



<https://doi.org/10.51880/ho.v28i2.1523>



História oral em perspectiva anticolonial: armadilhas temporais e antropocêntricas¹

Leandro Seawright*

ORCID iD 0000-0001-9561-6390

Universidade de São Paulo, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, São Paulo, Brasil

Resumo: Este artigo explora as armadilhas conceituais da temporalidade e do antropocentrismo no âmbito de uma perspectiva anticolonial. Partindo das narrativas de Dona Merina, indígena Kaiowa, o texto discute como a memória étnica, baseada em elementos não antropocêntricos, desafia a linearidade temporal e as estruturas de poder colonial/modernas e eurocentradas. A análise propõe uma história oral anticolonial que considera as relações mais-do-que-humanas e questiona a imposição de uma perspectiva temporal homogênea e progressista, ressaltando também os problemas das múltiplas temporalidades na luta contra a colonialidade. O trabalho articula a crítica ao eurocentrismo e a defesa de uma outra compreensão da memória indígena posta como referente.

Palavras-chave: História oral; memórias indígenas; temporalidades; colonialidade; eurocentrismo.

Oral history from an anti-colonial perspective: temporal and anthropocentric traps

Abstract: This article explores the conceptual pitfalls of temporality and anthropocentrism from an anti-colonial perspective. Based on the narratives of Dona Merina, a Kaiowa indigenous woman, the text discusses how ethnic memory, based on non-anthropocentric elements, challenges temporal linearity and colonial/modern and Eurocentric power structures. The analysis proposes an anti-colonial oral history that considers more-than-human relations and questions the imposition of a homogeneous and progressive temporal perspective, also highlighting the problems of multiple temporalities in the struggle against coloniality. The work articulates the critique of Eurocentrism and the defense of another understanding of indigenous memory as a referent.

Keywords: Oral history; indigenous memories; temporalities; coloniality; Eurocentrism.

1 Este artigo é fruto da minha participação na Mesa Redonda - 2, “História Oral, resistências e perspectivas anticoloniais”, no XVII Encontro Nacional de História Oral da Associação Brasileira de História Oral (ABHO), no dia 4 de setembro de 2024, na Univille, em Joinville, Santa Catarina. Por essa razão, foram preservados elementos característicos da *palavra falada*.

* Doutor em História Social pela Universidade de São Paulo (USP). Professor da área de Teoria e Metodologia da História da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo (FFLCH/USP). E-mail: leandro.fflch@usp.br.

Introdução

A gente lembra porque as lembranças são trazidas pelo Pa'i Kuara, que é o Sol. O Sol vai arder com o brilho as lembranças; elas aparecem, mas são as mesmas de antes: funciona assim, a gente lembra dos antepassados, dos xamás, das histórias, mas, depois, parece que uma nova lembrança é formada em uma mais antiga. É como se dentro da lembrança a gente pudesse tirar uma outra mais iluminada pelo Sol; uma lembrança na outra [...]. É verdade que a gente se defende contando histórias do povo da gente, mas eu existo porque consigo me lembrar e conto histórias minhas mesmas (Merina Adelina Ramona, 2018).

Início com as palavras da Ñandesy² Merina Adelina Ramona, Dona Merina, indígena da etnia Kaiowa, do acampamento Itay Ka'aguyrusu, Terra Indígena em Panambi – Lagoa Rica, município de Douradina em Mato Grosso do Sul. A entrevista foi feita em guarani-kaiowa num final de semana ensolarado de 2018 depois da apresentação do grupo musical Okaraguyje Taperendy³. Na ocasião, Dona Merina estava com 71 anos. A entrevista é parte de um elenco de outras dezenas de histórias orais escutadas ao longo da realização do projeto de pesquisa institucional: “Vozes indígenas nos espaços da vida”, já encerrado.



Figura 1 – Ñandesy Merina Adelina Ramona.
Fonte: Leandro Seawright.

2 Ñandesy é uma rezadora tradicional.

3 Como Dona Merina é guarani-falante e não fala português, contei com a valiosa contribuição da professora Graciela Chamorro para realizar a entrevista.

Ao longo da entrevista, a memória de expressão oral se apresentou como manifestação anticolonial e, assim, desafiou entendimentos. Recordações foram trazidas por Pa'i Kuara, o Sol; Jasy, a Lua, e com a presença narrada de Ara Noé, a Tempestade, além de referências aos seres destruidores como aliados de esbulhadores do território sagrado. As histórias ligadas aos elementos não antropocêntricos ou mais-do-que-humanos, como o Sol, a Lua e o Vento, demonstraram a possibilidade de existência insistida no mundo: “eu existo porque consigo me lembrar e conto histórias [...]”, disse a narradora.

Partindo da história de Dona Merina num cruzamento dos gêneros narrativos de *tradição oral* e *história oral testemunhal*, considero a primazia da memória étnica que evidencia as condições de possibilidade de uma história oral anticolonial, pública, aplicada em face de algumas das várias armadilhas conceituais que podem (ou não) ser desfeitas quando já alcançamos a terceira década do século XXI.

Memória e colonialidade

Passemos ao exame.

Tripartite (História Antiga, História Medieval, História Moderna); depois, quadripartite (História Contemporânea), a cesura ocidental entre memória e história origina-se no estatuto científico da História construtora de um passado glorioso para as nações entre meados do século XVIII e o século XIX. Considero, nesse sentido, a colonialidade do saber (Lander, 2005; Mignolo, 2008):

A elaboração intelectual do processo de modernidade produziu uma perspectiva de conhecimento e um modo de produzir conhecimento que demonstram o caráter do padrão mundial de poder: colonial/moderno, capitalista e eurocentrado. Essa perspectiva e modo concreto de produzir conhecimento se reconhecem como eurocentrismo. Eurocentrismo é, aqui, o nome de uma perspectiva de conhecimento cuja elaboração sistemática começou na Europa Ocidental antes de mediados do século XVII, ainda que algumas de suas raízes são sem dúvida mais velhas, ou mesmo antigas, e que nos séculos seguintes se tornou mundialmente hegemônica percorrendo o mesmo fluxo do domínio da Europa burguesa. Sua constituição ocorreu associada à específica secularização burguesa do pensamento europeu e à experiência e às necessidades do padrão mundial de poder capitalista, colonial/moderno, eurocentrado, estabelecido a partir da América (Quijano, 2005, p. 126).

