

A HISTORIOGRAFIA SEM A ESCRITA E A ORALIDADE ALÉM DAS PALAVRAS: COMO POPULAÇÕES TRADICIONAIS BRASILEIRAS ELABORAM SEU PASSADO?

Manuela da Silva Muniz¹

RESUMO:

Este ensaio apresenta reflexões sobre o método histórico de investigação científica e as exclusões advindas do mesmo. Tratamos do caso do Brasil, com as populações afro-brasileiras e indígenas ganhando espaço timidamente nas pesquisas históricas ao longo do século XX. Apesar de atualmente haver diversidade de fontes no campo da História, a escrita continua sendo a chave hermenêutica para a interpretação de todo tipo de fonte para esse campo. Apontamos aqui particularmente as dificuldades da História em encontrar modos de construir compreensões históricas para estudar grupos sociais que não possuem tradição escrita. Sendo a escrita um dos marcadores ocidentais para o estabelecimento de quais grupos sociais alcançaram o status de civilização, o problema se apresenta com mais um grau de complexidade. Partindo do pressuposto que oralidade não é apenas a palavra sem escrita, apresentamos neste texto alguns exemplos de como as populações afro-brasileiras e indígenas se relacionam com o passado, refletem sobre ele e expressam essa relação em linguagens diferentes. As apropriações e modos de fazer são diversos. Sobre algumas linguagens temos ainda pouca literatura, talvez porque não só a História como todo o conhecimento científico as desconsidere enquanto linguagens. Todos os grupos humanos refletem sobre sua história e formulam explicações. Não precisam necessariamente da ciência constituída na modernidade. Entretanto, não estamos em mundos separados e a hegemonia do discurso científico impacta diretamente grupos sociais que vivem à sua margem por processos de exclusão social.

Palavras-chave: método histórico; escrita; populações indígenas; populações afro-brasileiras; imagem.

ABSTRACT:

This essay presents reflections on the historical method of scientific investigation and the exclusions arising from it. We deal with the case of Brazil, with Afro-Brazilian and indigenous populations timidly gaining space in historical research throughout the 20th century. Although there is currently a diversity of sources in the field of History, writing continues to be the hermeneutic key to interpreting all types of sources in this field. We particularly point out here the difficulties of History in finding ways to construct historical understandings to study social groups that do not have a written tradition. As writing is one of the Western markers for establishing which social groups have achieved the status of civilization, the problem presents itself with yet another degree of complexity. Based on the assumption that orality is not just words without writing, we present in this text some examples of how Afro-Brazilian and indigenous populations relate to the past, reflect on it and express this relationship in different languages. The appropriations and ways of doing it are diverse. We still have little literature on some languages, perhaps because not only History but all scientific knowledge disregards them as languages. All human groups reflect on their history and formulate explanations. They do not necessarily need science constituted in modernity. However, we are not in separate worlds and the hegemony of scientific discourse directly impacts social groups that live on its margins due to processes of social exclusion.

Keywords: historical method; writing; indigenous populations; Afro-Brazilian populations; image.

¹ Mestra e Licenciada em História pela Universidade Estadual de Feira de Santana (UEFS). É professora substituta na Universidade do Estado da Bahia (UNEB), Departamento de Educação *Campus* VIII, Paulo Afonso, lotada no Colegiado de Arqueologia. Contribui nos colegiados de Pedagogia, Direito, e na Licenciatura Intercultural em Educação Escolar Indígena - LICEI do Centro de Pesquisas em Etnicidades, Movimentos Sociais e Educação OPARÁ/UNEB. Suas áreas prioritárias de atuação são: Metodologia da Pesquisa e do Estudo Científicos; Teoria da História e Metodologia do Ensino de História. Coordenou o projeto "Cultura, Arqueologia e História no Quilombo do Povoado Cruz" situado no interior da cidade de Delmiro Gouveia – AL. E-mail muniz.manuela@gmail.com

Como ler a escritura cifrada pelo deus na pele do jaguar?
Jorge Luis Borges

Pra cantar samba
Veja o tema na lembrança
Cego é quem vê
Só aonde a vista alcança
Mandei meu dicionário às favas
Mudo é quem
Só se comunica com palavras
Filosofia do Samba. Canção de Candeia

Pedras sonhando pó na mina
Pedras sonhando com britadeiras
Cada ser tem sonhos à sua maneira
Noite Severina. Canção de Lula Queiroga e Pedro Luís

