

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO
CENTRO DE CIÊNCIAS MATEMÁTICAS E DA NATUREZA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA DAS CIÊNCIAS E DAS
TÉCNICAS E EPISTEMOLOGIA

MARCIANO TOLEDO DA SILVA

SABERES E CONHECIMENTOS TRADICIONAIS:
Pluralismo Epistemológico e Epistemicídio

RIO DE JANEIRO

2024

MARCIANO TOLEDO DA SILVA

SABERES E CONHECIMENTOS TRADICIONAIS:
Pluralismo Epistemológico e Epistemicídio

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em História das Ciências e das Técnicas e Epistemologia da Universidade Federal do Rio de Janeiro como parte dos requisitos para obtenção do grau de Mestre. Área de Concentração: Historicidade de Saberes Tecnocientíficos no Brasil.

Orientador: Prof. José Carlos de Oliveira

RIO DE JANEIRO

2024

CIP - Catalogação na Publicação

T319s Toledo da Silva, Marciano
Saberes e conhecimentos tradicionais: pluralismo epistemológico e epistemicídio / Marciano Toledo da Silva. -- Rio de Janeiro, 2024.
78 f.

Orientador: José Carlos de Oliveira.
Dissertação (mestrado) - Universidade Federal do Rio de Janeiro, Decania do Centro de Ciências Matemáticas e da Natureza, Programa de Pós-Graduação em História das Ciências e das Técnicas e Epistemologia, 2024.

1. Saberes tradicionais. 2. conhecimentos tradicionais. 3. pluralismo epistemológico. 4. decolonialidade. 5. epistemicídio. I. de Oliveira, José Carlos, orient. II. Título.

Elaborado pelo Sistema de Geração Automática da UFRJ com os dados fornecidos pelo(a) autor(a), sob a responsabilidade de Miguel Romeu Amorim Neto - CRB-7/6283.

*Aos que vieram antes, aos que aqui
estão e aos que virão depois.*

À minha família, base da caminhada

AGRADECIMENTOS

A minha família, pelo afeto e partilha no caminho.

Aos camponeses e companheiros do Movimento dos Pequenos Agricultores-MPA, da Cloc-Via Campesina e membros do CIP, que resistem e lutam por uma vida digna no campo, nas águas e nas florestas e por soberania alimentar.

Ao Movimento Ciência Cidadã - MCC, Grupo Carta de Belém e ao Grupo de Trabalho em Biodiversidade da ANA, espaços de discussão técnico-científica das questões ambientais: a agroecologia, a agrobiodiversidade, a saúde e a agricultura camponesa.

Aos *parentes* e grupo “Caçamba”, na resistência e na esperança, carregando a responsabilidade de defender os direitos dos povos e comunidades tradicionais e pequenos agricultores, mobilizando-os para um “grande encontro pluricultural” no Brasil: Claudia De Pinho, Edel Moraes, Lourdes Laureano, Cristiane Julião Pankararu, Alberto Terena, Douglas Krenak, Carolina Rizzi Starr, Maira Smith, André Dallagnol, Elizete Maria Silva e Gustavo Soldati.

Aos amigos e amigas que me incentivaram a retornar à Universidade, entre muitos outros: Leonardo Melgarejo, Ingrid B. de Barros, Agda Ikuta, Letícia Tura, Patrícia Bustamante, Altair Toledo Machado, Irajá Antunes, Lourdes Laureano, Maureen Santos, Claudia De Pinho, Gleyse Peiter, Gabriel Bianconi Fernandes, Naiara Bittencourt.

Ao querido professor e orientador José Carlos de Oliveira, que com suas sábias palavras, carinho e compreensão, me deu liberdade para desenvolver a *pesquisa*, sem deixar de seguir com minhas tarefas da militância política e acadêmica.

À equipe do *Raízes do Brasil* na cidade do Rio de Janeiro, pela acolhida e convivência, organizando e fornecendo alimentos saudáveis produzidos pelos camponeses. Por possibilitar reflexões a partir da comida/gastronomia, cultura/música popular e política. E por enfrentar coletivamente o medo, as angústias e as esperanças no período da pandemia de Covid - 19.

À companheira Luz Angela Rojas, pelas reflexões e aprendizado sobre “o fazer antropologia”, comunicação rural, trabalho militante e repressão política, sobre ser mãe solo no “exílio” e a necessidade de nos “decolonizar”. E ao companheiro Paulo A. Balthazar, pelas reflexões sobre histórias de família, gastronomias, sobre o Álvaro Vieira Pinto, tecnologias digitais e as tecnociências.

Ao querido grupo: Lúcia Helena Ramos, Júlia Levy e Vinícius Claro, que na representação discente no HCTE, com “companheirismo, confiança, afeto”, coragem e aprendizado mútuo, enfrentou preconceitos, assédio moral e racismo estrutural.

Ao “Grupo de Estudos sobre a História Política dos Povos Originários e de Independência na América Latina”: Luz Angela Rojas Barragan, Verónica Velez, Camilo Ángulo, Diogo Cavalheiro, Leile Teixeira.

À professora Maira Fróes, à frente da coordenação do HCTE, nos tranquilizando nos momentos de aflição da vida acadêmica. E também à professora Maria Malta, pela ética e apoio na ação política por uma Universidade Pública e Plural.

Aos companheiros e professores Cláudia Schmitt e Renato Maluf, do CPDA/UFRRJ, pela acolhida, as conversas em momentos de aflição sobre temas de pesquisa e convites para participar dos debates sobre segurança e soberania alimentar e nutricional, do Laboratório de Pesquisa CERESAN/UFRRJ.

Aos professores e estudantes do Projeto Convivência Rural e Urbano, da Universidade Federal do Rio Grande do Sul - UFRGS, que ainda nos anos 90, ousaram vivenciar as realidades fora dos muros da Universidade.

Aos colegas discentes e professores, que na ameaça de extinção, não mediram esforços para escrever e publicar seus textos e colaborar para manter viva a proposta interdisciplinar do HCTE.

Ao corpo social da Universidade Federal do Rio de Janeiro - UFRJ, que luta para manter a Universidade pública e acessível à “periferia”. E à CAPES, que no *final dos 45’ do segundo tempo*, no cumprimento de suas funções, manteve o programa funcionando e me possibilitou dar seguimento às leituras e reflexões necessárias.

Os meus sinceros agradecimentos aos membros da banca pela atenção e disposição em participar da análise deste estudo.

Mire e veja: o mais importante e bonito, do mundo, é isto: que as pessoas não estão sempre iguais, ainda não foram terminadas – mas que elas vão sempre mudando, afinam e desafinam.

Guimarães Rosa

Noten que esta corriente “de abajo”, que se ha olvidado y despreciado, es la que habla siempre de la vida, del sentimiento, del goce, de la cotidianidad. No están preocupados de si son capaces de hacer volar un cohete a la luna o no; les importa más si hay agua, si hay salud, si hay comida, si hay paz: eso es lo que les preocupa. Observen, entonces, las diferencias en las prioridades que tiene el científico de “arriba” y el otro “de abajo”, el de la ciencia popular.

Orlando Fals-Borda

SILVA, M. T. da. **Saberes e Conhecimentos Tradicionais: Pluralismo Epistemológico e Epistemicídio**. Orientador: José Carlos de Oliveira. 2024. 78 f. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em História das Ciências e das Técnicas e Epistemologia, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2024.

RESUMO

O Brasil é um dos países mais ricos em biodiversidade no mundo e este patrimônio é fruto do conhecimento das sociedades tradicionais. Os povos indígenas, povos e comunidades tradicionais e agricultores familiares são os guardiães da biodiversidade e dos saberes e conhecimentos tradicionais, sendo cada vez mais, assediados e abordados por pesquisadores em busca de informações sobre seus diferentes modos de vida e de uso da biodiversidade. São também objetos de desejo da indústria de medicamentos e de cosméticos, que buscam conhecimento e informações para suas inovações tecnológicas. Mas há diferentes interpretações sobre o que são esses saberes e conhecimentos, sobre sua importância e seu valor. Normalmente negados, desqualificados, desprezados e considerados como atrasados e obsoletos. Porém, quando transformados em produto e estão na mesa de negociações, o valor é utilitarista e medido em cifras. Este trabalho procura identificar diferentes concepções e interpretações, e perspectivas epistemológicas sobre e para os saberes e conhecimentos tradicionais e os sujeitos desses conhecimentos; apresentar os valores atribuídos a eles, bem como os fatores que possibilitam uma aproximação com a ciência moderna e os que promovem a sua perda (epistemicídio). Apresenta a discussão sobre a memória biocultural como fator de origem do desenvolvimento dos saberes tradicionais e faz uma tentativa de identificar as características dessas comunidades tradicionais; de mostrar os múltiplos sentidos desses conhecimentos, o tratamento dado pela institucionalidade, apresentando as propostas da ecologia de saberes, as etnociências e a decolonialidade como perspectivas epistemológicas possibilidades para fortalecer o pensamento das sociedades tradicionais. Dois mundos distintos: o tradicional e o moderno, interdependentes onde o primeiro subalterniza o segundo, sem perceber que necessita decolonizar-se para sair do abismo. Este trabalho tem como base metodológica a pesquisa bibliográfica e de referências em formato de entrevistas e palestras virtuais e audiovisuais, somando-se com o diálogo informal realizado com os guardiães de saberes e de conhecimentos tradicionais.

Palavras-chave: Saberes tradicionais; conhecimentos tradicionais; conhecimento local; conhecimento indígena; pluralismo epistemológico; decolonialidade; epistemicídio.

SILVA, M. T. da. **Traditional Knowledge and Knowledge: Epistemological Pluralism and Epistemicide**. Supervisor: José Carlos de Oliveira. 2024. 78 f. Dissertation (Master's) - Postgraduate Program in History of Sciences and Techniques and Epistemology, Federal University of Rio de Janeiro, 2024.

RESUMO EM LÍNGUA ESTRANGEIRA

Brazil is one of the world's richest countries in terms of biodiversity and this heritage is the fruit of the knowledge of traditional societies. Indigenous peoples, traditional peoples and communities and family farmers are the guardians of biodiversity and traditional knowledge, and are increasingly harassed and approached by researchers in search of information about their different ways of life and use of biodiversity. They are also objects of desire for the pharmaceutical and cosmetics industries, which seek knowledge and information for their technological innovations. But there are different interpretations of what this knowledge is, what its importance and value are. It is usually denied, disqualified, despised and considered backward and obsolete. However, when they are transformed into products and put on the negotiating table, their value is utilitarian and measured in figures. This paper seeks to identify different conceptions and interpretations, and epistemological perspectives on and for traditional knowledge and the subjects of this knowledge; to present the values attributed to them, as well as the factors that enable a rapprochement with modern science and those that promote its loss (epistemicide). It presents the discussion on biocultural memory as a factor behind the development of traditional knowledge and makes an attempt to identify the characteristics of these traditional communities; to show the multiple meanings of this knowledge, the treatment given to it by institutions, presenting the proposals of the ecology of knowledge, ethnosciences and decoloniality as epistemological perspectives that are possibilities for strengthening the thinking of traditional societies. Two distinct worlds: the traditional and the modern, interdependent, where the former subordinates the latter, without realizing that it needs to decolonize itself in order to get out of the abyss. This work is methodologically based on bibliographical and reference research in the form of interviews and virtual and audiovisual lectures, in addition to informal dialog with the guardians of traditional knowledge.

Keywords: Traditional knowledge; local knowledge; indigenous knowledge; epistemological pluralism; decoloniality; epistemicide.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

FIGURA 1. Povos indígenas do Brasil	22
FIGURA 2. Concentração da população indígena na Amazônia brasileira	46
FIGURA 3. Dimensões de controle relacionadas à colonialidade (de poder, do saber e do ser)	63

LISTA DE TABELAS

Quadro 1 – Diversidade de termos referentes ao conhecimento tradicional e suas respectivas conotações.	39
Quadro 2 - Termos e conceitos derivados do texto da CDB e de decisões adotadas no marco da Convenção	45

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

ABC - Associação Brasileira de Ciências

ABS - *Access and Benefit Sharing* (Acesso e repartição de benefícios)

ADPIC - Acordo sobre Aspectos dos Direitos de Propriedade Intelectual relacionados ao Comércio

AGRUCO - Centro de Investigação em Agroecologia da Universidade Cochabamba (Bolívia)

ABA – Associação Brasileira de Agroecologia

ANA – Articulação Nacional de Agroecologia

APIB – Articulação dos Povos Indígenas do Brasil

BNDES - Banco Nacional de Desenvolvimento Econômico e Social

CAPES - Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior -

CDB - Convenção da Diversidade Biológica

CERESAN - Centro de Referência em Segurança Alimentar e Nutricional.

CGEN - Conselho de Gestão do Patrimônio Genético

CIP - Comitê Internacional de Planejamento para Soberania Alimentar

CLOC - Coordenadoria Latinoamericana de Organizações do Campo (CLOC-Via Campesina)

CNPCT - Conselho Nacional de Povos e Comunidades Tradicionais

COIAB - Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira

CONAIE - Confederação de Nacionalidades Indígenas do Equador

CONDRAF - Conselho Nacional de Desenvolvimento Rural Sustentável

COVID - Doença infecciosa causada pelo coronavírus da síndrome respiratória aguda grave 2

CPDA - Programa de Pós-Graduação de Ciências Sociais em Desenvolvimento, Agricultura e Sociedade

CTA – Conhecimento Tradicional Associado

CTNBIO - Comissão Técnica Nacional de Biossegurança

EMBRAPA - Empresa Brasileira de Pesquisa Agropecuária

FAO - Organização das Nações Unidas para a Alimentação e Agricultura

FIIB - Fórum dos Povos Indígenas pela Biodiversidade

GT - Grupo de Trabalho

HCTE - Programa de Pós-Graduação em História das Ciências e das Técnicas e Epistemologia

IPHAN - Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional

ISA – Instituto Socioambiental

MAPA - Ministério da Agricultura e Pecuária

MCC - Movimento Ciência Cidadã

MCTI - Ministério da Ciência, Tecnologia e Inovação

MDA - Ministério do Desenvolvimento Agrário e da Agricultura Familiar

MINC - Ministério da Cultura

MMA - Ministério do Meio Ambiente

MPA – Movimento dos Pequenos Agricultores

NEPAN - Núcleo de Estudos das Culturas Amazônicas e Pan-Amazônicas

OIT - Organização Internacional do Trabalho

OMC - Organização Mundial do Comércio

OMPI – Organização Mundial de Propriedade Intelectual

ONU - Organização das Nações Unidas

PCT – Povos e Comunidades Tradicionais

PICTAFs - Povos Indígenas, Povos e Comunidades Tradicionais e Agricultores Familiares

PNPCT – Política Nacional de Desenvolvimento dos Povos e Comunidades Tradicionais

PNUD – Programa das Nações Unidas de Desenvolvimento

PNUMA - Programa das Nações Unidas para o Meio Ambiente

PRONERA - Programa Nacional de Educação de Educação na Reforma Agrária

SBPC - Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência

TIRFAA - Tratado Internacional de Recursos Fitogenéticos para a Alimentação e Agricultura

TRIPS - *Agreement on Trade-Related Aspects of Intellectual Property Rights*

UFRGS - Universidade Federal do Rio Grande do Sul

UFRJ - Universidade Federal do Rio de Janeiro

UFRRJ - Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro

UICN – União Internacional para Conservação da Natureza (em sua sigla em inglês)

UNCTAD - *United Nations Conference on Trade and Development*

UNESCO - Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	14
2	OS SABERES E CONHECIMENTOS TRADICIONAIS	18
2.1	A MEMÓRIA BIO-CULTURAL	18
2.2	AS SOCIEDADES TRADICIONAIS	20
2.3	OS MÚLTIPLOS SENTIDOS DOS SABERES E CONHECIMENTOS TRADICIONAIS	30
2.4	OS CONHECIMENTOS TRADICIONAIS NA INSTITUCIONALIDADE GLOBAL	44
3	EPISTEMICÍDIO	50
4	CONHECIMENTOS TRADICIONAIS E PLURALISMO EPISTEMOLÓGICO	56
4.1	ETNOCIÊNCIA	56
4.2	DECOLONIALIDADE	59
5	CONCLUSÕES	64
	REFERÊNCIAS	
	ANEXO A	76

1 INTRODUÇÃO

Como o mundo é governado das cidades onde os homens se acham desligados de qualquer forma de vida que não a humana, o sentimento de pertencer a um ecossistema não é revivido. Isso resulta em um tratamento implacável e imprevidente de coisas das quais, em última análise, dependemos, tais como, a água e as árvores.

Bertrand de Jouvenel

Há tempos, quando participava das atividades de extensão universitária com outros colegas estudantes de diversas áreas e cursos acadêmicos no projeto “Convivência Rural” da UFRGS em comunidades de pequenos agricultores, de acampados e assentados da reforma agrária, nos deparamos com uma outra realidade, muito diferente da que estávamos acostumados em nosso cotidiano rural e urbano. A diversidade de realidades socioeconômicas e culturais no meio rural apresentava uma questão comum no qual o público da agricultura familiar era o mais empobrecido, negligenciado e ao mesmo tempo, invisibilizado.

No “choque de realidades”, um sentimento de *inutilidade*, porque toda a tecnologia e ciência “apreendida” na Universidade e sugerida como possível solução para os problemas observados, por diferentes fatores socioeconômicos e políticos, não faziam qualquer diferença no cotidiano daquelas pessoas. Elas eram inacessíveis ou as condições mínimas necessárias para a sua adoção ou implementação simplesmente não existiam. E ao mesmo tempo, as práticas tradicionais no *saber e fazer* agricultura e saúde, e de *ver o mundo*, estavam vivas nas comunidades.

Esse fato me fez lembrar os momentos com avós, tias e tios mais velhos, dos seus ensinamentos e dos *causos* sobre o tempo e a lua “de plantar”, as benzeduras e rezas com o carvão aceso na *boca do fogão* a lenha, as comidas que se faziam, as *léguas* caminhadas para se chegar a uma escola rural, as dificuldades no trato dos animais quando de grandes estiagens e no transporte dos produtos para o comércio na cidade, entre outras histórias e estórias de atividades do cotidiano.

Algum tempo depois, quando do exercício profissional (e militante), ao assistir presencialmente as reuniões e discussões sobre produtos das “novas biotecnologias”, para além da liberação comercial de transgênicos na CTNBio, um outro *(des)encontro*. Agora, no meio de cientistas, a “descoberta da verdade”. Mas uma outra verdade, a “absoluta” e

“inquestionável”, cujo seus defensores, negam ou desprezam qualquer outra possibilidade de interpretação da realidade que não seja a “científica” (aquela dos experimentos em laboratórios).

Em seguimento, participei em espaços de participação social no Ministério do Desenvolvimento Agrário e Agricultura Familiar - MDA, acompanhando processos de elaboração e implementação de algumas políticas públicas voltadas para a agricultura familiar, comunidades rurais e periurbanas. O segmento da agricultura familiar é definido pela Lei nº 11.326, de 24 de julho de 2006, sendo constituído por diferentes grupos de agricultores/as (sejam camponeses e camponesas, agricultores/as sindicalizados, cooperativados ou sem envolvimento direto nessas iniciativas organizativas ou comerciais, acampado/as e assentado/as da reforma agrária, pastores ou criadores de animais, agricultores/as da agroecologia, das organizações de mulheres agricultoras e também inclui os quilombolas e indígenas, entre outros grupos identitários não pertencentes ao “mundo urbano”). Estes, atuam na produção agropecuária familiar e mantêm uma relação com os consumidores, fornecendo também, produtos para a agroindústria.

Entre as políticas públicas voltadas para a agricultura familiar, tem-se a ênfase no crédito rural e na assistência técnica, em processos de regulação fundiária e ambiental, bem como em processos de produção agroecológica, junto a representantes de organizações sociais, pesquisadores, extensionistas rurais e gestores públicos. Nestes espaços de participação, se evidenciou um esforço político no atendimento às suas demandas, porém de forma desigual em relação às demandas do *agronegócio* brasileiro (o qual exige alto volume de financiamento e acesso à inovações tecnológicas, além da flexibilização da legislação para sua expansão territorial - sobre as *terras tradicionais* e de preservação ambiental).