Quando dicionarizou o verbete “História”, Voltaire já dizia à sua maneira, na *Enciclopédia, ou Dicionário razoado das ciências, das artes e dos ofícios*, que a Europa

Ocidental foi triunfante em matéria de razão histórica (Diderot; D’Alembert, 2015). Ao mesmo tempo em que se glorificava as nações, assim como o ideal nacional consolidado no século XIX, criava-se o “nacionalismo metodológico” segundo o qual as narrativas dos *verdadeiros cidadãos* se submetiam às formas do passado nacional sob os critérios de escritores legitimados para irradiar o conhecimento. Foi, aliás, Jaucourt que disse, a propósito do “homem dedicado às ciências e o homem de letras”, da “superioridade de suas luzes, a nobreza de suas perspectivas e o seu gênero de vida, honesto, tranquilo e retirado” (Diderot; D’Alembert, 2015, p. 371). Uma espécie de homem universal com virtudes capazes de dominar por meio de luzes.

Reverso disso, e muito (muito!) distante de a colonialidade se estancar no fim do conhecido período colonial, os povos indígenas, inclusive do Centro-Oeste do Brasil – também no cronótopo republicano –, tiveram seus territórios invadidos sob o argumento de que se tratava de “terras devolutas”, sempre sujeitas aos projetos político-econômicos, ou, neste caso, à incursão de agentes colonizadores.

Dona Merina se recordou da *violência colonial* – uma espécie de permanência aprimorada de elementos da *guerra justa colonial* associada à *ideologia ruralista*:

Saí com meu pai e a minha mãe de um lugar para outro algumas vezes [...]. Eles chegavam quando nós estávamos nos aquietando, sossegando! Nos empurravam de novo e sempre, sempre. Era uma luta grandiosa pelo território sagrado. E tudo com terror, pois os brancos não pediam licença, não eram gentis: eles atiravam nos indígenas, batiam, maltratavam. Agrediam! E era de um lugar para o outro lugar repetidas vezes [...]. Sempre foi à base da coronhada, de socos e pontapés. Truculência com a gente (Merina Adelina Ramona, 2018).

Ao conjunto de condições, choques e contatos, autores europeus como Georges Balandier deram o nome de “situation coloniale”. Isto é, a “dominação imposta por uma minoria estrangeira”, étnica e culturalmente diferente, em nome da ideia de superioridade cultural e dogmaticamente afirmada, além de racista; a minoria colonizadora se impõe, portanto, à “maioria autóctone” que seria, segundo o autor, “materialmente inferior” [...] (Balandier, 1951, p. 50). Por isso, há o caráter “fundamentalmente antagonista das relações existentes entre essas duas sociedades [a sociedade colonial e a sociedade colonizada]”, que pode ser explicado pelo papel de instrumento ao qual está condenada a “sociedade colonizada; a necessidade, para manter a dominação, de recorrer não somente à ‘força’, mas também a um sistema de pseudo-justificativas e de comportamentos estereotipados” (Balandier, 1951, p. 50).

É evidente, porém, que a colonização foi colocada em duração sob a crença continuada de que os povos indígenas seriam dizimados, de que seriam integrados à comunhão nacional ou de que tão somente desapareceriam; seriam extirpados. Ledo engano. Em 7 de agosto de 2023, em Belém, no Pará, durante o evento “O Brasil indígena: uma nova foto da população indígena”, organizado pelo Instituto Brasileiro

de Geografia e Estatística, IBGE, foram “apresentados os primeiros resultados do Censo Demográfico 2022 acerca da população indígena”, constatando-se a “impactante cifra de 1.693.535 pessoas declaradas indígenas, o que representa um aumento de 88% em relação ao censo anterior, de 2010” (Simoni; Guimarães; Santos, 2024, p. 1).⁴

Percebendo de maneira empírica a permanência/sobrevivência dos povos indígenas, Dona Merina refletiu:

Antes – com o Serviço de Proteção ao Índio, SPI – eles achavam que poderiam controlar a gente. Com a Fundação Nacional do Índio, a FUNAI, ainda mais nesses tempos de agora, isso não é diferente. Apesar da lei não ser coisa dos indígenas, porque os indígenas vivem com base nas suas lembranças e no seu jeito de ser, eu já ouvi falar das leis do Brasil que dizem que o Kaiowa e os outros indígenas podem ser do jeito que são há centenas de anos. Então, se não respeitam a gente que é diferente deles, por que não respeitam a lei que eles próprios criaram? Deixa o indígena ser indígena, no lugarzinho dele que, com certeza e com a ajuda do Sol, a natureza vai ficar bem protegida dos seres destruidores (Merina Adelina Ramona, 2018).

A *violência colonial*, que é também a violência desorganizadora da memória étnica dos colonizados, pode ser melhor compreendida por meio do conceito de “colonialismo interno” à maneira de Pablo González Casanova (2007). Nesse sentido, reside a intrincada relação entre os povos originários e o Estado colonizador, que, ao longo do tempo, avança para uma dinâmica entre as populações nativas e o Estado erigido sobre o solo colonizado, resultado de um processo de emancipação formal que separa a Colônia de sua metrópole (Casanova, 2007, p. 431-438).

Dois expoentes explicaram, cada qual ao seu modo, e em outros termos, que não seria razoável compreender os indígenas como prostrados, derrotados, exóticos ou estereotipados à maneira do “indígena de papel” ou preso no imobilismo de certa percepção encerrada na categoria permanente de vítima. No campo da chamada *Nova História Indígena* é evidente que o clássico *Os negros da terra* (1994), escrito por John Manuel Monteiro, estabeleceu lugar de *protagonismo* para os povos nativos nas relações coloniais. No âmbito da história oral, foi José Carlos Sebe Bom Meihy, que, distandose da memória de elites, publicou a obra: *O canto de morte Kaiowá* (1991), em face do persistente problema do suicídio indígena em Mato Grosso do Sul.

Longe de consagrar a narrativa de prostração, do estancamento e do embalsamamento da vítima ou mesmo da memória (Gagnebin, 2020); ainda que narrando de recordações doloridas e sobre *vidas machucadas*, Dona Merina, por sua parte, reposicionou a *Palavra* com cantos, ritos e danças, já que recebeu do seu pai, Pa’i Chiquito, o legado da reza. Ao longo da entrevista, Dona Merina cantou várias vezes.

