

O CONHECIMENTO DAS POPULAÇÕES TRADICIONAIS AMAZÔNICAS NO DEBATE ACERCA DO RECONHECIMENTO E DA IDENTIDADE¹

GUILHERME BEMERGUY CHÊNE NETO¹

DENISE MACHADO CARDOSO²

RESUMO: Este artigo discutirá a relação entre os conhecimentos das populações tradicionais amazônicas à luz do debate de reconhecimento e identidades, através do diálogo com Charles Taylor. Verificou-se que o status de conhecimento tradicional ao conhecimento oriundo de populações tradicionais é uma forma de inferiorizar seu sistema cognitivo, fazendo com que a justiça social não seja efetivada. Há a necessidade de políticas de reconhecimento desses saberes, de modo a tirá-los do caráter de subalternizados pelos sistemas hegemônicos oficiais.

PALAVRAS-CHAVE: Conhecimentos tradicionais. Política de Reconhecimento. Charles Taylor.

Abstract: (*The knowledge of the traditional amazon populations in the debate about recognition and identity*) - This article will discuss the relationship between the knowledge of traditional amazonian populations in the light of the debate of recognition and identities through dialogue with charles taylor. It has been found that the status of traditional knowledge to knowledge coming from traditional populations is a way of lowering their cognitive system, causing real social justice is not realized. There is a need for policies to recognize these knowledges, in order to remove them from the character of subalternized by official hegemonic systems.

KEYWORDS: Traditional knowledge. Politics of Recognition. Charles Taylor.

¹ Antropólogo. Doutorando em Ciências Sociais – FCLAr/Unesp. Pesquisador do Laboratório de Antropologia dos Meios Aquáticos do Museu Paraense Emílio Goeldi – LAMAq/Museu Paraense Emílio Goeldi. Pesquisador Associado aos Grupos de Pesquisas “Cultura, Política e Educação” - UFRN; “Saúde, Gênero, Trabalho e Meio Ambiente” - UFRN; e ao Grupo de Estudos “Educação e Relações Étnico-raciais na Temática Indígena” - Fundação Araporã. Professor do Magistério Estadual na Secretaria de Estado de Educação de Alagoas. E-mail: gbemerguy@bol.com.br.

² Antropóloga. Doutora em Desenvolvimento Socioambiental – UFPA. Professora e Pesquisadora da Faculdade de Ciências Sociais e do Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia, ambas da Universidade Federal do Pará. E-mail: denise@ufpa.br.

INTRODUÇÃO

Falar de populações tradicionaisⁱⁱ (FORLINE; FURTADO, 2002) é falar de grupos sociais que possuem uma lógica de pensamento a qual Lévi-Strauss (1970) afirma que repousa nas mesmas operações lógicas do conhecimento científico, em que ambas (lógica tradicional e científica) respondem ao mesmo apetite de conhecimento.

Nesse sentido, as discussões presentes neste artigo serão direcionadas às questões teórico-conceituais que o tema suscita e terão como ponto de reflexão as realidades das populações tradicionais amazônicas, precisamente no que diz respeito a alguns aspectos da Medicina Tradicional e saberes e práticas ancestrais dessas populações.

Tal discussão se faz necessária, pois apesar dos conhecimentos tradicionais sempre estarem presentes na vida de qualquer sociedade, os discursos acerca de seus usos não são uma constante, esses conhecimentos não anulam as práticas médicas oficiais. Ao contrário, acabam sendo aliados dessas, porém, ao observarmos os discursos hegemônicos, o que temos é a tolerância desses conhecimentos pelo sistema de saúde oficial e não o seu real reconhecimento. Para tal, promoveremos o debate a partir de algumas questões propostas pelo multiculturalismo, pois se entende que ele promove “o reconhecimento das diferenças e da individualidade de cada um” (BAVARESCO; TACCA, 2016, p. 61).

Num primeiro momento, apresentaremos alguns dados sobre como as políticas de reconhecimento impactam nas identidades culturais, através do debate realizado por Charles Taylor (1998). Para Taylor, as identidades são concebidas como a maneira pela qual alguém se vê e se percebe como ser humano e as políticas de reconhecimento surgem justamente para dar espaço a essas percepções, que são necessidades humanas.

Outro autor que nos ajuda a problematizar essas questões é Enrique Dussel (1995). Na expectativa de ruptura com a ordem dominada por um modelo hegemônico, Dussel propõe a inclusão de grupos pobres, de assalariados, de mulheres e outros grupos subalternizados à criação de uma nova realidade. O autor diz ainda que a figura desse “outro” adquire um papel essencial nessa ruptura, já que essa libertação só ocorrerá a partir do reconhecimento dele (do “outro”) como “pessoa”.

Partindo dessas considerações, incorporamos à discussão os conhecimentos tradicionais amazônicos e como a necessidade do reconhecimento deles significa o reconhecimento de vários sujeitos e grupos, e de suas lógicas cognitivas, que ao terem negadas e suprimidas suas visões de mundo, em nome do monopólio do estatuto sobre o que é conhecimento válido pela ciência, que é autorizado pelo Estado, influenciam diretamente na forma como esses grupos lidam com seu próprio conhecimento.

Sabe-se que para a maioria desses grupos, os seus conhecimentos são advindos da estreita relação que eles têm com o meio ambiente,

[...] ocupando-se dos recursos naturais e utilizando-se de seus recursos para a própria subsistência, o que demonstra a estreita correlação entre o meio ambiente e a cultura [...] Nessa esteira, para a apropriação dos recursos naturais que lhe são disponíveis, aludidas comunidades passam a empregar técnicas, a deter informações e vastas experiências sobre os ecossistemas em que estão alocadas (NEDEL, 2015, p. 26).

Trazendo novamente ao debate o filósofo Enrique Dussel, ele afirma que é somente através do reconhecimento desses conhecimentos excluídos, ou do reencontro da humanidade com eles, que é possível o reequilíbrio, ou harmonia, entre os seres humanos e natureza, numa ética ecológica. Ao reconhecermos a capacidade de agência desses sujeitos, reconhecemos suas competências de ação sobre si mesmos, sem a necessidade de submissão ao Estado ou a outros grupos.

O diálogo com Charles Taylor é retomado a partir da ideia de democracia cultural, em que há a necessidade de uma política legítima de reconhecimento público das diferenças, para que se defenda a sobrevivência dos vários grupos culturais existentes nas sociedades multiculturais, já que elas estão vinculadas à construção das identidades humanas. Taylor também afirma que há a necessidade da concessão de direitos especiais para grupos culturais específicos.

Dito isso, obtivemos como análise conclusiva que a partir da proposta de Taylor, é possível tirar o caráter apenas situacional dos conhecimentos tradicionais e dar a eles a validade social que já possuem em muitos grupos tradicionais. Também, é possível reconhecermos as complexidades sociais desses grupos humanos, que além da lógica hegemônica, muitas vezes impostas a eles, utilizam de várias outras técnicas na

resolução de um mesmo problema. É compreendendo, por fim, que não há a anulação de nenhum conhecimento em prol de outro, mas sim a complementaridade de cada um, conforme o problema posto.