Portanto, só os ciclos eram eternos
Pepetela, Geração da Utopia

O OLHO DA HISTÓRIA E A AUSÊNCIA DE OUVIDOS

O questionamento sobre a centralidade do texto escrito para a pesquisa e o estudo históricos vem de longa data. A interdisciplinaridade e a incorporação de diferentes tipos de fontes para a pesquisa histórica não é assunto novo no campo dos estudos históricos. Demarca-se a *Escola dos Annales* como a inauguração desse movimento de expansão do campo da História e, de lá até aqui, a discussão se multiplicou. Aqui, nos interessa refletir sobre quais os limites, bem como as tentativas e superá-los, no

que diz respeito à história de dois grandes grupos historicamente subalternizados no Brasil: indígenas e afro-brasileiros.

Não calcamos nossa reflexão no pilar da decolonialidade, onde se identifica a geopolítica da colonização e se reivindica um território próprio de análise e conceituação nos termos de como se vive e se interpreta a vida no sul global. Aqui, se trata da análise sobre o método de pesquisa e estudo da história onde, apesar de haver diversidade de fontes, a escrita continua sendo a chave hermenêutica para a interpretação de todo tipo de fonte. Dito de outro modo, a fonte escrita não é mais

exclusiva nos dias atuais, mas seu método de análise se tornou padrão para a interpretação das fontes incorporadas pelos historiadores ao longo do século XX.

Exemplificamos. É corriqueiro e aceito o método de pesquisa em que, quando usamos a música como fonte, nos concentremos na letra, na autoria, no “contexto” de produção da obra, mas ignoremos a melodia como parte fundante daquela fonte. O mesmo se dá com o cinema, onde a linguagem cinematográfica é comumente ofuscada pelo roteiro e, novamente, autoria e “contexto” figuram como tão importantes que é possível desconsiderar a linguagem em seus próprios termos – visão de mundo que tem como fundamento incontornável a expressão através da imagem e do som. Isso não se dá necessariamente por desprezo das linguagens próprias a esses tipos de fontes. O caso é que nós, historiadoras(es), raramente temos formação para esse tipo de análise nos espaços formais de ensino. Para fontes que não tem como expressão fundante a palavra escrita, nosso esforço é de um novo aprendizado e construção de pontes onde a historicidade do nosso ofício deixou enormes lacunas.

Sendo assim, temos no campo da História, especificamente a brasileira e as de países que sofreram processos de colonização, imensa dificuldade em alcançar sociedades antigas que não tiveram a palavra escrita como fundamento da sua constituição coletiva. Dessa maneira, ainda abordamos metodologicamente o passado brasileiro com o marco da escrita. A Arqueologia comumente não tem contribuição da História nas pesquisas sobre sociedades pré-coloniais. Além disso, falamos de sociedades que sofreram violências estruturais ao longo da história e, atualmente, lidam com a urgência de reconstituição das suas línguas originais em meio à hegemonia das línguas dos colonizadores. No caso do Brasil, afro-brasileiros e indígenas ainda não tem sua história pesquisada e divulgada na dimensão e complexidade devidas pela historiografia.

Até pouco tempo atrás o discurso de “dizimação” das populações indígenas era aceito no campo da História, ficando em nosso presente os grupos indígenas “sobreviventes” e, por consequência, com uma história difícil de ser alcançada pelo método histórico. Com a população afro-brasileira, mais integrada à vida urbana no

país, uma série de preconceitos marcam a postura de historiadores diante das transformações no pós-abolição, bem como diante de expressões culturais e religiosas. E mesmo durante o período de escravização, valeu mais a boa parte das ciências humanas e sociais entender o mecanismo de funcionamento econômico da colônia do que a inquietação em entender como as pessoas que constituam a maioria esmagadora da mão de obra trabalhadora atravessou trezentos séculos de escravização e como se reinventou quando foi lançada à República na condição de “assalariadas” na nova etapa do capitalismo colonial.