A *Palavra* tem no xamanismo a fundação do que os não indígenas consideram

4 No Censo 2010, contabilizou-se 890 mil pessoas que se declararam indígenas.

como “estética” ou, em sentido diverso, como “ética”. Para Dona Merina, nem estética, nem ética no sentido convencional: trata-se – no *sentido forte* – do fundamento mesmo da *memória étnica*:

No tempo em que eu era criança havia muitos rezadores. Alguns rezadores, também chamados de xamãs, não ouviam somente a Palavra, que é Ñeḗ na nossa língua, mas eles viam Ñeḗ. Ou seja, eles viam a Palavra. Com os olhos deles era possível enxergar a Palavra que tocava em nós, na nossa alma: porque a Palavra é a lembrança e a lembrança se mostra na fala da gente. [...] Eu tive um pai muito conhecido, muito respeitado na região do Panambizinho, aqui perto. [...] Ele se chamava Pa'i Chiquito. Era um hechakáry: vou explicar: é um xamá que vê a palavra. Hechakáry nada mais é do que alguém que olha para a Palavra, que a vê, e que tem nela a direção sagrada. A memória do meu pai é a memória de um sábio, de um velho sábio indígena (Merina Adelina Ramona, 2018).

Percebe-se, então, que a narrativa indígena não é aquela do “esclarecimento” que fundou certo modo de ser e de pensar no Ocidente – dicotômica, cindida entre as crenças e o ideal da iluminação. Está distante do idealismo, do solipsismo; distante o suficiente e muito, por suposto, do cartesianismo que particiona o conhecimento; do racionalismo gélido, da lembrança reificada. Também nesse sentido é certo que os povos indígenas não cabem nas apertadas categorias eurocêntricas da memória. A memória indígena é grude entre aquilo que é, que *diz que é porque é*; que de fato é (uma exoreferência): quero dizer, a memória indígena não é a simples referência, mas o referente. Não é possível dizer: minha é a razão, seu é o mito.

Em outras palavras, o Sol ou a luz do Sol não só representam o xamá Sol, porque, para Dona Merina, ele é (o xamá Sol); da mesma forma a Lua, o Vento e os seres destruidores contra os quais uma rezadora pode lutar com cânticos. Talvez se possa dizer de *presentificação*, mas como *presentificar* aquilo que jamais esteve ausente para essa etnia? A memória indígena é sua própria condição.

Foi João Pacheco de Oliveira que, no campo dos estudos indígenas, disse: “a memória não se compõe de fragmentos mecânicos que possam ser livres e incessantemente montados, desmontados e remontados numa atividade de *bricolagem*” (2016, p. 26). Disse, ainda, que a memória não se constitui como agregadora de “significações novas e desconhecidas ao objeto precedente conforme os interesses circunstanciais de um intelecto soberano” (2016, p. 16). Segundo Oliveira, cada “fragmento não existe em si mesmo, mas se integra em uma arquitetura de memória, em uma totalidade que integra todas as suas partes, instaurando um sentido compartilhado” (2016, p. 26).

Oliveira tem razão e seria, não obstante, estranho que as expressões elencadas fossem adequadas para compreender a memória indígena que sequer opera com noções derivadas da percepção particionada da epistemologia ocidental: “fragmentos”, “mecânicos”, “montados”, “desmontados”, “remontados”, “*bricolagem*”; ou, ainda,

“intelecto soberano”. A relação entre eventuais partes da memória e um todo, por exemplo, é inteiramente estranha às concepções indígenas Kaiowa, assim como a ideia de “arquitetura de memória”. Decerto, dizer o que não é a memória indígena tampouco elucida o que é e que Dona Merina, entre outros indígenas, disse que é: a condição própria da vida indígena, da vida étnica.

Segundo Mario Rufer, a “história tem direito à representação mecânica: a ordem do tempo organiza o relato”, mas para as narrativas da memória – os “discursos”, diz o autor – o “tempo nem mesmo preexiste como uma estrutura” porque “a memória parasita o tempo, transformando-o em uma questão e em uma ocasião para a prática, tira-o da estratégia mecânica e o coloca na tática” (Rufer, 2010, p. 13). Seja como for, se “na história o tempo é língua, para a memória é fala” e é por isso que se pode falar a própria condição mnemônica desde dentro – com sensibilidade, responsabilidade ou referencialidade própria (Rufer, 2010, p. 13).

As políticas do tempo e os “novos sujeitos históricos”

Retomo as palavras de Dona Merina para, depois, proceder com o exame proposto:

Outra coisa boa é esse tempo de esperar... Esperar... Porque o tempo da gente, que é indígena, é diferente do tempo dos brancos: a nossa memória é a memória das plantas que demoram para crescer. As plantas têm um tempo certo para nascer e crescer. Agora, o branco está preocupado com dinheiro, embora nem todos: então ele envenena as plantas e mata os outros porque quer ganhar mais e mais dinheiro. Depois de plantar, a plantinha vai crescendo e aquela expectativa acontece! O tempo passa até quando o fruto chega... Até quando as plantas produzem frutos maduros! Tudo tem tempo para ficar maduro! (Merina Adelina Ramona, 2018).

Considero as distinções tensivas entre a temporalidade da vida indígena e aquela (do funcionamento) do capital, legada pela economia moderna. Não menos importante seria uma análise sobre as diferentes engrenagens na sociedade de consumo e, por conseguinte, os impactos sobre a vida indígena. Ou mesmo o caráter exploratório do agronegócio, que, enfim, põe em risco as formas elementares da vida indígena e o *Tekohá* (o território sagrado) onde se é indígena Guarani ou Kaiowa. No entanto, tomo a seguinte parcela como motivo da problematização: “porque o tempo da gente, que é indígena, é diferente do tempo dos brancos” (Merina Adelina Ramona, 2018).

Passo a considerá-la a partir de um desvio que pode, contudo, contribuir para o enfrentamento de algumas armadilhas postas no campo da epistemologia: 1) a conhecida armadilha das ideias do tempo linear, vazio e homogêneo, bem como da

multitemporalidade percebida inicialmente como ganho ou reconhecimento do tempo do *outro*, da vida do *outro*, da identidade do *outro*; ademais, 2) a armadilha da proposta de inclusão do excluído que, no passado, criou a não menos conhecida designação de “novos sujeitos da História”.