ALGUMAS NOTAS SOBRE A QUESTÃO DO RECONHECIMENTO E DA IDENTIDADE

Reconhecer as diferenças é, para Charles Taylor, o grande desafio das democracias contemporâneas e da ideologia liberal. É através da discussão dessas visões com a construção da cultura contemporânea da autenticidade, que se pode considerar essa como antiética e egoísta, pois incentiva “um entendimento puramente pessoal de autorrealização, tornando, assim, as diversas associações e comunidades nas quais a pessoa adentra puramente instrumentais em seu significado” (TAYLOR, 2011, p. 51) é que as relações se tornam instrumentalizadas, pois acabamos por buscar somente nossas realizações pessoais. A autenticidade, então, acaba por nos fazer focar somente no *self* e nos distancia das relações com os demais. Ela é uma faceta do individualismo moderno, que influencia diretamente a existência social. Taylor apresenta dois modos dessa existência social, em que o primeiro é baseado na noção de direito universal: “todos deveriam ter o direito e a capacidade de serem eles mesmos” (TAYLOR, 2011, p. 52). Dessa maneira, ninguém teria o direito de criticar os valores de outrem. “O limite na autorrealização de qualquer um deve ser a medida preventiva de uma igual chance nessa realização para os outros” (ibid. p. 53).

O outro modo de existência social é relacionado à ênfase que essa cultura da autorrealização dá aos relacionamentos na esfera íntima, especialmente os amorosos. Esses relacionamentos, conforme nos mostra Taylor, são vistos como o principal *locus* de “autoexploração e autodescoberta e entre as formas mais importantes de autorrealização” (ibid. p. 53). Isso ocorre, pois, ainda está no centro da velha cultura moderna a “vida ordinária” que é “a vida de produção e da família, do trabalho e do amor” (ibid. p. 53). Por fim, temos ainda o fato de que o reconhecimento dos outros é o que dá sentido ao reconhecimento de nossa identidade.

Nesse sentido, existe uma relação entre reconhecimento e identidade e essa é concebida como a maneira pela qual alguém se vê e se percebe como ser humano.

Taylor diz que a “[...] tese consiste no facto de a nossa identidade ser formada, em parte, pela existência ou inexistência de reconhecimento e, muitas vezes, pelo reconhecimento incorrecto dos outros” (TAYLOR, 1998, p. 45). Ele argumenta, ainda, que essa inexistência de reconhecimento ou o reconhecimento incorreto por parte da sociedade e de outros membros da comunidade em que o indivíduo está inserido constituem uma forma de agressão, afetando negativamente sua identidade. O que acaba por reduzir uma pessoa a uma maneira de ser falsa, distorcida, que a restringe (TAYLOR, 1998).

Segundo Taylor, a afirmativa abaixo reforça as afirmações anteriores, já que

[...] perante estas considerações, o reconhecimento incorreto não implica só uma falta do respeito devido. Pode também marcar as suas vítimas de forma cruel, subjugando-as através de um sentimento incapacitante de ódio contra elas mesmas. Por isso, o respeito devido não é um acto de gentileza para com os outros. É uma necessidade humana vital (TAYLOR, 1998, p. 46).

Então, reconhecimento e respeito devem ser considerados necessidades humanas, pois o reconhecimento igualitário não é somente necessário para uma sociedade democrática, como a sua recusa é desastrosa, já que a “projecção de uma imagem do outro como ser inferior e desprezível pode, realmente, ter um efeito de distorção e de opressão, ao ponto de essa imagem ser interiorizada” (TAYLOR, 1998, 56-57).

Para Taylor, a identidade de cada indivíduo é construída em parte pelo reconhecimento de seu semelhante, sendo que um reconhecimento equivocado ou mesmo uma falta de reconhecimento importa em uma forma de opressão e, portanto, desrespeito à noção de dignidade humana.

Para Enrique Dussel (1995) há a necessidade de superação da ordem posta, para a instituição de uma nova situação em que seja possível a inclusão do pobre, do assalariado, da mulher submissa ao marido numa sociedade patriarcal, visando uma ruptura com o modelo conhecido, tido como eurocêntrico, e a criação de uma nova realidade. Nessa ruptura, o “outro” ou *alter* desempenha papel de relevância, pois a necessidade do estabelecimento dessa libertação somente ocorrerá com a atribuição e reconhecimento da pessoa considerada enquanto e como “pessoa”.

Dussel argumenta que todo o conhecimento e todo o sistema implantado, e repetido por nós, “representantes dos países do sul”, nada mais é do que a visão e o estabelecimento de um sistema imposto, pelos estudiosos dos países pertencentes ao norte (o continente Europeu e Estados Unidos), tornando-nos meros repetidores dos conceitos e pensamentos próprios de quem não vive a realidade do *alter*, consubstanciada na nossa realidade, de pobres, latino-americanos, subdesenvolvidos.

Dussel, então, estabelece um contra-ponto à Teoria da Justiça de John Rawls, criticando-a duramente por ter como partida a institucionalidade norte-americana. Dussel defende a necessidade de ruptura do modelo filosófico eurocêntrico, argumentando que o estudo dos seres humanos e das culturas, especialmente da Modernidade, feito pelos cientistas do norte não serve para a realidade do “outro”, representada pela grande massa da humanidade encontrada na América Latina, Ásia e África, onde estão os verdadeiramente pobres, excluídos e distantes de integrarem a totalidade, disposta pelos representantes do Norte.

Para ele, há uma necessidade de diálogo com as humanidades, e esse diálogo se dá a partir do reconhecimento das diferenças. O não-reconhecimento acrescenta que as experiências da diferença e do encontro com o outro, apesar de se constituírem em condição de emergência da identidade, também podem tornar-se experiências difíceis, pois

Quando acontece a interação, um indivíduo pode sentir que sua autoimagem retransmitida pelo outro – por meio de palavras, atitudes, comportamentos – é uma imagem desvalorizante, discriminatória, ou até agressiva. Esta experiência pode perturbar o sujeito e instalar no âmago de sua identidade uma dúvida sobre o seu real valor e o valor das metas que ele estabeleceu para si mesmo. É esta a grande queixa das minorias contra a maioria monocultural (SEMPRINI, 1999, p. 105).

Baseado nesta afirmativa é que Taylor se propõe a discutir ao afirmar que existe uma política de reconhecimento igualitário, que foi introduzida pela democracia e que se baseia na exigência de um estatuto igual para as diversas culturas. Entretanto, a própria noção de reconhecimento sofreu alteração a partir de novas compreensões, a partir das identidades individualizadas, surgidas no final do século XVIII. Cabe pensarmos, nesse contexto, a construção das identidades, pois é a partir delas que se é possível pensar uma política de reconhecimento igualitário, pois

A identidade individualizada é aquela que cada ser descobre em si mesmo, sendo verdadeiro com sua própria originalidade. E é com base nessa ideia que se torna possível entender o ideal moderno de autenticidade e os objetivos de autorrealização que acolhem este ideal (SPAREMBERGER; COLAÇO, 2011, p. 683).

Boaventura de Sousa Santos (1997, p. 135) aponta que identidades culturais não são rígidas e nem imutáveis, mas sim são “resultados sempre transitórios e fugazes de processos de identificação” e essas identificações, além de variadas, “são dominadas pela obsessão da diferença e pela hierarquia das distinções”. Quem questiona pela sua identidade, diz Santos, questiona as referências hegemônicas. Quando o faz, acaba por se colocar na posição do outro e, conseqüentemente, numa situação de carência e de subordinação.

Kabengele Munanga (1999) corrobora com essas perspectivas ao criticar a ideia universalista da identidade intrínseca da humanidade e quando destaca que o reconhecimento das diferenças não pode ser tomado como uma cortesia, mas como uma necessidade humana vital. Diante disso, cabe destacar a atuação de diferentes grupos sociais, notadamente aqueles envolvidos com as questões étnico-raciais, manifestando-se em prol de seus direitos.