Mas foi a partir do ano de 2008, quando da participação nas discussões de elaboração do texto do anteprojeto de Lei do Ministério do Meio Ambiente - MMA sobre a regulamentação para o acesso ao patrimônio genético e aos benefícios do uso sustentável da biodiversidade e dos conhecimentos tradicionais associados, que houve uma aproximação mais efetiva entre representantes da agricultura familiar camponesa, indígenas e de povos e comunidades tradicionais. É quando também se observa o interesse crescente da academia e de setores empresariais, não apenas pelo acesso aos recursos da biodiversidade brasileira, mas aos conhecimentos tradicionais associados pertencentes a esses povos e comunidades tradicionais.

Daquele período até os dias atuais foram realizadas diversas atividades em conjunto, o que possibilitou conhecer e/ou conviver a realidade e a complexidade dos territórios e das comunidades. Alguns dos representantes seguiram acompanhando o processo de discussão da nova legislação da biodiversidade junto ao governo e em seus espaços político-organizativos e nas comunidades. Desse grupo, muitos também vivenciaram a experiência da abordagem de pesquisadores em estudos sobre a biodiversidade e conhecimentos tradicionais associados ao ambiente em que habitam, atividades do cotidiano ou mesmo sobre rituais espirituais (sobre plantas utilizadas na medicina tradicional ou na cosmética), das quais raramente lhes foi solicitada permissão para obtenção do consentimento prévio, livre e informado segundo os costumes locais ou mesmo em cumprimento à legislação, ou raramente retornaram para “devolver” os resultados da pesquisa realizada na comunidade.

Assim, este momento de convivência entre indígenas, representantes de povos e comunidades tradicionais (PCTs) e agricultores, pode ser caracterizado como um *novo encontro*, pois nunca havia ocorrido no país uma discussão conjunta entre os três segmentos de *guardiões* da biodiversidade e dos conhecimentos tradicionais (guardiães e a sigla “PICTAFs”, são denominações utilizadas pelas lideranças representativas de povos indígenas, de povos e comunidades tradicionais e de agricultores familiares, assim como por alguns acadêmicos que com eles atuam). Especialmente sobre as possibilidades de desenvolvimento de políticas públicas que lhes pudesse assegurar salvaguardas, sobre os impactos de uma normatização jurídica ou mesmo sobre interesses econômicos privados, sobre as violências sofridas e os processos de resistência nos territórios. Como *pano de fundo*, a questão também trata sobre os modos de ser, de viver, de espiritualidade e das perspectivas de um mundo melhor. Ou seja, uma possibilidade de resgatar e reviver os saberes ancestrais considerados perdidos ou residuais e de afirmação das identidades coletivas e seguir com as suas práticas culturais do cotidiano, o que explica a emergência da necessidade de proteção (Dourado, 2012, p. 59).

É a partir dessa trajetória e dos questionamentos sobre os temas abordados que surge a necessidade de aprofundamento sobre os saberes e conhecimentos tradicionais e os ambientes em que são tratados. Se num primeiro momento, tem-se a questão da diferença entre *os mundos* urbano e rural, no segundo momento observa-se uma diferenciação no entendimento e concepção sobre “ciência” (ciência ou ciências) e por fim, a diversidade de cosmovisões de mundo e de relação com o ambiente e de suas epistemologias.

Neste sentido, a proposta é uma tentativa de apresentar as características e os múltiplos sentidos dos saberes e conhecimentos tradicionais, de identificar concepções e interpretações conceituais e perspectivas epistemológicas, o tratamento dado pelas institucionalidades de Estado ao tema e as implicações de um *epistemicídio* em curso. Um enfoque sobre os saberes e conhecimentos tradicionais na perspectiva da pluralidade epistemológica como uma via que possa fortalecer a concepção de conhecimento como parte de uma realidade cotidiana, coletiva e de evolução do saber do *ser*, desviando-se da velha concepção de conhecimento e de ciência “moderna” e do *ter* (Sayago & Bursztyn, 2006, p.100).

Deste modo, busca-se identificar diferentes concepções e interpretações, e perspectivas epistemológicas sobre e para os saberes e conhecimentos tradicionais e os sujeitos desses conhecimentos, apresentar valores atribuídos a eles, bem como os fatores que possibilitam uma aproximação com a ciência moderna e os que promovem a sua perda (epistemicídio).

Para tanto, busca-se uma perspectiva epistemológica “própria” para as sociedades tradicionais, sejam indígenas, povos e comunidades tradicionais ou agricultores familiares e camponeses. Assim, uma tentativa é analisar as perspectivas epistemológicas de pensadores ibero e latinoamericanos, como o grupo “Giro decolonial” e Boaventura Sousa Santos, entre outros.

Esta pesquisa tem como base metodológica a pesquisa bibliográfica e de referências em formato de entrevistas e palestras virtuais e audiovisuais, somando-se com o diálogo informal realizado com *guardiães* de saberes e de conhecimentos tradicionais ao longo de atividades realizadas conjuntamente com representantes de povos indígenas, povos e comunidades tradicionais e da agricultura familiar e camponesa.

2. OS SABERES E CONHECIMENTOS TRADICIONAIS

Toda civilização tem pensamento racional, empírico e técnico e também conhecimento simbólico, mitológico e mágico. Em toda civilização há sabedoria e superstição. Nossa civilização é assim, mesmo que muitos pensem que não, que a razão, a ciência e a tecnologia não são mitológicas.

Edgar Morin, 2004

2.1. A memória biocultural

Para se iniciar uma discussão sobre a busca de definições, conceitos ou dos sentidos do uso de termos relacionados aos saberes e de conhecimentos tradicionais é necessário abordar alguns aspectos “históricos” e evolutivos dos humanos, especificamente em relação à sua “memória coletiva”, assim como observar a origem dessas concepções e terminologias.

Toledo (2005) e Toledo e Barrera-Bassols (2015), pesquisadores mexicanos, nos afirmam que ao longo da história humana, o conhecimento sobre os modos de viver foram construídos a partir de sua relação com o ambiente nos territórios em que viviam ou transitavam. Assim, os autores dividem a “memória da espécie humana” em três tipos: genética, linguística e cognitiva, que se expressam na variedade ou diversidade de genes, línguas e de saberes (sabedorias) e conhecimentos. Para essas memórias, citam a existência de documentação sobre estudos genéticos e de linguística que mostram a história e o processo evolutivo da humanidade em distintos contextos espaciais, geográficos e ambientais.

O conjunto dos diferentes segmentos da população humana adaptou-se à variedade de condições de ambiente (específicas, concretas, dinâmicas e únicas) do planeta, que numa perspectiva da experiência histórica e cultural, os elementos de aprendizagem e na vivência, se configuram num “arquivo histórico” ou, em uma memória. E que hoje seguem presentes em sua “*expressão máxima nas cerca de 6.000 culturas não ocidentais que ainda existem no início do novo milênio nas zonas rurais das nações que, por resistência ou marginalização, conseguiram resistir ou evitar a expansão cultural e tecnológica do modelo agroindustrial: os povos indígenas*” e as comunidades locais (incluindo-se os camponeses): as sociedades tradicionais (Toledo, 2005, p. 16).

A partir da noção de “modernidade”, de desenvolvimento econômico e das praticidades da “vida moderna”, que requer uma resposta instantânea (imediate), o processo

evolutivo é ignorado, negado, invisibilizado e/ou ridicularizado, acarretando uma “perda da capacidade de recordar” nas comunidades que mantêm uma relação mais próxima ou mais direta para com o meio urbano.

Para Toledo e Barrera-Bassols (2015, 29), assim como o ambiente foi se diversificando ao longo do tempo, os humanos seguiram o mesmo processo. É possível identificar dois tipos principais de diversidade, “*a biológica e a cultural, as quais, juntas, dão origem a pelo menos outros dois tipos: a diversidade agrícola e a diversidade paisagística*”. Os autores avançam: afirmam que “*a diversidade cultural inclui, por sua vez, três modalidades de heterogeneidade: a genética, a linguística e a cognitiva; enquanto que a biológica é frequentemente expressa em quatro níveis: das paisagens (naturais), dos habitats, das espécies e dos genomas*”. E que o processo evolutivo planetário passou por períodos distintos, influenciando diretamente o processo evolutivo dos humanos.

No processo de *diversificação biológica*, a partir do surgimento da vida e, sob condições adversas, ocorreu a diversificação dos primeiros microrganismos até chegar nas primeiras espécies de pequeno, médio e grande porte, as quais passaram por cinco momentos de “extinção em massa”. Um segundo processo, a *diversificação do ser humano*, que por mudanças ambientais (e climáticas) forçou a uma migração, uma expansão geográfica para novos ambientes, numa dinâmica de “colonização” ou no sentido de povoamento do planeta para territórios com condições ambientais semelhantes aos de origem e posteriormente diverso do original, em condições de clima e de existência de animais para a caça e plantas que lhes fornecesse os frutos para coleta (Carneiro, 2003, p. 16; Diamond, 2008; Wrangham, 2010, p. 31). Nesse período de evolução o homem passou por processos de adaptação e de isolamento de alguns grupos humanos, numa transformação de caçadores-coletores nômades à cultivadores sedentários, influenciando na diversificação linguística e cultural. Tal processo é considerado como a base sobre a qual surge uma variedade de expressões “tangíveis e intangíveis”, como os conhecimentos, a alimentação, a arte, a invenção de instrumentos e ferramentas, o vestuário e muitos outros. E também as crenças e divindades, estas deificadas a partir da observação dos elementos da natureza - o sol, a lua, as montanhas, o vento, as tempestades, os animais e as estrelas. Conhecimentos, informações (e sentimentos) sobre e a partir de sua relação com a natureza (dimensão cognitiva), fruto de observações realizadas, transmitidas e aperfeiçoadas ao longo do tempo, possibilitaram a sobrevivência dos grupos humanos.

Disto, a partir dos primeiros assentamentos humanos, estes criaram “novas espécies” na domesticação de plantas e de animais, realizando processos de seleção e de cruzamento entre espécies gerando novas variedades de plantas e uma diversidade de raças animais. E *a criação de novas paisagens*, que na intensificação da presença em determinados locais por longos períodos de tempo, provocando a modificação dos habitats a partir do surgimento da agricultura, uso mais intensivo de água, a coleta de plantas alimentícias na proximidade dos assentamentos coletivos, o desmatamento devido ao consumo de lenha, cultivos em terraços, drenagem de áreas alagadas, desvio de rios, etc. Para isso, exigiu-se o desenvolvimento de habilidades e capacidades desde a observação dos fenômenos e elementos da natureza até a experimentação e inovação, na criação e no melhor aproveitamento das condições de trabalho e de produção de alimentos a fim de que pudesse dispor de pessoas com tempo para *pensar* processos criativos (Diamond, 2013). Esses são os elementos que caracterizam as primeiras sociedades tradicionais, grupos autóctones em relação de interdependência com a natureza e seus recursos onde, quanto maior a diversidade no ambiente local, maior é a diversidade linguística e cultural.

2.2. As sociedades tradicionais no Brasil

O último componente dessa coexistência a ser estabelecida é o social, saber quem são e onde estão essas sociedades tradicionais, transformadas em nível local nas comunidades tradicionais, a partir do lugar em que vivem e que são *“herdeiras de uma longa linhagem cultural, que inclui milhares de línguas com distribuição restrita e formas muito antigas, mas igualmente válidas, de conhecer e manejar a biodiversidade, tanto silvestre quanto domesticada...”* Em sua grande diversidade, estão presentes nas regiões dos trópicos, mas também no limite das fronteiras em que o ambiente permitiu a sua interação e adaptação, desde as terras mais quentes ao sul até as mais frias do norte, onde manejam e conservam a paisagem e a diversidade agrícola. Assim, esses grupos isolados por largos territórios e habitando as diferentes regiões do planeta, diversificando ao ponto que hoje, *“juntos, falam mais de 6 mil idiomas, representando a maior parte da diversidade cultural da espécie”* (Toledo e Barrera-Bassols, 2015, 57).

Como país continental, o Brasil possui cerca de 25% da biodiversidade e 20% da água potável do planeta, consistindo em um dos chamados países *megadiversos*, com maior riqueza em diversidade biológica e, conseqüentemente, em diversidade cultural.

Além de um pequeno número conhecido de grupos indígenas “isolados” ou em processo de isolamento nas regiões de fronteira, o Brasil possui 305 povos indígenas, 27 segmentos de povos e comunidades tradicionais reconhecidos oficialmente (e outros grupos identitários que estão em processo de solicitação de reconhecimento). Assim como inúmeras comunidades de agricultores familiares, vinculadas ou não, à associações comunitárias locais, em sindicatos de trabalhadores rurais ou sindicatos “patronais”, em cooperativas de produção agrícola e comercialização ou de prestação de serviços comunitários, à organizações não governamentais, organizações religiosas ou em pequenos grupos informais, especialmente de mulheres (Brasil, 2016; MMA, 2023; Ricardo *et al.*, 2023). Na figura abaixo é possível visualizar a distribuição dos principais povos indígenas nos Estados da Federação.

FIGURA 1: Povos indígenas do Brasil (2024).



Fonte: Imagem ilustrativa de Imago História, 2017.

As sociedades e comunidades tradicionais, nas quais se inserem os indígenas, os quilombolas, os sertanejos, os caiçaras, os caboclos, os pescadores e ribeirinhos, os extrativistas e também o campesinato, em toda sua sociodiversidade, caracterizam-se pela sua interdependência em relação aos recursos naturais do seu território. É no aprendizado sobre o funcionamento dos ciclos naturais – *de quando chove ou faz seca, sobre as plantas que ali crescem e florescem ou os animais que por ali vivem* – que nasce e se desenvolve o conhecimento sobre essa diversidade, e que tradicionalmente é repassado de uma geração a outra. Assim se constroi “o modo de vida” de cada povo ou comunidade e são definidos os seus territórios, espaços onde cada grupo se reproduz econômica e socialmente, auto identificando-se com o “lugar”, por pertencer a uma cultura distinta das demais.

“A identidade camponesa, fruto dos que chegaram “de fora” e se adaptaram ao lugar, “se misturando” às gentes e se reconhecendo nelas. Ela é caracterizada pelo modo de viver, pelo modo de se relacionar com outros grupos sociais e com a natureza, através do uso que se faz dela, expressos pelos hábitos alimentares e comidas típicas, pela cultura, pela música, pelas danças, pela mística e religiosidade, pelo jeito de produzir e de cuidar da terra. Para o camponês e a camponesa, a terra é o lugar de reproduzir e cuidar da vida. Assim é o camponês brasileiro” (Silva, 2011, p. 439).

Diegues e Arruda (2000, p. 16) afirmam que no início do século XXI, ainda havia uma discussão entre os acadêmicos sobre a definição de “populações e comunidades tradicionais”, especialmente sobre o “consenso” sobre o uso do termo “população indígena” com o significado de “etnias” sendo aqueles “*povos que guardam uma continuidade histórica e cultural desde antes da conquista europeia da América*”. No ano de comemorações oficiais da chegada dos portugueses no país - o *descobrimento* -, o autor ainda se referia ao fato histórico anterior ocorrido, em 1492, da chegada de Colombo na América, como a *conquista europeia*.

Hoje, essa afirmação é considerada como desrespeitosa à memória de todos os mortos e a destruição de culturas ocorrida em decorrência da chegada dos europeus no continente. Para além da comprovação da pesquisa histórica, setores da academia já consideram válida e correta o que é denominado como “invasão europeia” pelas organizações de povos indígenas, comunidades tradicionais e pelos movimentos sociais do campo. Mas tanto a questão sobre as definições de uso de termos de identificação quanto a controvérsia sobre o episódio do final do século XV, seguem em debate político e na academia, no Brasil e em outros países. Até porque entre os próprios indígenas e povos e comunidades tradicionais, se autodenominam segundo a tradição de cada povo ou grupo. Ademais, persiste a visão de que os povos indígenas (e também para com os outros povos e comunidades tradicionais) devem assumir o estereótipo criado pelos acadêmicos ao defini-los. “*Se não se usar cocar, andar nu e pintado com tinta de jenipapo e caçando, não é índio*”. Ao invés de autonomia e autodeterminação, força-se a subalternidade e a tutela, a desqualificando, inferiorizando e marginalizando os sujeitos dos saberes e dos conhecimentos, pois estes saberes, é preciso “validá-los” na academia (Julião, 2023).

Algumas sociedades tradicionais se reproduzem a partir da exploração de uma multiplicidade de habitats (territórios): florestas, mangues, campos, *veredas*, planaltos, montanhas, praias. Isto pode exigir um conhecimento aprofundado dos recursos naturais como época de maré e de cheias do rio ou de reprodução de espécies, de plantio ou mesmo de florescimento e de coleta de frutos ou de corte de madeira, necessitando de um sistema organizativo para a utilização adequada dessas áreas e dos recursos naturais existentes no local.

Segundo Diegues e Arruda (2000, p. 21), a partir de uma visão de integração direta com o ecossistema local, estas sociedades tradicionais também podem ser caracterizadas:

- a) pela dependência frequente, por uma relação de simbiose entre a natureza, os ciclos naturais e os recursos naturais renováveis com os quais se constroi um modo de vida;
- b) pelo 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 por oralidade de geração em geração;
- c) pela noção de território ou espaço onde o grupo social se reproduz econômica e socialmente;
- d) pela moradia e ocupação desse território por várias gerações, ainda que alguns membros individuais possam ter se deslocado para os centros urbanos e retornado posteriormente para a terra de seus antepassados;
- e) pela importância das atividades de subsistência, ainda que a produção de mercadorias possa estar mais ou menos desenvolvida, implica em uma relação com o mercado (meio urbano);
- f) pela reduzida acumulação de capital;
- g) importância dada à unidade familiar, doméstica ou comunal e às relações de parentesco ou compadrio para o exercício das atividades econômicas, sociais e culturais;
- h) pela importância das simbologias, mitos e rituais associados à caça, à pesca e a atividades extrativistas;
- i) pela tecnologia utilizada que é relativamente simples, de impacto limitado sobre o meio ambiente. Há uma reduzida divisão técnica e social do trabalho, sobressaindo o artesanal, cujo produtor (e sua família) domina o processo de trabalho até o produto final;

- j) pelo fraco poder político, que em geral reside com os grupos de poder dos centros urbanos;
- l) pela auto identificação ou identificação por outros (de fora), de se pertencer a uma cultura distinta das outras.”

Deste modo, associa-se às sociedades tradicionais (de povos indígenas e comunidades locais e agricultores camponeses), detentoras e guardiãs de saberes e conhecimentos, a noção de “*grupos humanos culturalmente diferenciados que historicamente reproduzem seu modo de vida, de forma mais ou menos isolada, com base em modos de cooperação social e formas específicas de relações com a natureza, caracterizados tradicionalmente pelo manejo sustentado do meio ambiente*”.

No entanto, Cunha (2009, p. 278) acredita que quando na tentativa de insistência em hegemonizar a utilização do termo “populações tradicionais” para uma diversidade de situações identitárias, é “*propositalmente abrangente*”, esta denominação “*não deve ser tomada por confusão conceitual*”.

“Definir as populações tradicionais pela adesão à tradição seria contraditório com os conhecimentos antropológicos atuais. Defini-las como populações que têm baixo impacto sobre o ambiente, para depois afirmar que são ecologicamente sustentáveis, seria mera tautologia. Se as definirmos como populações que estão fora da esfera de mercado, será difícil encontrá-las hoje em dia (...). Por enquanto, achamos melhor definir as ‘populações tradicionais’ de maneira ‘extensional’, isto é, enumerando seus ‘membros’ atuais, ou os candidatos a ‘membros’. Essa abordagem está de acordo com a ênfase que daremos à criação e à apropriação de categorias, e o que é mais importante, ela aponta para a formação de sujeitos por meio de novas práticas”.