Entendendo que as pessoas fazem a História a partir de certo enquadramento de realidade, nosso objetivo aqui não é estabelecer julgamento de valor pelas interpretações construídas por historiadores que vieram antes de nós. A crítica se faz necessária porque, atualmente, temos condições de perceber que o projeto de civilização defendido anteriormente é não só castrador, mas também insuficiente para a complexidade da vida humana. E mesmo os intelectuais do século XX mais críticos sobre as consequências da colonização, pensaram

saídas para o horror do progresso capitalista ainda nas balizas de um modelo de civilização. Para o campo da História, todo esse movimento se deu no fundamento do texto escrito. Mas, como é mais fácil julgar o passado do que o presente, nosso esforço aqui é buscar possíveis modos de superar esse dilema. Também erramos e erraremos. Mas enxergamos o que é possível a partir do conhecimento construído até os dias de hoje. E é sabido que a escrita é um dos marcadores do modelo de civilização. Sociedades sem escrita poderiam ser complexas, inteligentes e com alto grau de organização social, mas o pensamento ocidental ao longo dos últimos séculos as via como fadadas ao fracasso por não se enquadrarem naquela racionalidade vigente, cujo suporte de memória e trajetória era sempre a escrita e seus suportes de conservação. Em posição ainda mais inferior estavam as sociedades sem escritas que não eram consideradas complexas, inteligentes, organizadas, nem tampouco possuíam história, visto que sua “evolução social” foi considerada tão insuficiente que não conseguiram desenvolver consciência histórica. Essas estavam do lado oposto da civilização, sendo vistas como bárbaras. Não só não

compreendiam o progresso, como eram impedimento para o mesmo. O que vemos hoje, em perspectiva, é que na época relatada acima houve um duplo movimento por parte dos colonizadores e, posteriormente, dos Estados Nacionais no que diz respeito aos povos que não se encaixavam nos critérios civilizacionais: aculturação ou morte.

A HISTÓRIA VISTA POR OUTROS SISTEMAS DE COMUNICAÇÃO

A primazia do trabalho intelectual – herança do idealismo platônico - a valorização do ensino formal contra o analfabetismo, a valorização da automação para superar o trabalho artesanal e a escolarização de uma série de saberes que deixaram de fora quem não cabia no currículo são alguns exemplos de como, não só a História, mas a ciência brasileira, não deram a devida atenção na abordagem de grupos sociais grupos sociais que não tinham e não tem sua história calcada na palavra escrita.

Todos os grupos humanos refletem sobre sua história e formulam explicações. Não precisam necessariamente da ciência constituída na modernidade. Entretanto, não estamos em mundos separados e a hegemonia do discurso científico impacta

diretamente grupos sociais que vivem à sua margem. Para tentar traçar uma proposta de abordagem desse problema, cito o pensamento de dois intelectuais brasileiros que desenvolveram métodos de ensino-aprendizagem através de pesquisas que tiveram como pressuposto a percepção de que a escrita deixa de fora a complexidade da experiência histórica brasileira - um formalmente intelectual, o outro não.

Na introdução do livro *A importância do ato de ler*, Paulo Freire (2018) rememora sua infância antes da escola, nos apresentando uma forma de aprendizado que ele chama de leitura da “palavramundo”. Saber quando uma fruta está madura e identificar as etapas de amadurecimento dela é um dos aprendizados que Paulo Freire traz da sua infância, defendendo que, para alcançar o conhecimento formal, essa leitura anterior do mundo não só precede como pode se fundir. Esse é o fundamento do método freiriano, onde a vida ordinária e o conhecimento que o estudante construiu não se opõem ao conhecimento científico. O “conteúdo” necessário para a vida e a interpretação sobre ela todas as pessoas tem. Por isso a escola não poderia ter como preocupação central o ensino dos “conteúdos”. A educação formal é o meio

pelo qual se constrói ferramentas para uma interpretação de mundo que conecte muitas realidades e nos faça romper os limites da nossa comunidade, bem como enxergar as amarras que fazem sermos tão desiguais.

Sem formação no ensino superior, mas reconhecidamente professor e intelectual no campo da música, Letieres Leite formulou um método de aprendizado musical com base no questionamento do modelo europeu de ensino, fundamentado na partitura. Ele destaca que nem mesmo a música europeia cabe em uma partitura, pois essa é uma aproximação. Para Leite (2017), em países americanos de influência africana a música popular possui uma “clave rítmica”² que não é tradutível pela partitura de modelo europeu, pois isso exclui o modo de execução do andamento musical, criado, reproduzido e preservado com base na fala, escuta e observação. Assim, a partitura, que faz parte da tradição escrita de organização e interpretação do mundo, não alcança a complexidade da linguagem musical, seja ela qual for. A partir do pensamento de

Letieres Leite (2017), é possível observar que a palavra escrita tem limitações mesmo dentro da chave de interpretação civilizatória. Isso ajuda a evitar o pensamento de que a escrita é plenamente encaixada no modelo de civilização vigente, apenas não servido para sociedades postas às suas margens. Diferente disso há dimensões da atividade e da comunicação humanas que escapam à escrita como modelo universal de linguagem humana, assim como nenhuma outra linguagem conhecida consegue totalizar o pensamento humano.

