

A “EXPERIÊNCIA PRÓXIMA”: SABER E CONHECIMENTO EM POVOS TRADICIONAIS¹

DANIEL DOS SANTOS FERNANDES²
FAINTIPI

JOSÉ GUILHERME DOS SANTOS FERNANDES³
UFPA

RESUMO: *Trata-se, aqui, de relacionar os conceitos de saber e conhecimento como formas complementares de organização do pensamento humano, que devem ser priorizados conforme a natureza da pesquisa ou do objeto a ser apreendido, variando o termo conforme a abordagem e a concepção de ciência a ser priorizada. Privilegiando-se o conceito de saber, como parte intrínseca da “experiência próxima” em povos tradicionais, apresentam-se características do modus operandi e da natureza do “saber”, além de se vislumbrar a aplicação dessa conjunção de formas de pensamento para a construção de uma sociedade do Bom Viver. Priorizam-se as teorias de DaMatta (2010), Lévi-Strauss (1997), Geertz (1997 e 2005), Gramsci (1931 e 1991), Escobar (2012) e Foucault (2007) para dar suporte aos conceitos.*

PALAVRAS-CHAVE: *saber; conhecimento; povos tradicionais; interculturalidade; experiência.*

ABSTRACT: *In this paper we connect the concepts of “knowing” and “knowledge” as complementary forms of organization of human thought, which should be prioritized according to the nature of the research or the object to be grasped, varying the word according to the approach and conception of science to be prioritized. Favoring the concept of “knowing”, as an intrinsic part of the “close experience” to traditional peoples, we show characteristics of the modus operandi and the nature of the “knowing”, envisaging the application of this combination of thought methods for building a society of “Bom Viver”. Theories of Da Matta (2010), Lévi-Strauss (1997), Geertz (1997; 2005), Gramsci (1931; 1991), Escobar (2012) and Foucault (2007) are used to support the concepts.*

¹ Este texto não se configura como um trabalho etnográfico escrito. A partir das experiências em campo dos autores, em estudos e investigações em comunidades pesqueiras e ribeirinhas das microrregiões do Baixo Tocantins, Salgado e Bragantina, no Estado do Pará (Brasil), no período de 2000-2014, pretende-se o desenvolvimento de reflexões de caráter mais teórico acerca dos conceitos de saber e conhecimento, sem, no entanto, deter-se em exaustivas descrições e narrações etnográficas, o que não é apanágio da proposta. Vide Fernandes (2007 e 2011) e Fernandes e Silva Júnior (2015).

² Professor e Coordenador de Pesquisa das Faculdades Ipiranga (PA), Doutor em Antropologia (Universidade Federal do Pará, 2008), Associado Efetivo da Associação Brasileira de Antropologia. E-mail: dasafe@msn.com.

³ Professor Associado da Universidade Federal do Pará (UFPA), Coordenador de Pesquisa do Campus Universitário de Castanhal (UFPA), Doutor em Letras (Universidade Federal da Paraíba, 2004), Pós-Doutorado na Universidad Nacional de Tres de Febrero (Argentina, 2014), Associado Colaborador da Associação Brasileira de Antropologia. E-mail: mojuim@uol.com.br.

KEYWORDS: *knowing; knowledge; traditional peoples; interculturalism; experience.*

Saber: ter conhecimentos específicos; estar convencido de; ter certeza de (coisas presentes e futuras); prever, pressentir; ter habilidade de; poder explicar, compreender; guardar na memória; indagar, perguntar; julgar, considerar, ter como.

lat. sapio, ere 'ter sabor, ter bom paladar, ter cheiro, sentir por meio do gosto, ter inteligência, ser sensato, prudente, conhecer compreender' (HOUAISS, 2012, n.p.).

Conhecimento: o ato ou a atividade de conhecer, realizado por meio da razão; ato ou efeito de apreender intelectualmente, de perceber um fato ou uma verdade; fato, estado ou condição de compreender; entendimento.

lat. cognosco, cognoscere 'aprender a conhecer, procurar saber, tomar conhecimento de, reconhecer' (HOUAISS, 2012, n.p.).

Em fins dos anos noventa, do século XX, registramos, por ocasião de pesquisa de campo na cidade de Marapanim⁴, zona do Salgado Paraense, a história supostamente vivida por dois pescadores da região – Azevedo e Saboia – que relataremos sucintamente: Azevedo e Saboia resolveram pescar e foram tapar um igarapé. Quando a maré secou, notaram um boto dentro da cerca. Azevedo tentou matar o boto, mas foi impedido por Saboia. Saboia o alertou do perigo que era ferir um ser mítico. Azevedo desconsiderou o alerta e desdenhou da crença, tentando atingir o boto com duas facadas. A primeira acertou o cetáceo, mas a segunda facada resvalou e atingiu a coxa de Azevedo. Azevedo teve paralisia imediatamente. Saboia foi buscar socorro, retornando e levando Azevedo. Os pajés foram chamados para salvá-lo. Nada deu resultado positivo e Azevedo morreu em menos de vinte e quatro horas depois do ocorrido.

⁴ Narrativa coletada no decorrer do trabalho de campo, em município de economia pesqueira, no litoral amazônico paraense, sendo constituinte da dissertação de José Guilherme dos Santos Fernandes, *Largueza e lassidão: a mitopoética do espaço das águas* (1998).

Uma narrativa aparentemente banal, com teor fantástico, pois não se sabe bem ao certo o que teria provocado a morte de Azevedo: um descuido no manejo da faca ou uma transgressão a uma interdição local da cultura cabocla amazônica? Se ficarmos no foco intratextual, do estabelecimento de uma pretensa verdade axiomática a partir da narrativa, talvez não cheguemos a lugar nenhum, pois quase sempre somos tentados a explicar algo mediante o conhecimento que temos desde nossa cultura – o que podemos entender como etnocentrismo – em detrimento de procurar-se entender a lógica da cultura do outro. Mas optamos não por fazermos elucubrações de base epistemológica centradas numa possível verdade que o texto instala, e considerando unicamente o foco de que o texto instaura a Verdade universal e atemporal; do contrário, buscamos a compreensão considerando as relações intertextuais e, por que não dizer, interculturais. Assim é que, para estarmos convencidos de que a aparentemente banal narrativa poderia nos dizer muita coisa relativa a um conhecimento específico, guardado na memória local, intentamos comparar, ou melhor, estabelecer homologias entre culturas em que a prática pesqueira é organizadora da sociabilidade imediata.

