

Encontros epistêmicos e a formação do pesquisador em História Oral

Dernival Venâncio Ramos Júnior*

Foi em um jantar, durante o X Encontro Regional Norte de História Oral, que Alessandro Portelli me disse que não deveríamos perder de vista o fato de que História Oral é um fazer que se aprende, sobretudo, fazendo. Suas palavras despertaram-me o desejo de narrar algumas experiências de pesquisa que, para mim, foram formadoras e que, imagino, possam interessar ao pesquisador iniciante.

Compreendo experiência formadora no sentido que Marie-Christine Josso (2004, p. 115) dá ao termo, ou seja, para que uma experiência seja reconhecida como formadora, é preciso enxergá-la sob o “ângulo da aprendizagem”. Ela destaca-se com uma intensidade particular dentre as demais experiências e nos proporcionam reflexão e compreensão do que vivemos e sobre os sentidos atribuídos ao que vivemos. Além disso, vou investir em uma reflexão epistemológica sobre alguns aspectos dessas experiências, pois elas mudaram, de maneiras variadas, a minha forma de pensar/fazer História oral. Para cumprir esse objetivo, divido o texto em três momentos: primeiramente, situarei os sujeitos, em seguida, narrarei algumas experiências e, por fim, apresentarei algumas reflexões sobre a pesquisa com História oral. Ao final, pretendo que fique claro a todos o porquê dessas experiências terem sido formadoras. Desde o início dos anos 2000, durante a graduação em História, participei de pesquisas com História oral. Tinha, pois, alguma experiência em campo, mas nunca havia, até 2014, trabalhado com grupos que eu não tivesse certa proximidade. Os sujeitos com quem lidara, até então, eram professores, gente do ‘meu’ grupo de convívio, pessoas que me conheciam ou atribuíam alguma relevância ao fato de nós, da Universidade, querermos ouvi-las.

* Professor do Curso de História e dos Programas de Pós-graduação em História, PROFHISTORIA, e Cultura e Território, PPGCULT, da Universidade Federal do Tocantins (UFT), Campus de Araguaína. E-mail: dernivalramos@uft.edu.br

A relação já estava, em muitos sentidos, estabelecida. Não foi esse tipo de relação que encontrei quando no dia 24 de agosto de 2014, por volta das duas da tarde, cheguei no Reassentamento Mirindiba. Fui ao local com Plábio Marcos Martins Desidério, colega de trabalho, que possui parentes ali reassentados. Eles haviam vivido até 2010 na Ilha de São José, localizada na área de impacto do lago formado pela construção da Usina Hidrelétrica (UHE) de Estreito (TO/MA) de lá foram deslocados. Plábio havia falado a alguns moradores de meu interesse em suas experiências de vida com o deslocamento e que estaríamos chegando para fazer o primeiro contato da pesquisa.

Ao entrarmos na área do reassentamento, que está localizado sobre colinas esverdeadas pelo capim braquiária e guarnecido por uma e outra Mirindiba frondosa, pensei em nos possíveis sentidos construídos naquele espaço a partir do contraste entre a paisagem e a dor do deslocamento compulsório. Eu havia, desde muito tempo, subjetivado as ideias de Clifford Geertz e Marshall Sahlins que ajudaram a formar, juntamente com Roger Chartier, a minha geração de historiadores da cultura. E, interessava-me, então, coletar – a palavra que usava era essa – narrativas que possibilitassem conhecer os sentidos para o deslocamento compulsório construídos pelo grupo.

Acreditava então – como agora – que ouvir e visibilizar as vozes desses sujeitos permitiria criar um contraponto político e epistêmico para o discurso da inevitabilidade do modelo atual de desenvolvimento calcado em grandes obras de engenharia, como as usinas hidrelétricas, e os gigantescos projetos agrícolas.

