez que está em questão a própria capacidade das formas jurídicas euramericanas de tutelar regimes de conhecimento não ocidentais, será preciso focar a transformação ocorrida nos direitos *ocidentais* no momento em que passam a (ter de) internalizar práticas indígenas. Este processo torna-se ainda mais proeminente a partir da consideração da chamada “crise da propriedade intelectual” como um todo (BURK; LEMLEY, 2010), que inclui críticas à privatização do conhecimento (BOYLE, 2003), à sua conversão num instrumento *contrário* à inovação (HELLER, 1998), incapaz de lidar com o dinamismo de economias digitais, bem como a ascensão de modelos alternativos como os *creative commons*. Nesse sentido, é possível observar processos de mudança – e, se quisermos, de transformação – da propriedade intelectual já no mundo euramericano.¹⁰⁸

¹⁰⁶ Ou, como prefere Laurelyn Whitt, marcado por profundas relações “biocoloniais” que continuam a se fazer presentes até hoje (WHITT, 2008).

¹⁰⁷ Cf. também Bensusan & Guetta, 2018.

¹⁰⁸ Como afirma Rosemary Coombe: “non-Native peoples must begin to recognize the contingency and peculiarity of their own concepts of property and the colonial foundations on which they are built. [...] By listening seriously to claims of cultural appropriation in context and atten-

Os contrastes esboçados acima indicam que o ponto de vista ameríndio sobre os próprios fundamentos da propriedade intelectual ocidental questiona a dicotomia entre acesso ao conhecimento e inovação comumente imputada à disciplina. Mais que isso, a sua insistência na constituição de espaços, tempos e encontros adequados para a produção de conhecimento e convivência recíprocas talvez seja seu principal ensinamento de resistência, num mundo que a todo tempo lhes nega o diálogo e a diferença.

REFERÊNCIAS

- AGRAWAL, Arun. Dismantling the Divide Between Indigenous and Western Knowledge. *Development and Change*, v. 26, 3, 1995, p. 413-439.
- ALMEIDA, Mauro de. Caipora e outros conflitos ontológicos. *R@u, Revista de Antropologia da UFSCar*, v. 5, 1, p. 7-28, 2013.
- ALMEIDA, Mauro de. Desenvolvimento entrópico e a alternativa da diversidade. *Ruris*, v. 10, 1, p. 19-40.
- ANGELO, Samir Ricardo Figalli de. Transmissão e circulação de conhecimentos e políticas de publicação dos Kumua do noroeste amazônico. 2016. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2016.
- BARBOSA, Samuel Rodrigues. *Palestra no evento direito dos povos indígenas*. Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo, 10 de novembro de 2015.
- BEAS, Edson. *Tutela jurídica dos recursos da biodiversidade, dos conhecimentos tradicionais e do folclore: uma abordagem de desenvolvimento sustentável*. São Paulo: Campus Jurídico, 2010.
- BIGENHO, Michelle; STOBART, Henry. The devil in nationalism: indigenous heritage and the challenges of decolonization. *International Journal of Cultural Property*, v. 23, 2, 2016, p. 141-166.
- BOYLE, James. The Second Enclosures Movement and the Construction of the Public Domain. *Law and Contemporary Problems*, v. 66, p. 33-74, 2003. Disponível em: <<http://scholarship.law.duke.edu/lcp/vol66/iss1/2>>.
- BROWN, Michael F. *Who owns native culture*. Cambridge: Harvard University Press, 2003.
- BROWN, Wendy. Suffering Rights as Paradoxes. *Constellations – An International Journal of Critical and Democratic Theory*, v. 7, 2 jun. 2000, p. 208-229.

ding to the possibilities afforded by Aboriginal Title, we may better understand the properties of culture(s) and the politics of possessing identity in a contemporary world” (COOMBE, 1998).

•• Série Direito, Economia e Sociedade

BURK, Dan; LEMLEY, Mark. *Patent crisis and how the courts can solve it*. University of Chicago Press, 2009, p. 3-21.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. *Cultura com aspas*. São Paulo: Cosac Naify, 2009.

CESARINO, Pedro de Niemeyer. A escrita e os corpos desenhados: transformações do conhecimento xamanístico entre os Marubo. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 55, 1, dec. 2012.

CHANDRA, Rajshree. *Forest rights: notes on an alternative political agenda for property*. Law and Society Annual Meeting, Cidade do México, junho de 2017.