Castells (2001) afirma que as instituições têm um papel fundamental na construção das identidades, entretanto, isso acontece quando os indivíduos internalizam o desejo de construir sua identidade a partir dessas instituições, sendo possível considerar que se toda e qualquer identidade é construída e a questão a se pensar é como, por que, por quem e a partir do que ocorre essa construção.

Para Castells, elas são construídas a partir de várias matérias-primas, além das instituições: pela memória coletiva, por desejos e fantasias pessoais, por crenças religiosas, entre outros fatores, e seus conteúdos. Elas são processadas e reorganizadas pelos indivíduos ou pela sociedade em função de sua vida e de sua cultura.

Nesse sentido, há de se ter cuidado com a ideia de uma unidade cultural, que aponte para um conjunto de costumes, comportamentos, valores, obras e para elementos socioculturais, pois essa ideia pode acabar por se tornar equivocada no que diz respeito a realidade cultural, sabendo que toda identidade é constituída sobre a diferença. Ainda que hajam questões em comum, como por exemplo os direitos fundamentais, as

diferenças devem ser admitidas. E são as diferenças que embasam fundamentalmente o multiculturalismo.

Tão presente desde tempos imemoriais, o multiculturalismo é tratado como algo recente e fosse mais intensificado em situações de maior evidência da diversidade cultural. O que ocorre atualmente, no entanto, é a constatação de que o multiculturalismo expressa de modo mais veemente uma “multiplicidade descentrada”, ou seja, oportuniza-se, a partir do questionamento da produção de conhecimento exclusivamente advinda dos centros hegemônicos, a valorização das diversas formas conhecimentos e práticas científicas. Assim, o diálogo entre diferentes ciências (do concreto ou não) permite uma relação menos excludente, posto que se encontra baseada no respeito às experiências de cada indivíduo. Nesses termos, Ella Shohat e Robert Stam apresentam interessante leitura acerca desta possibilidade, pois segundo estes autores:

O multiculturalismo compreende uma relativização mútua e recíproca das perspectivas em confronto, defende a ideias de que as diversas culturas devem perceber as suas limitações no cotejo com as respectivas alteridades, e devem saber reconhecer-se no estranhamento (SHOHAT; STAM, 2006, p. 13).

A diferença é um processo social e histórico que é resultado dele e condição para que ele ocorra. As identidades ocorrem a partir da marcação de diferenças e “essa marcação da diferença ocorre tanto por meio de sistemas simbólicos de representação quanto por meio de formas de exclusão social” (WOODWARD, 2009, p. 39). Identidades e diferenças não ocorrem em oposição, mas dependem uma da outra, pois é a partir do reconhecimento da diferença que se pode separar uma identidade da outra.

A questão da diferença, portanto, é usada para problematizar através da proposta do multiculturalismo, o lugar e os direitos das minorias em relação à maioria, discutindo a questão da identidade e de seu reconhecimento. A emergência de uma minoria depende do fato de ela conquistar uma visibilidade externa e chegar a ser percebida como “minorias” pelo espaço social que a circula.

É só a partir desse reconhecimento da diferença que o Estado pode afirmar o pluralismo étnico, em que

[...] o reconhecimento da existência de um pluralismo étnico, imbuído do reconhecimento adequado da imagem dos grupos étnicos pelo Estado, teria também efeitos deletérios sobre o discurso universalista dominante, baseado na ideia da fusão das raças e na assimilação por todos da cultura europeia supostamente superior. Tal reconhecimento adequado da imagem dos grupos negros e indígenas iria sem dúvida contra o desejo daqueles que cultivam o ideal de homogeneização racial e que acreditam nas virtudes da assimilação cultural como soluções para diluir as diferenças e as desigualdades socioeconômicas (D'ADESKY, 2005, p. 192).

Nesse sentido, é correto considerar a teoria de Charles Taylor sobre identidade e políticas de reconhecimento como uma das principais colaborações em defesa do reconhecimento diferenciado de grupos minoritários e excluídos, que não são atingidos ou minimamente beneficiados pelo respeito à dignidade humana, promovido pelos ideais universalistas e igualitáriosⁱⁱⁱ, e pelo ideal de democracia^{iv}, em que todos os indivíduos são considerados livres e iguais. Para Taylor, a identidade pressupõe que cada indivíduo tem características próprias que são formadas e negociadas nas relações com os outros, dando ao reconhecimento dessa identidade uma importância fundamental. Conciliar a cidadania igualitária com a multiplicidade de raças, culturas e condições sociais que permeiam a sociedade evita a marginalização da diversidade e a exclusão dela do processo de participação política.

As ciências sociais possuem uma variada gama de estudos^v acerca da igualdade democrática a partir da diferença. Aqui destacaremos os estudos de Jürgen Habermas (2004) e Charles Taylor (1998; 2005). Para Habermas, corroborando com John Rawls, a racionalidade é um elemento vital para pensarmos a democracia. A teoria democrática habermasiana defende a ideia do consenso racional entre o liberalismo político e a democracia, negando a existência de contradições em seu seio.

Para Souza Neto (2006), Habermas e Rawls, partem da premissa de que as decisões políticas de uma sociedade devem ser alcançadas a partir de processos deliberativos estabelecidos entre cidadãos livres e iguais. Esse caráter de deliberação tem o objetivo de encontrar as normas que representarão os interesses e valores a serem seguidos pela sociedade.

Para Cittadino (2000),

[...] quando os cidadãos vêm a si próprios não apenas como os destinatários, mas também como os autores do seu direito, eles se reconhecem como membros livres e iguais de uma comunidade jurídica. Daí a estreita conexão

entre a plena autonomia do cidadão, tanto pública quanto privada, e a legitimidade do direito (CITTADINO, 2000, p.39).

Por conta disso que a teoria habermasiana de democracia é conhecida como deliberativa, pois é calcada numa concepção consensualista. O autor acredita os inúmeros conflitos de interesses e de valores, característicos das sociedades contemporâneas, podem ser superados pela via comunicativa, pelo diálogo público. Para Charles Taylor, apesar de válida, a concepção de Habermas acerca da democracia é incompleta, pois o modelo deliberativo não reconhece as diferenças e nem inclui socialmente as minorias.

Taylor considera que:

Nenhuma decisão pode ser sustentada como uma decisão social real quando não se chegou a ela por meio de uma discussão plena e intensa na qual todos os participantes estivessem perfeitamente conscientes do que estava em jogo. As decisões tomadas por representantes eleitos são rotuladas como logros, como manipulações mascaradas como consenso (TAYLOR, 2005, p. 113).

A crítica a Habermas, então, se dá no caráter deliberativo das tomadas de decisões no seio social, pois ainda afirma Taylor que

Para que todos nós sejamos livres, todos nós devemos tomar a decisão. Mas isso significa que todos nós devemos tomar a decisão total, todos temos de participar numa decisão a respeito da natureza do resultado total. É preciso que haja participação universal e total. A participação tem de ser não somente universal, ou seja, envolver todos, mas, neste sentido, total, ou seja, todos devem ter voz na decisão total. Evidentemente, isso ainda não é suficiente. Caso existam diferenças de visão inconciliáveis, de modo que alguns de nós são vencidos na votação e obrigados a se submeter aos outros, então não somos livres, mas coagidos. A teoria da liberdade absoluta requer, portanto, uma noção da unanimidade de nossa vontade real, e é isso o que nós temos na teoria da vontade geral (TAYLOR, 2005, p. 135).