Eu pensava, enquanto o carro de Plábio trafegava pela BR 153, que viveria dali a pouco um encontro antropológico, cheio de piscadelas¹ e nuances. Contudo, a minha percepção antropológica, baseado no conceito de cultura geertziano, foi sendo desafiada desde a primeira visita. Por esse motivo, acredito, passei muito tempo sem conseguir escrever sobre o encontro com os moradores do Reassentamento Mirindiba. Só me sentiria confortável em retornar àquelas experiências depois de forjar, depois de longa reflexão teórica, a noção de encontros epistêmicos, que tenta nomear situações de interação entre diferentes regimes e sujeitos do saber no contexto dos trabalhos de campo em História oral e etnografia.

No início, eu não imaginava o quanto aqueles encontros (trans)formariam o meu modo de pensar a relação entre sujeitos em uma situação de pesquisa, mas hoje estou convencido de que é preciso trazer para dentro da História Oral a discussão epistemológica e pensar, ainda, em uma ética que oriente a nossa relação enquanto pesquisadores com esses sujeitos e saberes. Quiçá, como veremos

1 As piscadelas são uma metáfora famosa no campo da Antropologia e História Cultural. Ela é usada por Geertz para explicar como grupos diferentes constroem significados diferentes para os mesmo ato.

a seguir, a noção de transdisciplinaridade decolonial possa ajudar a começar essa discussão.

Primeiro movimento: os encontros epistêmicos

Nego, o primeiro morador que visitamos naquela tarde, indicou-nos Raimundo Novato, seu avô e um dos anciões do grupo, como aquele com quem deveríamos conversar. O encontraríamos na casa de Dorivan, filha de Raimundo e mãe de Nego. Na verdade, lá estava parte da família Novato reunida em torno do patriarca. A sensação era de que já nos esperavam.

Avisado semanas antes por Plábio, seu Raimundo, ao ser apresentado, começou a narrar, ajudado pelos filhos, Dorivan e Coronel, os vários aspectos e momentos das experiências com o deslocamento. Não havia levado o gravador e recorri a anotações em um caderno de campo. Estava disposto a usar o caderno de campo como forma de potencializar a produção de dados e não como uma técnica auxiliar da História Oral como era comumente ensinado aos historiadores. Poderia dizer que essa primeira entrevista fora mais etnográfica do que de História Oral (Weber, 2009).

Lá pelas 17h, agradecemos e nos preparávamos para voltar. O seu Raimundo, quando já estávamos em pé, indo na direção do carro, pediu para que nós, “que eramos das matemáticas”, lhe explicássemos uma coisa. Eu e Plábio nos olhamos. Peguei a caderneta enquanto o seu Raimundo dizia: “Na ilha tinha uma lagoa que tinha um Buriti que ficava mudando de lugar, indo pra lá e pra cá. Um dia tava aqui, outro dia tava lá. Me expliquem isso, vocês...”. Plábio disse: “uai, o senhor que tem que explicar.” Seu Raimundo riu.

Nós ficamos um tanto constrangidos. Coronel, talvez percebendo o nosso desconforto, veio em nosso socorro e trouxe o fenômeno descrito pelo pai para o nosso campo de compreensão: “Lá havia um tipo de capim que dava em moitas dentro da água e que flutuava, talvez o Buriti tivesse nascido em algo parecido.”

Uma história puxa outra. Transcrevendo o ocorrido no diário de campo, lembrei-me de algo que me ocorrera em 2008. Os meus pais viviam em uma comunidade de pescadores às margens do Rio Madeira, no Amazonas. Ao cruzarmos o rio, no dia que cheguei para uma visita de uma semana, meu pai contou, com certo sorriso no canto da boca, o seguinte: “um doutor (eu estava terminando o doutorado), pagou para atravessar o rio, um rio como esse – e apontou pro Ma-

deira. Ele começou a perguntar ao mura²: ‘Mura, você estudou?’ Ele respondeu, ‘Não!’. ‘Pois perdeu a metade da vida’. ‘E casou?’ ‘Não!’ ... ‘Pois perdeu a metade da vida’, o doutor continuou. Nisso, veio o primeiro banzo e a canoa quase vira. E vendo que vinha outro, o mura disse: ‘E o senhor, doutor, o senhor sabe nadar?’ O doutor respondeu ‘Não!’ O mura, pulando do barco disse, ‘pois o doutor perdeu a vida toda’.