Ora, entre as populações⁵ pesqueiras do litoral amazônico, por sinal altamente piscoso, em razão da larga faixa costeira de manguezais, é notória, na observação da paisagem marítima pelos pescadores, a habilidade de reconhecer de que onde há boto há cardumes, pois o golfinho amazônico se desloca atrás de alimento em fartura, e, de longe, ao correremos os olhos pela paisagem, é possível enxergá-lo em seus movimentos sinuosos e acentuada velocidade. Onde a pesca não dispõe de alta tecnologia, como instrumentos de localização, a exemplo de sonares e GPS, o que vale é a habilidade para julgar o que a visão registra e a memória ratifica pelo acúmulo de saber de gerações. De modo diferente, em sociedades em que a escolarização para a profissionalização é mais recorrente, as atividades de captura, manuseamento e processamento do pescado requerem conhecimentos especializados, como é o caso de Portugal, em que os conhecimentos da pesca devem estar inscritos no Catálogo Nacional de Qualificações,

⁵ Aqui, utiliza-se o termo “populações”, pois queremos nos referir a um recorte generalista acerca de um público específico, os indivíduos que desenvolvem uma atividade de trabalho determinada, a pesca.

como atividades de marinho/a⁶, sendo frequente no trabalho destes pescadores a intermediação de instrumentos (GPS, sonares, telefonia satelital, etc.) e a aplicação de conhecimentos especializados, daí que no perfil profissional haja a necessidade de conhecimentos sobre inglês técnico, técnicas de planejamento e organização do trabalho e gestão de recursos pesqueiros, só para termos exemplos das competências exigidas e que são frutos de conhecimentos escolarizados. A Classificação Brasileira de Ocupações, do Ministério do Trabalho e Emprego, em sua Listagem das Profissões Regulamentadas, discrimina o Pescador Profissional (nº 50), mas é extremamente concisa na descrição, unicamente referindo-se aos diversos atores na pesca e o tipo de pescado que capturam, além de dizer que são responsáveis por construir, manter e conduzir as embarcações, o que torna o documento brasileiro bem aquém do “parente” lusófono.

No Brasil, em especial, o trabalho da pesca tem implicado em uma divisão para além de discriminação de domínios de conhecimento. A Lei 11.959/2009, que dispõe sobre a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável da Aquicultura e da Pesca, em seu artigo 8º, discrimina dois tipos de pesca: a pesca comercial e a não comercial. No entanto, este recorte unicamente econômico tem levado a inconsistências do ponto de vista cultural e, conseqüentemente, de saberes e práticas. Ora, como incluir em grupos distintos a pesca artesanal e a pesca de subsistência, conforme o artigo da lei preconiza? Unicamente porque a primeira visa o lucro e a segunda não? Mas as duas são, reconhecidamente, atividades familiares e que implicam também em consumo doméstico, ou seja, desconsidera-se a dinâmica socioantropológica das práticas e saberes das comunidades pesqueiras tradicionais, exatamente porque a lei é construída sobre uma base estritamente economicista e de lógica cidadina, sem observar que a sazonalidade nas atividades pesqueiras implica em ocupações distintas do ribeirinho ou do pescador costeiro conforme as estações da natureza e conforme regimes de marés e chuvas. Acreditamos que a melhor compreensão desta condição do

⁶ Ver mais em: <<http://www.catalogo.anqep.gov.pt/Home/CNQ/>>. O Catálogo Nacional de Qualificações, de Portugal é um instrumento de gestão estratégica das qualificações nacionais de nível não superior, apresentando referenciais de qualificação únicos para a formação de dupla certificação (formação de adultos e formação contínua, numa primeira fase) e para processos de reconhecimento, validação e certificação de competências (RVCC).

pescador pode ser mais evidenciada também quando da discussão do que seja saber e conhecimento. Além do que, associando-se o saber tradicional das comunidades com o conhecimento escolarizado, poder-se-ia promover mais adequadamente o que a lei distingue como desenvolvimento sustentável da atividade pesqueira (artigo 7º), que implica, dentre outros fatores, em educação ambiental e capacitação da mão de obra do setor pesqueiro. Por sinal, as questões de preservação ambiental e sobrexploração dos espaços de pesca são bem recorrentes nas comunidades pesqueiras, uma vez que, com a instituição de reservas extrativistas marinhas pelo governo federal, existe grande temor no meio destas comunidades em relação a proibições apontadas pelos planos de manejo. Acreditamos que se houver a interação entre os saberes tradicionais e os conhecimentos escolarizados ocorrerá melhor compreensão da situação. Mas para tanto, é necessário minimamente acercar-se destes conceitos.

E acercar-se dos conceitos implica em termos compreensão da natureza do saber, que se dá à luz também pela construção da narrativa mítica. Portanto, o que a narrativa mítica do Boto, acima, pode nos conferir, para além de sua “verdade mítica” localizada, é a “verdade” de que carrega um *saber* pragmático e adaptado à realidade que o circunscreve: saber narrativo que se impõe pela Interdição⁷, trazendo em seu discurso a marca da proibição ancestral que impõe o que se deve ou não fazer naquela sociedade costeira da Amazônia; por tal efeito, organiza-a. A proibição, assim, consiste no impedimento de os “profanos” se relacionarem com seres animados, objetos ou lugares determinados, ou mesmo, daqueles se aproximarem destes, pelo caráter sagrado dos últimos, do contrário os “profanos” podem sofrer consequências, os castigos divinos. No entanto, transgredir um interdito revela

a relação entre transgressão e tabu uma vez que transgredir, longe de ser uma provocação ao sagrado, serve para reforçar o poder político do mito. As

⁷ Dundes, em *Morfologia e estrutura do conto folclórico* (1996), lembra-nos que a interdição é o *leit motive* das narrativas míticas folclóricas, pois exatamente servem de freio aos desejos individuais que, por vezes, desestabilizam os valores em uma sociedade tradicional. As narrativas principiam exatamente em razão do Desejo do indivíduo provocar uma Carência, e ao procurar-se Reparar a Carência o sujeito faz a Violação de uma Interdição, concorrem para a narratividade que passa a existir e que gera as várias narrativas míticas.

narrativas têm o compromisso de lembrar ao seu usuário esse poder: balizando os limites do permitido e do proibido, os desejos podem ser policiados (FERNANDES, 1998, p. 103).

Por isso, o saber narrativo é talvez a principal forma de objetividade de “saberes locais”.