A questão da identidade entre a vontade dos indivíduos e as instituições existentes, a correspondência entre a vontade estatal e a vontade de todos, e a “vontade geral”, seria o ponto nodal da liberdade absoluta. Taylor rejeitará a alternativa da liberdade absoluta, já que, com ela, vêm alguns problemas, tais como os riscos da imposição de uma unanimidade, causando, assim, nacionalismos ou conflitos étnicos.

Diante disso, tomam-se daqui para frente as populações amazônicas, principalmente aquelas denominadas como tradicionais, como referência para reflexões

sobre os dilemas e desafios destas, e de outras populações da Amazônia, acerca dos usos e práticas de seus conhecimentos ancestrais. Consequentemente, a proposta do debate que envolve o reconhecimento permeará as discussões que se seguem.

OS CONHECIMENTOS TRADICIONAIS AMAZÔNICOS E AS LUTAS PELO RECONHECIMENTO

Alves, Silva, Ribeiro e Rosal (2013) afirmam que nas comunidades amazônicas, os conhecimentos tradicionais presentes se caracterizam pelo saber empírico das populações tradicionais difundidas a partir de informações adquiridas com seus antepassados. Portanto, a tradição não é algo estático, pois ela é atualizada continuamente e transformada conforme as vivências cotidianas, e tal como aponta Hampaté Bâ (1980), a tradição é viva e reelaborada e transformada.

Ingold (2012) problematiza os impactos da hegemonia do conhecimento científico, pois a autoridade auferida a esse tipo de conhecimento nos faz praticamente excluir a imaginação e a criatividade, tão presentes nos povos indígenas, por exemplo. Diante dessa hegemonia do saber científico em explicar racionalmente o mundo, restaria pouco espaço para lidar com os processos que incluam os conhecimentos e práticas das populações tradicionais?

As tradições populares de uso de plantas medicinais, na Amazônia, representam um importante ponto de encontro entre permanências e rupturas culturais, estabelecidas desde os primeiros contatos intertribais e interétnicos e consolidadas no entrecruzamento das principais matrizes presentes no processo de formação do povo brasileiro (RIBEIRO, 2009). Ao longo do tempo em que se estreitou o contato com as sociedades ocidentais, o conhecimento fitoterápico dos povos amazônicos, que podemos denominar de “conhecimento mágico”, passou a incorporar o “conhecimento científico” (LÉVI-STRAUSS, 1970), oriundo, principalmente, da medicina popular europeia.

Essas populações, acostumadas a enfrentar com seus próprios recursos enfermidades às vezes desconhecidas, criaram novas técnicas de uso, descobrindo novas finalidades para a biodiversidade que já conheciam, a partir dos dados recém-incluídos no seu dia-a-dia. Os saberes amazônicos, sistematizados em suas diversas matrizes - indígenas, caboclas^{vi}, de pescadores, etc. -, consolidaram-se em suas práticas, destacando-se o uso dos “remédios do mato” (MONTAGNE, 1991) como um de seus

traços culturais mais marcantes. A utilização de plantas e bichos, o manejo desses transcende o valor de uso, posto que tais recursos possuem valor simbólico e espiritual (MAUÉS, 1990).

Maria da Conceição Almeida (2010), nas palavras de Edgar Morin e Edgard de Assis Carvalho (2010, p. 15), confronta “o saber da nossa época com os saberes tradicionais, considerados pré-científicos”. E ressalta que a “tradição não deve ser rejeitada como superstição, nem como conhecimento primordial”. Logo, a questão fundamental gira em torno de como conseguir construir um espaço de diálogo entre os saberes científicos e os saberes da tradição.

Almeida (2010, p. 51) considera, então, que os

Saberes científicos são uma maneira de explicar o mundo, mas existem outras produções de conhecimento, outras formas de saber e conhecer que se perdem no tempo e no anonimato porque não encontram espaços e oportunidades de expressão.

E entre esses saberes anônimos, temos os conhecimentos acerca da medicina popular, tradicional, alternativa, etc. Chêne Neto (2014) apresenta dados sobre o uso de plantas e animais no que concerne a promoção da saúde e prevenção de doenças em um grupo social haliêutico^{vii}, no litoral do Estado do Pará. As plantas fazem parte do “cotidiano dessa população, e mais, além do uso terapêutico (enquanto remédios para curar enfermidades), os interlocutores utilizam os vegetais na alimentação” (CHÊNE NETO, 2014, p. 51).

Já em relação aos animais, além da prevenção de doenças e promoção da saúde física, esses bichos proporcionam proteção espiritual aos indivíduos, haja vista que na tradição popular, quando se realiza alguma magia a uma pessoa, caso ela possua animais em sua casa, o “trabalho” afetarà o bicho.

Nesse contexto,

[...] as crenças e os ritos ligados ao imaginário entram em ação quando a força da razão não é suficiente para preencher o ‘vazio químico ou psicológico’ causado por um problema [...] O homem, em geral, sempre recorre ao imaginário quando é obrigado a reconhecer a impotência do seu conhecimento e de suas técnicas racionais (FARIA NETO; ORLANDO, 2009, p. 5).

Chêne Neto, Furtado e Cardoso (2012) consideram que

[...] essas populações, acostumadas a enfrentar, com seus próprios recursos, enfermidades às vezes desconhecidas, criaram novas técnicas de uso, descobrindo novas finalidades para as plantas que já conheciam, a partir dos dados recém-incluídos no seu dia-a-dia (CHÊNE NETO; FURTADO; CARDOSO, 2012, p. 09).

Então, deve-se considerar a realidade cultural dessas populações e construir um conceito local de saúde-doença. A presença de “outros” recursos além daqueles impostos pela medicina oficial é visível, conforme Chêne Neto (2014) considerou anteriormente.

Nessas populações, a relação dos seres humanos com a natureza é bastante intensa. Diegues e Saldanha (2002) consideram que a natureza exerce grande influência nessa atividade, sendo considerada como uma instituição presente constantemente na vida desses atores (CHÊNE NETO, 2011), pois “[...] um pescador coloca o pé na água e, dependendo da temperatura, não sai para pescar, porque sabe que não vai ter peixe” (DIEGUES; SALDANHA, 2002, p. 37). Arruda (2001) complementa dizendo que os habitantes dessas comunidades veem a natureza como algo que os transcende. Nesse sentido, faz-se necessário pensar a diversidade pela diversidade como um caminho em busca da reinvenção da emancipação social (SANTOS, 2007), pois

[...] a constituição de uma cidadania planetária em sintonia com as lutas em favor da reinvenção da emancipação social pelo estabelecimento de uma outra globalização, globalização esta contra-hegemônica, alternativa aos atuais processos excludentes, inclusive, com relação aos direitos humanos, entre os quais os decorrentes da existência do Estado-nação (GERMANO, 2007, p. 11).

São essas lógicas contra-hegemônicas que emergem cotidianamente e influenciam, de fato, a dinâmica social desses grupos. A solidariedade, na perspectiva de Santos (2007), está relacionada à reinvenção da emancipação social e motivada pela esperança de “que um outro mundo é possível” (p. 38).