Leite defende a prática musical como precedente à teoria. A música de origem africana se faz primeiro no corpo, como instrumento primordial de produção de sons. Os instrumentos são extensões e tanto o modo de investigação quanto o modo de aprendizado são feitos primeiro pela experimentação. A partitura só é incorporada depois que a prática é estabelecida. Esse movimento coloca o ritmo como protagonista – ao contrário da tradição europeia onde a melodia é quem

²Essa definição não se refere à clave nem ao ritmo em seus sentidos correntes. A “clave rítmica” abarca o que poderíamos entender, grosso modo, como forma e conteúdo simultaneamente. Ela não somente indica aos músicos o ritmo como também a historicidade do som. O

músico tem não somente o comando para a execução, mas também consegue perceber o “corpo” do som, conseguindo assim interpretá-lo em vez de apenas executar, e de acordo com os parâmetros históricos desse mesmo som.

dita as criações – e a percussão sai da “cozinha” do palco para conduzir toda a orquestra.

Através do desafio de reelaborar interpretações correntes da realidade, Freire (2018) e Leite (2017) se preocuparam em ensinar a jovens e adultos subalternizados de um modo em que a ciência se torne um instrumento de acesso ao poder do conhecimento formal, através da própria experiência destes. Essa relação estreita entre pesquisa e ensino é uma das marcas do conhecimento popular: eu ensino demonstrando e a demonstração é o próprio ato da verificação da pesquisa. As diferenças entre uma e outro está resguardada, mas eles são parte de um mesmo movimento de produzir e repartir.

Para educadoras(es) que trabalham com populações subalternizadas, traduzir a linguagem científica para o método de ensino-aprendizagem é um grande desafio. No ensino superior, a exigência de abstração conceitual é muitas vezes inalcançável para os discentes. Sendo a grande maioria oriunda do modo de vida do campo, ainda que morem em cidades, o corpo discente de boa parte das universidades afastadas dos grandes centros urbanos padece de um método científico que esteja próximo não só da vida

atual deles, mas também das suas heranças históricas e experiência de vida.

O QUE DEVE SER FEITO COM O PASSADO?

Para os limites dessa análise, decidimos mapear algumas das interpretações atuais de maior expressão de intelectuais das populações afro-brasileiras e indígenas sobre sua historicidade. Já foi amplamente aceita a interpretação de que as sociedades de cultura oral têm um modo de se comunicar que não segue e não precisa seguir a norma culta da língua portuguesa. Entretanto, ainda subjaz a essa interpretação uma distinção entre a língua vernacular vigente, institucionalizada nacionalmente, e seus “desvios” ou “adaptações” feitos pelas culturas populares. Anteriormente passamos por interpretações que interpretavam as culturas não escritas como “folclore” palavras do tupi e do nagô que influenciam a língua portuguesa, como um “tempero” brasileiro na língua de origem europeia. Esse modo de interpretação avançou em um certo tipo de reconhecimento de que as sociedades subalternizadas estavam presentes na formação cultural do país. Entretanto, ainda as marginaliza, interpretando como “contribuições” cosmologias seculares, por

incapacidade de estudá-las em seus próprios termos, e continuando a focar a língua hegemônica como modelo e ponto de partida. Atualmente, outra interpretação atualiza a abordagem sobre a construção histórica da língua. A estrutura da língua portuguesa no Brasil é composta por línguas africanas e indígenas. Essas não podem ser consideradas como uma “contribuição” pontual sobre uma língua supostamente já pronta. É uma reestruturação do português corrente pelas populações afro-brasileiras e indígenas. O filósofo, poliglota e músico, Tiganá Santana, nos dá um exemplo desse modo de interpretação. Ao falar sobre a presença do tronco linguístico bantu na língua portuguesa praticada no Brasil na série *Enigma da Energia Escura* (2021), ele contesta a norma vernacular:

[...] a forma plural, sem que artigos concordem com substantivos, já que o plural, em línguas bantu se dá, em geral, por pré fixação. A própria expressão bantu, a que eu me referi: muntu, pessoa; bantu, pessoas. A forma plural se dá pelo prefixo *ba*. Então, dizer as cadeira, as mesa é exatamente essa mesma situação.