CHANDRA, Rajshree. *The cunning of rights*. Delhi: Oxford University Press, 2016.

COELHO DE SOUZA, Marcela Stockler. A pintura esquecida e o desenho roubado: contrato, troca e criatividade entre os Kisedje. *Revista de Antropologia*, São Paulo: USP, 55, 2012.

COELHO DE SOUZA, Marcela; LIMA, Edilene Coffaci de (Org.). *Conhecimento e cultura: práticas de transformação no mundo indígena*. Brasília, Athalaia, 2010, 260p.

COHN, Sergio (Org.). *Encontros – Ailton Krenak*. São Paulo: Azougue Editorial, 2015.

COOMBE, Rosemary. *The cultural life of intellectual properties: authorship, appropriation, and the law*. Durham: Duke University Press, 1998.

DAL BO, Talita Lazarin. *Construindo pontes: o ingresso de estudantes indígenas na UFSCar; Uma discussão sobre “cultura” e “conhecimento tradicional”*. Dissertação (Mestrado em Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social) – Universidade Federal de São Carlos, 2010.

FAUSTO, Carlos. Donos demais: maestria e propriedade na Amazônia. *Mana* (UFRJ, Impresso), v. 14, p. 280-324, 2008.

GALLOIS, Dominique T. Materializando saberes imateriais: experiências indígenas na Amazônia Oriental. *Revista de Estudos e Pesquisas*, Brasília, FUNAI, v. 4, 2, p. 95-116, dez. 2007.

GEISMAR, Haidy. *Treasured possessions: indigenous interventions into cultural and intellectual property*. Durham: Duke University Press, 2013.

GUERRA, Marcele Garcia. *Aukê e briga de papel: ensina o Mehin como o Kupun faz*, 2016. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015.

GUETTA, Maurício; BENSUSAN, Nurit. Tutela dos conhecimentos tradicionais em face à sua diversidade: a emergência dos protocolos comunitários. In: UNGARETTI et al. (Edit.). *Propriedades em transformação: abordagens multidisciplinares sobre a propriedade no Brasil*. São Paulo: Blucher, 2018. cap. 7, p. 117-139.

HAMMOND, Edward. *Biopiracy Watch: a compilation of some recent cases*. Penang: Third World Network, 2013.

HELLER, Michael. The tragedy of the anticommons: property in the transition from Marx to markets. *Harvard Law Review*, v. 111, 1998.

HODGSON, Dorothy L. Culture claims: being Maasai at the United Nations. In: GRAHAM, Laura; PENNY, Glenn. *Performing indigeneity: global histories and contemporary experiences*, University of Nebraska Press, 2014.

INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL. *Quem cala consente?* São Paulo: ISA, 2003.

JANKE, Terri. Avatar Dreaming: Indigenous Cultural Protocols and Making Films Using Indigenous Content. In: RIMMER, Matthew (Org.). *Indigenous intellectual property: a handbook of contemporary research*. London: Edward Elgar, 2015, p. 178.

KAYNGANG, Lucia Fernanda Inacio Belfort. *A proteção dos conhecimentos tradicionais dos povos indígenas, em face da convenção sobre diversidade biológica*. Dissertação (Mestrado), UnB, 2006.

KEENAN, Sarah. Give Back the Gweagal Shield. *Critical legal thinking*, 2016. Disponível em: <<http://criticallegalthinking.com/2016/11/11/give-back-gweagal-shield/>>.

LÉVI-STRAUSS, Claude. Antropologia estrutural. São Paulo: Cosac Naify, 2008 [1958].

LÉVI-STRAUSS, Claude. Antropologia estrutural dois. São Paulo: Cosac Naify, 2013 [1973].

LEWINSKI, Silke von. *Indigenous heritage and intellectual property: genetic resources, traditional knowledge and folklore*. Haia: Kluwer, 2004.

LISBOA, João Francisco Kleba. Acadêmicos indígenas em Roraima e a construção da interculturalidade indígena na universidade: entre a formação e a transformação. 2017. 299 f., il. Tese (Doutorado em Antropologia) – Universidade de Brasília, Brasília, 2017.

LUCAS-SCHLOTTER, Agnès, Folklore. In: LEWINSKI, Silke von. *Indigenous Heritage and Intellectual Property: genetic resources, traditional knowledge and folklore*. Haia: Kluwer, 2004.