Com relação aos debates sobre a diferença de *modos de ser* das populações tradicionais, Brandão (2012, p. 379; 2015, p. 66) em seu processo de elaboração de uma definição para as comunidades tradicionais, apresenta algumas características capazes de incorporar as diferentes dimensões presentes nesses grupos:

“Comunidade tradicional constitui-se como um grupo social local que desenvolve: a) dinâmicas temporais de vinculação a um espaço físico que se

torna território coletivo pela transformação da natureza por meio do trabalho de seus fundadores que nele se instalaram; b) saber peculiar, resultante das múltiplas formas de relações integradas à natureza, constituído por conhecimentos, inovações e práticas gerados e transmitidos pela tradição ou pela interface com as dinâmicas da sociedade envolvente; c) uma relativa autonomia para a reprodução de seus membros e da coletividade como uma totalidade social articulada com o “mundo de fora”, ainda que quase invisíveis; d) o reconhecimento de si como uma comunidade presente herdeira de nomes, tradições, lugares socializados, direitos de posse e proveito de um território ancestral; e) a atualização pela memória da historicidade de lutas e de resistências no passado e no presente para permanecerem no território ancestral; f) a experiência da vida em um território cercado e/ou ameaçado; g) estratégias atuais de acesso a direitos, a mercados de bens menos periféricos e à conservação ambiental.”

Essa definição sugere que a presença num território por um longo período pode gerar direitos a essas populações, por promover interação e intercâmbio mútuo de informações sobre observações e experiências vividas, gerando saberes locais e conseqüentemente uma identidade comum. Indicando que questões socioambientais e culturais são partes fundamentais na produção dos saberes e dos modos de relação com território; que a cultura imaterial (intangível) e os seus *significados* mostram que esses saberes e as próprias racionalidades estão interligados. Portanto, enfatiza que a memória biocultural do que foi vivenciado é fator motivador na luta por direitos à autonomia, autodeterminação e auto definição, enquanto sujeitos invisibilizados e subalternizados, *quebram o silêncio* e iniciam a busca por estratégias de visibilidade e de reconhecimento (Thum, 2017, p. 166; Spivak, 2010).

Diegues (2000, p. 16) afirma ainda, que na dificuldade em definir alguns conceitos entre os quais o de “populações/comunidades tradicionais”, sob o ponto de vista acadêmico, a diversidade está na *operacionalidade*, porque além da questão das interpretações referentes à tradução de uma língua para outra, está no contexto antropológico local em que se utilizam os termos. Nesse caso, persiste um debate sobre o significado dos termos “populações nativas”, “tribais”, “indígenas” e “tradicionais”, sendo que o termo “*indigenous*”, em inglês, nem sempre significa “indígenas” em sua tradução literal ao português, no sentido étnico e tribal.

Para ele, no Brasil, é costume a referência do termo aos “grupos” ou “populações indígenas” e recentemente, utilizada para “povos” indígenas e para “povos e comunidades tradicionais”, havendo uma

“distinção entre “populações indígenas” e não indígenas, baseado no conceito de “etnias” e no processo de reconhecimento de uma continuidade sociocultural, histórica e identitária das sociedades e culturas indígenas, claramente distintas da sociedade envolvente”. Diegues (2000, p. 16).

Julião (2023), que é do povo Pankararu no Pernambuco, doutoranda em antropologia do direito e coordena a Câmara Setorial dos Guardiães no Conselho de Gestão do Patrimônio Genético no Ministério do Meio Ambiente (CGEN), afirma que nos dias de hoje, não cabe mais a Academia, representantes políticos de setores do agronegócio ou da indústria, assim como ao Governo, insistirem na hegemonia do termo “populações tradicionais”. Pois a sociedade brasileira já compreendeu que não existem simplesmente grupos de pessoas que possuem alguma identidade cultural ocupando um local ou território específico em algum “cafundó” do interior ou em regiões distantes na fronteira do país. Afirma que estes, são povos com origem e identidades culturais distintas e específicas. E em sua pauta política não consta e nunca constou, a intencionalidade de criação de um outro Estado a partir de seus territórios. Este foi um argumento utilizado pelos militares nos anos 70 e 80, para não reconhecer ou implementar políticas públicas de proteção dos territórios indígenas, garantindo o acesso e extração de bens naturais “de interesse nacional” (construção de infraestrutura de mineração, estradas cortando territórios e de usinas hidroelétricas com lago inundando aldeias indígenas e pequenas comunidades rurais).

Em vista disso, com a organização de diferentes segmentos de povos e comunidades tradicionais (PCTs), em decorrência das discussões da Convenção 169 da OIT e da implementação de ações de implementação da Convenção da Biodiversidade no Brasil, estes segmentos realizaram um mapeamento para verificar quais grupos buscavam reconhecimento e poderiam ser contemplados. Consequentemente, reivindicaram ao Governo Federal a criação de uma política pública que atendesse às suas necessidades, o qual promulgou o Decreto N°. 6.040, em 07 de fevereiro de 2007, instituindo a “Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais” e definindo para o Estado Brasileiro, os sujeitos dos saberes e conhecimentos tradicionais:

“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;

Territórios Tradicionais: os espaços necessários à reprodução cultural, social e econômica dos povos e comunidades tradicionais, sejam eles utilizados de forma permanente ou temporária, observado, no que diz respeito aos povos indígenas e quilombolas.

Desenvolvimento Sustentável – o uso equilibrado dos recursos naturais, voltado para a melhoria da qualidade de vida da presente geração, garantindo as mesmas possibilidades para as gerações futuras.” (Brasil, 2007).

Em seguimento, o Governo Federal publica o Decreto N° 8.750, em 9 maio de 2016, instituindo o Conselho Nacional dos Povos e Comunidades Tradicionais - CNPCT, extinto três anos depois a partir da troca de governo. E após um período de quatro anos em que o Conselho esteve “extinto”, o Governo Federal publica o Decreto 11.481/2023, retomando (recriando) o Conselho Nacional dos Povos Tradicionais - CNPCT, tendo em sua composição 28 representantes de povos indígenas e de povos e comunidades tradicionais a saber: povos indígenas; comunidades quilombolas; povos e comunidades de terreiro/povos e comunidades de matriz africana; povos ciganos; pescadores artesanais; extrativistas; extrativistas costeiros e marinhos; caiçaras; faxinalenses; benzedeiros; ilhéus; raizeiros; geraizeiros; caatingueiros; vazanteiros; veredeiros; apanhadores de flores sempre vivas; pantaneiros; morroquianos; povo pomerano; catadoras de mangaba; quebradeiras de coco babaçu; retireiros do Araguaia; comunidades de fundos e fechos de pasto; ribeirinhos; cipozeiros; andirobeiros e caboclos, aos quais se soma uma representação da juventude. As suas características em detalhe, podem ser melhor visualizadas no quadro do Anexo A.

No entanto, existem grupos ainda não reconhecidos oficialmente e que atuam junto ao Conselho Nacional dos Povos e Comunidades Tradicionais - CNPCT, IPHAN e Ministério Público. Entre os grupos que buscam o reconhecimento oficial de povos ou comunidades tradicionais estão os pecuaristas familiares do Pampa, as raizeiras e raizeiros do Cerrado, os erveiros urbanos, os juremeiros do nordeste, os carroceiros urbanos, os garimpeiros tradicionais do Rio Doce, varjeiros, jangadeiros, marisqueiras, açorianos, chapadeiros, entre

outros. Além disso, como forma de justificar o garimpo ilegal na região amazônica, houve a tentativa de colocar em discussão a reivindicação de garimpeiros como “grupo tradicional”, tendo sido rejeitada pelo público brasileiro e pela Rede de Povos e Comunidades Tradicionais (organização base na articulação junto à APIB no CNPCT).

O processo de reconhecimento oficial da “existência” de povos indígenas e de povos e comunidades tradicionais, bem como o desenvolvimento e implementação de políticas públicas para PCTs e consecutivamente para os agricultores familiares, são propiciados pelo cumprimento legal de uma série de acordos internacionais firmados pelo Brasil. Além da Convenção 169 da OIT, tem-se a Convenção da Diversidade Biológica - CDB e o Tratado Internacional sobre Recurso Genéticos para a Alimentação e Agricultura - TIRFAA, mas também o acordo ADPIC da Organização Mundial do Comércio - OMC, (mais conhecido por sua sigla em inglês: TRIPS) e o acordo de Proteção à Propriedade Intelectual da OMPI, visto que além de ser um dos países megadiversos, o Brasil também é um dos maiores consumidores de recursos genéticos de *commodities* para melhoramento genético e possui um grande e diversificado parque industrial que busca “inovações tecnológicas” para oferecer novos produtos a um mercado consumidor cada vez mais exigente e que busca por produtos naturais.

Em decorrência disso, segundo Dourado (2010, p. 55), “*o Estado Brasileiro optou por uma definição utilitária de conhecimento tradicional, enfocando a sua associação aos recursos da biodiversidade, considerando-o como uma informação*”, seguindo o debate e a lógica da competitividade comercial, visto que é considerado um dos países de maior biodiversidade do planeta. E de modo a fortalecer o potencial de desenvolvimento econômico do país e propiciar a oferta de “produtos da biodiversidade” à sociedade brasileira, faz-se necessário produzir informações sobre a origem de recursos genéticos e dos conhecimentos tradicionais associados (saber quais são, onde estão as comunidades que conservam esse conhecimento e a sua utilização), também para fins de rastreabilidade e implementar a repartição de benefícios pelo acesso a esses “bens”.

Concomitante a esse processo, as comunidades e as aldeias indígenas são “invadidas” por estudantes e pesquisadores, em busca de informações sobre seus saberes e conhecimentos sobre o uso de plantas e outros recursos da natureza. Assim, muitos territórios sofrem com ações de bioprospecção junto aos impactos do avanço da *fronteira agrícola* e da mineração nas áreas de entorno ou mesmo dentro de seus próprios territórios, comprometendo a continuidade de suas atividades cotidianas da vida em comunidade.

2.3. Os múltiplos sentidos dos saberes e conhecimentos tradicionais

Muitos elementos e desafios são postos em discussão na finalidade de se convergir para um conceito ou de definições sobre os saberes e conhecimentos tradicionais e que possam ser aceitos por acadêmicos, o Estado Nacional e outros setores da sociedade. Primeiro porque a prática acadêmica da ciência moderna sempre buscou inventariar as informações sobre o ambiente, seja sobre o conjunto de espécies de um ecossistema ou de um determinado local ou território, tentando entender o funcionamento dos sistemas de interação entre as espécies, a influência do ambiente sobre elas e ou sobre os sistemas de produção, de energia e de abastecimento por meio do qual o homem se apropria da natureza.

Toledo e Barrera-Bassols (2015, p. 84) afirmam que, no seu interesse sobre o manejo do ambiente, os pesquisadores raramente aprendem ou se importam em reconhecer ou considerar a existência do acúmulo de experiências das pessoas em suas comunidades. Os autores (fazendo referência a alguns autores como a antropóloga Maffi, 2001, ao sociólogo Latour, 1993, e ao filósofo Feyerabend, 1982) apontam para a existência de *duas tradições intelectuais*, distintas na sua origem, em características e capacidades diferentes. Uma delas, concebida no Ocidente a partir “*das formas de compreender a natureza e de se articular com ela*”, desde o início do processo de desenvolvimento industrial com a substituição das tecnologias utilizadas pelos “mestres de ofício” por máquinas de produção em série. E a outra, em paralelo, das práticas e *modalidades* tradicionais de relação com a natureza, ainda presentes no mundo contemporâneo e em sua diversidade, seja por processos de *resistência ou marginalização*, ainda tentam evitar a expansão cultural e tecnológica do mundo industrial. Porém, para outros pensadores como Villoro (2002, 1982), é necessário fazer uma distinção entre o *conhecer* e o *saber*, pois possuem concepções distintas.

Albuquerque e Sousa (2016, p. 232) nos recordam em seu texto sobre os saberes culturais, que no “Dicionário escolar da língua portuguesa”, a palavra conhecimento é apresentada como “*informação que se adquire sobre alguém ou sobre alguma coisa através de estudo, pesquisa ou experiência*”, vinculando-a a informações de cunho *científico* e cultural, instrução e erudição. Já a palavra *saber* está definida como “*possuir habilidade para:*

ser capaz de gravar na memória, decorar, guardar, memorizar”, e ainda como “*conhecimento, sabedoria, experiência*”. Ambas as definições, embora possam ser consideradas complementares, apontam para as duas linhas de pensamento apresentadas anteriormente, sendo a primeira com um vínculo direcionado ao saber científico e erudito, enquanto a segunda a um tipo de conhecimento que não pode ser confundido com o “científico”. Elas afirmam que, ambas as definições se inserem em uma ordem cultural distinta e que, a expressão “saberes culturais” sendo uma redundância, visto que “*todo saber é cultural, é utilizada como um contraponto à perspectiva cognitiva, científica, erudita ou formal, que a palavra conhecimento possa sugerir*”. Citando Michel de Certeau (em “A invenção do cotidiano”, 2009), as autoras afirmam também, que a conotação de “saberes culturais” pode ser entendida como os saberes relacionados à cultura humana e, como “todo agir humano”, dependem de uma ordem cultural local, diferente de uma sociedade para outra ou de uma geração para outra, com diferentes modos de proceder. Mas não podem ser reduzidos a aspectos utilitários.

Para Luis Villoro, filósofo mexicano, afirma em seu livro “*Creer, saber, conocer*”, que os termos utilizados no título são utilizados indistintamente sem se considerar as suas diferenças. *Crer/acreditar* consiste em afirmar que algo é verdadeiro sem ter a certeza de que o é, sem exigir provas tangíveis ou intangíveis. Por outro lado, *saber* implica ter informações sobre algo ou alguém através de fontes externas, enquanto que *conhecer* implica em ter uma experiência direta com um objeto ou uma pessoa em questão. É necessário considerar os diferentes níveis de conhecimento e como eles afetam nossa compreensão. Salienta a distinção dos termos, em diferentes línguas, fato que pode induzir em confusão interpretativa na tradução de textos ou mesmo pelo entendimento em determinadas culturas ou ciclos acadêmicos (europeus). Em espanhol, enquanto verbos,

“não costumam ser utilizados com o mesmo significado: “conocer” e “saber”; o mesmo acontece em muitos outros idiomas: “cognoscere” e “scire” em latim, “connaitre” e “savoir” em francês, “kennen” e “wissen” em alemão. Essa distinção semântica pode nos levar a descobrir outra distinção de importância epistemológica, que ainda não foi claramente apresentada, talvez porque as principais análises de conceitos epistemológicos tenham sido escritas em inglês, um idioma no qual essa distinção foi perdida.” (Villoro 1982/2002, p. 197)

Villoro destaca ainda, que há diferença entre os termos crer/acreditar e saber. Embora acreditar em algo que é verdadeiro e nos aproxime do conhecimento, ainda se faz necessário uma justificativa racional para transformar essa crença em conhecimento verdadeiro (uma ligação precisa entre aquilo em que acreditamos e aquilo que é verdadeiro). Para Villoro (2002, p. 226-27), os *saberes* (ou a sabedoria) são construídos a partir das experiências vividas e atribuídas às pessoas de mais idade, sendo consideradas como pessoas sábias em suas comunidades. Estas, não necessariamente são “instruídas”, mas que vivenciaram múltiplas experiências e aprenderam com elas. E quando os saberes são repassados, cada pessoa precisa repetir em sua própria experiência a *verdade* que uma vez foi formulada pelo sábio ou sábia e lhes foi transmitida. “*Se a ciência importa o conhecimento pessoal somente, como confirmação de um saber, para a sabedoria importa o saber somente como guia para um conhecimento pessoal*”, que se renova e é repassado adiante na sua reformulação. Nem todos podem acessar esses saberes, apenas aquelas poucas pessoas que possuem condições para compartilhá-la. Diz que “*a sabedoria escolhe os seus dentre a multidão; ao contrário da ciência, ela é uma respeitadora de pessoas. Ela recusa os espíritos vulgares e superficiais, chama os seres sensíveis, discretos e profundos*”, portanto é necessário haver condições subjetivas para o processo.

Para Manuela Carneiro da Cunha (2007, p. 78), uma renomada antropóloga que atua na temática indígena, os saberes tradicionais não são semelhantes ao saber científico, muito pelo contrário. Mas igualmente, são incomensuráveis. “*O conhecimento científico se afirma, por definição, como verdade absoluta até que outro paradigma o venha sobrepujar, como mostrou Kuhn*”, característica que não se aplica aos saberes tradicionais “*– muito mais tolerantes – que acolhem frequentemente com igual confiança ou ceticismo explicações divergentes cuja validade entendem seja puramente local*”.

No senso comum, os conhecimentos tradicionais são um “*tesouro no sentido literal da palavra*”, um conjunto finalizado de informações (um acervo fechado) que precisa ser preservado e é passível de ser transmitido por gerações, sem a necessidade de se acrescentar algo novo ou atualizado. Porém, constitui-se num processo diverso, dinâmico e complexo em retroalimentação, realizado por diversas pessoas em coletividade, em espaços distintos e ao longo do tempo. Existem “*tantos regimes de conhecimentos quanto existem povos tradicionais*”, o que não implica em uma “fragilidade” frente à hegemonia política da “ciência moderna”. Ao contrário, a diversidade é a sua fortaleza, como afirmam Toledo e Barrera-

Bassols (2015). Cunha enfatiza que, “enquanto a ciência moderna usa conceitos, a ciência tradicional usa percepções”.

A doutora em direito e pesquisadora do Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia, Sheila Dourado (2010, p. 55) afirma que a expressão “conhecimento tradicional” possui muitos significados. É *polissêmica*. A partir dos dados coletados em sua pesquisa realizada no projeto e na bibliografia que consultou, observou que “*os conhecimentos tradicionais são também objetos de disputa no campo e entram no rol das pretensas ‘definições legítimas’*”. Para ela, a expressão “conhecimentos tradicionais” assume diferentes significados no campo (meio rural), dependendo do componente social que “a aciona”. E avalia que, ao optar por uma definição utilitarista em seu marco jurídico, o Estado Brasileiro reduziu a dimensão cultural dos saberes e conhecimentos tradicionais a uma *informação* (passível de “comercialização”). Apesar disso, “há muitos outros significados de conhecimento tradicional, que também são delineados a partir de uma perspectiva relacional dos agentes no campo”, estando vivos no cotidiano dos povos e comunidades tradicionais e locais.

A pesquisadora argumenta que existem diferentes variações na noção de “conhecimento”, assim como para o termo “tradicional”. Para o primeiro termo, indica que

“importa romper com o caráter cumulativo e de tempo linear de que tratam o conhecimento como mero estoque de informações”. Nessa perspectiva, o conhecimento, enquanto capital intelectual, não é estoque e nem uma combinação de ativos intangíveis que consistem na “razão maior das estratégias empresariais” em termos de propriedade intelectual,” resultando em uma relação social. “Assim, quando se fala em conhecimento e suas variações estão em jogo relações sociais em qualquer tempo, contingentes, situacionais ou efêmeras e permanentes. O mesmo se pode dizer de “tradicional”, que sempre aparece atrelado ao postulado da continuidade, seja no discurso jurídico ou nas manifestações dos ativistas ambientais e dos militantes indígenas” (Almeida, 2008 apud Dourado, 2010, p. 56).