Muniz Sodré (1998), em seu livro *Samba, o dono do corpo*, discute a exclusão da musicalidade africana no Brasil como processo paralelo à exclusão dos escravizados do status de humanos e,

posteriormente, exclusão dos afro-brasileiros da influência intelectual na construção social do pensamento brasileiro. No início do livro ele nos diz, ao apresentar a síncopa como um traço forte da música negra nas Américas: “O corpo exigido pela síncopa do samba é aquele mesmo que a escravatura procurava violentar e reprimir culturalmente na história brasileira: o corpo do negro.” (SODRÉ, 1998, p.11). Ao fim do livro, ele arremata:

Dentro da dimensão de sentido gerada pelo samba tradicional, é imprescindível a presença física do corpo humano. No sistema nagô, o som equivale ao terceiro termo de um processo desencadeado sempre por pares de elementos genitores - seja a mão batendo no atabaque, seja o ar repercutindo nas cordas vocais. [...] Junto com as palavras, junto com o som, deve dar-se a presença concreta de um corpo humano, capaz de falar e ouvir, dar e receber, num movimento sempre reversível. (SODRÉ, 1998, p.67).

O português constituído pela cultura popular e as expressões (não apenas artísticas) de experiências históricas que tem como fundamento aquilo que nos sustenta no mundo e sem o qual não fazemos nada – o corpo, a voz e o pensamento – permitem ver um modo de se relacionar com o passado em que a palavra tem como suporte o próprio ser,

que simultaneamente vive e interpreta a vida. E não apenas o ser em sua memória, sua capacidade mental de se recordar e comunicar isso, mas toda a complexidade que nos faz existir como seres que conseguem interpretar seus rastros e os dos outros.

PRESENÇA E PASSADO

No dilema da escrita como linguagem definidora da condição humana, podemos pensar que o papel se tornou uma instituição que nos liberta da presença e da constante atualização que ela exige para investigar, aprender e ensinar. O que parece estar em jogo aqui é a persistência de modos de vida que reivindicam a presença como lugar definidor da ação e reflexão históricas. Se nos ausentamos do exercício recorrente e necessário de aprender e testar o que aprendemos através da partilha, se nos afastamos demais de nossa experiência histórica e terceirizamos ao suporte escrito nossa interpretação da vida, o que sobra de nós? Ou quem somos nós agora que todos os instrumentos construídos para nos deixar livres para criar e conduzir a humanidade a melhorias de vida substituem nossa presença e nos tiram a prática recorrente de reincorporar nossa história?

Nesse modo de interpretação, o corpo não é só instrumento de expressão, ou “meio pelo qual”, ou mesmo um corpo funcional que nos mantém vivos. Ele repercute a vida e encarna a história. E partilha a história para sustentar a vida. É síntese dos que vieram antes e se atualiza para ancestralizar as sínteses posteriores. Sendo assim, nossa atenção primordial ao pensar abordagens históricas fora da chave de interpretação da palavra escrita, deve se centrar, me parece, no valor da presença como condutora da interpretação da vida e também como produto da experiência histórica.

Junto com a importância da música como um dos fundamentos das culturas afro-brasileiras, propomos refletir sobre a importância das imagens para algumas nações indígenas. Em seu longo período de vivência e pesquisa com os yanomami, a antropóloga Hanna Limulja estudou seus sonhos e a relação deles com os mitos. A experiência onírica sustenta a produção de imagens e, por meio delas, ações direcionadas no estado de vigília. Limulja diz que

[...] na concepção de mundo yanomami tudo o que existe é dotado de uma imagem - e, portanto, os animais de caça também têm uma, caso contrário os Yanomami não poderiam vê-los em seus sonhos (aquilo que aparece no sonho corresponde à imagem

dos seres e das coisas). (LIMULJA, 2022, p.162-163)

Na comunicação com os espíritos, as imagens são o esteio de *presentificação* do passado. É com base nelas que as interpretações sobre o mundo se constroem. Aqui, o suporte da palavra é a imagem, não o texto escrito. Aqui, a imagem não é uma cristalização de um momento que passou, tampouco tem o status de “comprovação” desse mesmo momento. O passado é repertório para a experiência atual não necessariamente como herança, mas como um ciclo que continua em aberto. Sonho e estado de vigília são dimensões importantes, separadas apenas pela forma de percepção do mundo que difere entre as duas. E o que chamamos de “imaginação” é parte constitutiva da relação com o passado.