Em termos metodológicos, essas eram as “minhas” piscadelas, eu pensava. Teria que interpretar esses eventos, tentando entender os significados em jogo. Algum tempo depois, entrei em contato com o texto *Alteridade e experiência: antropologia e teoria etnográfica* de Marcio Goldman (2006). Nele, o autor afirma que a perspectiva antropológica se situa entre os saberes acadêmicos e os saberes “nativos,” o que implica avançar metodologicamente. Como alguém que possui, não raramente, algo próximo a uma dupla pertença, o pesquisador transita entre o “nós” acadêmico e o “outro” nativo. Essa dupla pertença seria o fundamento das teorias e interpretações antropológicas. Para ele, a questão não seria descrever aquilo em que eles, os “nativos,” acreditam; seria reconhecer a relação profunda entre os sujeitos e saberes colocados em relação *através* do trabalho de campo.

A teoria, contudo, é *feita* pelo etnógrafo. Os “nativos” parecem se manter no âmbito instituído pela colonialidade do saber que vincula suas epistemologias à ideia de crença. Uso que parece se opor a uma não-crença, um discurso racional e científico que o pesquisador – tanto o antropólogo quanto o historiador Oral – possuiriam. Mas a pergunta que fica é se seria possível conhecer o mundo pela perspectiva da encantaria?³ Pensando-a como uma epistemologia e não como crença?

Falar em dupla pertença, como faz Goldman, parece um avanço significativo, mas não resolve o fato de que estamos fazendo tábula rasa dos sistemas locais de saber. Assumirmos que as experiências com os sujeitos com quem pesquisamos nos transformam e moldam nossas formas de produzir saber, parece não ser suficiente para nos livrarmos da “cegueira epistêmica” (Mignolo, 2002) pois continuamos cegos para os privilégios políticos e epistêmicos de que a nossa forma de saber desfruta (Santos, 2002).

2 Mura é um termo usado na região em torno da cidade de Borba (AM) para se referir ao ribeirão. Como se fosse o caipira. Mura também é um grupo indígena que vive na região. O termo é profundamente depreciativo.

3 Para discussão sobre encantaria como epistemologia ver BARBOSA NETO, Edgar Rodrigues. *A máquina do mundo: variações sobre o politeísmo em coletivos afro-brasileiros*. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – UFRJ, Rio de Janeiro, RJ, 2012; e SILVA, Jerônimo S. *Cartografia de afetos na encantaria: narrativas de mestres da Amazônia Bragantina*. Tese (Doutorado em Antropologia Social). UFPA – Belém, PA, 2012.

A cegueira epistêmica está conectada ao que Lewis Ricardo Gordon (2008; 2012; 2013) chama de geografias da razão e Ananya Roy (2016) denomina de biografias da razão. Levamos a campo o que passei a chamar de biogeografias da razão, ou seja, uma série de posicionamentos que constituem a todos enquanto sujeitos corporais, sociais e históricos.

Seu Raimundo deslocou a biogeografia da razão que estava colocada sobre o terreno no cenário. Assim como levava o caderno de campo e levei depois o gravador, os pesquisadores que vão a campo portam consigo uma espécie de “pacote” epistêmico, metodológico, corporal e sócio-histórico. Esses privilégios que levávamos foram desafiados e nós, os dois pesquisadores, deslocados de nossas biogeografias da razão. Seu Raimundo é um ancião respeitado e um dos indicados – autorizados – pela comunidade a usar a fala. O cenário era a casa de sua filha. E nós, jovens pesquisadores, pretensamente os únicos sujeitos epistêmicos no terreno. Ao deslocar essas geografias e biografias, ele não estava apenas significando as coisas de modo diverso, estava afirmando a si mesmo e os outros como sujeitos do conhecimento e colocando-nos frente a uma episteme, a da encantaria, que nós não dominávamos – mesmo sendo “os homens das matemáticas” –, deslocando-nos do lugar de poder associado ao saber que, pretensamente, possuímos.