Deste modo, o sentido de “tradicional” é metodicamente referenciado a “repetição”, a “costume” e à característica de transmissão intergeracional que, sendo ressignificado, rompe com qualquer menção à continuidade. Apresenta-se “de forma descontínua e relativamente independente de um tempo linear e de uma ‘história’, evidenciando uma “tradição inventada”, como explica Hobsbawm:

“O termo “tradição inventada” é utilizado num sentido amplo, mas nunca indefinido. Incluí tanto as “tradições” realmente inventadas, construídas e formalmente institucionalizadas, quanto as que surgiram de maneira mais difícil de localizar num período limitado e determinado de tempo – às vezes coisa de poucos anos apenas – e se estabeleceram com enorme rapidez. (...) É óbvio que nem todas essas tradições perduram; nosso objetivo primordial, porém, não é estudar suas chances de sobrevivência, mas sim o modo como elas surgiram e se estabeleceram. Por “tradição inventada” entende-se um conjunto de práticas, normalmente reguladas por regras tácitas ou abertamente aceitas; tais práticas, de natureza ritual ou simbólica, visam inculcar certos valores e normas de comportamento através da repetição, o que implica, automaticamente; uma continuidade em relação ao passado. Aliás, sempre que possível, tenta-se estabelecer continuidade com um passado histórico apropriado. (...) O passado histórico no qual a nova tradição é inserida não precisa ser remoto, perdido nas brumas do tempo. Até as revoluções e os ‘*movimentos progressistas*’, que por definição rompem com o passado, tem seu passado relevante, embora eles terminem abruptamente em uma data determinada...” (Hobsbawm 1997, p. 9-10).

Uma questão a ser observada é que, se os elementos da tradição cultural podem ser expropriados por outros grupos sociais, tal como o caso dos garimpeiros na Amazônia que a pretexto de tentar “legitimar” seus crimes ambientais ao reivindicar a tradicionalidade do ofício de garimpar ouro nos rios amazônicos. Ou se esses elementos podem romper com a dicotomia entre “tradicional” e “moderno”, entre “passado” e presente” ou mesmo entre “costume” e “lei” (entendendo que na tradicionalidade do espaço comunitário, as regras de convivência e de manutenção da identidade de origem, utilizadas costumeiramente, também possuem efeito de legal internamente).

Lourdes Laureano (2022), popularmente conhecida por “Lurdinha” é *raizeira* com formação em farmácia (e na pós-graduação), também é detentora do conhecimento tradicional. Desde *menina*, no seu cotidiano de vida e de trabalho, faz uso da coleta e do cultivo de plantas, para a preparação de remédios caseiros à base de *plantas e raízes* medicinais no tratamento de doenças -uma prática tradicional e bastante utilizada na região do Cerrado como forma alternativa de cura. Para ela, o conhecimento tradicional é dinâmico e está em constante evolução, porque é construído coletivamente entre homens e mulheres, nas conversas só entre mulheres, nas caminhadas no meio da mata. É repassado aos mais jovens

durante as atividades do cotidiano na forma oral, nos afazeres domésticos, na coleta de plantas, cascas, raízes e frutos no mato, na lida do campo e no trato dos animais, assim como nas conversas à noite, na contação de *estórias* ou observando as estrelas.

Cabe salientar, que a característica da oralidade foi e continua sendo o principal meio pelo qual a transmissão dos saberes e de conhecimentos é realizada entre os povos e comunidades tradicionais, em suas línguas e dialetos. E que esta característica é uma das principais distinções para com a “civilização da escrita” (o povo das cidades), fato que nunca impediu e não impede o pleno desenvolvimento e evolução da construção dos saberes. A construção de saberes não trabalha meramente com fatos históricos, trabalha com as observações e as experiências no processo de transmissão aos mais jovens (ou a todos na comunidade). Pois utiliza-se do lúdico como metodologia para atrair e despertar o interesse das pessoas a um determinado tema ou situação. É numa atividade de entretenimento, que dá prazer e diverte as pessoas envolvidas, pois é interativo - onde todos podem participar do processo e construir juntos. A preservação de momentos de interação comunitária é uma forma de manter viva a sua memória cultural. E é assim que os “conhecimentos tradicionais” são utilizados como “tema gerador” (recordando Paulo Freire) para o *reavivamento* e de (re)afirmação da identidade coletiva, sob a ótica de resgate cultural, em recuperação de expressões culturais “extintas”, perdidas ou em situação de perda. É uma ideia de “sobrevivência cultural” e de que os conhecimentos tradicionais podem ser recuperados (Dourado, 2010, p. 59-60).

Cunha e Almeida (2002, p. 12) relatam um fato semelhante a essa questão no trabalho publicado que exalta a riqueza sociocultural no processo de construção dos saberes na Amazônia ocidental em “Enciclopédia da floresta”, quando da realização de um curso de *treinamento* para extrativistas no Acre, em que sua *concepção de mundo* é apresentada de forma interativa e animada, quando de comentários sobre a vida dos “objetos”, no caso do *crescimento* das pedras (que pela força da água, vai retirando a areia e as deslocando) em um riacho no meio da floresta.

Porém esta questão ainda não é aceita por muitos acadêmicos (e por muitos gestores públicos), de forma a ridicularizar, invisibilizar ou negar esse processo de construção de saberes. Muitos encontram na educação “formal”, a via de instrução e de reconstrução desses conhecimentos. Inicialmente a partir do acesso e da sistematização, segundo os parâmetros e metodologia da “ciência moderna”, de reconhecer ou de dar conhecimento sobre o

funcionamento das “sociedades tradicionais” que, apesar do reconhecimento da necessidade de traduzir o conhecimento “enciclopédico” em diferentes línguas indígenas, promovem inclusive, o processo de letramento nos espaços da escola formal.

Para isso, a pesquisadora em linguística Maria do Socorro Silva (2016 ;2020, p. 255) apresenta algumas questões que se constituem em desafios a serem vencidos, tanto

“na prática social de letramento em línguas indígenas: i) ela pode contribuir com a movimentação do seu uso oral? ii) pode contribuir com a retomada de saberes ancestrais? iii) pode combater a extinção das línguas indígenas? E iv) qual é o papel da educação escolar na valorização das línguas indígenas?”,

...quanto pela sociedade como um todo, em virtude de o *letramento* não substituir a oralidade na construção e transmissão de saberes e conhecimentos. São necessários assim, realizar não apenas a formação de professores indígenas nas respectivas línguas dos diferentes povos (as quais por suas características específicas, nem todas as línguas são passíveis de serem transformadas em “escrita”), como também adequar o conteúdo e a prática pedagógica a cada local, situação e contexto. Essa é uma questão que não se concretiza apenas por iniciativa das organizações indígenas ou da academia, faz-se necessário uma discussão no âmbito político e da gestão pública. É de entendimento das organizações indígenas que a educação e, especialmente esse processo, é de competência e precisa estar na esfera pública (Luciano, 2021).

Para além disso, a questão da “sobrevivência cultural” das sociedades tradicionais, levantada por Dourado (2010, p. 59), não é resolvida apenas com a proposta de mudanças no processo de instrução/educação formal, mas de um conjunto de políticas e ações que possam preservar a integridade física dos membros da comunidade e a posse e controle social sobre os territórios tradicionais, assim como das condições socioambientais especiais, dos diferentes modos de desenvolvimento de saberes e de conhecimentos ao nível local.

Luciano (2021) reforça que é preciso um processo de educação diferenciado, ser intercultural, bilíngue e específico para cada grupo (povo). Pois a experiência vivenciada em escolas indígenas na Amazônia, ainda que em curto período em anos anteriores, estimulou e possibilitou um afastamento da ótica/visão de uma “educação colonial”, desenvolvido e implementado *para* os indígenas (“concebido e imposto pelo Estado colonial aos povos

indígenas”). Afirma que durante décadas, o *sistema* negou os saberes tradicionais e perseguiu os pensamentos diferentes (extinguindo muitos saberes, muitas culturas). Tendo-se assim, uma outra perspectiva epistemológica, não só para o movimento indígena, mas principalmente para os educadores indígenas, que dá importância para a cultura e às tradições, às línguas e aos saberes indígenas. Salienta que essa perspectiva permite chegar a um estágio de “escola híbrida”. Um híbrido onde a brecha aberta possibilita vivenciar um novo processo educativo, valorizar as tradições e os saberes, uma outra forma de pensar e *ver o mundo*. Nessa ótica, a partir da *cosmovisão indígena*, possibilita-se o uso das línguas indígenas (algumas inclusive, no processo de alfabetização em séries iniciais - o letramento).

Porém, ainda é de uma forma *assimétrica*, porque a visão hegemônica ainda é a da visão *ocidental, europeia e colonial* (de organização curricular - de conteúdo e método pedagógico), com a maioria do conteúdo ocidental, *não indígena*. Sendo assimétrico ao dividir o espaço entre os dois conteúdos, não significa, no atual momento, que o movimento indígena busque uma *simetria*, algo como “meio a meio” - 50% do conteúdo indígena e 50% não indígena. Busca-se o diálogo.

Luciano sugere que esse novo processo de educação interculturalmente contextualizada, está sendo trabalhado principalmente na educação básica, mas também há iniciativas na universidade (na pós-graduação). Onde se almeja que os saberes indígenas não sejam apenas parte da estrutura do currículo, mas que possam fazer parte da *matriz do pensamento*, da matriz dos saberes constituídos dentro dessas instituições. Seja na escola ou especialmente na universidade, onde já circulam conhecimentos indígenas, de forma tangencial ou específicos em alguns programas de pós-graduação. Ainda insuficiente ao nível de haver grandes mudanças nos currículos, que é onde se expressa o pensamento hegemônico - do que é reconhecido, validado e socialmente “aceito”. É o começo de uma longa jornada para fortalecer a *cultura identitária* e contribuir na disseminação e na valorização dos saberes e conhecimentos das sociedades tradicionais pela educação.

Rahman (2000), citado por Mello (2018, p. 24) e Castelli e Wilkinson (2002, p. 93) afirma que no início do século XX, haviam diversas propostas de definição para o termo de “conhecimento tradicional”, sendo todas “incompletas” pelo motivo de que era uma expressão relativamente nova e ainda em processo de evolução quanto a sua contextualização mais ampla. Assim, vários outros termos eram (e ainda são) utilizados para referir o mesmo significado, como “conhecimento ecológico tradicional” (com a junção de “sistemas de

manejo tradicionais”), “conhecimento local”, “conhecimento indígena”, “conhecimento autóctone”, “conhecimento comunitário”, “conhecimento das populações rurais”, “conhecimento dos produtores rurais”.

Nesse sentido, Alves e Albuquerque (2005, apud Costa Neto e Santos Fita, 2009, p. 51) apresentam um quadro com a sistematização com diversos termos e suas conotações.

Quadro 1: Diversidade de termos referentes ao conhecimento tradicional e suas respectivas conotações.

Termos utilizados	Conotações
-------------------	------------

Conhecimento nativo	Implica o conhecimento de uma característica natural, relacionada a natureza
Conhecimento local	Conhecimento fundamentado no local ou a cultura e ecologia regionais
Conhecimento sustentável	Sustentado dentro do ambiente natural e cultural.
Conhecimento endógeno	De origem interna, em oposição ao conhecimento externo ou exógeno.
Conhecimento indígena	Conhecimento culturalmente integrado; conhecimento de grupos pequenos, marginais e não ocidentais.
Conhecimento autóctone	Conhecimento próprio de origem interna, culturalmente integrado.
Conhecimento tradicional	Conhecimento antigo, oral (implicando um estado estático, baixo nível de mudança).
Conhecimento popular	Difundido, com potencial de resistência política, oposto ao conhecimento da elite.
Conhecimento experimental	Oposto ao conhecimento teórico e especulativo.
Conhecimento comunitário	Relacionado a pequenas unidades sociais.
Conhecimento camponês	Relacionado à propriedade rural como uma unidade econômica, em ao conhecimento da elite; implica dependência
Conhecimento popular (“folk”), ciência popular	Expertise popular, tradicional, rural (em sociedades industriais).
Conhecimento cultural, cognição (em sentido estrito)	Culturalmente integrado e orientado para a prática.
Conhecimento étnico	Relacionado a um grupo étnico (etnia).
Conhecimento cotidiano, prático, mundano, vernáculo, senso comum, generalizado	Em oposição ao conhecimento acadêmico, especializado ou oposto ao conhecimento ritual.
Conhecimento do concreto	Baseado no que existe, no que é visível.
Sistema de crenças (cultura), sistema de significados (cultura)	Significa o mesmo que sistema de conhecimento, mas implica em um menor caráter científico.

Fonte: Adaptado de Costa Neto e Santos Fita, (2009).

Mello (2018, p. 24) afirma que no Brasil o termo utilizado na legislação é “conhecimento tradicional”, seguindo “tal como se utiliza na Convenção sobre Diversidade Biológica (CDB), também sendo encontrados na literatura os termos “saber tradicional”, “conhecimento local”, “saber local”, “conhecimento autóctone”, “etnociência” e suas variantes específicas, como etnobotânica, etnozologia, etnoecologia,” etnohistória,

etnomatemática, etnoarquitetura, etnomedicina, entre outras com o prefixo *etno*. “Ao se tratar das comunidades indígenas, utiliza-se “ciência indígena” ou “cultura indígena, o termo “saber local” é equivalente à palavra “tradicional.”

Altieri (1992, p. 338; 1999, p. 110), Alonso Mielgo (2000, p. 3001) e Barahona (1987, p. 172), ressaltam que em se tratando do conhecimento tradicional dos agricultores ou do *conhecimento camponês*, o grau de especialização sobre a relação entre os agricultores/camponeses e o ambiente agrícola é ainda maior devido a sua complexidade.

O conhecimento camponês abrange desde as questões relacionadas ao ambiente e do clima, de manejo do solo e da água, das variedades de espécies agrícolas e alimentares, da fisiologia das plantas e dos animais e do desenvolvimento dos cultivos e da criação animal, das espécies florestais e sua utilização. Incluindo também, o conhecimento sobre o processamento de produtos, da produção artesanal de utensílios domésticos e de trabalho (incluindo-se a estrutura física das instalações em sua unidade de produção, como a casa, galinheiro, galpão e etc.) e sobre os processos de logística e de comercialização. Ressaltam que existem quatro aspectos relacionados aos sistemas agrícolas tradicionais: i) o conhecimento acerca do ambiente, ii) as taxonomias biológicas autóctones, iii) o conhecimento das práticas agrícolas e iv) a natureza experimental do conhecimento tradicional.

Toledo e Barrera-Bassols (2015, p. 93) abordam sobre a questão das dimensões espaço-temporais do conhecimento tradicional: “o ‘corpus’ existente em uma única mente tradicional, expressa um repertório de conhecimentos que se projetam sobre as dimensões do espaço e do tempo.” Este último, constituindo-se numa síntese da i) experiência acumulada e transmitida através de gerações por uma cultura rural determinada; ii) a experiência socialmente compartilhada pelos membros de uma mesma geração e, iii) a experiência pessoal do próprio agricultor/indígena e sua família”. Na matriz dos conhecimentos tradicionais, os saberes e conhecimentos podem ser classificados em temas ou fenômenos relacionados à astronomia, geofísica, biologia, ecologia e ecogeografia, ou mesmo a elementos caracterizados como etnotaxonômicos.

Cunha (2012, p. 454) ressalta as questões relacionadas aos sistemas de conhecimento *xamânico*, que para além das crenças, “envolve os conhecimentos exotéricos, acessíveis a todos, que são comuns, desde que a idade e o gênero sejam adequados” (de acordo com os

diferentes costumes de cada povo ou grupo tradicional). Mas quando o termo é utilizado pelos de fora, no entendimento de muitos povos na Amazônia, “está reservado, privativo” (restrito aos da aldeia/do povo).

Julião (2023) refuta o uso do termo “etno” por considerar uma depreciação aos saberes de seu povo (e dos demais *povos originários*). Reconhece que o prefixo seja criado para facilitar o entendimento “acadêmico-cartesiano”, mas que também traz elementos para segregar outras questões que são próprias ao modo de ser e de visão de mundo, “*a atenção sendo transformada em seres desqualificados*”. Pois

(...) são sempre outros (os de fora) falando por nós, e se nos referindo a “eles”, como *outros*, que não são os prioritários. Quando algo chega, é sempre desqualificado, de inferiorização, isso serve para todos os que vivem na marginalização, reforça-se a marginalização. É preciso que se passe por todo o estereótipo imaginado por eles, para provar o que se é. Perde-se as características de ser um povo “original”. Se não usar cocar, andar nu e pintado com tinta de jenipapo, caçando, não é índio. Seguem no processo de desqualificação e de inferiorização. A gente não vai pra roça para aprender a como plantar milho. Não é essa a aprendizagem é a escuta, observação e ação, escuta, observação e ação. Simplesmente se faz o chá. Não há preocupação se a molécula X, Y ou Z é que vai fazer o efeito. Se acredita, na fé, o que se diz que vai fazer bem. Não somos “os exóticos” na vitrine.”

Dias e Laureano (2010, p. 77) ao apresentar os resultados de um trabalho coletivo que envolveu mais de 260 pessoas, entre as quais raizeiras e raizeiros, benzedeiros, parteiras e mateiros de comunidades tradicionais do Cerrado, no levantamento de plantas medicinais para a elaboração da *Farmacopeia do Cerrado*, falam sobre os valores do conhecimento tradicional das plantas medicinais e sobre quem tem direito de usar esse conhecimento.

Como resultado dos diálogos nas comunidades, é de que as origens desses conhecimentos remontam às gerações “antigas”, os antepassados e moradores do Cerrado. E que “esses conhecimentos são considerados algo que tem força e dinâmica próprias: ‘o conhecimento tem um valor muito forte, porque mesmo ficando esquecido, não morre’, passa de geração em geração e vai se somando, se transformando e se espalhando por diversos locais”. Sobre quem é “o dono” do conhecimento, a conclusão segue a mesma dinâmica da reflexão sobre sua origem e forma de transmissão: ‘o primeiro dono é Deus Criador, depois as

peças mais velhas que usaram e trouxeram o conhecimento até nós. Também as pessoas que têm dom e o interesse de aprender'. O conhecimento não tem dono, tem herdeiro: e passa de pai para filho" (ou melhor dizendo, de mãe para filha, porque em sua maioria, o uso do conhecimento "tem gênero"). O direito ao uso do conhecimento foi considerado como *próprio* das comunidades.

A "Farmacopeia do Cerrado" é um livro, que possui o registro do conhecimento tradicional de nove (9) plantas do cerrado, desde o local de coleta da folha, casca, fruto ou semente, na mata, até a preparação do remédio caseiro (pomada, tintura, garrafada, as folhas secas para o chá, as cápsulas, etc.). E no qual o conhecimento ali *registrado* pode ser divulgado e disseminado para quem quiser, mas reconhecida a origem naquelas comunidades tradicionais do Cerrado de Minas Gerais, de Goiás, Tocantins e Maranhão. Se uma empresa quer desenvolver algum produto de cosmética ou medicamento, já sabe com quem conversar sobre a repartição de benefícios devido ao acesso a esses conhecimentos.

Um tema importante a salientar sobre a experiência do trabalho com plantas medicinais e de remédios caseiros é quanto à validação e comprovação da eficácia do uso dessas plantas e dos *remedinhos* na medicina popular. A academia insiste e a indústria exige, que a validação seja realizada nos laboratórios de pesquisa, a fim de detectar as possíveis irregularidades na indicação de uso de uma planta ou remédio caseiro por pessoas *incapacitadas* (sem formação profissional e licenciamento), no caso por raizeiras, benzedadeiras e parteiras (porque tradicionalmente são as mulheres que predominam nessas atividades comunitárias).

Mas a questão é que não existe ninguém mais "capacitado" para essa atividade do que essas pessoas que possuem uma larga experiência. E em suas comunidades, são quem conhecem cada uma das pessoas que buscam ajuda para seus problemas de doença. Especialmente porque são da mesma comunidade ou porque são conhecidas (*da vida e das atividades do cotidiano*). "A segurança da indicação de uma planta medicinal para determinada doença ou sintoma é proporcionada pelo conhecimento tradicional, transmitido de geração em geração e, hoje difundido entre as comunidades" (Laureano, 2010, p. 49).