A dúvida, porém, permanece: existem riscos de se incluir o *outro* como se fosse o *mesmo*: o *outro* na gramática do *mesmo*? Consideramos sua experiência histórica no tempo como se fosse única, hegemônica? A outra questão que se apresenta é: como a proposta de uma história oral anticolonial pode, então, ajudar a desfazer o tratamento do *outro* (do múltiplo) como se fosse o *mesmo*?⁵

Projetos de história oral, ao longo do tempo, foram conduzidos com aqueles considerados, de alguma forma, como “novos sujeitos” da História ou os que sofriam com alguma forma de elisão em face do ofício de historiadoras e historiadores; tudo se fez encantador, promissor conquanto também fosse matéria de crítica por quantos não suportassem a proposta do trabalho com aquelas que seriam “fontes alternativas”. Logo, passou-se da condição iniciática de *dar voz* para a sofisticada sugestão de *dar ouvidos* às mais variadas pessoas que foram incluídas na História por meio de histórias da própria memória. Essa proposta era algo impensável quando se recupera, em sentido reverso, a investida de matriz ocidental, ou germânica, de sintetização conceitual no singular coletivo *Geschichte* (Koselleck, 2006). As manifestações da história oral, de outro ângulo, fizeram-se sentir ao som de muitas vozes e de diversas escutas – com polifonia, heteroglossia, multivocalidade e por meio de um virtuoso constrangimento metodológico.

Para além daquelas e daqueles que fizeram história oral sem ser historiadores, a comunidade historiadora – mesmo que de maneira alguma incólume! – aprendeu que poderia dirigir projetos plurívocos e mais *inclusivos*. Tudo teria sido um sucesso e uma eloquente superação. Ao mesmo tempo em que a possibilidade de incluir “novos sujeitos” na escrita acadêmica e não acadêmica se realizou, a noção de múltiplas temporalidades ganhou força desde o Ocidente. Outra vez, os ganhos se multiplicaram na compreensão historiadora. Poderia ser melhor?

Observo os avanços proporcionados pela monumental e inspiradora obra de Reinhart Koselleck (2002, 2006, 2018), amplamente discutida por leitores atentos, como Helge Jordheim, Stefan Helgesson, Achim Landwehr, Zoltán Boldizsár Simon, Marek Tamm, Elías Paltí e María Inés Mudrovcic, entre outros. Destacam-se também as contribuições anteriores de Gaston Bachelard, além de outros pensadores das ciências humanas e sociais examinados por Marlon Salomon. Na obra *Heterocronias*, uma das expectativas foi demonstrar na história da história, nas ciências humanas e sociais como se tornou possível colocar em questão a temporalidade única de matriz eurocêntrica. Isto é, a temporalidade do tempo cronológico, vazio e homogêneo. Considero, entretanto,

5 Recomendo vivamente a leitura do artigo “Espectros da colonialidade-racialidade e os tempos plurais do mesmo”, de Maria da Glória de Oliveira (2024).

que essa temporalidade é uma espécie de *colonialismo cronológico*, ou, então, uma forma de *cronologia colonialista* (que tem por base o tempo newtoniano, matemático, externo, conquistador, centrado nas teleologias). A matriz temporal irradiada do Norte com seu progresso, sua sanha, sua violência, sua agudeza é parte do que se pode atacar quando a pretensão é combater a colonialidade.

Com o encolhimento da virada linguística ou do neo-historicismo, contudo, emergiram as chamadas “novas metafísicas do tempo histórico” que apresentaram o paradigma da presença com Hans Ulrich Gumbrecht, a multitemporalidade com Koselleck e seus leitores, assim como a nova filosofia analítica da história com Paul Rorth e Jhonatan Gorman (Cardoso Jr.; Mudrovic; Landwehr, 2024, p. 5-9). Há mais de uma década a chamada pós-modernidade perdeu força, o narrativismo literário entrou em decadência e as representações já não são suficientes à representação dos representados. Houve um “retorno às coisas” segundo propôs Ewa Domanska (2006, p. 338).

Não raro, o aparente otimismo, com a possibilidade de abertura para o múltiplo, para o inclusivo e para uma nova vetorização temporal, pode ser entendido também como o aclamado declínio do singular que traz como corolário a “pluralidade de histórias e de temporalidades” que não poderiam mais ser homogeneizadas nos antigos conceitos de histórias universais ou da civilização (Salomon, 2018, p. 9). Mas, por que ainda se considera a noção de “cronologia” (Pimenta, 2021, p. 214-219, 227-232) – uma concepção judaico-cristã de permanência sólida – para fazer o importante gesto de periodização das histórias contadas a partir da memória? Somos críticos do tempo sucedido, mas ainda o empregamos em padrões estranhos para algumas comunidades na intenção de encaixar as memórias dos outros?

Aliás, Stefan Tanaka apresentou precisamente essa problemática num de seus livros: *History without chronology* (2019). Dessa maneira, é possível compreender que a cronologia como medida do tempo serve ainda para alongar ou esticar uma linha imaginária, a chamada “linha do tempo”, que partiu da Europa Ocidental em torno de um tempo sucedido, colonial, violento, centrado no progresso. E quem precisa de progresso senão para sustentar o ideal da civilização? Afinal, como dominar sem a progressão da voragem temporal do conquistador que entalha a percepção dominante das supremacias de raça, de gênero, de classe?

Se é que no plano intelectual ninguém mais, com credibilidade, parece aderir a esse tipo de “ordem temporal”, de outra parte é possível aquiescer com Dipesh Chakrabarty para quem a Europa Ocidental se colocou na vanguarda do progresso e condenou todos os outros povos à “sala de espera imaginária da história” (2000, p. 8): seriam, ademais, povos “atrasados”. Os tempos múltiplos, sobrepostos, explicados pela metáfora geológica conforme em Koselleck, são aqueles que consagraram a partição temporal entre os tão conhecidos “espaço de experiência” e “horizonte de expectativas”; por meio da “aceleração” verteu-se, disse o historiador dos conceitos, a escatologia cristã

em ideologia do progresso no século XIX (2006, p. 305). O distanciamento entre passado e futuro demarca o presente – esse hiato – que promoveu no progresso a crença no amanhã.