Sendo relativo a uma localidade, de outro modo nada impede que este saber possa e deva estar em diálogo com o conhecimento mais universal e científico: algumas vezes estruturando homologias, em possíveis traduções; outras vezes sendo unicamente aplicável à realidade que o produz, pois nem sempre é possível traduzir-se, já que existem limites para a tradução entre culturas e a interculturalidade requer que saibamos que há elemento intracultural em cada saber isolado e posto em contato, que é parte da estrutura do pensamento do grupo social, e isso, muitas vezes, é intraduzível para outro grupo social.

A narrativa de Azevedo e Saboia nos ajuda a refletir sobre saber e conhecimento, em perspectiva intercultural e diálogo profícuo entre ciências distintas, mas não intangíveis: uma “ciência da tradição”, de inscrição mais mítica e local, e uma “ciência do moderno”, de inscrição mais abstrata e universal. Mas o que poderia ser uma complementação entre estas formas do saber acaba por marcar distinções e, por vezes, desigualdades, refletidas em discursos valorativos, em que a “universalidade” da ciência pretere qualquer outra forma de conhecimento “localizado”. Para Mato,

podemos observar que las prácticas y discursos de una gran cantidad de investigadores, instituciones de investigación y formación académica, y organismos de formulación de políticas de ciencia se asientan –cuando menos implícitamente– en la idea de que “la ciencia” (como modo de producción de conocimientos) y el “conocimiento científico” (como acumulación de conocimientos producidos “científicamente”) tendrían validez “universal”. Es decir, resultarían verdaderos y aplicables en cualquier tiempo y lugar (...) En el marco de esa visión del mundo, la otra clase abarcaría a una amplia variedad de tipos de saber, de modos de producción de conocimiento y sus resultados, a los cuales, en contraposición con el saber “universal” de la “ciencia”, suele caracterizarse –según los casos– como

“étnicos” o “locales”, siempre como saberes “particulares” y por lo tanto “no universales” (MATO, 2008, p. 102).

Não se pode negar a necessidade de aplicação de epistemologias comuns no mundo contemporâneo, em razão de que todas as sociedades, em maior ou menor grau, partilham de interesses comuns em relação a segmentos da vida, que devem estar minimamente equalizados para que não haja discriminação e marginalização sociais; interesses tais como cuidados médicos básicos, condições de habitabilidade, acesso à informação e comunicação, sustentabilidade dos ecossistemas, direitos individuais, tolerância e inclusão, dentre outros. De outro lado, o atendimento a esses interesses comuns pode variar de sociedade para sociedade, gerando formas de saber distintas, pois

de distintas formas, todos los conocimientos, el científico, lo mismo que cualquier otro, están marcados por los contextos sociales e institucionales en que son producidos. Por eso, la valoración y evaluación de los resultados de cualquier forma de producción de conocimiento debe hacerse tomando en cuenta esas condiciones de producción (MATO, 2008, p. 106).

Ilustrativos desse tensionamento e complementação entre grupos étnicos e sociais, os conceitos de saber e de conhecimento implicam visões e práticas distintas na relação sujeito e objeto de apreensão. É notável que a palavra “conhecimento” implica em distanciamento maior entre sujeito e objeto, relação esta que também não considera, mais precisamente, o contexto de uso e habilidade específica de aplicação do saber/conhecimento. “Saber”, de outro modo, exige maior participação do sujeito na apreensão do objeto, daí envolver propriamente o corpo e seus sentidos: sabor, paladar, cheiro, gosto. Conhecimento está mais ligado à capacidade de cognição (pensamento e reflexão abstrata), enquanto o saber envolve, além desta capacidade, o afeto e a volição: em particular, esta capacidade implica em escolher e decidir, em conduta “consciente”, por certa orientação e prática (ou pragmatismo?). Evidentemente, ao se tratar de “escolha consciente”, queremos atentar não para uma “consciência positivista” (estritamente cognoscente), mas

sim escolha por aquilo que se considera senso comum em dada realidade, ou comunidade. Ou, como diria Gramsci (1931), “espontaneidade e direção consciente”, isto é, sentimentos formados mediante a experiência cotidiana de sentido comum, sem o caráter de atividade educadora sistemática, por um grupo dirigente e de intelectuais especializados, no entanto sem ser mero instinto, pois espontaneidade e direção consciente são aquisições históricas, mesmo que elementares.

Devemos entender, entretanto, que as distintas percepções e práticas entre estes atos do aprendizado não devem ter caráter valorativo, como se um fosse superior ou excludente em relação ao outro. Antes de tudo, devemos compreender que são formas de apreensão e construção de realidades em perspectivas distintas e, por isso, têm diferentes situações de aplicabilidade. Nessa perspectiva, há de se considerar que o conhecimento está mais vinculado ao conceito de ciência natural:

A matéria-prima da “ciência natural”, portanto, é todo o conjunto de fatos que se repetem e têm uma constância verdadeiramente sistêmica, já que podem ser vistos, isolados e, assim, reproduzidos dentro de condições de controle razoáveis, num laboratório (DAMATTA, 2010, p. 19).

Testar as teorias indefinidamente requer que haja o distanciamento necessário entre sujeito e objeto, mesmo porque a repetitividade garante que o teste seja realizado por dois ou mais sujeitos, em contextos diversos e perspectivas opostas. Do mesmo modo, isso não ocorre com a natureza do saber, mais ligado às ciências humanas e sociais, uma vez que estas requerem a compreensão da (inter)subjetividade do participante, em circunstâncias de causalidade e determinação específicas:

A matéria-prima das “ciências sociais”, assim, são eventos com determinações complicadas e que podem ocorrer em ambientes diferenciados tendo, por causa disso, a possibilidade de mudar seu significado de acordo com o ator, as relações existentes num dado momento e, ainda, com sua posição numa cadeia de eventos anteriores e posteriores (DAMATTA, 2010, p.

20-21).

Portanto, o termo “saber” está mais afinado com as práticas das ciências humanas e sociais, marcadamente em contexto de pesquisas etnográficas e socioambientais, enquanto que “conhecimento” se adequa mais ao conhecimento dito das ciências naturais, particularmente na perspectiva laboratorial. Ademais, o primeiro termo envolve mais amplamente a palavra conhecimento:

algumas línguas, tais como, português, espanhol, francês e alemão, a mesma ser utilizada num sentido muito mais amplo que a palavra conhecimento. A palavra conhecimento refere-se a situações objetivas e teóricas que, sistematizadas, dão lugar à ciência, o que de certa forma, nos confunde, porque ciência procede do verbo *scire* que significa saber. Enquanto que a palavra saber pode referir-se a situações tanto objetivas como subjetivas, tanto teóricas quanto práticas. É como se a palavra conhecimento coubesse dentro da palavra saber e não o contrário (MOTA, PRADO e PINA, 2008, p. 112-113).