Essas outras lógicas estão presentes na fala de Maria Paula Meneses (2004) quando ela afirma que a partir do momento em que tratamos um conhecimento como conhecimento dos “outros”, tem-se aí a relação de desigualdade de hierarquização de saberes. Se é possível tal fato a partir da não efetivação de um reconhecimento

igualitário, tal qual afirma Taylor (2011). Esse não-reconhecimento ou reconhecimento incorreto acaba por causar uma “simplificação extrema do conceito de saúde, em que não são tidas em atenção as especificidades históricas, econômicas, políticas e culturais por trás do desenvolvimento dos conhecimentos sobre saúde” (MENESES, 2004).

Nesse sentido, os conhecimentos tradicionais são a base de quase todos os conhecimentos produzidos pela ciência oficial, mas o discurso hegemônico acaba por dar o status de hegemonia do conhecimento à ciência moderna, “protegido e definido pelo Estado na qualidade de ‘saber oficial’” (MENESES, 2004), dando a esses conhecimentos “diferentes” um caráter meramente situacional. Taylor (1998, p. 84) considera que “as sociedades liberais do Ocidente são extremamente culpadas, em parte devido ao passado colonial, em parte devido à marginalização de segmentos de sua população oriunda de outras culturas”. Ambas as falas dizem respeito à questão da imposição de algumas culturas sobre as outras.

Sabe-se, entretanto, que as minorias nacionais, historicamente discriminadas, estão, agora, reivindicando seus direitos ao reconhecimento. O processo civilizatório da modernidade e seus ingredientes (universalidade, individualidade e autonomia) estão em crise, a partir dos novos deslocamentos e da emergência de novos atores sociais, e é preciso aproveitar essa crise para reformular o projeto de modernidade em torno de novas demandas emergentes como a emergência do conhecimento e a valorização multicultural.

Para Andrea Semprini (1999) esse discurso moderno foi construído a partir de um universalismo que na verdade era o disfarce para uma monocultura sob o simulacro de uma humanidade homogênea e igualitária. Essas monoculturas são criticadas por autoras como Vandana Shiva (2003) e mesmo Boaventura de Sousa Santos (2008), pois acabam por criar realidades funcionais, em que o conflito e as antíteses são *inexistidas* pelos grupos dominantes. A diversidade seria uma ameaça a essa funcionalidade social.

Essa rivalidade epistemológica acaba sendo criação dos centros hegemônicos do conhecimento, como forma de se autoafirmarem enquanto possibilidades mais eficazes perante os problemas do mundo moderno. A ciência oficial cria, então, um campo de força que de muitas maneiras acaba por constranger os usuários do sistema tradicional. Esses são estimulados a questionar sua própria sabedoria ancestral em virtude da autoridade dos sistemas peritos (GIDDENS, 1990). A ciência oficial é, dessa maneira,

um espaço em que seus atores, que são os sistemas peritos, disputam o monopólio da competência científica.

Bourdieu (1998) afirma que a Sociologia tem um papel crítico, apesar de muitos autores não a considerarem como ciência. A Sociologia, de acordo com Bourdieu, preocupa-se em desvelar fatos e relações nem sempre explícitas, fazendo com que emergjam questões naturalizadas e nessa preocupação da Sociologia estão as lutas e as relações de poder, aspectos pouco revelados da realidade social que muitos não desejam verem elucidados. Nesse ponto, o conflito entre os campos do conhecimento tradicional e do conhecimento científico é uma das questões que são problematizadas pela Sociologia na atualidade.

O poder outorgado à ciência pelos cânones da própria ciência, e do Estado, acabam por influenciar o modo como as populações tradicionais lidam com seus próprios conhecimentos, mas pensar que esse é um processo de uma única via nega a possibilidade de resistência e manipulação que esses grupos sociais têm de sua própria identidade.

Cabe entendermos o funcionamento do *habitus* desses grupos. Para Bourdieu (1990), o *habitus* “recupera a dimensão individual e simbólica dos fenômenos sociais, a dimensão do agente que interage com a realidade social, não sendo apenas o resultado de suas determinações, nem, por outro lado, determinando-a” (ARAÚJO; ALVES; CRUZ, 2009, p. 38). Sabendo-se que nossas estruturas mentais sofrem condicionamento social, acabamos por compartilhar com outros agentes, categorias e percepções de mundo que orientam nossa conduta, tornando-a significativa. É o *habitus* que é o princípio gerador de nossas práticas e de nossas ações no mundo. É o que dá regularidade às nossas condutas, já que

[...] todas as nossas condutas são orientadas em relação a determinados fins sem que este processo seja consciente ou signifique uma obediência cega a regras. É como se tivéssemos, de forma internalizada, o sentido do jogo, o que nos faz entender, conhecer as regras e poder jogar, mas não de forma preestabelecida. O agente - e Bourdieu se refere ao agente e não ao sujeito - joga conhecendo o jogo, mas, também, improvisando, criando (ARAÚJO; ALVES; CRUZ, 2009, p. 38).

Bourdieu reforça positivamente o caráter ativo do agente que apesar de internalizar as representações da estrutura social, age sobre elas.

Construir a noção de habitus como sistema de esquemas adquiridos que funciona no nível prático como categorias de percepção e apreciação, [...] como princípios organizadores da ação, significava construir o agente social na sua verdade de operador prático de construção de objetos (BOURDIEU, 1990, p. 26).

Reconhecer esse caráter ativo do agente é reconhecer positivamente sua capacidade de agir sobre si mesmo, sem a necessidade da tutela estatal ou de algum outro grupo, desta forma. Nesse ponto, retomando o diálogo com Charles Taylor (2005), é possível pensar numa democracia aonde a diferença seja preservada e a sociedade não seja homogeneizada.

Negar e suprimir as diferenças acabam por criar uma realidade não condizente com o que se tem verdadeiramente na sociedade. A unidade de vontade entre os indivíduos é superficial e não dá conta de compreender verdadeiramente a realidade humana, dando origem ao individualismo artificial e nocivo.

O projeto moderno, além de causar o enfraquecimento da solidariedade social, ocasionou uma crise ética. Dessa forma, Dussel (1998) afirma

La Etica cumple la exigencia urgente de la sobrevivencia de un ser humano autoconsciente, cultural, autorresponsable. La crisis ecológica es el mejor ejemplo: la especie humana decidirá «corregir» ética o autorresponsablemente los efectos no intencionales del capitalismo tecnológico devastador o la especie como totalidad continuará su camino hacia el suicidio colectivo. La conciencia ética de la humanidad se transformará a corto plazo en la última instancia de una especie en riesgo de extinción, ya que los controles auto-organizados de su corporalidad o pasan por la corrección de una responsabilidad autoconsciente (y crítica, del «deber ser») o no tendrán ya otros recursos, porque, como hemos dicho, el instinto animal no podrá evitar el suicidio colectivo (DUSSEL, 1998, p. 140).

Logo, a crise ética se desenrola numa crise de ética ecológica, em que essa não só buscaria a harmonia entre os seres humanos e a natureza e o respeito a todo o tipo de diversidade existente, mas também no combate ao modelo de desenvolvimento que acentua cada vez mais os danos socioambientais em nossa sociedade e, mais intensamente, nas populações tradicionais. A diversidade, então, é tida como possibilidade de respeito aos seres vivos e ao seu direito universal de sobrevivência, onde os mais afetados e excluídos (pobres do presente e das gerações futuras) precisam adquirir uma consciência pronta e global, pois, senão, herdarão uma “*terra morta*”.

Segundo Dussel (2003)

A Terra não pode ser destruída, nem tampouco a Natureza (em sua mera constituição física, química ou simplesmente material); o que nela pode ser destruído são as condições para a existência da Vida. A Vida pode ser destruída na Terra (DUSSEL, 2003, p. 23).