Mas, em qual amanhã? No progresso, no desenvolvimento, no desenvolvimentismo ou no amanhã dos que têm amanhã? Ou, ainda, no gesto que declara sacrificar uma “geração” para que a próxima seja melhor, mais “feliz” ou melhorada? Durante a década de 1980, quando os estudos sobre a memória no Ocidente foram revividos, surgiu a curiosa tendência de abordar a memória como um contraconceito – algo explosivo, excedente, digno de “comemoração”. No caso do patrimônio ocidental, a memória passou a ser vista como um gesto celebrativo, dentro do que se convencionou chamar, com uma certa solenidade, de “era da comemoração” principalmente nos anos de 1980 em França. Já no final do século XX, o presente demonstrou seu apetite voraz pelo passado, como se o tivesse saboreado e digerido a seu gosto – um fenômeno que, não por acaso, se refletiu no paradigma da presença.

No “agora”, regido por tensões mais do que arbitrais, arbitrárias, e atravessado por correlações de forças, passou-se a decidir quem pertencia ao presente e quem pertencia ao passado. Trata-se da denominada *alocronia*. Quem seria, portanto, atual e quem seria atrasado numa espécie de “negação da coetaneidade” (Rufer, 2010, p. 17)? Mudrovcic nomeia esse conjunto impetuoso de “políticas do tempo” (2024, p. 48). Como efeito colateral, e com a expansão da memória, passou-se ao gesto de incluir o tempo do outro, então empurrado para o tempo memorial, anacrônico, reiteradamente atrasado.

Uma das principais mostras da “política do tempo” é o “marco temporal” que se tentou, e ainda se tenta estabelecer, sobre as terras indígenas: os direitos constitucionais dos povos indígenas abrangem suas condições presentes ou é necessário estabelecer um marco no imaginário colonialista do tempo com validade jurídica para julgar quem pode ter o usufruto do território tradicional e quem perdeu seus direitos (Mudrovcic, 2023, p. 365)? Novamente, a inclusão de direitos numa nada sutil exclusão às margens da temporalidade linear, vazia e hegemônica. Tudo isso enquanto se defende a multitemporalidade como conquista.

Resta evidente que não bastam os gestos dignos de incluir e dar voz. Dar ouvidos é digno e é demonstração de empatia. A empatia é matéria prima da história oral sem a qual seria difícil estabelecer uma relação indispensável entre narrador e historiador oral ou oralista. No entanto, a empatia não é tudo quando o que se pretende é certa movimentação anticolonial. O conjunto dos *bons sentiments* é digno de nota, mas não suficiente. Porque não tem necessariamente o condão de estabelecer uma série de aplicações, de reflexões, de cadências disciplinadas numa metodologia bem construída e voltada à agressão do epicentro do colonialismo: o progresso é cronosófico; uma crença resistente, dura, e, não raro, quebrada apenas no plano do protocolo argumentativo. Descolonizar no vazio é também uma armadilha.

A história oral anticolonial pode acrescentar, por seu turno, o contributo da

autorreflexividade e a provocação à tripartição do tempo histórico acentuada pela fé na inclusão do outro no espaço, na fala e na voz do mesmo (Oliveira, 2024). O outro não é o mesmo, suas demandas não são as mesmas; suas expectativas não são as mesmas. Não basta abrir flanco em nome dos bons intentos quando o que se procura é a inserção do outro a partir do mesmo. Os múltiplos tempos a partir do mesmo, quando é o caso; o não linear, linearizado. A memória extraída do seu estado natural para ser encaixada em panoramas cronológicos.

Nesse sentido, cabe a dolorosa reflexão:

Mesmo quando a história se torna inclusiva, por meio da multiplicação de sujeitos, o lugar político que eles adquirem por meio do discurso é necessariamente degradado. E se nessa historiografia são funcionais as demandas por reconhecimento, é porque os próprios sujeitos se identificam, no discurso que os constitui, como excluídos e subordinados. Isso quer dizer que, ao se constituírem como sujeitos das historiografias, eles adquirem, ipso facto, uma representação política subordinada dentro do próprio discurso, ou seja, são sujeitos de ‘segunda classe’. Neste trabalho, parto da convicção de que essa situação é produzida pela relação íntima entre o tempo histórico e a hierarquia, ou seja, o pressuposto temporal subjacente à história é o que permite que ela opere politicamente, excluindo as alteridades que o próprio discurso história torna visíveis (Mudrovic, 2023, p. 361).

Não bastasse o paradoxo da degradação apresentado por Mudrovic, vale mencionar outro trecho – ainda que um pouco longo – que dimensiona o pensamento da autora:

[...] se eu tiver uma banana, por exemplo, posso dizer que maçãs, peras e uvas são ‘outras’ frutas e que há uma ‘multiplicidade’ de frutas. Por quê? Porque tenho o conceito geral de ‘fruta’ que me permite englobar e agrupar todas elas como instâncias diferentes do termo. Seguindo esse exemplo, não posso dizer que os Nuer, o povo Amondawa, os Wichis, os Mapuche, os habitantes europeus da Idade Média, por exemplo, têm ‘outros’ tempos, ‘outras’ temporalidades, ou que há ‘múltiplos’ tempos, porque simplesmente não há um conceito universal de tempo, um Tempo em si, que possa englobar todos eles e do qual esses povos sejam instâncias mais ou menos diferentes. O tempo-relação não pode ser confundido com o tempo-substantivo. O conceito de tempo abstrato, vazio e linear é uma conquista e colonização da cultura ocidental, que se tornou hegemônica. Em suma, esse ‘tempo em si’ não é um universal, mas o resultado de uma construção histórica baseada em práticas sociais e mediada semioticamente por sistemas culturais e cognitivos. Daí a armadilha das ‘multiplicidades temporais’, cuja versão mais popular, mas não menos lamentável, é a cunhagem da categoria ‘regimes de historicidade’, que nasce viciada pelo otimismo do sujeito europeu ocidental. Sob a ingenuidade de pensar que é apenas uma questão de ordenar o passado, o presente e o futuro de

forma diferente, a crença fracassada em um tempo universal organizado em três dimensões temporais que pode simplesmente ser ‘aplicado’ a ‘outros’ que não são como ‘um’ é ocultada e disfarçada (Mudrovic, 2023, p. 364-365).