Outro fator é que não se caracteriza por uma atividade produtiva, "com fins lucrativos", mas uma atividade comunitária e solidária, de quem possui *o dom, foi escolhida para essa tarefa* na comunidade. E em seu espaço de trabalho (de atendimento), possui uma

farmacinha caseira que, “se constituem em verdadeiros laboratórios culturais, onde são cotidianamente experimentados e confirmados conhecimentos tradicionais como fórmulas de remédios caseiros, diagnóstico popular de doenças, processos de cura, entre outros”.

“A indicação do uso de uma planta medicinal através do conhecimento tradicional e a confirmação de sua eficácia pelo trabalho das farmacinhas é a base da validação dos remédios caseiros dentro da prática da medicina popular. Entretanto, demonstrar essa validação é um desafio, visto que o conhecimento tradicional é transmitido de forma oral pelos raizeiros e as curas obtidas com o trabalho das farmacinhas são divulgadas através de testemunhos, também de forma oral, não sendo prática de quem trabalha nas farmacinhas registrar os dados de eficácia dos remédios caseiros lá produzidos” (Dias e Laureano, 2009, p. 51).

Deste modo, uma das propostas para a auto regulação da medicina popular para validar o uso de plantas medicinais nativas é registrar o processo em forma de uma publicação (no caso, em um livro), os saberes e os conhecimentos tradicionais dos raizeiros e o testemunho da experiência do trabalho nas farmacinhas. De maneira a evitar conflitos e atender a normativas, autoridades de saúde e a academia, bem como em dar uma resposta à indústria, o livro tem o objetivo de ser uma referência teórica (e escrita) para a segurança de indicação dos remédios caseiros.

2.4. Os conhecimentos tradicionais na institucionalidade global

No âmbito das Nações Unidas (ONU), com a assinatura da Convenção da Diversidade Biológica-CDB em 1992, o tema dos conhecimentos tradicionais ganha destaque e passa a fazer parte dos elementos a serem considerados para o cumprimento dos seus três objetivos, em sua linguagem, a saber: i) a conservação da diversidade biológica; ii) o uso sustentável de

seus componentes e, iii) o compartilhamento justo e equitativo dos benefícios decorrentes da utilização dos recursos genéticos por meio, entre outros, do acesso adequado a esses recursos. O texto também expressa a “consciência” dos países membros com relação à “falta geral de informações e conhecimentos sobre a diversidade biológica e da necessidade urgente de desenvolver capacidades científicas, técnicas e institucionais para obter um entendimento básico para o planejamento e a implementação de medidas adequadas”, além do reconhecimento devido à “dependência estreita e tradicional de muitas comunidades locais e povos indígenas dos recursos biológicos para seus sistemas tradicionais de subsistência e a conveniência de compartilhar equitativamente os benefícios decorrentes da utilização do conhecimento tradicional, inovações e práticas relevantes para a conservação da diversidade biológica e o uso sustentável de seus componentes”(CDB, 2001, p. 5).

Contudo, os procedimentos para a implementação de políticas públicas e demais ações que possam envolver a sociedade (representantes de governos, povos indígenas e comunidades tradicionais, a academia, as instituições públicas e o setor privado), depende da existência de leis nacionais e normativas específicas e complementares. No que diz respeito às obrigações dos governos para com as comunidades tradicionais e os povos indígenas, os artigos 8 (j) e 10 (c) tratam sobre a conservação de recursos genéticos e o uso sustentável da biodiversidade (diversidade biológica), orientando o seguinte:

Artigo 8- Conservação in situ: (j) Sujeito à sua legislação nacional, respeitar, preservar e manter o conhecimento, as inovações e as práticas das comunidades indígenas e locais que incorporam estilos de vida tradicionais relevantes para a conservação e o uso sustentável da diversidade biológica e promover sua aplicação mais ampla com a aprovação e a participação dos detentores desse conhecimento, inovações e práticas, e incentivar o compartilhamento equitativo dos benefícios decorrentes da utilização desse conhecimento, inovações e práticas.”

Artigo 10 - Uso sustentável de componentes da diversidade biológica: (c) Proteger e incentivar o uso costumeiro de recursos biológicos, de acordo com a Convenção sobre Diversidade Biológica (CDB, 2001).

Assim, dado que estudos acadêmicos apontavam para uma indefinição quanto ao significado do termo “conhecimentos tradicionais” devido a diversidade de interpretações e o uso de diferentes termos para um mesmo significado, essas orientações deram suporte para

que trabalho mais específico a fim de se obter uma melhor compreensão sobre o que exatamente se pode e deve trabalhar. Ao longo de muitos anos de discussão técnica e política em um Grupo de Trabalho composto por diversos *especialistas*, incluindo alguns representantes de povos indígenas e comunidades locais (tendo recebido essa denominação porque o termo “tradicional” também requereu uma definição posterior), o resultado apresentado culminou no texto de referência para a terminologia abaixo:

Quadro 2: Termos e conceitos derivados do texto da CDB e de decisões adotadas no marco da Convenção.

Termo ou conceito	Interpretação do termo ou conceito no contexto da CDB
Conhecimentos tradicionais	Conhecimento, inovações e práticas de comunidades indígenas e locais envolvendo estilos de vida tradicionais relevantes para a conservação e o uso sustentável da diversidade biológica.
Uso costumeiros sustentável	Usos de recursos biológicos de acordo com práticas culturais tradicionais práticas culturais tradicionais que sejam compatíveis com requisitos de conservação e uso sustentável.
Comunidades indígenas e locais ou Povos indígenas e comunidades locais	A Convenção sobre Diversidade Biológica não define os termos "comunidades indígenas e locais" ou "povos indígenas e comunidades locais". A Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas não adota uma definição universal para "povos indígenas" e não recomenda uma definição.

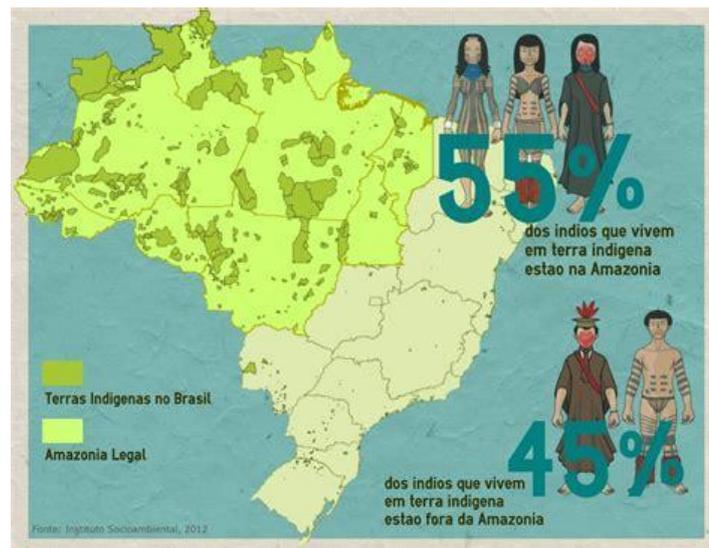
Fonte: SCDB, 2019.

Concomitantemente ao início da implementação da Convenção nos países, outros dois processos também se intensificam na OMC e na OMPI, ambas sobre propriedade intelectual/industrial e suas implicações no comércio e de garantia de direitos de patentes. Esse fato atrasa por muitos anos, qualquer acordo que obrigue os usuários (empresas ou mesmo países) a realizarem os pagamentos pelo acesso a material genético e conhecimentos tradicionais associados à biodiversidade. Sob o argumento do possível aumento dos preços de mercadorias com origem na biodiversidade e de prejuízos na competitividade comercial, não

há acordo. Assim, “*cai por terra*” a reivindicação de países em desenvolvimento em relação à “dívida histórica”, devido ao espólio de recursos naturais realizado no período colonial (incluindo-se muitas plantas agrícolas e medicinais com alto valor comercial).

Oficialmente, como uma *alternativa*, firmaram-se acordos de cooperação internacional direcionados a projetos de conservação da biodiversidade e de bioprospecção em regiões ou países distintos. No Brasil, o maior volume dos recursos foi destinado para a Amazônia, pois além de possuir a maior extensão de área, o território é rico em biodiversidade e encontrava-se em intenso processo de conflitos fundiários e de degradação ambiental pelo avanço da *fronteira agrícola*. Do mesmo modo, havia necessidade de obter mais informações sobre os ecossistemas locais e incentivar o desenvolvimento de formas sustentáveis de conservação dos recursos naturais do bioma, especialmente com o potencial apoio das organizações de povos indígenas e de comunidades locais (guardiãs dos saberes).

FIGURA 2: Concentração da população indígena na Amazônia brasileira.



Fonte: Imagem ilustrativa de ISA, 2012.

Na figura acima é possível observar que a concentração de Terras Indígenas (TI) no Brasil está localizada na região da Amazônia Legal (51,2%) onde se concentra a maior biodiversidade do continente americano e ao mesmo tempo, a maior diversidade humana do país (Funai, 2023). Da junção homem-ambiente e os saberes construídos localmente, tem-se o principal fator de diversidade biológica do país.

Na Convenção, é criado o Grupo de Trabalho sobre o artigo 8 (j), que trata da temática de povos indígenas e comunidades locais. É quando as organizações vinculadas ao Fórum dos

Povos Indígenas pela Biodiversidade - FIIB buscam discutir internamente e com a CDB, a implementação de políticas públicas de proteção dos conhecimentos tradicionais relacionados à Convenção. Uma das formas dessa aproximação foi a realização de seminários de aprofundamento, com a participação de especialistas da academia e de vários representantes de comunidades indígenas e locais de diferentes países. Eles desenvolveram um conjunto de princípios para o trabalho com indicadores de conhecimento tradicional, como forma de contribuição. Com base na visão e experiências dos indígenas na discussão, os conhecimentos tradicionais foram definidos como sendo “aqueles conhecimentos que se vinculam ao entorno ou à natureza, e não somente com recursos biológicos ou da medicina indígena, mas também para a vida dos povos indígenas, se associada com o manejo florestal, os cantos, danças, tratamento terapêutico, agricultura, manejo de ecossistemas, sítios e lugares sagrados, artesanato, classificação e armazenamento de sementes, sistemas de direito próprio e consuetudinário.”

Para os participantes indígenas, o conhecimento tradicional é holístico e diretamente ligado à soberania, à autodeterminação e aos direitos coletivos, afirmando que: "O conhecimento tradicional é o que os avôs e avós ensinam e o que é ensinado aos seus filhos. Ele foi e é transmitido de geração em geração oralmente. É o conhecimento de homens e mulheres e sua relação com o ciclo de vida e o ciclo produtivo e reprodutivo" e “são considerados parte integral da vida de todos os povos indígenas” (UICN, 2006, p. 4, 34).

Foram identificados indicadores de conhecimento tradicional e organizados em por temas: referentes à terra e territórios; sobre espiritualidade e locais sagrados; educação, comunicação, línguas nativas e cultura; e saúde e medicina indígenas. O processo permitiu discutir tópicos ainda não tratados na CDB ou entre organizações indígenas, tal como a concepção e a finalidade efetiva de indicadores de conhecimentos tradicionais (para quem e para quem serve?). Esse processo pode contribuir nos estudos sobre a perda de conhecimento entre gerações em uma comunidade, analisando a manutenção do uso e transmissão das práticas tradicionais, assim como para obter informações para o desenvolvimento de políticas públicas de conservação da biodiversidade e ecossistemas e de bioprospecção (UICN, 2006, p. 95).

No Brasil, depois de quase 30 anos de discussão sobre concepção e as dificuldades na implementação da nova legislação, implementa-se o “Conselho de Gestão do Patrimônio Genético”, em que participam como conselheiros os representantes de povos indígenas, de

povos e comunidades racionais e de agricultores familiares. A partir do Conselho, foi criada a Câmara Setorial de Guardiães que, enquanto espaço de participação social, permite realizar discussões aprofundadas sobre a aplicação da legislação e os direitos dos guardiães, bem como buscar dialogar com a academia e com o setor privado sobre o uso de informações com origem em conhecimentos tradicionais. A proposta de criação de um banco de dados que possibilite o acesso a informações sistematizadas sobre conhecimentos tradicionais associados à biodiversidade é um tema em discussão.

Seguindo o processo sobre a institucionalização dos conhecimentos tradicionais, este também é tratado em outras esferas no âmbito político das Nações Unidas e dos governos nacionais. O principal deles é (ou deveria ser) a Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura - UNESCO, devido ao seu caráter cultural e de instrumental quanto aos processos de desenvolvimento, conservação e transmissão relacionados aos elementos culturais e de educação. Um outro espaço é a Organização Mundial da Saúde - OMS, por toda a questão relacionada à promoção da saúde em decorrência das práticas da medicina tradicional em todo o mundo “periférico”.

Porém, pela opção utilitarista no tratamento do uso, não só dos conhecimentos tradicionais, mas dos recursos naturais em geral, os espaços políticos considerados de maior peso, para além da própria Convenção da Diversidade Biológica, são os relacionados ao comércio e à indústria. Assim, tem-se a Organização Mundial do Comércio - OMC, com o seu Acordo sobre Aspectos dos Direitos de Propriedade Intelectual relacionados ao Comércio - ADPIC; a Organização Mundial de Propriedade Intelectual - OMPI e a Conferência das Nações Unidas sobre Comércio e Desenvolvimento - UNCTAD. Ambas associadas a outros organismos internacionais, com relação direta ou não com o tema, como a União para a Proteção de Obtenções Vegetais - UPOV, restrito a direitos de patentes de plantas.

Com vínculo direto no tema dos recursos genéticos e processos de promoção de cultivos e conservação de sistemas agrícolas, tem-se a Organização das Nações Unidas para Alimentação e Agricultura - FAO. E, de forma mais direta com a questão dos conhecimentos tradicionais e os povos indígenas e comunidades locais, a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho - OIT, que apresenta uma definição oficial sobre quem são os povos indígenas e “tribais” mencionados no documento, além de afirmar a responsabilidade

dos governos em reconhecer e proteger os valores e práticas sociais, culturais religiosos e espirituais próprias desses povos.

3. EPISTEMICÍDIO

O conhecimento não tem donos, tem herdeiros.

(Dias e Laureano, 2009)

Epistemicídio é o rompimento ou destruição dos processos de construção coletiva dos saberes e dos conhecimentos. Para as sociedades tradicionais a destruição dos saberes não inicia necessariamente pela destruição física dos guardiães dos saberes, ou de uma comunidade tradicional. A isso denomina-se por *genocídio*. Na América e no Brasil, quando ocorriam guerras entre as “tribos” ou entre os povos originários, entre alguns povos, a premiação pela conquista era a destruição física dos perdedores (algumas vezes pela via antropofágica), não necessariamente os seus saberes eram destruídos junto. Porque parte desses conhecimentos já haviam sido assimilados pelo grupo vencedor, pela simples razão de que é necessário conhecer o inimigo e seus costumes para vencê-lo. Porém, com a chegada dos europeus e a sua forma de pensamento - de negação do outro e a ganância pelos recursos naturais -, o processo de destruição dos saberes e conhecimentos teve início. Ao longo dos séculos de colonização e de dominação do “homem branco” (aqui não se referindo apenas a cor de sua pele, mas a sua forma de pensar e agir, imposta aos subalternos e negociada com as elites locais - também subalternas).

O conceito de epistemicídio foi desenvolvido por Boaventura Sousa Santos, a partir de seus estudos sobre a ciência, tendo concluído que “*para o velho paradigma, a ciência é uma prática social muito específica e privilegiada porque traduz a única forma de conhecimento válido*”. Existem diversas “*formas de conhecimento tanto quanto as práticas sociais que as geram e sustentam*” e não as reconhecer e promovê-las resulta na deslegitimação dessas práticas sociais e culturais e conseqüentemente, a sua exclusão e alienação. Para Santos (2000, p. 328), há uma distinção entre o genocídio e o epistemicídio:

“o genocídio que pontuou tantas vezes a expansão européia foi também um epistemicídio: eliminaram-se povos estranhos porque tinham formas de conhecimento estranho e eliminaram-se formas de conhecimento estranho porque eram sustentadas por práticas sociais e povos estranhos. Mas o

epistemicídio foi muito mais vasto que o genocídio porque ocorreu sempre que se pretendeu subalternizar, subordinar, marginalizar, ou ilegalizar práticas e grupos sociais que podiam ameaçar a expansão capitalista ou, durante boa parte do nosso século, a expansão comunista (neste domínio tão moderno quanto a capitalista); e também porque ocorreu tanto no espaço periférico, extra-europeu e extra-norte-americano do sistema mundial, como no espaço central europeu e norte-americano, contra os trabalhadores, os índios, os negros, as mulheres e as minorias em geral (étnicas, religiosas, sexuais).” (Santos, 2000, p. 328).

Santos afirma também, que um *“novo paradigma proposto deve revalorizar os saberes e conhecimentos tradicionais e as práticas não hegemônicas”*, as quais são a *“esmagadora maioria das práticas”* e costumes *“da vida e conhecimento”* nas sociedades tradicionais.

Sueli Carneiro (2005), em relação à questão do “ser outro” no modelo racial hegemônico e que na concepção do velho paradigma “exclui a diversidade” e

“projeta a integração subordinada minoritária e/ou a profecia auto-realizadora da ideologia do racismo. E por fim a possibilidade ou impossibilidade de ruptura com o paradigma que se desdobra em uma forma determinada de integração dos Outros ou sua exclusão. Um adentrar subordinado pela condição de colonizado/tutelado, dependente.” (2005, p. 97)

E referindo-se aos povos negros, afirma que

“o epistemicídio é, para além da anulação e desqualificação do conhecimento dos povos subjugados, um processo persistente de produção da indigência cultural: pela negação ao acesso a educação, sobretudo de qualidade; pela produção da inferiorização intelectual; pelos diferentes mecanismos de deslegitimação do negro como portador e produtor de conhecimento e de rebaixamento da capacidade cognitiva pela carência material e/ou pelo comprometimento da auto-estima pelos processos de discriminação correntes no processo educativo. Isto porque não é possível desqualificar as formas de conhecimento dos povos dominados sem desqualificá-los também, individual e coletivamente, como sujeitos

cognoscentes. E, ao fazê-lo, destitui-lhe a razão, a condição para alcançar o conhecimento “legítimo” ou legitimado. Por isso o epistemicídio fere de morte a racionalidade do subjogado ou a sequestra, mutila a capacidade de aprender etc.

É uma forma de sequestro da razão em duplo sentido: pela negação da racionalidade do Outro ou pela assimilação cultural que em outros casos lhe é imposta. Sendo, pois, um processo persistente de produção da inferioridade intelectual ou da negação da possibilidade de realizar as capacidades intelectuais, o epistemicídio nas suas vinculações com as racialidades realiza, sobre seres humanos instituídos como diferentes e inferiores constitui, uma tecnologia que integra o dispositivo de racialidade/biopoder, e que tem por característica específica compartilhar características tanto do dispositivo quanto do biopoder, a saber, disciplinar/normalizar e matar ou anular. É um elo de ligação que não mais se destina ao corpo individual e coletivo, mas ao controle de mentes e corações.” (Santos, 2005b, p. 98)

Miranda (2017, p. 11) sugere que se pode sintetizar o processo de destruição do pensamento em três formas em relação aos saberes e conhecimentos tradicionais: i) pela destruição, eliminando parcial ou de forma completa, “a possibilidade de resistência dos conhecimentos/saberes pela extinção dos seus mecanismos de produção e reprodução”, como no caso da “extinção de milhares de troncos linguísticos nas Américas pela incorporação cultural às línguas oficiais ou pelo genocídio em escala”. ii) pela invisibilização, que ocorre quando “*o sistema dominante torna invisíveis as formas de conhecimento popular e os seus modos de resistência...., negando ou impedindo manifestações culturais ou a exposição de pensamento (negando a voz), como as que ocorriam (e ainda ocorre) em relação “às crenças religiosas de matriz africana e indígena”, notadamente em ações de “preconceito social ou étnico-cultural” e de “exclusão social, ao ponto de muitos conhecimentos estarem limitados às fronteiras simbólicas e físicas das periferias”*. iii) pela assimilação, considerada a forma mais eficiente, pois “*quando o conhecimento popular/tradicional é incorporado pelo sistema dominante e incorporado ao sistema capitalista”*, fazendo parte da ‘cultura nacional’.