Para entender essas experiências de desafio epistêmico e deslocamento biogeográfico proponho a noção de encontros epistêmicos. Ela pretende chamar a atenção para o fato de que a produção de saber é uma relação entre dois ou mais sujeitos epistêmicos e não uma relação entre um sujeito que é considerado todo-saber, o acadêmico, e um sujeito objetificado, não acadêmico. Essa forma de entender essa relação tem impacto profundo nos modos como os historiadores orais têm trabalhado.

Ao reorganizar as relações de saber e poder que estavam no campo, seu Raimundo tomou para si o controle da relação de saber que iniciávamos e nos propôs produzir saber a partir dos termos locais ou em diálogo com eles. Enfrentei essa questão várias vezes nos meses seguintes.

Segundo movimento: cegueira epistêmica

Fiz a segunda visita ao reassentamento mais de um mês depois, em 29 de outubro. Nesse dia, consegui entrevistar Coronel. Findada a entrevista, ele me disse para falar com Maria da Ilha, vizinha, e se encarregou de fazer as apresentações. Representante do Movimento dos Atingidos por Barragens (MAB), ela aceitou o pedido de entrevista e foi muito receptiva quando eu disse que era professor. Disse, rindo, que gostava de professores e que nunca parava de estudar.

No dia seguinte, às duas da tarde cheguei à casa de Maria. Durante a entrevista, ocorreu um dos momentos mais surpreendentes da pesquisa – ao menos para mim. Quando expliquei que desejava fazer uma entrevista, durante a qual ela deveria contar a história de sua vida, ela me disse que sua história estava no livro que escrevera e pediu à neta, Laura, que buscasse o exemplar, que ela guarda em casa. O livro foi custeado pelo movimento que ela representa e elaborado durante um processo de formação do MAB. Mesmo assim, concordou em gravar a entrevista. No final daquele dia, além do livro, ela me emprestou, para copiar, um *folder* publicitário da UHE Estreito.

Na semana seguinte, voltei à sua casa para devolver o material. Maria da Ilha deu o livro à neta para que o guardasse – recomendou guardar com atenção porque era através dele que Laura poderia saber “de onde ela tinha vindo”. O livro conta a história de Maria a partir da participação da família no povoamento da ilha. Através dele, ela se insere como protagonista da vida, da escrita e do saber produzido sobre si e sobre o grupo.

Tal qual Raimundo Novato, Maria da Ilha desafiava certas definição das relações entre os sujeitos da pesquisa a partir do ponto de vista da pesquisa social e, em muitos sentidos, do ponto de vista da História Oral como é feita nas universidades. Para ela, sua narrativa não é mera representação, como em geral nós tratamos metodologicamente as narrativas orais, algo a usar como fonte e dela desconfiar por conter uma enunciação posicionada – comprometida – em meio aos fatos que o narrador vivera e que o pesquisador pretende conhecer. Através de sua narrativa e atuação, Maria procurava instaurar um conhecimento legítimo sobre o passado. Tão legítimo que era capaz de mostrar à neta “quem ela era”.

Mesmo defendendo uma pesquisa participante, haviam pressupostos metodológicos *disciplinando* meu olhar, ou seja, cegando-me para o óbvio: o passado não é produzido só pela universidade. O contato com esses sujeitos levou-me a refletir: as narrativas que gravava – e sobre as quais tomava notas – produziam não “apenas” sentido; produziam também saber e não “apenas” representação. Era preciso abrir os olhos para essa questão. As entrevistas não só davam acesso ao significado das experiências daqueles sujeitos, como também eram parte de suas práticas de produção de conhecimento. Havia ali outro regime de saber sobre o passado para o qual eu estava cego.

Dei conta de que era necessário tratar os narradores e suas narrativas de outro modo, a saber, como sujeitos que produzem sua história – não só sua história, mas sua *História*. Com ela, eles lutam pelo controle de sua vida e de sua História, a qual é verbalizada pela oralidade e pela escrita, e que tem regras e formas próprias de produção e manutenção. Uma dessas regras está calcada no “ter muita história”, ser um arquivo das experiências da comunidade.

Essa compreensão muda o estatuto das “fontes orais” que estávamos, nas

nossas conversas, produzindo. Mas era difícil não seguir as “regras do método”, ou voltar a elas todo o tempo. Não apenas porque eu acreditava que assim poderia validar o saber que pretendia produzir, mas também porque seguir as regras era fundamental para minha identidade e o privilégio epistêmico que eu detinha na relação com os sujeitos com quem eu dialogava.