De outro ângulo, percebe-se que Dona Merina dialogou com concepções étnicas de tempo fazendo distinções entre o tempo do meio ambiente, das plantas e dos animais para aquele dos interesses de parcelas que manejam a “predação colonialista” para praticar o renitente esbulho territorial das terras tradicionais. Ao contrário de uma proposta anti-humana, torna-se fundamental pensar a temporalização do tempo da narradora provocada por si ou por sua comunidade de pertencimento: afinal, de quem é a história escutada? Parece não ser a história do mesmo ou, então, a matéria de extração utilitarista para produção de ideias exóticas ou culturalistas colocadas em linha, tanto quanto na miragem do múltiplo derivado do centro.

História oral pós-antropocêntrica

As formas de antropocentrismo, porém, não prescindem do que considero ser as formas do antropocronismo, isto é, aquela organização temporal que abandona os componentes mais-do-que-humanos para se concentrar no tempo, assim como nas relações estritamente humanas ou entre humanos (Mudrovic, 2024). Se é assim para a parte majoritária da mente tributária da cultura ilustrada ocidental, os povos indígenas inclusive nos sonhos trazem imagens, odores, pavores e um conjunto de emoções ao lado do meio ambiente ou mesmo das outras formas de existências que não humanas (Rodrigues, 2020, 2023).

Na entrevista feita com Dona Merina é possível demonstrar elementos de memória baseados na experiência humana, mas de modo algum antropocentrada:

O que a Palavra faz sentir? Os espíritos, a floresta que a gente lembra, mas não tem mais porque os brancos, que nós chamamos de karaí, destruíram quase tudo. Sabedoria, cura e possibilidade de a gente sobreviver mesmo desse jeito... Com nossas terras tomadas pelos brancos. Afinal, nós temos direito, como dizem vocês à natureza? Claro. Temos que defender o que sobrou das florestas. [...] Porque o Tekoha não é só o lugar em que a gente habita e que foi reconquistado em partes pelos nossos líderes. A gente lembra do Tekoha e é claro que o Tekoha é um espaço, um lugar onde a gente planta, onde a gente caça e onde a gente vive. Mas eu posso te dizer hoje, nesta minha fala, o seguinte: existe um Tekoha nas lembranças do indígena: tem cor, tem sabor, tem cheiro, tem vida e tem até sangue dos nossos antepassados e as nossas placentas estão enterradas no seu chão (Merina Adelina Ramona, 2018).

O antropocentrismo de base temporal antropocrônica põe a espécie humana no “centro do mundo, desfrutando de hegemonia sobre os outros seres e funcionando como senhores de uma natureza que existe para servir às suas necessidades” (Domanska, 2013, p. 10). Essa postura conduz, portanto, ao *especismo* porque derivada de essencialismo antropocêntrico capaz de reduzir toda a percepção da passagem do tempo nas prioridades adstritas aos humanos.

O elemento basilar é que só é possível fazer história oral porque evidentemente alguém conta uma história. Mas, insisto inclusive neste texto que a história oral não se reduz à realização de entrevistas ou à forja do estranho ofício de *arquivista oral*. Tampouco é sinônima da mera produção de fontes inéditas, hierarquicamente estabelecidas ou apenas supridoras de lacunas documentais; criadora de arquivos para as memórias de elite. Logo, peço espaço para obviedades: não há história oral sem entrevistas e não há entrevistas que não sejam dadas por humanos. Se essa for a ponderação, não se pode descartar o problema reiterado: como pensar de forma anticolonial as referências aos seres não humanos que não dispensam o devir de uma memória para além do núcleo traumático humano?

Chakrabarty disse que a “consciência globalizada” marcou certo período em que, embora as “preocupações ambientais das últimas quatro décadas tenham chamado a atenção para a relação do homem como o seu ambiente, incluindo outras espécies, essa consciência epocal permaneceu profundamente homocêntrica” (2015, p. 141-152, 154). No caso da história oral, por outro lado, o homocentrismo sequer precisou ser *naturalizado* e não foi necessário fazer afirmações como aquela clássica de Marc Bloch sobre a disciplina História: “science des hommes dans le temps” (Bloch, 1952, p. 29). A oportuna e reiterada definição de Bloch, contudo, faz pensar: o que podemos aprender com a *deep history*, a *big history*, a história global, a história digital, a história do tempo do Sistema Terra, do surgimento de doenças por meio de cepas novas ou modificadas; dos animais, das plantas, das variadas formas de existência, dos algoritmos e das coisas?⁶

Os “seres humanos são uma forma de vida minoritária” – em extinção ou não –, quando é possível considerar que os “micróbios constituem a maior das formas de vida” (Chakrabarty, 2023, p. 680). Mas, o que fazer? Admitir argumentos de separação entre o ser humano como dominador de todas as demais existências por ordem divina (argumento teológico), a superioridade ontológica de humanos em detrimento às variadas formas de vida (especismo, cartesianismo, racionalismo etc.) ou simplesmente o redimensionamento do gesto colonial de dominação dos animais por meio da voracidade desintegradora?

Partindo do pressuposto de Ailton Krenak, segundo o qual “devíamos admitir a natureza como uma imensa multidão de formas, incluindo cada pedaço de nós, que somos parte de tudo” (2021, p. 33), já não haveria *solipsismo* ou *especismo*,

6 Recomendo também a leitura da recém-publicada obra: *Antropoceno: perspectivas historiográficas*, organizada por Rodrigo Turin e Walter Francisco Figueiredo (2024).

determinismo das relações ou *divisionismo cartesiano*. Há a preocupação com o que fazemos com fatores antrópicos próprios do que diversos autores e autoras denominam de Antropoceno (Turin, 2023; Turin; Lowande, 2024); as emissões de gás carbônico e o aquecimento global. Krenak afirmou, entretanto, que os pilares ontológicos que sustentaram o pensamento moderno se baseiam na separabilidade, determinabilidade e sequencialidade características dos tempos modernos, especialmente quando se considera que outro mundo é possível no que tange à relação com o meio ambiente. Krenak ponderou sobre a possibilidade de um despertar:

O que aprendi ao longo dessas décadas é que todos precisam despertar, porque, se durante um tempo éramos nós, os povos indígenas, que estávamos ameaçados de ruptura ou da extinção dos sentidos das nossas vidas, hoje estamos todos diante da iminência de a Terra não suportar a nossa demanda (Krenak, 2019, p. 45).