Os Yanomami estão, obviamente, plenamente conscientes do que é passado, das diferenças geracionais e outros indícios que nos separam de momentos anteriores vividos por nós ou outras pessoas. O que certamente acontece é que, para os Yanomami e outras tantas nações indígenas, a história não tem status científico e, portanto, não há necessidade da constituição de um objeto a ser investigado com alguma distância espacial

e temporal. A investigação da história, nesse caso, passa pela sobreposição de tempos: há versões e variações do passado que se apresentam oniricamente de forma dinâmica, por demanda dos sonhadores que levantaram alguma pergunta ou por demanda dos próprios sonhos.

O xamã Yanomami Davi Kopenawa, em seu livro juntamente com Bruce Albert, apresenta a seguinte sentença

Os brancos se dizem inteligentes. Não o somos menos. Nossos pensamentos se expandem em todas as direções e nossas palavras são antigas e muitas. Elas vêm de nossos antepassados. Porém, não precisamos, como os brancos, de peles de imagens para impedi-las de fugir da nossa mente. Não temos de desenhá-las, como eles fazem com as suas. Nem por isso elas irão desaparecer, pois ficam gravadas dentro de nós. Por isso nossa memória é longa e forte (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p.75).

A longa relação dos Yanomami com a ciência ocidental é marcada também por invasões de espaços que deveriam ser inauditos para os brancos

[...] nossas palavras foram enredadas numa língua de fantasma, cujos desenhos tortos se espalharam entre os brancos, por toda parte. E acabaram voltando para nós. Foi doloroso e revoltante para nós, pois tornaram-se palavras de ignorância. Não queremos mais ouvir essas velhas palavras a nosso respeito. Pertencem aos maus pensamentos dos brancos (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p.77).

O modo de interpretar a cultura escrita - “língua de fantasma” - e traduzi-la através de metáfora visual ao falar em “peles de imagens” e “desenhos tortos”, nos faz ver como os Yanomami encaram as pesquisas científicas sobre eles. Quando Kopenawa fala que as palavras voltaram para eles, mas eles não querem e afirma que isso pertence aos brancos e seus “maus pensamentos”, vemos um gesto de repulsa e delimitação de fronteiras, para que a ignorância dos brancos não envenene seu povo.

A relação complexa dos povos indígenas com a cultura escrita também está posta em um trecho de entrevista audiovisual de Ailton Krenak:

Pra povos que são de origem sem escrita, de tradição oral, fazer uma travessia pra esse mundo da escrita, só isso já é um épico. E ele deve ocultar trilhas insondáveis de alienação dessas identidades, até chegar nesse patamar da escrita e lidar com esse recurso da escrita com familiaridade. É bom não esquecer que os jesuítas vieram pra cá pra botar escolas e catequizar os índios e ensinar eles a ler e a escrever. Enquanto os índios puderam resistir, eles não aprenderam nem a ler nem a escrever. Então, seria interessante a gente investigar se quando os índios estão lendo e escrevendo, se eles já se renderam ou se eles ainda estão resistindo (ITAÚ CULTURAL, 2016).

Partindo dessa reflexão de Krenak, podemos dizer que assumir a palavra escrita como principal fonte de

comunicação não é equivalente a aceitar o conhecimento baseado no registro em papel. E dialogar com um modo de viver hegemônico que não é o seu é sobretudo resistir para que sua interpretação de mundo não seja continuamente apropriada e transformada sob o enquadramento do outro. Esse processo de dialogar resistindo escancara as desigualdades entre modos de viver e interpretar o mundo – em paralelo com as desigualdades econômico-raciais.

Assim, pensamos que não se trata necessariamente de se debruçar sobre o binômio escrita/oralidade, mas de pensar em termos das *imagens* que a oralidade evoca e que desdobram o regime de sentido oral para a dimensão do tátil, do sentido, que são fluidos, mas se sustentam, posto que são continuamente reavivados, *presentificados*. Isso porque, além da escrita e da oralidade, estamos diante de regimes de sentido que operam com outras chaves de conhecimento. Chaves essas que historicamente não encaramos como conhecimento: sonhos; *imagens* vistas por indivíduos e dificilmente reprodutíveis para uma coletividade verificar; mitos que organizam os caminhos de ida e volta entre passado e presente. Considerar historicizáveis essa e outras formas de conhecimento sobre o passado e também

questionar o *status* do que chamamos de ciência.