O certo é que o uso de um termo ou de outro tem a ver visceralmente com a natureza da pesquisa ou do objeto a ser apreendido, variando o termo conforme a abordagem e a concepção de ciência a ser priorizada. Em nosso particular, estas notas têm a ver mais precisamente com pesquisas de campo viabilizadas junto aos povos tradicionais, a ser visto no próximo tópico.

1. Povos tradicionais e saberes

O termo populações tradicionais notabilizou o saber de grupos até então não reconhecidos como portadores de acúmulo de informações “especializadas”, e transmitidas mediante a experiência ancestral. Diegues, em 1994, à frente do Núcleo de Apoio à Pesquisa sobre Populações Humanas e Áreas Úmidas do Brasil (NUPAUB), foi um dos primeiros investigadores que caracterizou, no país, as populações tradicionais, em seu livro *O mito moderno da natureza intocada* (2002), sendo as características referenciadas, inclusive, pelo Instituto Brasileiro

do Meio Ambiente e Recursos Naturais Renováveis (Ibama) em sua página acerca de reservas extrativistas (<http://www.ibama.gov.br/resex/pop.htm>), que ainda se mantinha em 2009. Naquele momento, dentre as características elencadas pelo pesquisador para as culturas tradicionais, cabe destacar a referência ao que poderemos indiciar como saber: “conhecimento aprofundado da natureza e de seus ciclos que se reflete na elaboração de estratégias de uso e de manejo dos recursos naturais. Esse conhecimento é transferido de geração em geração por via oral” (DIEGUES, 2002, p. 89). Mas desde o Decreto 6.040/2007, que institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais (PNPCT), o termo que passou a se firmar foi “povos e comunidades tradicionais”, ao invés de populações tradicionais. Assim o Decreto os discrimina, em seu artigo 3º, inciso I:

Povos e Comunidades Tradicionais: grupos culturalmente diferenciados e que se reconhecem como tais, que possuem formas próprias de organização social, que ocupam e usam territórios e recursos naturais como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, utilizando conhecimentos, inovações e práticas gerados e transmitidos pela tradição.

Para além de uma escolha legal, optamos pelo termo “povos e comunidades tradicionais” pelo seguinte:

- a) o termo “população” tem um recorte de teor mais socioeconômico, pois se aplica em situações de relevância numérica (o quantitativo da população de um país). Por essa natureza mais genérica, o termo é utilizado com mais adequação ao conjunto de indivíduos de uma “mesma espécie” que ocupa uma área específica, o que denota a não qualificação da espécie ou mesmo a desconsideração da diversidade que possa haver nesse grupo. Por ter um apelo mais estatístico, população se vincula mais a uma ordem jurídica, por isso mais utilizado em investigação sociológica e na ciência política. Além de tudo, o termo tem origem mais recente, proveniente do latim medieval (*populatio, ōnis* 'população, povo', de *popŭlus, i* 'povo'), quando se inicia a preocupação com a organização do Estado moderno, ou seja, advém do termo “povo”;
- b) o termo “povo” tem origem mais remota, do lat. *popŭlus, i*

'povo, multidão, conjunto de indivíduos que ocupa uma área territorial', o que denota o vínculo de coletivo a uma certa territorialidade, marcada por língua, história, costumes, interesses e tradições comuns, em uma palavra, uma identificação mais localizada, caracterização esta mais adequada ao conceito de “povo tradicional”. Não é demais dizer que o termo povo é mais adequado para o uso antropológico, visto seu teor de grupo étnico ou cultural, por mais que se deva ter o cuidado de distinguir camponeses (mestiços de toda ordem do campo e trabalhadores rurais) de indígenas, pelo fato de os primeiros manterem maior dependência com as cidades para sua reprodução social, econômica e cultural. Mas há de se perguntar: além de indígenas não contatados, como evitar um total isolamento em mundo globalizado? E será esta a grande questão? Essa questão tem apresentado nuances variadas, mas para este trabalho optamos em reconhecer que os povos tradicionais incluem também os indígenas e afrodescendentes, pois para efeito de nosso estudo não utilizamos parâmetros de conservação ambiental e sim de construções epistemológicas de saberes. Em relação ao termo “comunidade”, consideraremos que é a unidade no conjunto maior que é povo, ou seja, comunidade será considerada como a organização social adstrita a um determinado território (vila, aldeia, ou seja, ambientes antrópicos) em que o coletivo de indivíduos se relaciona por parentesco ou compadrio, respondendo pela forma mais embrionária na escala social mais complexa. Mantém certa homogeneidade nas atividades econômicas e nos estados de pensamento (senso comum), e ao mesmo tempo apresenta relativa autossuficiência de amplo lastro para suas necessidades, além de consciência distintiva, que lhe garante uma identidade em grande parte coesa (RAPPORT e OVERING, 2000).

Porque, em estudo e investigação que se queiram vinculados com os povos e saberes tradicionais, nada mais viável do que a utilização do termo “saberes” na consecução da prática e da reflexão acerca do agir e pensar destes povos, algo próximo ao que Lévi-Strauss considerou como a “ciência do concreto”, relativa aos mitos e ritos:

Longe de serem, como muitas vezes se pretendeu, obra de uma “função fabuladora” que volta as costas à realidade, os mitos e os ritos oferecem como valor

principal a ser preservado até hoje, de forma residual, modos de observação e de reflexão que foram (e sem dúvida permanecem) exatamente adaptados a descobertas de tipo determinado: as que a natureza autorizava, a partir da organização e da exploração especulativa do mundo sensível em termos de sensível. Essa ciência do concreto devia ser, por essência, limitada a outros resultados além dos prometidos às ciências exatas e naturais, mas ela não foi menos científica, e seus resultados não foram menos reais (LÉVI-STRAUS, 1997, p. 31).

Uma das características marcantes do que podemos compreender como povos tradicionais é a importância de mitos e rituais associados à caça, à pesca e a atividades extrativistas (vide a narrativa de Azevedo e Saboia, que abre este texto), ou mesmo atividades estritamente agrícolas, ou seja, às condições materiais de existência e sobrevivência de dado grupo social, sem se descuidar do entendimento de dependência e simbiose com a natureza, com os ciclos naturais e os recursos naturais renováveis a partir do qual se constrói um "modo de vida". Este é caracterizado pelo saber aprofundado da natureza e de seus ciclos, o que se reflete na elaboração de estratégias de uso e de manejo dos recursos naturais (DIEGUES, 2002), o que caracterizaria uma experiência próxima:

“experiência próxima” é, mais ou menos, o que alguém – um paciente, um sujeito, em nosso caso um informante – usaria naturalmente e sem esforço para definir aquilo que seus semelhantes veem, sentem, pensam, imaginam etc. e ele próprio entenderia facilmente, se os outros utilizassem da mesma maneira (GEERTZ, 1997, p. 87).