Finalizo com a retomada do conceito de temporalidade dimensionado, agora, no que considero ser as comunidades de destino em história oral, assim como as suas redes de narradoras e narradores. A comunidade de destino é própria de uma comunidade de memória. Depois da crise da narrativa, do neo-historicismo e do narrativismo baseados na retração do *linguistic turn*, também há a crise do representacionalismo, do idealismo, e, sobretudo, da consciência do bom cidadão moderno, “esclarecido”. A comunidade de destino é formada por componentes que não dispensam traumas e machucados relacionados ao passado, mas, para além da dimensão elementar da psique humana, o que dizer do desflorestamento, da agressão violenta ao meio ambiente e dos animais? As emergências climáticas são igualmente traumáticas e provocadoras de traumas sociais (Seawright; Maceno, 2023).

Para Ecléa Bosi, comunidade de destino “significa sofrer de maneira irreversível, sem possibilidade de retorno à antiga condição, o destino dos sujeitos observados” – neste caso, das pessoas escutadas (1979, p. 2). Eu mesmo elaborei essa percepção e a escrevi:

Comunidades são feitas da matéria de gente, e gente é feita do calor da memória. Pessoas, é claro, não são feitas somente de memória, mas é possível argumentar em favor de o humano ser animal mnemônico por excelência. Só existe pertencimento e laço social porque o animal feito de memórias é capaz de se lembrar, de imaginar, de divagar e de estabelecer horizontes para a permanência insistida no mundo (Seawright, 2023, p. 17).

Comunidade de destino é parte que permanece no enlace – mesmo que aquebrada – pela elaboração conjunta dos afetos, dos afetados, dos estilhaçados (Seawright, 2023). Na comunidade e no ressurgimento do referente fora da “prisão da linguagem”, como pugnaram os primeiros narrativistas – o que depois foi reafirmado

no âmbito do narrativismo literário – há o referente e parece que o referente da fala e da memória podem ser submetidos ao mundo humano e mais-do-que-humano de forma não excludente. Há mais sobreviventes além daqueles que são capazes de sofrer o trauma histórico na medida da historicidade humana. O que se sabe é que, onde quer que exista um sobrevivente, haverá sempre história oral como possibilidade: há quem fala e de quem se fala com justiça e generosidade: uma escuta de segunda dimensão que logo faz sentido nos gestos de provincializar, ou, então, de decolonizar; descolonizar juntos a história oral respeitadas as mais variadas tendências metodológicas.

Aquilo que oculta a ambiguidade do tempo nacional entre a “ruptura e o arcaísmo não é apenas a descontinuidade entre uma história universal (o povo nacional) e as histórias menores (o tempo das comunidades)”, senão a “continuidade da condição violenta de produção e reprodução das identidades nesta própria história” (Rufes, 2010, p. 21). Ainda que a ampliação da comunidade de destino seja elementar e marque posição diante do espectro colonial a partir da temporalidade interagente, as violências que indicam matrizes coloniais requerem de forma homóloga que se reexamine a escrita depois da escuta em história oral. O que não interessa é abdicar da análise da violência temporal ou das violentas fisionomias do antropocentrismo desatento aos riscos das múltiplas formas de vida no *planeta memória*.

Proponho, então, a ampliação da noção do tempo relacional não mais multidirecional irradiado do centro, assim como a ampliação da noção de comunidade de destino mais-do-que-humana filtrada na fala de quem fala, bem como na percepção mais ampla dos que não falam e mesmo assim podem ser “escutados”. Como disse Dona Merina em um dos cantos contra a agressão de não indígenas em terras tradicionais: “eu te enfrento, eu te enfrento” (Merina Adelina Ramona, 2018). Tudo isso pode ser também uma história oral compromissada, disciplinada e anticolonial. Aplicada.

—

P.S. Agradeço ao Prof. Dr. Fernando Cesar Sossai, presidente da Associação Brasileira de História Oral (ABHO), pelo convite para integrar a “Mesa redonda 2”: História Oral, resistências e perspectivas anticoloniais no XVII Encontro Nacional de História Oral, ocorrido entre os dias 3 e 6 de setembro de 2024, na Univille, em Joinville (SC). Agradeço à Profa. Dra. Mariléa de Almeida da Universidade de Brasília (UnB) e ao Prof. Dr. Samuel Silva Rodrigues de Oliveira Centro Federal de Educação Tecnológica Celso Suckow da Fonseca (CEFET-RJ) pelas gentis interlocuções. Agradeço à Dra. Marcia Milena Galdez Ferreira da Universidade Estadual do Maranhão (UEMA), pela mediação construtiva durante os debates.

Referências

BALANDIER, Georges. La situation coloniale: approche théorique. *Cahiers Internationaux de Sociologie*, v. 11, p. 44-79, 1951.

BLOCH, Marc. *Apologie pour l'histoire ou métier d'historien*. Paris: Librairie Armand Colin, 1952.

CARDOSO JR, Hélio Rebelo; MUDROVICIC, María Inés; LANDWEHR, Achim. Tempos da História: Uma Visão Geral dos Estudos acerca do Tempo Relacionados à Teoria da História (Conceitos, Questões e Tendências). *Revista História (São Paulo)*, v. 42, p. 1-17, 2023. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/1980-4369e2023043.en>. Acesso em: 12 set. 2024.

CHAKRABARTY, Dipesh. *The human condition in the Anthropocene*. New Haven: Yale University Press, 2015.

DOMANSKA, Ewa. Para além do antropocentrismo nos estudos históricos. *Revista Expedições: Teoria da História & Historiografia*, v. 4, n. 1, p. 9-26, 2013.

DOMANSKA, Ewa. The material presence of the past. *History and Theory*, v. 45, n. 3, p. 337-348, 2006. Disponível em: <https://doi.org/10.1111/j.1468-2303.2006.00369.x>. Acesso em: 12 set. 2024.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. Os impedimentos da memória. *Estudos Avançados*, São Paulo, v. 34, n. 98, p. 200-217, 2020.

GUMBRECHT, Hans Ulrich; RODRIGUES, Tamara de Oliveira (Org.). *Reinhart Koselleck: uma latente filosofia do tempo*. São Paulo: Editora Unesp Digital, 2021.

JAUCOURT, Louis de. Letras. In: DIDEROT, Denis; D'ALEMBERT, Jean le Rond. *Enciclopédia, ou Dicionário razoado das artes e dos ofícios*. v 2: o sistema dos conhecimentos. São Paulo: Editora Unesp, 2015. p. 368-381.