De qualquer maneira, ao deslocar geografias e biografias da razão, bem como os poderes a elas articulados, Raimundo Novato e Maria da Ilha me ajudaram a investir na superação do que Walter Mignolo (2002) chama de cegueira epistêmica: a incapacidade de ver os sujeitos de nossas pesquisas como sujeitos do conhecimento ao invés de vê-los como fontes para produção de documentos de valor histórico. Articulada ao poder classificar, a cegueira epistêmica dos que habitam certas geografias da razão se legitima no discurso da cientificidade – do método e da disciplinaridade – e se liga ao que Gordon (2008; 2012; 2013) chama de fetichização das regras do método.

Eu descobri que reconhecer a diversidade epistemológica não era suficiente. O método, no final das contas, restava como discurso normatizador e era preciso, então, partir para o entendimento de como eu fetichizava o método.

Terceiro movimento: fetichismo do método

Com efeito, a visita que fiz a outro morador do Mirindiba – Waldeci – confirmou que eu havia, em muitos sentidos, fetichizado o método. Decidi entrevistá-lo por ser ele muito respeitado pelos pescadores e ter sido indicado como alguém que “sabia muito”, “tinha muita história”. Contudo, diferentemente dos outros entrevistados, ele não somente negou o pedido de entrevista, como fez críticas a “esse povo” que vem à comunidade, leva as histórias e nunca devolve nada, nenhuma ajuda. “Armado” com as lições que aprendera nos manuais de História Oral, eu disse a ele que a universidade tinha a função de contar a história da região. Ele continuou impassível. Já ficando meio angustiado, eu disse que era importante registrar a história, porque os mais velhos poderiam morrer e a história se perder. Olhando-me incrédulo, disse: “Perde não. Passa de pai para filho” – também para os netos, como no caso de Maria da Ilha.

A crítica de Raimundo e de Waldeci se vincula a um descentramento da geografia da razão. Ele não aceitara, assim como o primeiro, as biogeografias da razão colocadas sobre o terreno. Também, como no caso de Maria, ele afirmava o protagonismo da comunidade na própria produção e transmissão do conhecimento do grupo, inclusive sobre si mesmo. O efeito desta crítica direta ao método científico como único mediador válido na construção de saber é evidente. Tam-

bém o desafio ao pesquisador: repensar o estatuto epistemológico das narrativas construídas pela entrevista.

O meu espanto quando Waldeci não aceitou realizar a entrevista, bem como a minha insistência em seguir as regras do método, vincula-se, além do que chamei acima de cegueira epistêmica, a uma fetichização das regras do método. De caminho possível, o método passa a algo absolutizado, a manual de regras a ser seguido a todo custo, o único meio para a produção de saber válido, e como garantidor das hierarquias epistêmicas colocadas sobre o terreno. Daí a sua fetichização e o seu potencial efeito de produtor de violência epistêmica.

A cegueira epistêmica, segundo Mignolo (2002), ocorre quando somos incapazes de ver camponeses, indígenas e outros estratos alheios ao universo da academia como sujeitos produtores de saberes, seja ambientais, existenciais ou históricos; de ver-reconhecer que produzem ontologias, epistemologias, metodologias e narrativas que objetivam interpretar o tempo e suas experiências. Em muitos sentidos, ainda vemos esses sujeitos como “[...] outros corporificados, a quem não se permite não ter um corpo, um ponto de vista finito e, portanto, um viés desqualificador e poluidor em qualquer discussão relevante” (Haraway, 1995, p.1); ou seja, só os vemos como fontes fornecedoras de matéria-prima intelectual para nossas engenharias epistêmicas. Silvia Rivera Cusicanqui (1990) também já chamava a atenção para a instrumentalização dos sujeitos não acadêmicos por pesquisadores: os agentes externos – pesquisadores — “extraem” narrativas, saberes e experiências das comunidades e as utilizam como matéria-prima das indústrias de conhecimento do Ocidente – as universidades. Mas não foi com as autoras acadêmicas que aprendi sobre o papel instrumentalizador da universidade, Waldeci já o havia teorizado, e foi isso que ele me ensinou.