Inúmeros são os casos em que se constata a invisibilidade dos sujeitos dos saberes e conhecimentos tradicionais, no meio acadêmico ainda pode ser observada a expropriação do

conhecimento, o “apagamento” ou exclusão da origem da informação, especialmente quando se trata de pesquisas com recursos biológicos (plantas, animais e microrganismos) úteis à indústria farmacêutica ou de cosméticos. No Brasil, o fato da obrigatoriedade do cadastro da pesquisa quando do acesso ao recurso genéticos e de conhecimentos tradicionais associados contribui na promoção da identificação e visibilidade dos valores dos saberes e conhecimentos tradicionais. Mas isso é recente, ainda existindo casos em que indígenas ou membros de outras comunidades tradicionais são abordados sobre os seus conhecimentos e que a fonte da informação é excluída do registro da pesquisa (ou no seu próprio resultado). Ou seja, o reconhecimento da autoria para um processo de desenvolvimento tecnológico ou de inovação tecnológica e criação de produto é dado ao pesquisador/cientista.

Fernanda Kaingang (Belfort, 2016), em um evento de formação sobre a nova legislação, relatou que em uma universidade privada do sul do Brasil, uma estudante indígena foi induzida a buscar informações com sua avó, a pajé de sua aldeia, e relatar o uso das plantas medicinais em seu trabalho de conclusão de curso em biologia. Esse tipo de informação é “sigilosa” e de acesso restrito a determinadas pessoas da aldeia e do próprio povo - os escolhidos. O caderno de anotações da avó foi ‘emprestado”, por insistência, à sua orientadora, a fim de *ler com mais calma em casa*. Algum tempo depois, membros da aldeia acessam a informação de que a sua professora havia publicado um artigo científico em periódico conceituado sobre o mesmo tema da estudante, sem o seu consentimento, e muito menos incluí-la como co-autora. Naquele momento, a comunidade buscava “reparação” na justiça.

Outros casos são frequentemente observados, mesmo em publicações nacionais, sob o argumento de que a coleta do material utilizado na pesquisa realizada em um banco de germoplasma da universidade ou de outra instituição de pesquisa. Outro problema relacionado à publicações internacionais, é que em muitos países não existe legislação específica, ou na sua ausência, não há a proteção legal dos saberes e conhecimentos tradicionais. Também há o caso que em alguns países, todos os recursos genéticos da biodiversidade nacional pertencem ao Estado Nacional, não havendo reconhecimento sobre o seu uso pelas sociedades tradicionais do país.

Uma outra questão com relação à perda dos conhecimentos tradicionais, também mencionada por Fernanda (Belfort, 2016), é com relação à degradação ambiental no território

tradicional. No primeiro caso, no processo de *retomada* da Terra Indígena da Serrinha, em Ronda Alta/RS, processo pelo qual um povo indígena tem a posse restituída judicialmente de seu território ancestral, o ambiente encontrado não era o mesmo de quando de sua expulsão. Depois de algumas décadas, os kaingang retornaram à sua terra ancestral, anteriormente de floresta de araucária, estava destruído, transformado em *lavouras* de soja e milho, e ainda com uma grande área sob concessão de arrendamento (“aluguel de terras” sob contrato, normalmente realizado por um período de safra, anualmente ou por vários anos), cujo contrato estava assinado pelos antigos “ocupantes” da área indígena. A degradação e destruição ambiental impediu a realização de atividades cotidianas e culturais como a produção de artesanato tradicional e a realização de rituais espirituais devido a inexistência das plantas utilizadas.

Outro caso semelhante, relatado por Machado (2010), é o do resgate de material genético de milho na Embrapa, por representantes indígenas krahô e karajá de áreas indígenas no Tocantins. Em 2005, a partir da iniciativa de pesquisadores, indígenas receberam sementes de uma variedade ancestral de milho, perdida na aldeia. Ao cultivá-las perceberam que as plantas não resistiram à força dos ventos. Numa avaliação técnica com pesquisadores, perceberam que o problema foi ocasionado pela degradação da área (tombamento pelo vento das plantas da variedade resgatada) pois a mata (floresta) existente anteriormente e que protegia os cultivos havia desaparecido.

Zuchiwschi et al. (2010) também abordam a questão da dificuldade de acesso às áreas de mata nativa (florestais) e sua relação com os processos de construção dos saberes e dos conhecimentos tradicionais, principalmente pelo uso das espécies. Se por um lado, o uso dos saberes e conhecimento faz parte da vida cotidiana de agricultores que mantêm uma relação mais próxima com a cidade, ele está restrito a membros específicos na comunidade: os mais velhos. Isso ocorre por diversos fatores, entre os quais a mudança no modo de vida devido ao êxodo de jovens para as cidades em busca de educação e de trabalho, o que impede o processo de transmissão de conhecimentos e conseqüentemente, a possibilidade de perda desses conhecimentos.. E com a redução da força de trabalho no campo, o “abandono” ou a restrições no desenvolvimento de algumas no meio rural e ao uso de espécies nativas para o autoconsumo (como o uso como lenha). Laureano (2019) menciona a ocorrência de assédio e intimidação de “jagunços” de fazendas, que percorrem estradas vicinais nos interiores, impedindo que mulheres extrativistas tenham acesso a áreas de mata nativa para coletar

plantas medicinais ou para a confecção de artesanato. Esse fato também conduz à redução de atividades corriqueiras da cultura local e o processo de transmissão de conhecimento, visto que crianças ou jovens não podem entrar sozinhos em áreas “privadas”.

Um terceiro tipo e talvez dos mais importantes, é a redução da diversidade linguística pelo processo de “assimilação” cultural devido ao contato com o “mundo dos brancos”. Ainda que se mantenha a língua original no interior da família e na comunidade, o processo de instrução formal na língua portuguesa (em escolas não indígenas) é um dos fatores que dificultam ou impedem a continuidade do uso da “língua nativa”.

Para além disso, o extermínio de “grupos indígenas isolados” (pequenos grupos familiares que ainda não mantiveram contato com o homem branco, ou que mantiveram *algum* contato e se recusam a continuar a manter), pela necessidade de mudar de território devido ao avanço constante de grupos armados e seus territórios originais em *regiões de fronteira* (pela ação de madeireiras, avanço da fronteira agrícola, caçadores, traficantes e garimpeiros, “missionários”).

O desaparecimento do “último homem” de um povo, de uma sociedade, um mundo inteiro é perdido, uma possibilidade, Capriglione (2022) relata a notícia e nos oferece uma reflexão:

“Morreu o indígena conhecido como “Índio Tanaru” ou “Índio do Buraco”, que vivia sozinho e isolado há quase 30 anos em Rondônia, depois que seu povo foi inteiramente dizimado por matadores a serviço de madeireiros, em 1995. Desde então, ele viveu em absoluta solidão, recusando-se a manter qualquer contato com a sociedade que massacrou seus parentes. Tanaru pertencia a uma etnia desconhecida e era monitorado desde 1996 pela Funai, que inclusive chegou a fotografá-lo e filmá-lo à distância, em 2018. O órgão indigenista encontrou o corpo de Tanaru na última terça-feira (23). Mas a morte só foi confirmada neste sábado (27).”

“A morte de um único homem me diminui, porque Eu pertenço à Humanidade. Portanto, nunca procures saber por quem os sinos dobram. Eles dobram por ti.” (John Donne)

4. SABERES E CONHECIMENTOS TRADICIONAIS EM UMA EPISTEMOLOGIA PLURAL

A diversidade é uma pluralidade de possibilidades.

Edgar Morin (2004)

4.1. Etnociência

Até o presente momento, realizamos uma tentativa de apresentar elementos que possam contribuir a um entendimento sobre o que são e como são tratados os saberes e os conhecimentos tradicionais por diferentes atores sociais. Foram abordados alguns aspectos sobre a origem e a resistência de quem os produz, no contexto de quais são expressos, assim como o tratamento dado pela institucionalidade. Porém, não é intenção fazer uma comparação direta com os elementos da ciência “moderna” ou com o conhecimento científico. Mas é interessante trazer alguns elementos pertinentes ao conhecimento científico, sintetizados por Sousa (2006), que podem auxiliar na abordagem da intercientificidade.

Em “Sete teses equivocadas sobre conhecimento científico: reflexões epistemológicas”, são apresentadas algumas observações sobre os atributos do senso comum e da própria comunidade acadêmica. Inicialmente, afirma-se a necessidade de não confundir os termos ou o contexto em que são tratados: “conhecimento científico não é ciência”. Demo (2000, p. 19 apud Sousa, 2006, p. 144) recorda que os procedimentos matemáticos e empíricos envolvidos nas ciências da natureza não seriam os mais adequados para os ramos das ciências humanas pela ideia de “garantia de objetividade e neutralidade”, conferindo-lhe a infalibilidade e superioridade à “ciência” (Chalmer, 1995, apud Sousa, 2006).

Dos sete pontos: 1. O conhecimento científico não é o único conhecimento válido e confiável a explicar a realidade, que é dialética, portanto dinâmica e contraditória, havendo outras formas (e muito mais antigas); 2. O conhecimento científico não salvou o mundo do obscurantismo, pois haviam outras formas de explicar a realidade no período anterior ao “renascimento”; 3. Nem todo conhecimento científico pode ser provado ou reproduzido em laboratório (em seu início, teve vínculo com o “mágico” e ainda se empregam métodos positivistas como o empirismo; 4. Ainda que com limitações, também se pode observar a natureza e os fenômenos da realidade pelo senso comum e a ideologia, não sendo o

conhecimento científico sua única forma; 5. O conhecimento científico não deveria propor dogmas (pois as “verdades” científicas, às vezes se colocam como tal) , suas teses são discutíveis e a refutação de argumentos de teorias científicas produzem novos paradigmas; 6. A forma (metodológica) dá sustentação política ao conhecimento científico, que é por si, uma ação política e, o rigor metodológico não é sinônimo de infalibilidade; 7. Nada no conhecimento científico é indiscutível, a verdade científica é “mutável, fluída e perde essência ao se propor virar dogma” (Sousa, 2006, p. 151).

Essas colocações nos permitem afirmar que há laços comuns entre a ciência moderna e os conhecimentos tradicionais. Strachulski (2017a e 2017b) nos apresentam a possibilidade de uma *aproximação*, uma vez que Diegues (2000, p. 37) também apresenta uma direção nesse sentido: as etnociências.

Strachulski afirma que “compreendendo-se que ambos são racionais e objetivos”, mas sem descartar a subjetividade, “pois faz parte tanto do indivíduo comum como do cientista”, tendo o conhecimento científico que “estar conectado ao conhecimento tradicional para proporcionar a compreensão do mundo”. Além disso, faz-se necessário uma aproximação entre as etnociências, em especial a etnoecologia e a teoria da complexidade, a fim de fortalecer referenciais para compreender os conhecimentos tradicionais. Ou seja, um esforço duplo, uma na direção da outra, na inter e transdisciplinaridade, agindo “no resgate e valorização dos conhecimentos tradicionais, oportunizando a inter-relação de diferentes saberes, constituindo uma forma de compreensão da realidade menos fragmentária, mais igualitária e democrática”.

D’Oliveira Campos (2002, p. 47) mostra que a iniciativa de inter-relacionar diferentes áreas do conhecimento e disciplinas pode estabelecer conformidade com as especialidades. Nas suas origens, a etnociência e as etno-x (disciplinas acadêmicas), “enfatazaram aspectos linguísticos e taxonômicos em suas pesquisas, em detrimento da diversidade e dinâmica de relação ‘ser humano de uma dada cultura com a natureza’, pelo estranhamento entre o “ser/não ser um deles”, “está lá - campo/estar aqui - na academia”. Porém, essa é uma questão em processo de superação, pois entende-se que são sujeitos diferentes - o pesquisador e o pesquisado-, quando o pesquisador está num ambiente alheio ao seu original ou costumeiro - a comunidade.

A etnociência, como um campo de estudos, constitui-se num processo em evolução e em derivação, dentro da interdisciplinaridade, iniciando com a aproximação entre biologia e a antropologia resultando na etnobiologia, a qual se especializou na etnoecologia a partir da

interface biológico/antropológica, seguindo para a etnobotânica, etnoagronomia, etnozootologia, etnopedologia. Processos semelhantes ocorreram em outras áreas resultando nas disciplinas de etnometodologia, etnohistória, etnogeografia, etnomatemática, etnomedicina, etnoarquitetura e etc.

Para Toledo e Barrera-Bassols (2015), o campo temático da etnociência, em sua disciplina da etnoecologia, representa uma nova perspectiva sobre o *fazer* científico, sendo o termo associado à “ciência dos povos”. Hardestry (1977, p. 2, apud Alarcón-Cháires, 2017, p. 124) define que etnociência como “o estudo de sistemas de conhecimento desenvolvidos por uma cultura determinada para classificar objetos, atividades e eventos de seu universo”. Argueta-Villar et al. (2019) afirma que “a etnociência implica em um encontro da ciência ocidental com os conhecimentos e saberes tradicionais, aos quais descartou sua etapa formativa”.

No campo etnocientífico o termo “etno”, refere-se às concepções do *outro*, enquanto o que se refere à disciplina específica,

“representa a denominação científica para um campo de saber tradicional. Assim, surgem etnociências como a etnoecologia e a etnobotânica e a etnogeografia que buscam compreender a relação cultural das pessoas com os diversos ambientes naturais, em especial sua relação com as espécies vegetais e o seu manejo, levando em consideração as características culturais locais.” (Strachulski, 2017b).

Deste modo, a intercientificidade torna-se objeto de pesquisa acadêmica, centrada inicialmente nos estudos etnocientíficos nas áreas da antropologia e biologia, mas avançando rápido para as demais áreas (Little, 2010a, p. 19). Little segue em sua análise afirmando que

“Um dos resultados possíveis dessas aproximações entre tantos outros, é a produção de conhecimentos híbridos - conhecimento novo, que não pertence a nenhum de espaços cognoscitivos em diálogo, embora seja diretamente derivado deles. Esses conhecimentos híbridos resultam da interdependência dos dois espaços, o que somente seria possível com base num verdadeiro diálogo” (Little, 2010a, p. 22).

Little ainda apresenta um questionamento em relação às implicações metodológicas e epistemológicas: o pleito por novos conhecimentos ocorreriam apenas quando da superação do paradigma *universalista* do conhecimento que admite haver um único sistema que leva à verdade, bem como do paradigma *relativista*, que argumenta que os distintos sistemas de conhecimento são incomensuráveis entre si (Little, 2010a, p. 23). Enquanto se tenta buscar outros caminhos a seguir, a fim de responder ao questionamento, pode-se ampliar o debate convidando os sujeitos dos saberes e de conhecimentos tradicionais à reflexão. Sayago e Bursztyn (2006) recordam que

“As comunidades tradicionais não são imutáveis. Recentemente, têm adquirido maior visibilidade, fruto dos impactos decorrentes de projetos e programas de desenvolvimento. É uma oportunidade única para pôr em prática o enfoque interdisciplinar. Embora o debate esteja instalado, o trabalho de pesquisa ainda está à prova. E em um novo ordenamento dos campos das ciências, poderá haver espaço para uma convivência não predatória nem hegemônica entre as lógicas do valor de troca e do valor de uso dos conhecimentos. (Sayago e Bursztyn, 2006, p. 106).

Porque se por um longo tempo, a academia utilizou-se dos saberes e conhecimentos das sociedades tradicionais, tentando dar voz, sendo sua porta-voz (não consentido, porque não perguntou se podia), hoje a situação é outra. As sociedades tradicionais encontram-se em um outro nível de organização e não admitem a continuidade de processos de exploração de seus saberes e conhecimentos. Elas nunca se esquivaram ao diálogo e, estando em processo de preparação mais qualificada para o diálogo, cabe à academia fazer o mesmo.

4.2. Decolonialidade

Ao completarmos quase um quarto ($\frac{1}{4}$) de século - o XXI, nos deparamos com uma “nova” encruzilhada: cuidar da Terra ou buscar um outro lugar para ir e ficar. A ideia de buscar um outro lugar fora do planeta Terra instiga o imaginário de muitas pessoas: pensar a viagem, a espaçonave, a visualização da Terra desde o espaço, passar pelo outro lado da Lua e a ansiedade de uma longa viagem até a chegada a um “novo” planeta e colonizá-lo, explorar

seus recursos naturais até a exaustão e repetir a busca por um outro. Esta *estorinha* nos faz lembrar de “Não olhe pra cima”, filme de Adam McKay, uma analogia à recusa de olhar para baixo, no caso a situação de calamidade do planeta Terra.

Uma história real, parecida àquela do parágrafo anterior, foi vivenciada há algum tempo atrás, há 532 anos. De um mundo em transformação na Península Ibérica com a expulsão dos mouros (a Reconquista) até uma praia de areias brancas, quente e vazia, e uma floresta exuberante, mas cheia de mosquitos irritantes, serpentes e com uma gente estranha, um (des)encontro com o outro. Quando chegaram, “famélicos, sedentos e ‘fedidos’”, receberam o que comer e beber, foram ensinados sobre a floresta, como se fossem tal e qual, qualquer um, que aportasse na praia. Mas saciados de fome e sede, pela violência condicionaram o outro à subordinação e domínio.

As *estórias* mencionadas foram contadas, com maior profundidade e destreza por Enrique Dussel em “1492, O encobrimento do outro”, e por Ailton Krenak na primeira parte do documentário “Guerras do Brasil”. Estes abordam não apenas como, mas o porquê do que se seguiu à situação mencionada acima. Com a chegada, é criada a *invenção* do descobrimento e de um Novo Mundo (porque não era conhecido antes dessa chegada e no argumento, a intenção de construir algo diferente do lugar de origem), a invenção da conquista por direito e da *Modernidade* para os europeus (a invasão das novas terras, a negação, a guerra e a destruição dos *não humanos*, para a apropriação dos seus recursos naturais). A modernidade inventada impôs a superioridade da racionalidade e da raça, e a (ir)racionalidade aos inferiorizados. Essa é a premissa do processo de desenvolvimento humano a partir da *criação* de um mundo novo para todos: a Europa é tornada o *centro* do mundo (eurocentro), com uma nova cosmovisão, de desenvolvimento, de riqueza, de raça, de pensar e de ciência, e de destruição, porque o mundo das novas terras nunca mais foi igual (Dussel, 1993; Krenak apud em Guerras, 2019), porque vive em guerra (consigo mesmo).

No século XX, no final dos anos setenta (70) e início dos oitenta, ocorreu um movimento intelectual de origem nos meios religiosos (católicos) denominado “Teologia da Libertação”, que questionava a ação pastoral conservadora (e hegemônica) da Igreja de Roma junto aos mais pobres. Dessa iniciativa, um outro grupo de intelectuais também começou a questionar, não apenas a igreja católica conservadora, mas nos espaços da academia, sobre o momento político, dominado pela guerra fria e governos ditatoriais na América Latina, mas

também pela “corrida espacial”, retomada em 1980. Surge uma outra visão, numa análise sobre a situação sociopolítica (e epistêmica) em relação aos “desvalidos”, subalternos e periféricos, de alguns acadêmicos latino-americanos, numa busca de alternativas não apenas políticas, mas também sobre o pensamento científico.

É desde esse processo de articulação entre pensadores e seus estudos sobre o pensamento científico e histórico, que Dussel trabalhou na concepção da “filosofia da libertação”. Entre suas atividades, realizou uma série de conferências na Europa em 1992 tratando sobre a história do processo colonial, dos antecedentes e condições pré-estabelecidas para a chegada dos europeus na América, sobre a colonização, e a invenção e “universalização” da modernidade. Em 1992, ano das comemorações do “descobrimento” e da “conquista”, o governo da Espanha promoveu junto a alguns governos de países da América *hispanica*, diversas atividades em celebração pelas *façanhas* espanholas (uma ironia aos dias atuais, o termo “invasão” é mais bem aceito pelos movimentos sociais e círculos acadêmicos, assim como por alguns países).