KOSSELLECK, Reinhart. *Futuro passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: Contraponto; Editora PUC-Rio, 2006.

KOSSELLECK, Reinhart. *Sediments of time: on possible histories*. Stanford: Stanford University Press, 2018.

KOSSELLECK, Reinhart. *The practice of conceptual History: timing History, spacing concepts*. Stanford: Stanford University Press, 2002.

KRENAK, Ailton. *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

LANDER, Edgardo. Ciências sociais: saberes coloniais e eurocêntricos. In: LANDER, Edgardo (Org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais - Perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: CLACSO, 2005. p. 8-23. (Colección Sur-Sur).

MEIHY, José Carlos Sebe Bom. *Canto de morte Kaiowá: história oral de vida*. São Paulo: Loyola, 1991.

MEIHY, José Carlos Sebe Bom; SEAWRIGHT, Leandro. *Memórias e narrativas: história oral aplicada*. São Paulo: Contexto, 2020.

MIGNOLO, Walter. Novas reflexões sobre a “idéia da América Latina”: a direita, a esquerda e a opção descolonial. *Caderno CRH*, Salvador, n. 21, n. 53, p. 239-252, 2008. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0103-49792008000200004>. Acesso em: 12 set. 2024.

MONTEIRO, Jhon Manuel. *Negros da terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

MUDROVICIC, María Inés. *Conceptualizing the History of Present Time*. Cambridge: Cambridge University Press, 2024.

MUDROVICIC, María Inés. La trampa de las 'temporalidades múltiples': ¿Se puede escribir sin cronología?. *Esboços*, Florianópolis, v. 30, n. 55, p. 358-368, 2024. Disponível em: <https://doi.org/10.5007/2175-7976.2023.e97661>. Acesso em: 12 set. 2024.

OLIVEIRA, João Pacheco de. *O nascimento do Brasil e outros ensaios: "pacificação", regime tutelar e formação de alteridades*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2016.

OLIVEIRA, Maria da Glória de. Espectros da colonialidade-racialidade e os tempos plurais do mesmo. *Esboços*, Florianópolis, v. 30, n. 55, p. 310-325. Disponível em: DOI: <https://doi.org/10.5007/2175-7976.2023.e93507>. Acesso em: 12 set. 2024.

PIMENTA, João Paulo. *O livro do Tempo: uma história social*. São Paulo: Edições 70, 2021.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, Eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (Org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais - Perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: CLACSO, 2005. p. 117-142. (Colección Sur-Sur).

RODRIGUES, Tamara de Oliveira. Outros modos de pensar e sonhar: a experiência onírica em Reinhart Koselleck, Ailton Krenak e Davi Kopenawa. *Revista de Teoria da História*, Goiânia, v. 23, n. 1, p. 152-177, 2020. Disponível em: <https://doi.org/10.5216/rth.v23i1.62894>. Acesso em: 12 set. 2024.

RODRIGUES, Tamara de Oliveira. Sonhos, temporalidades e universidade: experiências para o futuro. *Revista Maracanã*, Rio de Janeiro, n. 32, p. 231-249, 2023. Disponível em: <https://doi.org/10.12957/revmar.2023.71259>. Acesso em: 12 set. 2024.

SALOMON, Marlon. Heterocronias. In: SALOMON, Marlon (Org.). *Heterocronias: estudos sobre a multiplicidade dos tempos históricos*. Goiânia: Edições Ricochete, 2018. p. 9-38.

SARAMAGO, Victoria; PÁDUA, José Augusto. History in a planetary age: an interview with Dipesh Chakrabarty. *Topoi*, Rio de Janeiro, v. 24, n. 54, p. 670-684, 2023.

SEAWRIGHT, Leandro. *Vidas machucadas: história oral aplicada*. São Paulo: Contexto, 2023.

SEAWRIGHT, Leandro; MACENO, Lucas. Floriza e Jorge, rezadores Kaiowa: História oral testemunhal. *História Oral*, Rio de Janeiro, v. 26, n. 3, p. 81-100, 2023. Disponível em: <https://doi.org/10.51880/ho.v26i3.1389>. Acesso em: 13 set. 2024.

SIMONI, Alessandra Traldi; GUIMARÃES, Bruno Nogueira; SANTOS, Ricardo Ventura. "Nunca mais o Brasil sem nós": povos indígenas no Censo Demográfico 2022. *Caderno de Saúde Pública*, v. 40, n. 4, p. 1-5, 2024. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/0102-3111XPT232223>. Acesso em: 12 set. 2024.

TANAKA, Stefan. *History without chronology*. Ann Arbor: Lever Press, 2019.

TURIN, Rodrigo. Antropoceno e futuros presentes: entre regime climático e regimes de historicidade potenciais. *Topoi*, Rio de Janeiro, v. 24, n. 54, p. 703-724, 2023.

TURIN, Rodrigo; LOWANDE, Walter Francisco Figueiredo. Introdução: o Antropoceno como desafio historiográfico. In: TURIN, Rodrigo; LOWANDE, Walter Francisco Figueiredo (Org.). *Antropoceno: perspectivas historiográficas*. Rio de Janeiro: NAU Editora, 2024. p. 7-18.

RUFER, Mario. La temporalidad como política: nación, formas de pasado y perspectivas poscoloniales. *Memoria y Sociedad*, Bogotá, v. 14, n. 28, p. 11-31, 2010. Disponível em: <https://revistas.javeriana.edu.co/index.php/memoy sociedad/article/view/8247>. Acesso em: 13 set. 2024.

VOLTAIRE, François-Marie Arouet. História. In: DIDEROT, Denis; D'ALEMBERT, Jean le Rond. *Enciclopédia, ou Dicionário razoado das ciências das artes e dos ofícios*. v 2: o sistema dos conhecimentos. São Paulo: Editora Unesp, 2015. p. 345-360.

Fontes orais

RAMONA, Merina Adelina [71 anos]. [nov. 2018]. Entrevistador: Leandro Seawright. Douradina, MS, 3 nov. 2018.

Recebido em 13/09/2024

Versão final reapresentada em 29/11/2024

Aprovado em 02/12/2024

Fonte de financiamento: nada a declarar.

Conflito de interesses: nada a declarar.