MOREIRA, Eliane Cristina Pinto; PORRO, Noemi Miyasaka; AMIN, Liana Lima da Silva (Org.). *A “nova” Lei 13.123/2015 no velho marco legal da biodiversidade: entre retrocessos e violações de direitos socioambientais*. São Paulo: Inst. O direito por um Planeta Verde, 2017.

MOREIRA, Eliane. O reconhecimento dos direitos intelectuais coletivos e a proteção dos conhecimentos tradicionais. In: KLEBA, John Bernhard; KISHI, Sandra Akemi Shimada (Org.). *Dilemas do acesso à biodiversidade e aos conhecimentos tradicionais: direito, política e sociedade*. São Paulo: Fórum, 2009.

MUNDURUKU. Protocolo de Consulta Munduruku. 2014.

OLIVEIRA, Joana Cabral de. Entre plantas e palavras. Modos de constituição de saberes entre os Wajãpi (AP). 2012. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.

•• Série Direito, Economia e Sociedade

ORGANIZAÇÃO MUNDIAL DA PROPRIEDADE INTELECTUAL (OMPI). Documenting Traditional Knowledge – A Toolkit. Genebra, 2017.

PICART, Caroline Joan S. *Law in and as Culture*. Madison: Fairleigh Dickinson University Press, 2016.

POSEY, Darrel; DUTFIELD, Graham. *Beyond intellectual property: toward traditional resource rights for indigenous peoples and local communities*. Ottawa: IDRC Books, 1996.

RIMMER, Matthew (Org.). *Indigenous intellectual property: a handbook of contemporary research*. London: Edward Elgar, 2015.

ROBINSON, Daniel F., ABDEL-LATIF, Ahmed; ROFFE, Pedro (Org.). Protecting Traditional Knowledge – The WIPO Intergovernmental Committee on Intellectual Property and Genetic Resources, Traditional Knowledge and Folklore. Londres e Nova York: Routledge, 2017.

SANTILLI, Juliana. Conhecimento tradicional associado à biodiversidade: afinal, do que estamos falando? In: VARELLA, Marcelo Dias; PLATIAU, Ana Flávia Barros (Org.). *Diversidade biológica e conhecimentos tradicionais*. Belo Horizonte: Del Rey, 2004.

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

SAPIGNOLI, Maria. A Kaleidoscopic Institutional Form: Expertise and Transformation in the UN Permanent Forum on Indigenous Issues. In: NIEZEN, Ronald; SAPIGNOLI, Maria (Ed.). *Palaces of hope: the anthropology of global organizations*. Cambridge: Cambridge University Press, 2017, p. 78-105.

SHIVA, Vandana. *Biopiracy: the plunder of nature and knowledge*. Berkeley: North Atlantic Books, 2016 [1997].

STRATHERN, Marilyn. *Property, Substance, Effect: Anthropological Essays on Persons and Things*. London: Athlone, 1999.

STRATHERN, Marilyn; HIRSCH, Eric. *Transactions and Creations: Property Debates and the Stimulus of Melanesia*. Oxford: Berghahn Books, 2006.

SUNDER, Madhavi. The Invention of Traditional Knowledge. Symposium, Cultural Environmentalism, 10, 70 *Law and Contemporary Problems*, 2007. Disponível em: <<http://scholarship.law.duke.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1421&context=lcp>>.

TOBIN, Brendan. *Indigenous peoples, customary law and human rights: why living law matters*. London: Routledge, 2014.

VELTHEM, Lucia Hussak Van. Cestos, peneiras e outras coisas: a expressão material do sistema agrícola no rio Negro. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 55, 1, dec. 2012.

- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Metafísicas canibais*. São Paulo: Cosac Naify, 2015.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O nativo relativo. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 8, 1, p. 113-148, apr. 2002.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation, Tipití, *Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, v. 2: Iss. 1, article 1, 2004.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Transformação na antropologia, transformação da antropologia. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 18, 1, p. 151-171, apr. 2012.
- WAJÁPI, Wajápi kō omōsātamy wayvu oposikoa romō ma'e. (Protocolo de Consulta e Consentimento Wajápi), 2014.
- WHITT, Laurelyn. *Science, Colonialism and Indigenous Peoples*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- WHYTE, Kyle. Indigeneity and U.S. Settler Colonialism. In: Zack, (Org.). *Oxford Handbook of Philosophy and Race*, Oxford University Press, p. 91-101.