É esta experiência próxima que fornece o amálgama de um saber, que é transferido de geração a geração privilegiadamente por via oral, a partir da construção imaginária de cartografia (espacialidade das experiências adquiridas), que fortalece a noção de território ou espaço onde o grupo se reproduz econômica e socialmente, além de ocupar esse território por várias gerações, ainda que alguns membros individuais possam ter se deslocado para os centros urbanos e voltado para a terra dos seus antepassados.

A experiência próxima “obriga”, na prática investigativa do saber,

a uma aproximação entre o intelectual-pesquisador e o praticante-usuário, em dada cultura, uma vez que, para considerarmos o saber enquanto envolvimento sujeito e objeto, há de se ter em conta que o investigador também é parte de seu próprio objeto de pesquisa, mediante a construção de uma dialética “intelectuais-massa”. Por isso a instituição, na etnografia moderna, do conceito de observação participante, em que, por mais que se queira a oclusão do pesquisador, a presença do Outro, reciprocamente reconhecida na interatividade pesquisador-nativo, é impossível de ser obscurecida. Assim é que o próprio constructo de pesquisa – etnografia, monografia, história oral, documentários, etc. – se vale da consideração de que é um texto da intersubjetividade e da interculturalidade: entre sujeitos em campo; entre espaços e imaginários distintos. Vale lembrar Clifford, quando afirma que “a autoridade experiencial está baseada numa ‘sensibilidade’ para o contexto estrangeiro, uma espécie de conhecimento tácito acumulado, e um sentido agudo em relação ao estilo de um povo ou de um lugar” (CLIFFORD, 2011, p. 33).

2. *Modus operandi* do saber em povos tradicionais

Por tudo isso, não se pode entender que o saber desses povos seja moldado pelo distanciamento entre sujeito e objeto, mas antes uma conformação que os aproxime. Em nossas observações participantes em trabalhos de campo, pudemos perceber algumas características da natureza do “saber”, que foram indiciadas a partir da observação do *modus operandi* em comunidades praticantes de saberes de povos tradicionais:

- a) fusão entre sujeito e objeto;
- b) uso de captações sensoriais: qualidades sensíveis e propriedades dos objetos;
- c) base instrumental no corpo, na *performance* e na oralidade;
- d) vínculo com o local, o território e a paisagem, com observação exaustiva e construção de inventário sistêmico;
- e) organização mimética do mundo, ou seja, a narrativa, que funciona como base do pensamento, estabelecendo propriedades comuns entre

seres e coisas (homologia de formas, matérias e funções), em princípio de nomeação metafórico;

f) uso pragmático e espaço-temporal específico, ou seja, dado sistema de problematização é específico de uma realidade e de determinado cotidiano;

g) conhecimento compartilhado, com coesão social e solidariedade, além de propriedade e memória coletivas;

h) caráter ritual/cíclico do saber, não sendo este especializado e “profissionalizado”, formulado mediante o processo de construção do mito (cotidiano→rito) em conformidade com os ciclos naturais e as manifestações da expressão humana (visualidade/plasticidade, música, dança, adereços/adornos, pinturas, comidas, etc.); também, parte-se do princípio conjuntivo do saber, pois se estabelece relação orgânica entre dois grupos de elementos dissociados em princípio, e relativos a dada realidade que se quer apreender.

A partir das características acima, que circunscrevem o saber, é possível observar a reiteração do ver e agir, reforçando-se a consecução corpo/ação, sentir/agir, operação em que a memória é determinante para a efetivação de habilidades por parte dos usuários da cultura, memória que traz em si a espontaneidade, o pressentimento e a previsibilidade, características estas ativadas pela experiência próxima, entre sujeito e objeto, e que implicam em conceituações subliminares e do senso comum:

As pessoas usam conceitos de experiência próxima espontaneamente, naturalmente, por assim dizer, coloquialmente; não reconhecem, a não ser de forma passageira e ocasional, que o que disserem envolve “conceitos”... (GEERTZ, 1997, p. 89).

Savoir-faire é uma boa palavra francesa que retoma esse complexo que é o saber, significando a “habilidade para resolver os problemas práticos; a competência e a experiência no exercício de uma atividade artística ou intelectual” (LE ROBERT, 1998, p. 1210). *Saber-fazer* é mais que um binômio; é a natureza do trabalho do “homem ativo das massas”⁸, que “atua praticamente, mas não tem uma clara

⁸ Na compreensão deste trabalho, consideramos que o que Gramsci intitula “homem ativo das massas” é correlativo ao praticante da cultura popular em comunidades tradicionais, entendendo-se o conceito de

consciência teórica desta sua ação, que, não obstante, é um conhecimento do mundo na medida em que o transforma” (GRAMSCI, 1991, p. 20). Por mais que esse homem ativo não pense teoricamente, envolvendo conceitos, antes de executar o trabalho, pode-se, sim, dizer que há sistematização no *saber-fazer* dos povos tradicionais, mas que se constrói em uma consciência prática, “implícita na sua ação, e que realmente o une a todos os seus colaboradores na transformação prática da realidade” (GRAMSCI, 1991, p. 20). Isto implica na fusão do pensar no agir, e não no recorrente exercício do pensamento antes do fazer, em trabalho cognitivo.

Exemplo de que existe uma sistematização implícita no *saber-fazer* do praticante do saber tradicional é a tendência que este apresenta de construir textos “explicativos”, de sua realidade e expectativas, mediante o uso de gêneros narrativos, tais como os relatos de experiência, os contos e causos e os mitos, que conferem relação mimética e verossímil entre o sujeito-narrador e a realidade focada. Não é demais dizer que a etimologia da palavra “narrativa” é – *gno*–, elemento de composição que significa ‘conhecer, contar, expor narrando, narrar, dar a saber’. A narrativa confere maior aproximação entre sujeito e objeto, pois que mesmo sendo um narrador distanciado (heterodiegético) não deixa de se impor como partícipe do evento narrado, uma vez que ativa a memória na narração, e a memória é faculdade do lembrar, do recordar: *re-cordis*, ou seja, trazer de volta ao coração, ao corpo, ao sentimento.