IMAGEM E LINGUAGEM

O enquadramento de alguns modos de vida indígenas calcados no mundo das imagens encontrou ressonância no cinema. A cineasta Graci Guarani nos diz que o audiovisual

aproximou a nossa oralidade do cinema. Porque nada é mais oral do que você ver e escutar. Isso pra mim é um ponto muito positivo, que foi o aprimoramento, a apropriação desse mecanismo, que é o cinema indígena (Itaú Cultural, 2018).

E, no caso do cinema indígena, a câmera *devolve* a imagem. O que é visto através da câmera e gravado, guardado por ela, é posteriormente acessível para ser visto. Essa operação de *dobrar-se* sobre si mesmo certamente transformou a experiência indígena de produção de imagens nos sonhos, na pele humana e na pele da terra – a cerâmica, por exemplo.

Para tentar uma aproximação com quais são as possibilidades de interação entre cultura oral e letrada, através de instrumentos criados com base nas letras, trazemos aqui um filme indígena.

O filme *Ava Yvy Vera - A terra do povo do raio* (Embaúba Filmes, 2016) foi

realizado através do Programa Imagem Canto Palavra nos territórios Guarani e Kaiowá (Proex/UFMG), que realizou oficinas de produção audiovisual em comunidades indígenas na região de Dourados (MS). Foi exibido em diversos festivais, entre eles o *Forumdoc.bh*, o *CineKurumin*, onde ganhou o prêmio de melhor média/longa-metragem, e o *CachoeiraDoc*, onde recebeu o prêmio de melhor longa tanto pelo júri jovem quanto pelo júri oficial. Genito Gomes, parte da direção coletiva do filme, é filho do cacique guarani kaiowá Nísio Gomes, assassinado por fazendeiros em 2011, no processo de retomada de terras indígenas, no acampamento Guaiviry. É ele quem tem representado o filme nos festivais, às vezes acompanhado de seu sobrinho, Jhonatan Gomes, também parte da direção coletiva do filme e integrante do grupo de rap indígena *BrôMC's*, que compõe letras em Guarani.

Ava Yvy Vera - A terra do povo do raio tem como primeira cena um plano sequência de cerca de cinco minutos, feito com câmera na mão. Vemos uma paisagem, onde céu e terra se encontram no meio do quadro. As nuvens sob um céu azul vão refletindo rapidamente na estrada de terra

vermelha por conta da força do vento. A estrada é margeada, dos dois lados, por plantação de soja que segue até se perder no horizonte. Na margem direita, um pouco mais à frente, temos o Tajy, uma das poucas árvores que restou. A voz de Genito Gomes, que está na câmera, guia nosso olhar sobre o quadro. O Tajy é sua torre de celular, de onde ele pode fazer as ligações. Principalmente à noite, para evitar encontro com algum pistoleiro. Sua narração caracteriza o espaço, se remetendo à sua transformação. “E esse vento...”, gira a câmera para a direita. Vemos as folhas de soja balançando. “Esse vento é por causa dos kará que derrubaram as nossas árvores”. Ouvimos a interferência do vento na sua voz.

A ausência de Genito Gomes no quadro é incorporada na performance, de sujeito filmado para sujeito que filma. Aqui, as condições de realização de uma cena, de um filme, bem como sua recepção, estão em outro nível de relação corpo-consciência. Em debate após a exibição do filme no *CachoeiraDoc*, em 2017, Genito Gomes disse que ele e outras lideranças usam a câmera dentro da sala de aula para os jovens aprenderem também, pelo processo de luta da retomada das terras:

uns irão empunhando as armas, outros, a câmera.

A câmera na mão pode ser lida como uma espécie de metáfora de quando os grupos filmados se apropriam da sua própria imagem, não as deixando “numa língua de fantasma”, como disse Kopenawa. Ela própria se converte em argumento na relação entre corpo e consciência. Essas imagens têm engajamento na realidade por uma ação que é política, sendo também estética.