Quando tive contato, algum tempo depois, com o conceito de fetichismo do método de Gordon (2013) essas coisas ficaram claras para mim. Para esse autor, fetichiza-se o método quando os praticantes de dada disciplina absolutizam as regras de seu método. Como sabemos, parte da credibilidade das disciplinas está ancorada no método, cuja aplicação bem-sucedida é fundamental para a legitimidade científica disciplinar. Como disputam entre si a legitimidade, as disciplinas tendem a afirmar a superioridade de seus métodos ante os de outras. Portanto, o fetichismo do método se relaciona com o privilégio epistêmico que certos saberes e sujeitos desfrutam; e privilégios epistêmicos se relacionam com privilégios sociais. O fetichismo, assim, é um uso não científico do método como caminho, uso que se materializa nas relações entre pesquisadores e sujeitos não acadêmicos como grupos populares, indígenas e/ou quilombolas, e que serve para garantir as hierarquias colocadas sobre o terreno durante os encontros epistêmicos.

A cegueira epistêmica e o fetichismo do método formam, para pensar em termos geométricos, um círculo, uma esfera. É preciso tornar porosa essa estrutura

fechada. Mas como?

Quarto movimento: pensar/pesquisar com

Nelson Maldonado-Torres (2016) afirma que a ciência se legitima em processos de longa duração como a constituição da linha que separou a religião da razão ao longo de séculos; também na constituição de uma linha – que Santos (2002) chama de abissal – entre aqueles que são objetos do saber e aqueles que são sujeitos do saber. Estes últimos são grupos e sujeitos detentores de privilégios epistêmicos, de um discurso que se pretende universal e isento de *poluições* como o ponto de vista. Os sujeitos que estão além dessa linha são vistos como detentores de um ponto de vista particular, poluído – produzem apenas representação; nunca saberes sobre a realidade.

O que ocorre quando esses sujeitos – objetivados – insurgem-se contra os privilégios epistêmicos do pesquisador? Quando eles – como mostra Manuela Carneiro da Cunha (2009) – apropriam-se dos conceitos da ciência e os agenciam em prol de suas lutas? Ou quando, tal qual nos movimentos que descrevi antes, propõem questões que nossa epistemologia não consegue responder, como fez Raimundo Novato? Ou quando marcam posição em relação ao estatuto de saber de suas narrativas como fizeram Maria da Ilha e Waldecir? O que fazer quando essas situações ocorrem?

Dois são os caminhos. Um deles é a suspensão teleológica da disciplina(ridade) (Gordon, 2017). A disciplina como algo humano é uma forma histórica de organização do saber. Ela é histórica, portanto finita. Uma disciplina, por exemplo, poderia estar em decadência por meio de uma falha em perceber que a decadência é possível. Como os impérios, a presunção é que a disciplina deve sobreviver a todos, incluindo ao seu propósito (Gordon, 2017). A suspensão teleológica das disciplinas “[...] abre rota mais esperançosa [que] é a transdisciplinaridade, onde as disciplinas trabalham entre si; embora mais promissora, tal rota é ainda suscetível à decadência, já que não conseguiu trazer a realidade para o foco” (Gordon, 2017, p.119).

A transdisciplinaridade, assim, tem de organizar um lugar de fluxos, relações e interconexões dos objetos com os métodos disciplinares. No limite, isso produz um uso (in)disciplinado e aberto dos métodos nos estudos dos objetos disciplinares que consiga entrar em contato vivo e aberto com as realidades sociais. Como usar um método de maneira indisciplinada?

Em diálogo com Gordon (2013), Maldonado-Torres (2019) propõe a transdisciplinaridade colonial como atitude perante sujeitos, disciplinas, universi-

dade e métodos. Assim como a suspensão da teleológica das disciplinas, tal transdisciplinaridade é atitudinal, é uma ética da relação entre sujeitos universitários e os “outros” – nos vendo como os “outros” de outros. No caso da História Oral, esta poderia ser uma ética para um diálogo descolonizador da historicidade e do modelo de oralidade eurocêntricas que a sustentam.