Também não se pode dizer que exista indistinção entre narrar o efetivamente já transcorrido (épica) ou narrar em *media res*, quando os acontecimentos ainda estão em curso (drama), pois são diferentes os sentidos e sentimentos entre sujeito e objeto quando o conflito está distante no tempo ou quando o conflito se avizinha na narração. Diz Lukács que “a localização da ação épica no passado (...) permite escolher o que é essencial no grande oceano da vida e representar o

popular relativo ao público não plenamente escolarizado, detentor de uma formação não especializada para o trabalho, situado nas camadas subalternas da população de um país, e que apresenta práticas e concepção de mundo arraigadas em uma tradição localizada em determinado espaço e tempo histórico, concepção esta por vezes interativa com o mundo “tecnologizado” da modernidade ocidental, mas possuidora de um senso comum próprio e parcialmente em conflito com a urbanidade e a cidadania “modernas”.

essencial de modo a suscitar a ilusão de que a integralidade da vida esteja representada em toda a sua extensão” (LUKÁCS, 2010, p. 165). E essa escolha tem a ver diretamente com a natureza da narrativa, se acentuadamente é uma narração ou uma descrição: “a narração distingue e ordena. A descrição nivela todas as coisas” (LUKÁCS, 2010, p. 165). O que nos leva a compreender que o narrador, ao escolher por narrar ou descrever, implicitamente está construindo seu texto em conformidade com sua atitude no momento: participar ou observar. Quando de posse do primeiro ato narrativo, relata a experiência humana ou série de experiências humanas, retrospectivamente segundo seu foco narrativo e seletivo, disposição hierarquizada de sujeitos, espaços e ações; quando prioritariamente descreve, detêm a narratividade e o narrador vislumbra todos os elementos em um mesmo tempo duradouro e equivalente.

Ao observarmos a natureza privilegiada da narrativa como *modus operandi* de repasse do saber, pode-se concluir que o uso da linguagem entre os povos tradicionais, além de sistêmica, contém elementos da concepção de mundo destas na mesma proporção que nos diz muito acerca da complexidade dessa concepção.

Por fim, devemos reconhecer que a condição de maior proximidade entre seres e coisas e entre os próprios seres não é garantia de harmonia plena de convivência e de consciência ambiental. Muitas vezes, o “nativo” de determinado povo tradicional, ademais tenha uma história de baixo impacto ambiental, pretende manter o território unicamente como garantia familiar e parental, sem ter uma consciência de coletivo. Nossas experiências com populações tradicionais, na região insular do Pará, mais especificamente Ilha de Mosqueiro e na microrregião do Salgado Paraense, São Caetano de Odivelas, demonstraram que a modificação do comportamento cultural dos residentes também é resultado da falta de capacitação necessária para discussões, envolvendo representatividade e coletividade, o que oportuniza a manipulação por grupos de interesse não autóctones, sem sintonia com as demandas populares locais. Com essa vulnerabilidade, as práticas locais entram em choque com pensamentos exógenos, possibilitando uma cooptação, pela fragilidade local, entre o residente e o “estrangeiro” em função de um bem-estar ilusório. Assim, as

populações tradicionais ficam sujeitas à pressão de grupos políticos partidários e econômicos, que utilizam seus territórios como curral eleitoral e para empreendimentos imobiliários que levam a uma espécie de desequilíbrio socioambiental, podendo causar a destruição de seus espaços, componentes de alimentação, renda e outros traços da cultura local, provocando inclusive incoerência do pensamento local como,

Um bom exemplo do resultado deste confronto é o contraste entre a opinião que um jovem recém-casado revela ter sobre a divisão conjugal do trabalho doméstico (a de que tudo é feito de maneira equânime por ambos os membros do casal) e as informações concretas que ele próprio fornece sobre quem faz o que na relação: quem dirige, quem leva o carro para o conserto, quem cozinha, quem arruma a casa, quem vai ao supermercado, etc. (FERNANDES e SOUZA, 2011, p. 89).

Em síntese, o saber que detêm, em vez de ser marca identitária de seu povo e comunidade, servirá para ter em troca as “inovações” da cidade, implicando, conseqüentemente, na paulatina transformação de seu grupo social. Não que haja um grave problema na assimilação do Outro, mas acreditamos que o modo de assimilação é que determina uma valoração social em que este Outro é considerado superior ao Local. E poderíamos apontar uma meia-dúzia de exemplos, mas basta-nos dizer que no Brasil existem cerca de 200 línguas indígenas faladas, e, claro, culturas locais praticadas, mas pela Constituição Federal a língua portuguesa é a única oficial no território brasileiro, o que vai na contramão, inclusive, de outros países sul-americanos, herdeiros do colonialismo, mas que superaram esta condição, pelo menos em parte. O Peru é bom exemplo, visto que o artigo 2º, inciso 19, da constituição do país reconhece a pluralidade étnica e cultural da nação, inclusive garantindo como oficial as línguas quéchua, aimara e outras aborígenes nos territórios em que predominem (artigo 48). Acreditamos que, minimamente, essa é a garantia de, se não a manutenção, pelo menos a convivência, mesmo que conflitiva, de línguas e, conseqüentemente, culturas, que vislumbrem o saber local.

3. De como saber e conhecimento são complementares

Foucault, em *Arqueologia do saber*, lembra-nos que o saber é uma prática discursiva, ou seja, “o domínio constituído pelos diferentes objetos que irão adquirir ou não um *status* científico” (FOUCAULT, 2007, p. 204). Porque, para o pensador francês, inexistente a história de um ponto de vista totalizante, como progressão de períodos longos e independentes da vontade humana; entendendo, assim, que na história das ideias, do pensamento e da ciência existe a descontinuidade, e o historiador deve estabelecer relação entre as séries em um sistema de relações homogêneas em espaço de descontinuidades ininterruptas, pois

a história contínua é o correlato indispensável à função fundadora do sujeito: a garantia de que tudo que lhe escapou poderá ser devolvido; a certeza de que o tempo nada dispersará sem reconstituí-lo em uma unidade recomposta; a promessa de que o sujeito poderá, um dia – sob a forma de consciência histórica – se apropriar, novamente, de todas essas coisas mantida a distância pela diferença, restaurar seu domínio sobre elas e encontrar o que se pode chamar sua morada (FOUCAULT, 2007, p. 14).