No retorno ao México, Dussel se junta ao grupo de filósofos e sociólogos (e outros pensadores) ao qual iniciam uma série de estudos, debates e publicações sobre questões relacionadas ao “pensamento moderno e pós-colonial” (em moda entre acadêmicos da época). Retomam estudos sobre a insuficiência de análises sobre os processos de colonização e descolonização em si, ocorridos na América Latina e África (muitos dos quais, em sob regime militar - ditaduras). Mas também sobre uma reflexão crítica das ciências sociais na América Latina, aprofundando sobre as concepções e interpretações sobre modernidade, pós-modernidade e descolonialidade. Por fim, chegam a propor uma proposta alternativa e radical de análise, a partir da *decolonização* do pensamento (Lander, 2000; Quijano, 2006).

Ballestrin ((2013, p. 97) resgata esse processo, enfatizando as fases de organização do grupo e da discussão da nova proposta. Num primeiro momento, trabalha-se sobre a *genealogia do pós-colonialismo*, analisando o processo histórico de desenvolvimento político e do pensamento social (com a questão do “terceiro mundo” - depois do processo de independência política das ex-colônias, ainda no período do “pós-guerra fria” e o início da implementação da “globalização”. Posteriormente, após divergência sobre os “estudos *subalternos*” *latino-americanos*, identificam a necessidade de superação da *colonialidade do poder*, do saber e do ser, o que a autora considerava, até a publicação de seu artigo, um

desafio para a ciência e teoria política no Brasil (uma questão tratada nos espaços da academia e não necessariamente com as organizações das sociedades tradicionais). Sandra Almeida (2010), afirma que para a filósofa indiana Gayatri C. Spivak, uma das principais expoentes das discussões sobre a subalternidade, afirma em suas análises que,

“(...) o sujeito subalterno é aquele cuja voz não pode ser ouvida; sua crítica à intelectualidade que pretende falar em seu nome é ao fato de que “nenhum ato de resistência pode ocorrer em nome do subalterno sem que esse ato seja imbricado no discurso hegemônico” (Almeida, 2010, p. 12).

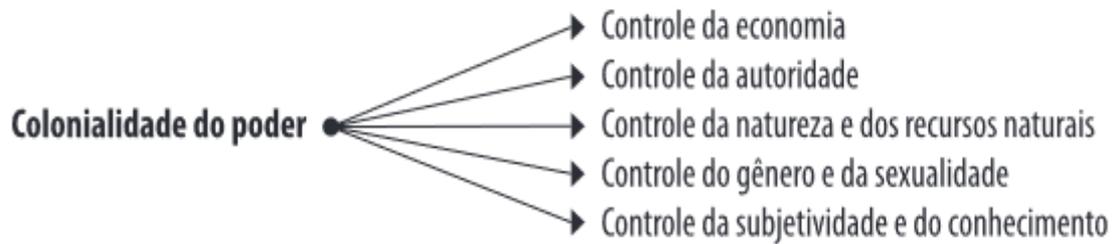
Ballestrin (2013) apresenta uma síntese dos conceitos discutidos pelo grupo de intelectuais, em seus estudos e publicações, afirmando que o debate chegou “tardamente” ao Brasil, mas que ao longo dos últimos anos reuniu diversos seguidores no país, que tentam aplicar os conceitos em suas disciplinas.

A Modernidade possui sentidos mais amplos, podendo representar processos de desenvolvimento sociais, econômicos, culturais, científicos e tecnológicos, de contraponto à ideia de que algo existe e possui muito tempo. No entanto, ao se adotar uma interpretação simples na ótica desenvolvimentista, pode-se ocultar um outro sentido e significado: sendo um conceito, essencialmente, eurocêntrico (originário ou com ponto de partida na Europa e se propagando de diferentes formas e lugares), de ações de “superioridade e desigualdade”. A modernidade pode revelar também, que processos que supostamente foram eliminados, foram atualizados e/ou assimilados na contemporaneidade.

Na colonialidade do poder as esferas política e econômica não foram extintas com o fim do colonialismo. O conceito revela a continuidade das formas coloniais de dominação após o fim das administrações coloniais, das “culturas coloniais” e da estrutura do sistema-mundo “mercantilista” transformada em “capitalista” (o patriarcado, o racismo estrutural e o sistema de exploração da terra no Brasil são os exemplos arcaicos mais explícitos).

A figura abaixo apresenta as dimensões de controle (espaços ou questões) diretamente relacionadas à colonialidade.

FIGURA 3. Dimensões de controle relacionadas à colonialidade (de poder, do saber e do ser).



Fonte: Ballestrin, 2013.

“Giro decolonial” é uma expressão/termo elaborado pelo filósofo Nelson Maldonado-Torres (membro do grupo) e que consiste em um movimento *“de resistência teórico e prático, político e epistemológico, à lógica da modernidade/colonialidade.”* *A decolonialidade aparece, portanto, como o terceiro elemento da modernidade/colonialidade*” (Ballestrin, 2013, p. 105).

Deste modo, Ballestrin afirma ainda, que a decolonialidade não pode ser confundida com a negação da *“criação humana realizada pelo Norte global e associado com aquilo que seria genuinamente criado no Sul”*, apesar das práticas, de experiências, pensamentos, conceitos e de teorias, pode ser interpretada como *“um contraponto e resposta à tendência histórica da divisão de trabalho no âmbito das ciências sociais, na qual o Sul Global fornece experiências, enquanto o Norte Global as teoriza e as aplica”*. (Ballestrin, 2013, p. 109).

A decolonialidade, enquanto uma opção epistêmica, teórica e política, pode contribuir para a compreensão do mundo, *“marcado pela permanência da colonialidade global nos diferentes níveis da vida pessoal e coletiva”*. Ela pode ser uma importante ferramenta a ser utilizada pelas sociedades tradicionais como complemento à sua luta e resistência, pelo reconhecimento do que lhe é próprio: a diversidade de cosmovisões – as visões de mundo, de modos de ser, de pensamento e de viver.

5. CONCLUSÃO

Nossa luta é epistêmica e política.

Luis Macas, CONAIE

O primeiro ponto a abordar sobre a tentativa de apresentar uma proposta epistemológica que esteja mais próxima das sociedades tradicionais, é afirmar que o tema é extremamente “complexo” e requer uma análise mais aprofundada, a partir da inter/transdisciplinaridade, considerando-se o cuidado necessários (um outro olhar que não o do “lugar comum”) no trato sobre os sujeitos de saberes e conhecimentos tradicionais. Primeiro porque entre esses sujeitos dos saberes e dos conhecimentos também são distintos entre si, com origens e tradicionalidades diferenciadas. E porque este é um tema intimamente relacionado com a *vida*, delicado e envolto a crenças e emoções das pessoas enquanto indivíduos e enquanto coletivos. Esta é uma questão que, pessoalmente, penso estar bem compreendida (ao menos entre os sujeitos dos saberes e conhecimentos tradicionais).

O caminho percorrido buscou utilizar ferramentas de análise diferenciadas, no sentido de não fazer comparações entre questões distintas e incomensuráveis. Pois, sendo concepções de pensamento muito diferentes (saberes e conhecimentos tradicionais e conhecimentos científicos), não cabe comparação, mesmo se forem definidos os mesmos indicadores. É como diz Cunha, (2007, p. 78): “*enquanto a ciência moderna usa conceitos, a ciência tradicional usa percepções*”. Cada parte possui elementos restritivos em relação a outra, e dentro de suas limitações, são consideradas, portanto, complementares..

A descrição do processo de concepção dos saberes foi fundamental para a compreensão de sua origem a partir dos elementos que explicam a trajetória de evolução na relação homem-ambiente e conseqüentemente, da diversificação do ambiente e dos humanos para então, seguir no processo de construção dos saberes.

A opção de não apresentar simplesmente, as conceituações e interpretações de definições requeridas, mas associando-os a alguns exemplos “práticos” (de alguns trechos de testemunhos) fortaleceu o processo de discernimento em pontos-chave que precisavam ser fundamentados a fim de fortalecer o processo de inter-relacionar posições e pensamentos oriundos de diferentes “disciplinas” do conhecimento científico e das práticas e percepções dos sujeitos dos conhecimentos tradicionais. Acredito que, em se tratando de um tema que a

oralidade é uma das suas principais características de constituição e de transmissão de saberes entre os membros da comunidade e entre gerações, e que reivindica a “voz dos subalternos”, é imprescindível considerar a contribuição dos sujeitos do conhecimento. Pois analisa-se desde “fora”, ou seja, desde o lugar que não é o ambiente de vida em comunidade. Como menciona D’Oliveira Campos (2002, p. 52): nós, “desde aqui”, observando o outro, que é diferente de nós - e o “estár lá”, na observação, interação e interlocução nos vários momentos do trabalho de campo”.

Entre valores e indicadores dos saberes e conhecimentos tradicionais, os valores apresentados são muito mais subjetivos e não necessariamente são os valores “científicos”, ao menos não sob o ponto de vista (olhar) do “moderno cientista”. São os valores das epistemologias das sociedades tradicionais.

Uma dificuldade talvez seja como tratar a imaterialidade dos saberes e conhecimentos tradicionais (Gorz, 2005), sem transformá-los em uma mercadoria, tal como é comumente tratado pelo Estado Nacional (a ótica oficial é a utilitarista), desviando-se da sua responsabilidade de garantir os direitos dos guardiães desses saberes tradicionais ou da sua função de mediador de conflitos. Ao priorizar o utilitarismo, favorece o agente consumidor-comprador desses saberes. A responsabilidade coletiva, enquanto guardiães, é de garantir o direito de propriedade sobre seus próprios conhecimentos.

Sobre a proposta da etnociência, como menciona Julião (2023), a divisão dos conhecimentos tradicionais em conjuntos de disciplinas, facilita a organização e sistematização de conhecimento, mas o descaracteriza enquanto todo (o todo é que possibilita a *visão do real*), não desqualificando os sujeitos dos conhecimentos.

A apresentação dos elementos constitutivos das condições para a perda de conhecimentos comprovam que, o simples reconhecimento da sua importância não garante a sua continuidade. O exemplo da inacessibilidade aos territórios tradicionais, a invisibilização dos sujeitos dos conhecimentos tradicionais e dos próprios conhecimentos são fatores preponderantes quando da relação direta com os acadêmicos e indústria. Mas no caso da tomada de decisão de famílias de indígenas em situação de isolamento em não manter contato com os “brancos”, é uma questão para a qual ainda não há propostas. Pois necessita-se uma intervenção governamental para proteger de forma efetiva, os seus territórios.

A partir da concepção e possibilidades de associação às perspectivas epistemológicas da decolonialidade e das etnociências, pode-se fortalecer os processos de desenvolvimento e de proteção dos saberes e conhecimentos tradicionais são muito importantes, não apenas pelo

conteúdo em si, mas porque possibilitam auxiliar no empoderamento dos sujeitos dos saberes tradicionais, considerando que o mundo das sociedades tradicionais pode ser melhor recebido a um diálogo mais respeitoso.

Por fim, ainda estamos à procura de uma perspectiva epistemológica própria, talvez específica para cada grupo entre as sociedades tradicionais.

REFERÊNCIAS

- ALARCÓN-CHÁIRES, Pablo. **Epistemologías Otras: conocimientos y saberes locales desde el pensamiento complejo**. Ciudad de México: Tsintani, AC/IIES, UNAM. 2017. 273p.
- ALBUQUERQUE, Maria Betânia Barbosa, SOUSA, Márcio Barradas. Saberes culturais. In: ALBUQUERQUE Gerson R.; PACHECO, Agenor Sarraf. (Orgs.) **Uwakürü: dicionário analítico**. V. 1. Rio Branco: Nepan Editora, 2016. p. 231-251.
- ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. Conhecimentos tradicionais: Uma nova agenda de temas e problemas, conflitos entre o poder das normas e a força das mobilizações pelos direitos territoriais. In: ALMEIDA, Alfredo W. B. de, *et al.* (Orgs.) **Cadernos de debates Nova Cartografia Social: conhecimentos tradicionais da Pan Amazônia**. Manaus: Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia/UEA, Edições, 2012. p. 9-17.
- ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de.; DOURADO, Sheila Borges (Orgs.) **Conhecimento tradicional e biodiversidade: normas vigentes e propostas**. 3ª ed., rev. e aument. Manaus: UEA. PPGSA-PPGAS-UFAM, 2013. 316 p.
- ALMEIDA, Sônia. Prefácio – Apresentando Spivak. In: SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Pode o subalterno falar?** Tradução de Sandra Regina G. Almeida. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2010. 133 p.
- ALONSO MIELGO, A. M. El conocimiento tradicional aplicado al manejo de las huertas en Andalucía. In: GUZMÁN CASADO, Glória, *et al.* (Orgs.,) **Introducción a la agroecología como desarrollo rural sostenible**. Madrid: Mundi Prensa, 2000. p. 299-316.
- ALTIERI, Miguel Angel. ¿Por qué estudiar la agricultura tradicional? In: GONZÁLEZ ALCANTUD, J. A.; GONZÁLEZ DE MOLINA, M. (Eds.), 1992. **La tierra, mitos, ritos y realidades: Coloquio Internacional**. Granada, 15-18 de abril de 1991. p. 332-350.
- ALTIERI, Miguel Angel. Agricultura tradicional. In: **Agroecología. Bases científicas para una agricultura sustentable**. Montevideo: Nordan Comunidad, 1999. p. 103-136.
- ARGUETA-VILLAMAR, Arturo. Os saberes e as práticas tradicionais: conceitos e propostas para a construção de um campo transdisciplinar. In: *In:* UDRY, C.; EIDT, J. S. (Orgs.) **Conhecimento tradicional: conceitos e marco legal**. Brasília: Embrapa, 2015. p. 177-199.
- ARGUETA-VILLAMAR, Arturo; PÉREZ RUIZ, Maya Lorena. Los saberes tradicionales y los desafíos para el diálogo de conocimientos. **Desenvolvimento e Meio Ambiente**, v. 50, Seção Especial. Diálogos de saberes socioambientais: desafios para epistemologias do Sul. p. 49-72. 2019.

BHABHA, H. K. Introdução: Locais da cultura. *In: O local da cultura*. Belo Horizonte: UFMG, 1998. 395 p.

BALLESTRIN, Luciana. América Latina e o giro decolonial. *Revista Brasileira de Ciência Política*, nº 11. Brasília, maio - agosto de 2013, p. 89-117.

BARAHONA, Raphael. Conocimiento campesino y sujeto social. *Revista Mexicana de Sociología*. 49 (1), Jan-Mar, 1987. p. 167-190.

BARBOSA, Lia Pinheiro. Paradigma epistemológico do campo e a construção do conhecimento na perspectiva dos movimentos indígenas e camponeses na América Latina. *In: SANTOS, Arlete Ramos dos; et al. (Orgs.) Educação e movimentos sociais*. Jundiaí: Paco, 2019. p. 279-299.

BELFORT, Lucia Fernanda I. (Fernanda Kaingang). *Informação pessoal*. Porto Alegre, 2016.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. A comunidade tradicional. *In: COSTA, João B.; OLIVEIRA, Cláudia Luz (Orgs.) Cerrado, Gerais, Sertão: comunidades tradicionais dos sertões roseanos*. São Paulo: Intermeios; Belo Horizonte: Fapemig; Montes Claros: Unimontes, 2012. p. 367-380.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. “A comunidade tradicional”. *In: UDRY, C.; EIDT, J. S. (Orgs.) Conhecimento tradicional: conceitos e marco legal*. Brasília: Embrapa, 2015. p. 21-101.

BRASIL. **Decreto nº 6.040, de 7 de fevereiro de 2007**. Institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais, 2007. Disponível em http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2007/decreto/d6040.htm

BRASIL. **Decreto Nº 8.750, de 9 maio de 2016**. Institui o Conselho Nacional dos Povos e Comunidades Tradicionais. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2015-2018/2016/decreto/d8750.htm

BRASIL. **Lei Nº 13.123, de 20 de maio de 2015**. Dispõe sobre o acesso ao patrimônio genético, sobre a proteção e o acesso ao conhecimento tradicional associado e sobre a repartição de benefícios para conservação e uso sustentável da biodiversidade. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2015-2018/2015/lei/113123.htm

CDB. **Convenio sobre Diversidad Biologica**. Montreal, 2001. 31p.

CAPRIGLIONE, Laura. Morreu Tanaru, o último homem de seu povo. Um mundo se extinguiu. **IHU**, 22 de agosto de 2022. Disponível em: <https://www.ihu.unisinos.br/categorias/621673-morreu-tanaru-o-ultimo-homem-de-seu-povo-um-mundo-se-extinguiu>

CARNEIRO, Aparecida Sueli. **A construção do outro como não-ser como fundamento do ser.** Tese de doutorado em Filosofia da Educação, FEUSP/USP, 2005. 339 p.

CARNEIRO, Henrique. **Comida e Sociedade: uma história da Alimentação.** 4a. ed. Rio de Janeiro, Elsevier, 2003. 185p.

CARVALHO, Fábila R. Carvalho de; LELIS, Acácia Gardênia S. Conhecimento tradicional: saberes que transcendem o conhecimento científico. **Anais do 7º Encontro Internacional de Formação de Professores-ENFOPE**, 2014. Disponível em: <http://publicadireito.com.br/artigos/?cod=44b4596c7a979aa7>

CASTELLI, Pierina; WILKINSON, John. Conhecimento tradicional, inovação e direitos de proteção. **Estudos Sociedade e Agricultura**, 19. 2002. P. 89-112.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSGOUEL, Ramón. (Eds.) **El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global.** Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos, Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007. 307 p.

COSTA NETO, Eraldo; SANTOS FITA, Dídac. Etnociências: la búsqueda por categorías de realidad. *In*: COSTA NETO, Eraldo, *et al.* (Coords.) **Manual de Etnozoología: una guía teórico-práctica para investigar la interconexión del ser humano con los animales.** Valencia: Tundra Ediciones, 2009. p. 45-53.

CUNHA, Manuela Carneiro da. Relações e dissensões entre saberes tradicionais e saber científico. **Revista da USP**, n. 75. Set-nov. 2007. p 76-84.

CUNHA, Manuela Carneiro da; ALMEIDA, Mauro Barbosa de (Orgs). Introdução. *In*: **Enciclopédia da Floresta. O Alto Juruá: práticas e conhecimentos das populações.** São Paulo: Companhia das Letras, 2002. p. 11-28.

CUNHA, Manuela Carneiro da.; ALMEIDA, Mauro W. B. Populações tradicionais e conservação ambiental. I: CUNHA, M. (Orgs.) **Cultura com aspas.** São Paulo: Cosac Naify, 2009. p.277-300.

CUNHA, Manuela Carneiro da. Questões suscitadas pelo conhecimento tradicional. **Revista de Antropologia**, USP. V. 5, Nº 1. 2012. p. 439-464.

DELGADO, Freddy; RIST, Stephan. **Ciencias, diálogo de saberes y transdisciplinariedad.** Cochabamba/La Paz: Agruco/Plural Ediciones, 2013. 377 p.

DESCOLA, Phillippe. **Outras naturezas, outras culturas.** São Paulo; Editora 34, 2016. 64 p.

DIAMOND, Jared. **Armas, gérmenes y acero.** Breve historia de la humanidad en los últimos 13.000 años. Barcelona: Random House Mondadori, 2008. 589 p.

DIAS Jaqueline E.; LAUREANO, Lourdes Cardozo. **Farmacopeia Popular do Cerrado**. Goiás: Articulação Pacari (Associação Pacari), 2009. 352 p.