NOTA SOBRE O LUGAR E O LIMITE DO MÉTODO CIENTÍFICO

Apresentando este texto como uma contribuição para um feixe de problemas, finalizo com um trecho de um livro dedicado a pensar o desconforto da ciência – especificamente a antropologia – quando o que não é considerado sequer objeto interfere violentamente na pesquisa. A autora do livro, Nastassja Martin, é uma antropóloga francesa que foi atacada por um urso na Sibéria, enquanto realizava seu trabalho. Em uma de suas reflexões sobre os desdobramentos desse evento, ela nos diz:

É preciso então refletir sobre os lugares, seres e acontecimentos protegidos por uma sombra e cercados por um vazio, no cruzamento desses nós de experiência que

os esquemas relacionais falham em englobar, não conseguem estruturar. Eis nossa situação atual, a do urso e a minha. Nós nos tornamos um foco de atenção sobre o qual todo mundo fala, mas ninguém capta. É precisamente por essa razão que não paro de tropeçar em interpretações redutoras, até mesmo triviais, por mais bem-intencionadas que sejam: porque estamos diante de um vazio semântico, de algo fora do enquadramento, que diz respeito a todos os coletivos e que lhes dá medo (MARTIN, 2021, p.78).

As diversas dimensões das experiências das diversas sociedades indígenas e afro-brasileiras se chocam com

o fundamento do método científico de escrutínio do objeto para a comprovação ou refutação de uma tese e posterior apresentação dos resultados - processo esse mobilizado pela ideia de busca da verdade, que é também a busca da ordem e do sentido da realidade em termos universais. Esse choque nos coloca diante da complexidade que é investigar contestando os pressupostos da investigação.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AVA Yvy Vera. Direção de Genito Gomes, Valmir Gonçalves Correia, John Nara Gomes. Belo Horizonte: Embaúba Filmes, 2016.

BRAUDEL, Fernand. **Gramática das Civilizações**. 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

FREIRE, Paulo. **A importância do ato de ler – em três artigos que se completam**. 52ª ed. São Paulo: Cortez, 2021.

GUARANI, Graci. Culturas indígenas. Canal Itaú Cultural. YouTube, 06 de março de 2019. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=BE7kLD66t8A&t=304s>

HALL, Stuart. **Da diáspora: identidades e mediações culturais**. 3ª ed. . Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2023.

KRENAK, Ailton. Culturas indígenas. Canal Itaú Cultural. YouTube, 21 de setembro de 2017. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=LEw7n-v6gZA&t=419s>

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A queda do céu**. Palavras de um xamã Yanomami. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

LEITE, Letieres. Tradições em Contemporaneidade Musical. Canal Nós Transatlânticos. YouTube, 11 de janeiro de 2017. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?app=desktop&v=pagX33_fRkQ

LEITE, Letieres. **Rumpilezzinho laboratório musical de jovens**: relatos de uma experiência. LeL Produções Artísticas, Salvador, 2017.

LIMULJA, Hanna. **O desejo dos outros**: uma etnografia dos sonhos Yanomami. São Paulo: Ubu Editora, 2022.

MARTIN, Nastassja. **Escute as feras**. São Paulo: Editora 34, 2021.

MORALES, Fábio Augusto e SILVA, Uiran Gebara da. História Antiga e História Global: afluentes e confluências. **Revista Brasileira de História**, vol.40, nº83, Jan.-Abr. 2020, pp.125-150. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/1806-93472020v40n83-06>

SARIAN, H. A escrita alfabética grega: uma invenção da pólis? A contribuição da arqueologia. **Classica - Revista Brasileira de Estudos Clássicos**, [S. l.], v. 11, n. 11/12, p. 159-177, 1999. Disponível em: <https://revista.classica.org.br/classica/article/view/455>.

SETH, Sanjay. Razão ou Raciocínio? Clio ou Shiva?. **História da Historiografia: International Journal of Theory and History of Historiography**, Ouro Preto, v. 6, n. 11, p. 173-189, 2013. Disponível em: <https://revistahh.emnuvens.com.br/revista/article/view/554>.

SANTANA NEVES SANTOS, Tiganá. A cosmologia africana dos bantu-kongo por Bunseki Fu-Kiau: tradução negra, reflexões e diálogos a partir do Brasil. Programa de Pós-Graduação em Estudos da Tradução. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. USP. São Paulo, 2019.

SODRÉ, Muniz. **Samba, o dono do corpo**. Rio de Janeiro: Mauad, 1998.

VIVA o Pretuguês! Falamos Pretuguês. Temporada 1, episódio 4. Enigma da Energia Escura [Série televisiva]. Direção: Day Rodrigues, Mariana Luiza, Emílio Domingos. Produção LabFantasma / GNT. Brasil, 2021. Disponível em: <https://globoplay.globo.com/v/9842397/?s=0s>

WENGROW, David. **What Makes Civilization?** The Ancient Near East and the Future of the West. Oxford: Oxford University Press, 2010.