Uma das maneiras de consolidar em efetividade essa busca por uma ética ecológica e, conseqüentemente, por um diálogo de saberes é a partir de inteligibilidades recíprocas entre as várias experiências do mundo, tanto as disponíveis quanto as possíveis. Essas são reveladas pela Sociologia das Ausências e das Emergências, porém, sem atribuir a nenhum grupo de experiências o estatuto de totalidade exclusiva ou o estatuto de parte homogênea, evitando-se, então, o processo de “canibalização” de umas pelas outras: o epistemicídio^{viii} do outro lado da linha, por esse lado, o do pensamento abissal.

No que concerne aos conhecimentos tradicionais, o Estado deve criar condições efetivas de reconhecimento desse modelo epistemológico. No Brasil já existem políticas que preconizam isso (BRASIL, 2006), mas falta uma maior participação dos agentes que têm esses conhecimentos como base de suas identidades, pois como disse Meneses, caso contrário, tais conhecimentos continuarão tendo caráter situacional.

Para Taylor (1998), reconhecer e tratar os membros dos grupos sociais como iguais exige, hoje, das instituições públicas que elas admitam, em vez de ignorarem, as especificidades culturais, pelo menos em relação àquelas pessoas cuja capacidade de compreensão depende da vitalidade da respectiva cultura.

O Estado precisa criar condições, aliado aos atores sociais, para a renovação da teoria democrática, formulando “critérios democráticos de participação política que não confinem esta ao acto de votar. Implica, pois, uma articulação entre democracia representativa e democracia participativa” (SANTOS, 2003, p. 270). Assim, é possível pensar novas formas de democracia e, principalmente, de cidadania, através do reconhecimento das diferenças. Isso permitirá a desocultação de novas formas de opressão e de dominação e, aliado a isso, tem-se a necessidade de tornar as instituições legítimas e fazer com que a adesão às normas resulte de um real reconhecimento da sua validade, sem que sejam feitas imposições para que elas sejam obedecidas. No momento

em que os indivíduos perceberem que sua vontade está incluída nessas normas, eles reconhecerão as razões delas.

Dai deriva a proposta de uma democracia multicultural apresentada por Charles Taylor (1998). Taylor parte na defesa do contexto multicultural, associado à necessidade de uma política legítima de reconhecimento público das diferenças, por parte das instituições públicas, justificando dessa forma a defesa da sobrevivência das comunidades culturais presentes nas sociedades multiculturais por estarem vinculadas à formação das identidades humanas, bem como à concessão de direitos especiais aos grupos culturais específicos.

Dito isso, constrói-se uma noção de cidadania que prima pelo bem-estar dos diferentes grupos diante da conjugação dos direitos fundamentais, que apresentam caráter individual com os direitos de caráter coletivo que levam em conta as particularidades culturais dos grupos, sendo ambos exercidos dentro dos limites territoriais e ideológicos do Estado.

Taylor pretende, portanto, justificar uma legislação de proteção e promoção cultural no interior de um Estado liberal. Considerando que os indivíduos são, pelo menos em parte, essencialmente constituídos por suas identidades culturais, as garantias individuais asseguradas a eles deveriam estender-se à proteção de suas comunidades culturais.

O respeito às diversidades culturais presentes na sociedade é o caminho para uma justiça social. Sabe-se que não é possível existir justiça social global sem justiça cognitiva global. Para que isso aconteça, não se deve estar limitado somente à geração de alternativas, mas é necessário, efetivamente, um pensamento alternativo de alternativas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Sabe-se que os chamados conhecimentos tradicionais sempre estiveram presentes na vida social. Em cada sociedade, as expressões culturais variam e se modificam acompanhando as dinâmicas sociais e transformando hábitos e tradições, porém, sem fazer com que essas percam seu sentido.

O que se verifica nos grupos tradicionais amazônicos é que os conhecimentos oriundos de suas tradições não negam as práticas do conhecimento oficial, mas que, pelo contrário, acabam sendo aliadas dessas.

No que concerne ao sistema de saúde brasileiro, apesar das diretrizes desse sistema preconizarem o uso e a valorização dos conhecimentos locais na promoção da saúde e prevenção de doenças, o que temos muitas vezes é a convivência desigual entre esses conhecimentos locais e as terapêuticas médico-oficiais.

Dar legitimidade e sentido a todos os domínios do conhecimento, em seus diversos contextos empíricos é uma das propostas de um diálogo de saberes. Esse, talvez, seja o grande nó nas políticas que desejam uma justiça social mais efetiva, pois ainda é visível o encastelamento do saber oficial a tudo o que seja de origem “popular”, negando, então, o fato de que toda e qualquer ciência tem como base conceitual os chamados “saberes da tradição”.

Pensar a diversidade a partir do reconhecimento pode ser considerado como a única alternativa para se chegar a uma “Ética Ecológica”, ou então, ao reencontro dos seres humanos consigo mesmos e com a natureza que os cerca. O diálogo possível, então, dar-se-á quando os dois sistemas cognitivos (tradicional e científico-oficial) traduzirem para si a perspectiva do outro, de modo a não negar esse pensamento alheio.

Talvez a proposta de Taylor de uma política de reconhecimento seja capaz de dar aos conhecimentos tradicionais o status de conhecimentos com validade social, e não somente situacional. Enxergar que existem várias possibilidades de resoluções de um mesmo problema é reconhecer a complexidade social dos seres e grupos humanos. Compreender que nenhum conhecimento anula o outro, mas que eles se complementam conforme o desenrolar de cada problema, pode ser o começo da possibilidade efetiva de um diálogo de saberes.

Pensar ecologicamente significa acreditar na possibilidade de uma sociedade mais justa e mais digna para todos os moradores do planeta Terra. É evidente o quanto o caminho para o pensamento ecológico ainda é longo, porém, para que qualquer caminho acabe é necessário que alguém dê o primeiro passo.

REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, M. C. *Complexidade, saberes científicos, saberes da tradição*. São Paulo: Editora Livraria da Física, 2010.
- ALVES, T. N.; SILVA, V. S.; RIBEIRO, J. R. S.; ROSAL, L. F. A busca pelo resgate do conhecimento tradicional sobre as plantas medicinais na Comunidade de Curupeté, Município de Curuçá-PA. In: VIII Congresso Brasileiro de Agroecologia, 2013, Porto Alegre/RS. *CADERNOS DE AGROECOLOGIA*, 2013. v. 8. p. SITE ABA-AGRO.
- APPIÀH, K. A. *Na Casa de Meu Pai: a África na filosofia da cultura*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.
- ARAÚJO, F.M.B, ALVES, E.M, CRUZ, M.P. Algumas reflexões em torno dos conceitos de campo e de habitus na obra de Pierre Bourdieu. *Rev Persp Ciên e Tec*. 2009;1(1):31-40.
- ARRUDA, R. Populações Tradicionais e a proteção de recursos naturais em unidades de conservação. In: DIEGUES, A. C. (Org.). *Etnoconservação: novos rumos para a proteção da natureza nos trópicos*. São Paulo: Hucitec, 2001.
- BALLESTRIN, L. América Latina e o giro decolonial. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-33522013000200004&lng=en&nrm=iso&tlng=pt>. Acesso em 02 MAR 2016.
- BAVARESCO, P. R.; TACCA, D. P. *Multiculturalismo e diversidade cultural: uma reflexão*. Disponível em: <<http://editora.unoesc.edu.br/index.php/achs/article/view/8511/pdf>>. Acesso em 10 NOV 2017.
- BHABHA, H. K. *The location of culture*. Londres: Routledge. 1994.
- BOURDIEU, P. *Coisas Ditas*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1990.
- _____. *Escritos de Educação*. Petrópolis: Vozes, 1998.
- BRASIL. Ministério da Saúde. Secretaria de Atenção à Saúde. Departamento de Atenção Básica. *Política Nacional de Práticas Integrativas e Complementares no SUS - PNPIC-SUS* / Ministério da Saúde, Secretaria de Atenção à Saúde, Departamento de Atenção Básica. - Brasília: Ministério da Saúde, 2006. Disponível em: <<http://bvsmis.saude.gov.br/bvsmis/publicacoes/pnpic.pdf>>. Acesso em: 02 MAR 2016.
- CASTELLS, M. *O Poder da Identidade*. São Paulo: Paz e Terra, 2001.
- CHÊNE NETO, G. B. *Saúde e qualidade de vida: o cotidiano do uso de plantas e animais em famílias de São João do Abade, Curuçá/PA*. Monografia (Trabalho de Conclusão de Curso em Ciências Sociais) - Universidade Federal do Pará, Belém, 2011.
- _____. *Conhecimentos Alternativos e Ecologia dos Saberes: o difícil diálogo no sistema de saúde oficial*. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) - Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2014.
- CHÊNE NETO, G. B.; FURTADO, L.G.; CARDOSO, D. M. *Saúde e Qualidade de Vida: o uso de plantas e "bichos" por famílias da Vila do Abade - Curuçá/PA*. Disponível em: <<http://www.sinteseeventos.com.br/ciso/anaisxvciso/resumos/GT22-25.pdf>>. Acesso em 14 FEV 2014.
- CITTADINO, G. *Pluralismo, direito e justiça distributiva: Elementos da filosofia constitucional contemporânea*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2000.
- COHEN, G. A. *Back to Socialist Basics*. Disponível em: <<https://www.ssc.wisc.edu/~wright/SOC621/BacktoSocialistBasics.pdf>>. Acesso em 02 MAR 2016.
- D'ADESKY, J. *Pluralismo étnico e multiculturalismo: racismos e anti-racismos no Brasil*. Rio de Janeiro: Pallas, 2005.

- DIEGUES, A. C. (Org.); SALDANHA, I. R. R. (Org.). *Povos e Águas*. São Paulo: Hucitec, 2002.
- DUSSEL, E. *Filosofia da Libertação: crítica à ideologia da exclusão*. São Paulo: Paulus, 1995.
- _____. *Ética de la Liberación en la Edad de la Liberación y de la exclusión*. Madrid: Trotta, 1998.
- _____. Alguns princípios para uma ética ecológica material da libertação. In: PIXLEY, J. (Org.). *Por um mundo diferente: alternativas para o mercado global*. Petrópolis: Vozes, 2003.
- ESCOBAR, A. *Encountering Development*. Princeton, Princeton University Press. 1995.
- FARIA NETO, L. A.; ORLANDO, D. A. *Imaginário nas curas e doenças de comunidades do Vale do Juruá: a cultura e a medicina*. Disponível em <www.ufac.br/portal/unidades-administrativas/orgaos-complementares/edufac/revistas-eletronicas/revista-seringal-de-ideias/edicoes/edicao-02-2009/artigos/imaginario-nas-curas-e-doencas-de-comunidades-do-vale-do-juru-a-cultura-e-a-medicina+&cd=1&hl=pt-BR&ct=clnk&gl=br>. Acesso em: 17 OUT 2016.
- FIGUEIREDO, A. N. *O rio, a floresta e o homem na Amazônia brasileira*. V ENCONTRO REGIONAL DE TROPICOLOGIA, Recife, Massangana, [1988]1990. p. 53-66.
- FORLINE, L.; FURTADO, L. G. *Novas Reflexões para o Estudo das Populações Tradicionais na Amazônia: por uma revisão de conceitos e agendas estratégicas*. Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Zoologia, Belém-PA, v. 2, n.18, p. 209-227, 2002.
- FRASER, N. *Da redistribuição ao reconhecimento? Dilemas da justiça numa era “pós-socialista”*. Disponível em: <<https://www.revistas.usp.br/cadernosdecampo/article/download/50109/54229>>. Acesso em 17 OUT 2016.
- GERMANO, J. W. Globalização contra-hegemônica, solidariedade e emancipação social. *Revista Cronos*, v.8, n.1. Natal, 2007. p. 41-57.
- GIDDENS, A. *As Consequências da Modernidade*. São Paulo: Editora UNESP, 1990.
- GROSGUÉL, R. Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, n. 80, p. 115-147.
- HABERMAS, J. *O futuro da natureza humana*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- HALL, S. *Cultural Studies: two paradigms*. Disponível em: <xroads.virginia.edu/~DRBR2/hall_1.pdf>. Acesso em: 17 OUT 2016.
- HAMPATÉ BÂ, H. A tradição viva. Disponível em: <[http://forumeja.org.br/br/sites/forumeja.org.br/files/A%20tradi%C3%A7%C3%A3o%20viva%20-%20Amadou%20Hampat%C3%A9%20B%C3%A2%20\(texto%20basico\).pdf](http://forumeja.org.br/br/sites/forumeja.org.br/files/A%20tradi%C3%A7%C3%A3o%20viva%20-%20Amadou%20Hampat%C3%A9%20B%C3%A2%20(texto%20basico).pdf)>. Acesso em 17 OUT 2016.
- HIRAOKA, M. Caboclo or riverain resource management/Amazon: a review. In: REDFORD, K. (Org.); PADOCH, C. (Org.). *Conservation of Neotropical forests*. New York: Columbia University, 1992.
- HONNETH, A. *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo: Ed. 34, 2003.

- INGOLD, T. Caminhando com dragões: em direção do lado selvagem. STEIL, C. A.; CARVALHO, I. C. de M. (Orgs.). *Cultura, percepção e ambiente*. São Paulo: Editora Terceiro Nome, 2012.
- LACLAU, E. *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*. Buenos Aires: Nueva Visión, 1993.
- LÉVI-STRAUSS, C. *Antropologia estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1970.
- LIMA, D. M. A construção histórica do termo caboclo: sobre estruturas e representações sócias no meio rural amazônico. *Novos Cadernos NAEA*, Belém, NAEA/UFPa, v. 2, n. 2, p. 5-32, dez. 1999.
- MAUÉS, R. Heraldo. *A ilha encantada: medicina e xamanismo numa comunidade de pescadores*. Belém, EdUFPa, 1990.
- MENESES, M. P. G. *Quando não há problemas, estamos de boa saúde, sem azar nem nada: para uma concepção emancipatória da saúde e das medicinas*. Disponível em: <<http://www.ces.uc.pt/emancipa/research/pt/ft/saberes.html>>. Acesso em 17 OUT 2016.
- MIGNOLO, W. Colonial and post-colonial discourse: cultural critique or academic colonialism? *Latin American Research Review*, vol. 23, n. 3. The Latin American Studies Association, 1993.
- MONTAGNER, D. Mani Pei Rao: remédios do mato dos Marubo. In: BUCHILLET, D. (Org.). *Medicinas tradicionais e medicina ocidental na Amazônia*. Belém: CEJUP, 1991.
- MORIN, E.; CARVALHO, E. A. Prefácio. In: ALMEIDA, M. C. *Complexidade, saberes científicos, saberes da tradição*. São Paulo: Editora Livraria da Física, 2010.
- MOUFFE, C. *Democracia, cidadania e a questão do pluralismo*. Disponível em: <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/politica/article/viewFile/2015/1763>>. Acesso em 17 OUT 2016.
- MUNANGA, K. *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: Identidade Nacional Versus Identidade Negra*. Petrópolis: Ed. Vozes, 1999.
- NEDEL, N. K. *Conhecimentos tradicionais associados à biodiversidade: uma análise da sua efetiva proteção sob o viés do meio ambiente ecologicamente equilibrado e da cultura*. Disponível em: <http://cascavel.ufsm.br/tede//tde_arquivos/50/TDE-2016-06-22T102705Z-7411/Publico/NEDEL,%20NATHALIE%20KUCZURA.pdf>. Acesso em 10 NOV 2017.
- NUGENT, S. *Amazon caboclo society*. Providence: Berg Publishes, 1994.
- PATEMAN, C. *Participação e Teoria Democrática*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.
- QUIJANO, A. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: Lander, E. *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires, CLACSO. 2005.
- RAMOS, A. G. *A nova ciência das Organizações*. Rio de Janeiro: FGV, 1990.
- RIBEIRO, D. *O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil*. São Paulo: Companhia de Bolso, 2009.
- SAID, E. W. *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007
- SANTOS, B. S. *Pela Mão de Alice: O social e o político na pós-modernidade*. São Paulo: Cortez, 1997.
- _____. *Conhecimento prudente para uma vida decente: um discurso sobre as ciências revisitado*. São Paulo: Cortez, 2003.