DIEGUES, Antonio Carlos. (Org.). **Os saberes tradicionais e a biodiversidade no Brasil**. São Paulo: MMA/COBIO/NUPAUB/USP, 2000. 121 p. Disponível em: <http://livroaberto.ibict.br/handle/1/750>

D'OLNE CAMPOS, Márcio 2002. Etnociência ou etnografia de saberes, técnicas e práticas? In: AMOROZO Maria Cristina M.; MING, Lin Chau.; SILVA, S. M. P. (Orgs.) **Métodos de coleta e análise de dados em etnobiologia, etnoecologia e disciplinas correlatas**. Rio Claro: UNESP/CNPq. p. 47-92.

DOURADO, Sheila Borges. Os conhecimentos tradicionais como objeto de disputas no campo: a diversidade dos sentidos relacionados. In: ALMEIDA, Alfredo W. B. de, et al. (Orgs.) **Cadernos de debates Nova Cartografia Social: conhecimentos tradicionais da Pan Amazônia**. Manaus: Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia/UEA, Edições, 2012. p. 55-63.

DURAN, Maria Raquel da Cruz; RIGOLIN, Camila C. Dias. Os múltiplos sentidos do conhecimento tradicional: um conceito em construção. **Revista Brasileira de Ciência, Tecnologia e Sociedade**. V. 2, N. 1., p. 73-85, 2011.

DUSSEL, Enrique. **1492 O encobrimento do Outro**. Petrópolis: Vozes, 1993. 196 p.

DUSSEL, Enrique. Europa, modernidade e eurocentrismo. In: LANDER, Edgardo. **A Colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais**. Buenos Aires; São Paulo: E. Clacso, 2006.

FUNAI. **Dados do Censo 2022 revelam que o Brasil tem 1,7 milhão de indígenas**, 2023. Disponível em: <https://www.gov.br/funai/pt-br/assuntos/noticias/2023/dados-do-censo-2022-revelam-que-o-brasil-tem-1-7-milhao-de-indigenas>

GORZ, André. **O imaterial: conhecimento, valor e capital**. São Paulo: Annablume, 2005. 107 p.

GUERRAS do Brasil. Direção: Luiz Bolognesi. Produção: Laís Bodanzky e Luiz Bolognesi. Rio de Janeiro: Buritis Filmes/TV Brasil, 2019. Documentário (130 min). Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=Y1rx3_PEDqU

GUZMÁN CASADO, Glória; GONZÁLEZ DE MOLINA, Manuel; SEVILLA GUZMÁN, Eduardo (Orgs.) **Introducción a la agroecología como desarrollo rural sostenible**. Madrid: Mundi Prensa, 2000.535p.

HABITAT para a Humanidade. Brasil. **Povos e comunidades tradicionais do Brasil: quem são?** 2023. Publicado em: <https://habitatbrasil.org.br/povos-e-comunidades-tradicionais/>

HOBBSAWM, Eric. Introdução: A invenção das tradições. In: HOBBSAWM, E.; RANGER, Terence. **A invenção das tradições**. São Paulo: Paz e Terra, 1997. p.9-23.

JULIÃO, Cristiane Gomes (Cris Pankararu). **Informação pessoal**. Brasília, 2023.

IMAGO HISTÓRIA. **Brasil Indígena: principais etnias**, 2017. Disponível em: <https://imagohistoria.blogspot.com/2017/11/brasil-indigena-principais-etnias.html>

ISA. **Povos indígenas no Brasil Mirim**, 2012. Disponível em: <https://pibmirim.socioambiental.org>

KUHN Thomas. **La estructura de las revoluciones científicas**. 4ª. Ed. Ciudad de México, FCE, 2013. 404 p.

KOPENAWA, Davi. **A queda do céu**. São Paulo; Companhia das Letras, 2016.

LANDER, Edgardo. **La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales**. Perspectivas Latino-americanas. Buenos Aires: Clacso, 2000.

LAUREANO, Lourdes. **Informação pessoal**. Brasília, 2019.

LAUREANO, Lourdes. **Conhecimento Tradicional**. Entrevista. Disponível em: <http://terradedireitos.org.br/2014/12/17/conhecimento-tradicional-entrevista-com-lourdes-laureano-coordenadora-da-articulacao-pacari/> 17 de dezembro de 2014. Acesso em 10 de agosto de 2022.

LITTLE, Paul E. **Mapeamento conceitual e bibliográfico das comunidades tradicionais no Brasil**. Brasília: Unb, 2006. 2p.

LITTLE, Paul E. Os conhecimentos tradicionais no marco da intercientificidade. In: LITTLE, Paul E. (Org.) **Conhecimentos tradicionais para o século XXI**. São Paulo: Annablume, 2010a. p. 9-31.

LUCIANO, Gerssem J. dos Santos. Entrevista com “Gerssem Baniwa”. **RACS - Revista Articulando e Construindo Saberes**. Número Especial: Epistemologias do Sul e Diálogos Interculturais. vol. 6, 2021. Entrevista virtual disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=yQdpKEyigZw>

MACHADO, Altair Toledo. **Informação pessoal**, 2010.

MALDONADO-TORRES, Nelson. Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de um concepto. In: CASTRO-GOMEZ, Santiago; GROSGOQUEL, Ramón. (Orgs.) **El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global**. Bogotá: Sigo del Hombre Ed.; Universidad Central; Univeridad Javeriana, 2007. p.127-167.

MIGNOLO, Walter D. **Desobediência epistémica**. Retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad. Buenos Aires: Ediciones del Siglo, 2010. 126 p.

MIRANDA, Sandro A. Andrade. A crise ecológica, o epistemicídio e a destruição dos saberes. **Saberes da Amazônia**. Vol. 02. Nº 04 p. 03-14, 2017.

MMA. **Governo retoma Conselho Nacional dos Povos e Comunidades Tradicionais**. Publicado em 11/04/2023. Disponível em: <https://www.gov.br/mma/pt-br/assuntos/noticias/governo-retoma-conselho-nacional-dos-povos-e-comunidades-tradicionais>

MORIN, Edgar. **Saberes globais e saberes locais**. 4ª. ed. Rio de Janeiro: Garamond, 2004. 75p.

NÃO olhe pra cima. Direção de Adam McKay. EUA, Hyperobject Industries e Bluegrass Films, 2021. Netflix (144 min.)

NDLOVU, Morgan. Por que saberes indígenas no século XXI? Uma guinada decolonial. **Epistemologias do Sul**, v. 1, n. 1, 2017. p. 127-144.

OMPI. **Guía para la catalogación de conocimientos tradicionales**. Ginebra: Organización Mundial de la Propiedad Intelectual, 2017.39 p.

PANTOJA, Mariana Ciavatta. Conhecimentos tradicionais. In: In: ALBUQUERQUE Gerson R.; PACHECO, Agenor Sarraf. (Orgs.) **Uwakürü: dicionário analítico**. V. 2. Rio Branco: Nepan Editora, 2017. p. 61-79.

POSEY, Darrell A. Introdução. Etnobiologia: teoria e prática. In: RIBEIRO, Darcy. (Ed.). **Suma Etnobiológica Brasileira**. Vol. 1 Etnobiologia. 2a. ed. Petrópolis: Vozes, FINEP, 1987.

QUIJANO, Aníbal. A colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, E. **A Colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais**. Buenos Aires; São Paulo: Clacso, 2006. p. 201-246.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del Poder y Clasificación Social. **Journal of World-Systems Research**, vi, 2, Verão/outono, 2000. p. 342-386. Número especial: Festschrift for Immanuel Wallerstein.

RAHMAN, Ataur. Development of an integrated traditional and scientific knowledge base: a mechanism for accessing, benefit-sharing and documenting traditional knowledge for sustainable socio-economic development and poverty alleviation. In: **UNCTAD expert meeting on systems and national experiences for protecting traditional knowledge, innovations and practices**. Ginebra, out./nov., 2000. Disponível em: <https://pdfs.semanticscholar.org/d906/b5533415dc3b4035e0295e217c048894fb30.pdf> .

RICARDO, Fany; KLEIN, Tatiane; SANTOS, Tiago Moreira dos. **Povos indígenas no Brasil: 2017/2022**. 2. ed. São Paulo, SP: ISA - Instituto Socioambiental, 2023. 828p.

SANTOS, Boaventura Sousa. **Pela mão de Alice**. O social e a política na pós-modernidade. 7ª Ed. São Paulo: Cortez, 2000. 348 p.

SANTOS, Boaventura Sousa. **Um discurso sobre as ciências**. 3ª Ed. São Paulo: Cortez. 2005a. 92 p.

SANTOS, Boaventura Sousa. Introdução: Para ampliar o cânone da ciência: a diversidade epistemológica do mundo. *In*: SANTOS, B. S. **Semear outras soluções**. Os caminhos da biodiversidade e dos conhecimentos rivais. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005b. p.21-121.

SANTOS, Boaventura Sousa. Para além do pensamento abissal. Das linhas globais a uma ecologia de saberes. **Novos Estudos Cebrap**, 79. Novembro, 2007. p. 71-94.

SANTOS, Boaventura Sousa; MENESES, Maria Paula (Orgs.) **Epistemologias do Sul**. Coimbra: Almedina, 2009. 532 p.

SANTOS, Boaventura Sousa. **O fim do império cognitivo**. A afirmação das epistemologias do Sul. Belo Horizonte: Autêntica, 2020. 478 p.

SAYAGO, Doris; BURSZTYN, Marcel. A tradição da ciência e a ciência da tradição. *In*: GARAY, Irene; BECKER, Bertha K. (Orgs.) **Dimensões Humanas da Biodiversidade: O desafio de novas relações sociedade-natureza no século XXI**. Petrópolis: Vozes, 2006. p. 89-109.

SCDB. **Glosario de términos y conceptos claves pertinentes para usar en el contexto del artículo 8 j) y disposiciones conexas**. Montreal: Secretaría del Convenio sobre la Diversidad Biológica, 2019. 9 p.

SCDB. **Informe del Grupo de Trabajo Especial de Composición Abierta entre Períodos de Sesiones sobre el Artículo 8 j) y Disposiciones Conexas del Convenio sobre la Diversidad Biológica sobre su 12ª reunión**. Ginebra, 18 de noviembre de 2023. Disponível em: <https://www.cbd.int/doc/c/c18d/5f48/0276c6226c4505ec88184b55/wg8j-12-08-es.pdf>

SILVA, Marciano Toledo da. Violação de direitos e resistência aos transgênicos no Brasil: uma proposta camponesa. *In*: ZANONI, Magda; FERMENT, Gilles (orgs.) **Transgênicos para quem? Agricultura, Ciência e Sociedade**. Brasília: MDA, 2011. Pp.432-447.

SILVA, Marciano Toledo da; SOLDATI, Gustavo Taboada; DALLAGNOL, André Halloys. (Orgs.) **Nossos conhecimentos sobre a sociobiodiversidade: salvaguardando uma herança ancestral**. Curitiba: GT Biodiversidade da ANA, Terra de Direitos, 2020.

SILVA, Maria do Socorro Pimentel. Letramento em línguas indígenas na retomada de saberes ancestrais. **Tellus**, Vol. 20, n. 43, set./dez. 2020. p. 251-272.

SOUZA, Janara. As sete teses equivocadas sobre conhecimento científico: reflexões epistemológicas. **Ciências & Cognição**. 2006. V. 8, p. 143-152.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Pode o subalterno falar?** Tradução de Sandra Regina G. Almeida. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2010. 133 p.

STRACHULSKI, Juliano. Ciência e conhecimento tradicional: a (re)aproximação entre saberes. **Revista Contribuciones a las Ciencias Sociales**. Julio-septiembre, 2017a. Disponível em: <http://www.eumed.net/rev/cccss/2017/03/ciencia-saberes.html>

STRACHULSKI, Juliano. Etnociências e teoria da complexidade: aproximando referenciais para compreender os conhecimentos tradicionais. **Revista Contribuciones a las Ciencias Sociales**, Octubre-diciembre, 2017b. Disponível em: <http://www.eumed.net/rev/cccss/2017/04/etnociencias-teoria-complexidade.html>

THUM, Carmo. Povos e comunidades tradicionais: aspectos históricos, conceituais e estratégicos de visibilidade. **Rev. Eletrônica do Mestrado em Educação Ambiental**. Edição Especial “XIX Fórum de Estudos: Leituras de Paulo Freire”. Junho, 2017, p. 162-179.

TOLEDO, Victor M. La memoria tradicional: la importancia agroecológica de los saberes locales. **LEISA - Revista de Agroecología**, vol. 20, nº. 4, abril de 2005. p. 16-19.

TOLEDO, Victor Manuel; BARRERA-BASSOLS, Narciso. A etnoecologia: uma ciência pós-normal que estuda as sabedorias tradicionais. **Desenvolvimento e Meio Ambiente**, n. 20, p. 31-45, 2009.

TOLEDO, Victor Manuel; BARRERA-BASSOLS, Narciso. **A memória biocultural**. São Paulo: Expressão Popular; Rio de Janeiro: ASPTA, 2015. 272 p. Disponível em: https://www.academia.edu/41378693/A_MEM%C3%93RIA_BIOCULTURAL

UICN. **Indicadores de conocimiento tradicional de América Latina y El Caribe**. Documento final. Quito, Ecuador: Unión Mundial para la Naturaleza-UICN, 2006.

VALLADARES, Liliana; OLIVÉ, León. ¿Que son los conocimientos tradicionales? Apuntes epistemológicos para la interculturalidad. **Cultura y Representaciones Sociales**, Año 10. N. 19, 2015. p. 61-101.

VILLORO, Luis. **Crear, saber, conocer**. 15ª. Ed. Ciudad de México: Siglo XXI, 2002. 310 p. Disponível em: https://www.academia.edu/40786969/Crear_saber_conocer

WEDIG, Josiane Carine. “Conhecimento não se vende”: a colonialidade e o embate de perspectivas sobre os conhecimentos tradicionais. **Civitas**, 21 (2): 334-343, maio-ago. 2021.

WRANGHAM, Richard. **Pegando Fogo: Porque cozinhar nos tornou humanos**. Rio de Janeiro, Zahar, 2010. 226p.

ZEBALLOS, Andy Philipps. **Epistemicidio: así es como la modernidad suprime formas marginales de conocimiento**. 2015. Disponível em: <https://www.unitedexplanations.org/2015/12/03/31787/>

ZUCHIWSCHI, Elaine; FANTINI, Alfredo Celso; Alves, Antonio C.; PERONI, Nivaldo. Limitações ao uso de espécies florestais nativas podem contribuir com a erosão do conhecimento ecológico tradicional e local de agricultores familiares. **Acta Bot. Bras.** 24 (1): 270-282, 2010.

ANEXO A – Povos e Comunidades Tradicionais do Brasil, membros do Conselho Nacional dos Povos e Comunidades Tradicionais - CNPCT, 2024.

Andirobeiras	Mulheres que coletam e beneficiam as sementes da andiroba, uma árvore da Amazônia, para produzir óleo medicinal e cosmético.
Apanhadores de Sempre-vivas	Comunidades que vivem na Serra do Espinhaço, em Minas Gerais e Bahia, que colhem as flores sempre-vivas, usadas na confecção de artesanato e arranjos florais
Caatingueiros	Povos que habitam a região semiárida do Nordeste e que desenvolvem atividades como agricultura familiar, criação de animais, extrativismo vegetal e artesanato
Caiçaras	Comunidades litorâneas que vivem no Sudeste e Sul do Brasil, que praticam a pesca artesanal, a agricultura de subsistência e o manejo da mata atlântica
Castanheiras	Mulheres que coletam e beneficiam as castanhas-do-pará, uma das principais fontes de renda e alimento das populações da Amazônia
Catadores de Mangaba	Comunidades que vivem nas áreas de ocorrência da mangabeira, uma árvore frutífera típica do Cerrado, da Caatinga e da Mata Atlântica, e que dependem da coleta e do processamento da mangaba para sua sobrevivência
Ciganos	Povos de origem indiana, europeia e africana que se caracterizam pela mobilidade territorial, pela diversidade cultural e pela resistência à discriminação
Cipozeiros	Comunidades que vivem na Chapada Diamantina, na Bahia, e que extraem e trançam os cipós, uma fibra vegetal usada na produção de artesanato e utensílios domésticos
Extrativistas	Povos vivendo em diferentes biomas do Brasil e que exploram os recursos naturais de forma sustentável, como frutos, sementes, óleos, fibras, látex, mel, entre outros
Faxinalenses	Comunidades que vivem no Paraná e que praticam um sistema agroflorestal coletivo, baseado na criação de animais soltos nos faxinais, áreas de mata comunitária
Fundo e Fecho de Pasto	Comunidades que vivem no semiárido baiano e que praticam um sistema de criação de animais em áreas de pastagem comum, respeitando os ciclos naturais e a biodiversidade.
Geraizeiros	Povos que vivem no norte de Minas Gerais, em uma região de transição entre o Cerrado e a Caatinga, chamada gerais, que desenvolvem atividades como agricultura, pecuária, extrativismo e artesanato.
Ilhéus	Comunidades vivendo em ilhas fluviais e costeiras do Brasil e que mantêm uma relação de identidade e pertencimento com esses territórios, onde realizam atividades como pesca, agricultura, extrativismo e turismo.
Indígenas	Povos originários do Brasil, que possuem uma grande diversidade de línguas, culturas, organizações sociais e formas de relação com a natureza
Isqueiros	Comunidades que vivem no litoral do Piauí e que praticam a pesca artesanal usando iscas vivas, chamadas iscas, capturadas nos manguezais.
Morroquianos	Comunidades que vivem no Morro do Querosene, em São Paulo, e que preservam as tradições culturais e religiosas de matriz africana, como o candomblé, a capoeira, o samba e o jongo
Pantaneiros	Povos que vivem no Pantanal, um dos maiores ecossistemas do mundo, e que desenvolvem atividades como pecuária, pesca, turismo e artesanato.

Pescadores Artesanais	Comunidades vivendo em diferentes regiões do Brasil e que praticam a pesca como meio de vida, usando técnicas, saberes e instrumentos tradicionais
Piaçaveiros	Comunidades que vivem na região da Costa do Dendê, na Bahia, e que extraem e beneficiam as fibras da piaçava, uma palmeira usada na fabricação de vassouras, escovas, chapéus e outros produtos.
Pomeranos	Comunidades de origem alemã que vivem no Espírito Santo e em outros estados do Brasil, que mantêm a língua, a religião, a culinária, a música e o artesanato de seus antepassados
Povos de Terreiro	Comunidades que professam religiões de matriz africana, como o candomblé, a umbanda, o tambor de mina, entre outras, e que têm nos terreiros, espaços sagrados de culto, seus territórios de identidade e resistência.
Quebradeiras de Coco Babaçu	Mulheres que vivem na região do babaçual, que abrange os estados do Maranhão, Piauí, Tocantins e Pará, que coletam e quebram os cocos do babaçu, uma palmeira que fornece alimento, óleo, carvão, artesanato e outros produtos
Quilombolas	Comunidades descendentes de africanos escravizados que se rebelaram ou fugiram do cativeiro e formaram seus próprios territórios, chamados quilombos, onde mantêm suas tradições culturais, religiosas e econômicas.
Retireiros	Comunidades que vivem no Araguaia, um dos principais rios do Brasil, e que praticam a pesca, a agricultura e a criação de animais, adaptando-se às variações do nível da água ao longo do ano.
Ribeirinhos	Comunidades vivendo às margens dos rios da Amazônia, dependentes da pesca, da agricultura, do extrativismo e do transporte fluvial para sua sobrevivência.
Seringueiros	Comunidades vivendo na Amazônia, que extraem o látex das seringueiras, uma árvore nativa da região, para produzir borracha e outros derivados.
Vazanteiros	Comunidades que vivem no vale do rio São Francisco, em Minas Gerais, e que praticam a agricultura nas vazantes, áreas que ficam expostas após a baixa do nível do rio.
Veredeiros:	Comunidades que vivem no sudoeste de Goiás e que praticam um sistema agropecuário baseado na preservação das veredas, áreas úmidas do Cerrado que abrigam nascentes de água e uma rica biodiversidade.

Fonte: HABITAT, 2023.