Da suspensão teleológica da disciplina e da transdisciplinaridade colonial, podem derivar encontros epistêmicos que se tornem um diálogo intepistêmico. Em vez de pesquisar com eles – ou seja, materializar suas narrativas como *fontes* orais ou vendo-os como problemas ou produtores de narrativas –, devemos *pensar com* todos os sujeitos implicados os problemas que se pretende pesquisar: os sentidos do deslocamento, suas práticas narrativas e seus saberes. Esse *pensar com* eles, obviamente, implica deslocar as geografias e biografias da razão (Roy, 2016). Mais: leva-nos a descolonizar as instituições como a universidade e as ciências, e seus representantes como únicos espaços e sujeitos produtores de *teoria e metodologia*, e leva-nos a pensar como o momento gnosiológico ocorre no mundo real de maneira compartilhada (Portelli, 1996).

Último movimento: o historiador e seus momentos formadores

Se a História Oral se aprende fazendo, ao praticá-la aprendemos outras coisas. Não há dúvida, é no diálogo com o outro que essa metodologia ajuda a nos (trans)formar. A pesquisa com História Oral – como frisou uma colega⁴ – tensionou, sempre, a História para além de seu campo metodológico. A ideia da oralidade como fonte entre outras fontes – que é o modo mais disciplinar de pensar na História Oral – desestabiliza o lugar do pesquisador, leva-o a se deixar entrevistar com sujeitos diversos; na sua práxis, põe em perigo os sentidos de sua identidade social, disciplinar e institucional, como diria Marshall Sahlins (2008). Através de sua prática, arriscamo-nos a inventar o novo.

Mesmo que a cegueira epistêmica e o fetichismo do método se acerquem, mesmo que ronde-nos a construção de um diálogo instrumental com sujeitos percebidos como objetos e informantes, dentre outros atributos, como os meus exemplos mostram, acabamos por descobrir que os sujeitos individuais e coletivos não aceitam o lugar de objetos da produção do conhecimento e insurgem-se. Denunciam, como Raimundo Novato, Maria da Ilha e Waldeci, como a episteme

⁴ A colega foi Idelma Santiago da Silva da Unifesspa e a sua fala foi durante uma mesa redonda no X Encontro Regional Norte de História Oral em Manaus, Amazonas, em 2017.

Ocidental participa de formas variadas da destruição de seus modos de vida. No caso de ribeirinhos deslocados, estudos sobre impacto ambiental, tais como aqueles produzidos por professores universitários, não poucas vezes legitimam a ação destrutiva do Estado e do capital nos territórios e nos modos dessa gente. Eles estão cientes de que esses saberes foram – e são – incapazes de mitigar o seu sofrimento; de que as soluções propostas não funcionam em suas vidas.

Reconhecer e transformar os encontros epistêmicos ocasionados dentro do uso da História Oral em um diálogo interepistêmico é o desafio dos historiadores orais. Em meu caso particular, encontrar Raimundo, Maria da Ilha e Waldeci foi desafiante e foi formador. O diálogo – às vezes tenso – que com eles travei mudou a forma como percebo a História Oral e a ciência; isto é, com eles encontrei-me com um desafio intelectual que vale a pena porque pode levar ao amanhã da História.

Por fim, Silvia Rivera Cusicanqui afirmou que “*La historia oral en este contexto es por eso mucho más que una metodología “participativa” o de “acción” (donde el investigador es quién decide la orientación de la acción y las modalidades de la participación): es un ejercicio colectivo de desalienación*” (Cusicanqui, 1987, p.10).⁵ Eu, diria, que essa desalienação se manifesta como desfeticização do método e reconhecimento de que os encontros que a História Oral fomenta sempre são encontros epistêmicos.

Referências

CUNHA, Manuela Carneiro da. *Cultura entre aspas e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify, 2009.

CUSICANQUI, Silvia Rivera. El potencial epistemológico da História Oral: de la lógica instrumental a la decolonización de la historia. *Temas Sociales*, La Paz, n. 11, p. 49-64, 1987.