- _____. *Renovar a teoria crítica e reinventar a emancipação social*. São Paulo: Boitempo, 2007.
- _____. *A Gramática do Tempo: por uma nova cultura política*. São Paulo: Cortez, 2008.
- _____.; AVRITZER, L. Para ampliar o cânone democrático. Disponível em: <<http://www.do.ufgd.edu.br/mariojunior/arquivos/boaventura/democratizardemocracia.pdf>>. Acesso em 17 OUT 2016.
- SEMPRINI, A. *Multiculturalismo*. Bauru: Edusc, 1999.
- SEN, A. *Desigualdade Reexaminada*. Rio de Janeiro: Editora Record, 2001.
- SHIVA, V. *Monoculturas da Mente: Perspectivas da Biodiversidade e da Biotecnologia*. São Paulo, Gaia, 2003.
- SHOHAT, E.; STAM, R. *Crítica da imagem eurocêntrica: multiculturalismo e representação*. São Paulo: Cosacnaif, 2006.
- SOUZA NETO, C. P. *Teoria constitucional e democracia deliberativa: um estudo sobre o papel do direito na garantia das condições para a cooperação na deliberação democrática*. Rio de Janeiro: Renovar, 2006.
- SPAREMBERGER, R. F. L.; COLAÇO, T. L. Direito e identidade das comunidades tradicionais: do direito do autor ao direito à cultura. *Liinc em Revista*, v. 7, p. 681-700, 2011.
- SPIVAK, G. C. *Pode o Subalterno Falar?* Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.
- TAYLOR, C. *Multiculturalismo: examinando a política de reconhecimento*. Lisboa: Piaget, 1998.
- _____. *A Ética da Autenticidade*. São Paulo: Realizações Editora, 2011.
- WAGLEY, C. *Uma comunidade amazônica: estudo do homem nos trópicos*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: USP, [1953] 1988.
- WOODWARD, K. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. In: SILVA, T. T. (Org.) et al. *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. 9. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.
- YOUNG, I. *Justice and the Politics of Difference*. Princeton: Princeton University Press, 1990.

i

Esse artigo é o resultado de discussões referentes às várias pesquisas realizadas, entre os anos de 2009 e 2015, pelo autor e pela autora em grupos sociais amazônicos que têm a pesca como sua atividade econômica, no marco do Projeto “Recursos Naturais e Antropologia de Sociedades Pesqueiras da Amazônia” (RENAS), vinculado ao Laboratório de Antropologia dos Meios Aquáticos do Museu Paraense Emílio Goeldi.

ii Forline e Furtado (2002) perguntam “o que seria o *tradicional*? Que grupos poderiam ser considerados como tradicionais? [...] Na verdade, em diferentes planos da vida material e social dos povos, o tradicionalismo e a modernidade se mesclam ou assumem status diferentes num mesmo grupo social” (p. 212-213, grifo dos autores).

iii Guerreiro Ramos (1990) critica a moderna ciência social. Para ele, os pressupostos básicos de sua “verdade” são precários: a racionalidade total dos seres humanos, onde o cálculo utilitário de consequências e mercado moldariam a vida em sociedade. O autor afirma que os resultados da modernização, tais como a insegurança psicológica, a degradação da qualidade de vida e da natureza, etc., não conseguem disfarçar o caráter enganador das sociedades contemporâneas. A razão ocidental continua, ainda, encontrando quem acredite nela, porém, há indícios de que esse sucesso seja apenas uma falácia e essa percepção abre novos caminhos para o debate intelectual, feito por autores e autoras, como Stuart Hall (1980), Walter Dignolo (1993), Ernesto Laclau (1993), Homi Bhabha (1994), Enrique Dussel

(1995), Arturo Escobar (1995), Kwame Anthony Appiah (1997), Vandana Shiva (2003), Aníbal Quijano (2005), Boaventura de Sousa Santos (2006), Edward Said (2007), Ramón Grosfoguel (2008), Gayatri Spivak (2010), dentre outros e outras, que falam do fracasso do projeto da razão ocidental que, em nome de um universalismo, acaba por não observar justamente as diferenças e a diversidade sociocultural.

iv Ver mais em Taylor (2005).

v Além de Rawls, Habermas e Taylor, autores e autoras como Young (1990), Pateman (1992), Cohen (1997), Amartya Sen (2001), Mouffe (2003), Santos e Avritzer (2003), Honneth (2003) e Fraser (2006) problematizaram, também, questões acerca da igualdade democrática a partir da diferença. Segundo Luciana Ballestrin (2013) o Grupo Modernidade/Colonidade (M/C) intenciona uma atualização crítica dos chamados Estudos subalternos (latino-americanos e indiano), Culturais e Pós-Coloniais, desenvolvidos predominantemente no final dos anos 1990. Nesse sentido, ocorre o que esta autora indica como o Giro Decolonial, ou seja, a radicalização do argumento pós-colonial. Para efeito desse trabalho serão aqueles quem serão as principais referências nas discussões aqui apresentadas.

vi Uma característica da população tradicional cabocla é a sua origem marcada pela miscigenação entre sociedades indígenas e europeias durante o período colonial. Porém, o a vinda de imigrantes de outras regiões do Brasil durante o período de grande expansão da exploração da borracha, entre o final do século XIX e a primeira metade do século XX também caracteriza o processo de “acaboclição” (HIRAOKA, 1992). E vários são os estudos acerca dessas populações, dos quais se destacam Nugent (1994), Lima (1999), Figueiredo, ([1988] 1990) e Wagley, ([1953] 1988).

vii O termo haliêutico é uma expressão grega que se refere à pesca e às águas.

viii O epistemicídio – noção desenvolvida, entre outros, por Boaventura de Sousa Santos (2007) – consiste na eliminação ou inferiorização ativa de algumas formas de conhecimento em favor de outras, consideradas mais desejáveis no marco de uma dada estratégia de poder.