Observa-se, assim, que o saber é um espaço construído pelo sujeito, face ao seu objeto, em que aquele toma certa posição para falar deste, estabelecendo campo de coordenação e subordinação de enunciados (linguagem), que definem as possibilidades de utilização e apropriação oferecidas pelo discurso. Dessa feita, não podemos acreditar na imparcialidade do saber; talvez enquanto metodologia para alcançar certo efeito isso seja possível. Mas desde a abordagem de um problema, é inevitável a formulação de perguntas de pesquisa e perspectivas de análise, em que se vislumbra a relação entre pessoas e objetos, o que nos leva a crer na eleição de pontos de vista mediante as escolhas do pesquisador, o que pode ser desvelado a partir das seguintes perguntas: qual o lugar a partir do qual se investiga? Para que e para quem se realiza a investigação? O que se pretende fazer com os resultados? Daí que sejam observados com mais aprofundamento, na pesquisa em Humanidades, a construção de linguagens e discursos por

ocasião do contato entre pesquisador e “nativo”, pois a representação do saber desenhada pelo primeiro deve considerar as idiossincrasias de cada sujeito envolvido, assim como a mútua compreensão que possa existir, decorrente do contato interlinguístico e intercultural, uma vez que a sistematização do saber é feita em conjunto, provocada pela organicidade decorrente da relação oral-escrito, pesquisador-pesquisado.

Levando em consideração que os povos tradicionais entendem, mas nem sempre compreendem, e da mesma forma os pesquisadores compreendem, mas nem sempre entendem, inicia-se um descompasso que leva a situações de desrespeito à diversidade e do estado de bom viver, o que dificulta uma adesão orgânica necessária às relações entre pesquisadores e comunidades tradicionais, o que impossibilita uma espécie de sentimento-paixão (GRAMSCI, 1991). No entanto, se a compreensão caminhar em direção ao entendimento e o entendimento em direção à compreensão, poder-se-ia diminuir cada vez mais o distanciamento entre sujeito e objeto, em certa convergência de intelectualidades orgânicas reciprocamente vivenciais, em prática cultural de convergência. Para lembrar mais uma vez o filósofo italiano,

A organicidade de pensamento e a solidez cultural só poderiam ocorrer se entre os intelectuais e os simplórios se verificasse a mesma unidade que deve existir entre teoria e prática, isto é, se os intelectuais fossem, organicamente, os intelectuais daquela massa, se tivessem elaborado e tornado coerentes os princípios e os problemas que aquelas massas colocavam com a sua atividade prática, constituindo assim um bloco cultural e social (GRAMSCI, 1991, p.18).

Por isso que perquirir o saber e o conhecimento é estar frente a uma questão de tradução, face a culturas e sujeitos postos em contato, o que, segundo Escobar,

Es el proceso mediante el cual experiencias histórico-culturales diferentes, y a menudo contrastantes, se hacen mutuamente inteligibles y conmensurables; esto ha sucedido en la historia reciente a través de la imposición de los códigos culturales de la modernidad capitalista en una escala cada vez más global (ESCOBAR, 2012, p. 26).

O que se infere é que traduzir é um apanágio do mundo moderno e globalizante, mesmo a despeito de que nesse processo se privilegie uma única língua de recepção, em autêntica tradução etnocêntrica: a língua da ciência universalizante. Para que se evite o etnocentrismo, nesse processo, devemos considerar as relações interculturais. Consideraremos o sentido de interculturalidade conforme o que dispõe o Centro Virtual Cervantes, em seu dicionário:

La interculturalidad es un tipo de relación que se establece intencionalmente entre culturas y que propugna el diálogo y el encuentro entre ellas a partir del reconocimiento mutuo de sus respectivos valores y formas de vida. No se propone fundir las identidades de las culturas involucradas en una identidad única sino que pretende reforzarlas y enriquecerlas creativa y solidariamente. El concepto incluye también las relaciones que se establecen entre personas pertenecientes a diferentes grupos étnicos, sociales, profesionales, de género, etc. dentro de las fronteras de una misma comunidad (CENTRO VIRTUAL CERVANTES, n.d., n.p.).

Por isso que a tradução/transição, no caso das Humanidades, não pode ser estabelecida por uma teoria geral, como professa a ciência positivista. A tradução sempre se refere a complexos processos epistemológicos, em que as disposições interculturais e interepistêmicas são necessárias para que haja ontologias múltiplas, e a garantia da transição de uma compreensão moderna do mundo à compreensão do mundo como um pluriverso e não um universo. O que reforça que,

Talvez a objeção mais vigorosa, no entanto, proveniente de toda parte e, a rigor, bastante generalizada na vida intelectual dos últimos tempos, seja a de que concentrar nosso olhar nas maneiras como são enunciadas as afirmações de um **saber** (*grifo nosso*) solapa nossa capacidade de levar a sério qualquer dessas afirmações (GEERTZ, 2005, p. 12).

Poderemos ser inclusivos se dirigirmos nossos olhares para as maneiras como são enunciadas as afirmações de um determinado saber. É oportuno lembrar que o decreto 6.040/2007, da Presidência da República do Brasil, institui a Política Nacional de Desenvolvimento

Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais, assegurando a estes, no artigo 3º, incisos V e XV, a garantia e valorização de formas tradicionais de educação, além do reconhecimento, proteção e promoção dos direitos dos povos e comunidades tradicionais sobre seus conhecimentos, práticas e usos tradicionais. Isto implica na convivência e reconhecimento mútuo dos saberes e conhecimentos, com seus valores e formas de vida para que haja a tolerância necessária na interculturalidade. Talvez um termo adequado para sintetizar essa prática e produção seja *Etnossaberes*. Compreende-se como tanto a “epistemologia híbrida” que está calcada na relação entre seres humanos, natureza e sociedade, mediante a construção de narrativas que projetam as percepções sensoriais espaço-temporais dos sujeitos nos objetos – *objectus*, ‘ação de por diante, interposição, obstáculo, o que se apresenta aos olhos’, é tudo aquilo que se antepõe diante do sujeito. Essa atitude de apreensão do objeto pelo sujeito é distinta da epistemologia tradicional, que estabelece a polaridade entre sujeito e objeto, considerando o primeiro como o polo indagativo e reflexivo e o segundo como o polo inerte e passivo. Evidentemente que o sujeito é agente, mas não devemos considerar que exista uma ontologia dos agentes (sujeitos) e dos pacientes (objetos): estes o são moventes e são relativos a cada saber localizado, por isso entender os etnossaberes é deslindar a história sociocultural dos objetos e de suas percepções e representações em cada cultura, e entre as culturas postas em contato. Deve-se entender que cada episteme é um paradigma de saber estruturado conforme a época e o grupo social, mesmo a despeito de haver características (formas e matérias) “universais” nos objetos. Desde esta compreensão poderemos observar que existem o ponto de vista dos *nativos* e o ponto de vista dos *estrangeiros*, daí toda categoria do saber ser dependente do contexto cultural, evitando-se, assim, os universais que deslegitimam o nativo e sua forma de saber, mediante a imposição tecnológica e o desenvolvimentismo, uma vez que na concepção de etnossaberes qualquer “modernização”, que impacte a “tradição”, é controlada desde o nativo, pois o “novo” é examinado em relação às práticas e representações simbólicas relativas aos ecossistemas socioeconômicos e culturais em que ocorre. Por isso evitamos os conceitos de etnociência e etnodesenvolvimento, que

vislumbram o outro a partir de conceitos amplamente instalados desde o modelo de sociedade capitalista e consumista, em uma tradução de via de mão única. Talvez para minimizar o impacto dessa desigualdade tenhamos que estabelecer parâmetros para uma “etnotradução”.