GOLDMAN, Marcio. Alteridade e experiência: Antropologia e teoria et-

5 Tradução minha: A história oral neste contexto é, portanto, muito mais do que uma metodologia “participativa” ou “pesquisa-ação” (onde o pesquisador é quem decide a orientação da ação e as modalidades de participação): é um exercício coletivo de desalienação.

nográfica. *Etnográfica*, Lisboa, v. 10, n. 1, p. 161-173, mai. 2006. Disponível em: <http://www.scielo.mec.pt/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0873-65612006000100008&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em: 22 jun.2019.

GORDON, Lewis Ricardo. Not always enslaved, yet not quite free: philosophical challenges from the underside of the new world. *Philosophia*, v. 36, n. 2, p. 151-66, 2008.

_____. Disciplining as a human science. *QuADERNA*, Paris, n.3, 2015. Disponível em: <<http://quaderna.org/?p=416>>. Acesso em: 28 jul. 2019.

_____. *Decadencia disciplinaria*. Quito: Abya-Ayala, 2013.

_____. Decadência disciplinar e a de(s)colonização do conhecimento. *Revista Epistemologia do Sul*, Paraná, v. 1, n. 1, p. 110-126, 2017. Disponível em: < <https://revistas.unila.edu.br/epistemologiasdosul/article/view/784/653>>. Acesso em: 28 jul. 2019.

HARAWAY, Donna. Saberes localizados: a questão da ciência par ao feminismo e o privilégio da perspectiva. *Cadernos Pagu*, Campinas, n.5, p.7-41, 1995.

JOSSO, Marie-Christine. *Experiência de vida e formação*. São Paulo: Cortez, 2004.

MALDONADO-TORRES, Nelson. Transdisciplinaridade e decolonialidade. *Revista Sociedade e Estado*, Brasília, v.37, n. 1, p. 75-97, 2016.

MIGNOLO, Walter. El pontencial epistemológico de la historia oral: algu-

nas contribuciones de Silvia Rivera Cusicanqui. In: *Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder*. Caracas: CLACSO, 2002. p. 1-16.

PORTELLI, Alessandro. 1996. A filosofia e os fatos. *Tempo*, Rio de Janeiro, v. 1, n. 2, p. 59-72, 1996.

ROY, Ananya. Who's afraid of postcolonial theory? *International Journal of Urban and Regional*, v. 40, n. 1, p. 200-209, 2015.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *A crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência*. São Paulo: Cortez, 2002.

SAHLINS, Marshall. *Ilhas de história*. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

WEBER, Florence. *O trabalho de campo*. Rio de Janeiro: Garamond, 2009.

Fontes Orais

SILVA, Raimundo Carvalho da [82 anos]. [out. 2014] Entrevistador: Dernal Venâncio Ramos Júnior. Araguaína, TO, 30 out. 2014.

SILVA, Maria dos Anjos Nunes da [57 anos]. [out. 2014] Entrevistador: Dernal Venâncio Ramos Júnior. Araguaína, TO, 29 out. 2014.

Resumo: Esse artigo descreve algumas experiências de pesquisa em História oral, problematizando-as a partir da ideia de transdisciplinaridade decolonial. Nesse sentido, o texto, a partir das tensões e aprendizados analisados, advoga a construção de uma História Oral em chave decolonial. Sustenta que as experiências compartilhadas nele funcionaram como momentos formadores e, por isso, estimularam o trabalho de campo em História como ato formativo e como encontro epistêmico, que deve levar a uma relação interepistêmica.

Palavras chave: História oral. Encontros Epistêmicos. Formação.

Epistemic meetings and the formation of the Oral History student

Abstract: This article describes some experiences of Oral History research, problematizing them through the idea of decolonial transdisciplinarity. In this regard, the text, based on the tensions and learnings analyzed, advocates for the construction of an Oral History in a decolonial light. It defends that its shared experiences worked as formative moments, therefore stimulated field work in History as a formative act and as an epistemic encounter, which should lead to an inter-epistemic relationship.

Keywords: Oral History. Epistemic Encounters. Formation.

Recebido em 28/03/19

Aprovado em 09/05/19