Enquanto não temos objetivamente estes parâmetros, é necessário que miremos pelo menos nossa utopia, que é da construção do Bom Viver; pois a possível construção da sociedade do Bom Viver poderá possibilitar:

una ética del desarrollo que subordina los objetivos económicos a criterios ecológicos, a la dignidad humana y a la justicia social. El desarrollo como Buen Vivir busca articular la economía, el medio ambiente, la sociedad y la cultura en nuevas formas, llamando a las economías sociales y solidarias mixtas; introduce temas de justicia social e intergeneracional en los espacios de los principios de desarrollo; reconoce las diferencias culturales y de género, posicionando la interculturalidad como principio rector; y permite los nuevos énfasis político-económicos (ESCOBAR, 2012, p. 35).

Acreditamos que essa sociedade do Bom Viver, em que saberes e conhecimentos possam interatuar indefinidamente, só será efetivada plenamente, inclusive pela academia, quando houver o reconhecimento de que a desigualdade e a exclusão próprias do colonialismo, europeu ou não, foram partícipes da construção da sociedade moderna. E gora devemos destacar e assumir a condição do saber dos nativos como genótipo da cultura do colonizador, assim como a beleza de castelos e igrejas, e as contas em bancos suíços, mais reluz pelo ouro arrancado das minas distantes das Américas. Talvez assim possamos iniciar uma nova hegemonia, a das diferenças, que opere transformações não apenas na estrutura econômica e política, “mas também sobre o modo de pensar, sobre as orientações ideológicas e inclusive sobre o modo de conhecer” (GRUPPI, 1978, p. 3).

Referências bibliográficas

CENTRO VIRTUAL CERVANTES. **Diccionario de términos clave de ELE**. Madrid: Instituto Cervantes, n.d.

CLIFFORD, James. **A experiência etnográfica**: antropologia e literatura no século XX. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2011.

DAMATTA, Roberto. **Relativizando**: uma introdução à antropologia social. Rio de Janeiro: Rocco, 2010.

DIEGUES, Antonio Carlos Santana. **O mito moderno da natureza intocada**. São Paulo: Annablume/Hucitec/NUPAUB/USP, 2002.

DUNDES, Alan. **Morfologia e estrutura no conto folclórico**. São Paulo: Perspectiva, 1996.

ESCOBAR, Arturo. **La invención del desarrollo**. Popayán: Editorial Universidad de Cauca, 2012.

FERNANDES, Daniel dos Santos; SOUZA, Jorge Alex A. Entre trapiches, trilhas e vilas; organização comunitária e práticas sustentáveis no Distrito de Mosqueiro, PA, Brasil. **Revista Pasos**, Santa Cruz de Tenerife, v. 9, n. 3, p. 83-94, 2011. Disponível em: http://www.pasosonline.org/Publicados/9311special/PS0311_08.pdf . Acesso em: 20 maio 2015.

FERNANDES, José Guilherme dos Santos Fernandes. **Largueza e lassidão**: a mitopoética do espaço das águas. 1998. 187 f. Dissertação (Mestrado em Letras) - Universidade Federal do Pará, [1998].

_____. **O boi de máscaras**: festa, trabalho e memória na cultura popular do Boi Tinga de São Caetano de Odívelas, Pará. Belém: EDUFPA, 2007.

_____. **Pés que andam, pés que dançam**: memória, identidade e região cultural na esmolação e marujada de São Benedito em Bragança, PA. Belém: EDUEPA, 2011.

FERNANDES, José Guilherme dos Santos; SILVA JUNIOR, Fernando Alves da (Org.). **Interculturalidade e saberes**: os diversos na contemporaneidade da Amazônia. Belém: Ed. Paka-Tatu, 2015.

FOUCAULT, Michel. **A arqueologia do saber**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

GEERTZ, Clifford. **O saber local**: novos ensaios em antropologia interpretativa. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997.

_____. **Obras e vidas**: o antropólogo como autor. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2005.

GRAMSCI, Antonio. **Espontaneidad y dirección consciente**. In: _____. Escritos

Políticos, 1931. Disponível em: www.forocomunista.com . Acesso: 05 fev. 2015.

_____. **Concepção dialética da história**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1991.

GRUPPI, Luciano. **Conceito de hegemonia em Gramsci**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1978.

HOUAISS, António. **Grande Dicionário Houaiss da língua portuguesa**. Rio de Janeiro: Instituto António Houaiss, 2012. Disponível em: <http://houaiss.uol.com.br/>. Acesso em: 27 jan. 2015.

LE ROBERT. **Dicionário Le Robert Micro**. Montréal: Dictionnaires Le Robert, 1998.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **O pensamento selvagem**. Campinas: Papyrus, 1997.

LUKÁCS, György. **Marxismo e teoria da literatura**. São Paulo: Ed. Expressão Popular, 2010.

MATO, Daniel. ‘No hay saber ‘universal’, la colaboración intercultural es imprescindible. **Alteridades**, Cidade do México, v. 18, n. 35, p. 101-116, 2008.

MOTA, Ednacelí Abreu; PRADO, Guilherme do Val Toledo do; PINA, Tamara Abrão. Buscando possíveis sentidos de saber e conhecimento na docência. **Cadernos de Educação**, Pelotas, v. 30, p. 109-134, 2008.

PRESIDÊNCIA DA REPÚBLICA. **Decreto 6040/2007**. Institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2007/decreto/d6040.htm. Acesso em: 22 maio 2015.

PRESIDÊNCIA DA REPÚBLICA. **Lei 11959/2009**. Dispõe sobre a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável de Aquicultura e Pesca. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2009/Lei/L11959.htm. Acesso em: 22 maio 2015.

RAPPORT, Nigel; OVERING, Joanna. **Social and cultural anthropology: the key concepts**. London: Routledge, 2000.

Recebido em: 19/02/2015 * Aprovado em: 23/05/2015 * Publicado em: 30/06/2015
