UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO.
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS.
DIVERSITAS - NÚCLEO DE ESTUDOS DAS DIVERSIDADES,
INTOLERÂNCIAS E CONFLITOS.

DOUGLAS GREGORIO MIGUEL.

O ENCONTRO DOS SABERES:
Oralidade, Saber Científico e Produção Partilhada do Conhecimento.

Versão corrigida.

São Paulo – SP.
Março de 2019.

DOUGLAS GREGORIO MIGUEL.

O ENCONTRO DOS SABERES:

Oralidade, Saber Científico e Produção Partilhada do Conhecimento.

Versão corrigida.

Trabalho apresentado como exigência para a obtenção do título de Doutor ao programa de pós-graduação em Humanidades, Direitos e Outras Legitimidades da Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, sob orientação do Prof. Dr. Sérgio Bairon Blanco Sant'Anna.

São Paulo – SP.

Março de 2019.

Autorizo a divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo, pesquisa, promoção e divulgação cultural, desde que sejam mantidos os créditos originais com citação da fonte.

Catálogo na Publicação
Serviço de Biblioteca e Documentação
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

M634e Miguel, Douglas Gregorio
O encontro dos saberes: oralidade, saber científico e Produção Partilhada do Conhecimento / Douglas Gregorio Miguel ; orientador Sérgio Bairon Blanco Sant'Anna. - São Paulo, 2019.
97 f.

Tese (Doutorado) - Programa de Pós-Graduação Humanidades, Direitos e Outras Legitimidades da Universidade de São Paulo. Área de concentração: Humanidades, Direitos e Outras Legitimidades.

1. Epistemologia. 2. Filosofia da linguagem. 3. Hipermídia. 4. Oralidade. 5. Produção Partilhada do Conhecimento. I. Sant'Anna, Sérgio Bairon Blanco, orient. II. Título.

ENTREGA DO EXEMPLAR CORRIGIDO DA DISSERTAÇÃO/TESE

Termo de Ciência e Concordância do (a) orientador (a)

Nome do (a) aluno (a): DOUGLAS GREGORIO MIGUEL.

Data da defesa: 14 /MAIO/2019.

Nome do Prof. (a) orientador (a): SÉRGIO BAIRON BLANCO SANT'ANNA.

Nos termos da legislação vigente, declaro **ESTAR CIENTE** do conteúdo deste **EXEMPLAR CORRIGIDO** elaborado em atenção às sugestões dos membros da comissão Julgadora na sessão de defesa do trabalho, manifestando-me **plenamente favorável** ao seu encaminhamento e publicação no **Portal Digital de Teses da USP**.

São Paulo, 14/AGOSTO/2019.

(Assinatura do (a) orientador (a))

Dedicado a:

Marcia Nóbrega e Selma Ferrari, as duas mulheres de minha vida.

Alexandre Guilherme, em quem o futuro se constrói.

Agradecimentos:

Aos colegas e professores de todos os tempos, em especial a aqueles ligados ao Diversitas, que proporcionaram o apoio e ambiente fértil ao desenvolvimento deste trabalho.

Ao Centro Ibero-Americano da USP - Cátedra José Bonifácio, particularmente ao Prof. Dr. Wagner Pinheiro Pereira, e à senadora mexicana Beatriz Paredes, cujas contribuições foram fundamentais para este trabalho.

Ao CEDIPP – Centro de Comunicação Digital e Pesquisa Partilhada, em especial ao Prof. Dr. Caio Lazaneo, pelas contribuições iconográficas e incentivo.

Ao Instituto Socioambiental, em especial ao antropólogo Me. Alexandre Kishimoto, e à bióloga Ma. Raquel Pasinato, pela colaboração iconográfica e documental.

Ao Prof. Dr. Sérgio Bairon Blanco Sant’Anna, pela orientação, ao Prof. Dr. Luís Galeão e Profa. Dra. Sonia D’Elboux pelas valiosas observações e sugestões na qualificação deste trabalho.

A todos aqueles que direta ou indiretamente contribuíram para a realização deste trabalho.

O ser que pode ser compreendido é a linguagem.

Hans-Georg Gadamer.

RESUMO.

Esta tese apresenta uma reflexão filosófica sobre a retomada epistemológica representada pela Produção Partilhada do Conhecimento. Ao contrário do saber universitário, marcado pelo uso da razão metódica originada no Iluminismo no século XVII, que distingue sujeito de objeto, a Produção Partilhada do Conhecimento busca a interatividade entre estatutos epistemológicos distintos, onde sujeitos tornam-se ao mesmo tempo objetos. A partir da análise do encontro entre os saberes da oralidade em culturas tradicionais, e o saber racional metódico da ciência universitária, a passagem da oralidade à escrita no processo de colonização das Américas e o uso da hipermídia no século XXI, o trabalho apresenta contribuições de Hans-Georg Gadamer, Jürgen Habermas e Paul Ricoeur quanto à necessidade de uma hermenêutica que estabeleça o entendimento entre culturas distintas, e enfim demonstra como a hipermídia representa um intermeio adequado pelo qual esta hermenêutica se expressa, ilustrando com exemplos de casos como o do pesquisador Caio Lazaneo junto a comunidades indígenas, e o trabalho dos pesquisadores do Instituto Socioambiental junto às comunidades quilombolas do Vale do Ribeira.

Palavras-chave: Produção Partilhada do Conhecimento; oralidade; interdisciplinaridade, hipermídia.

ABSTRACT.

This thesis presents a philosophical reflection on the epistemological recovery represented by the Shared Production of Knowledge. Contrary to university knowledge, marked by the use of methodical reason originated in the Enlightenment in the seventeenth century, which distinguishes subject from object, the Shared Production of Knowledge seeks the interactivity between distinct epistemological statutes, where subjects become objects at the same time. Based on the analysis of the meeting between oral knowledge in traditional cultures and the methodical rational knowledge of university science, the transition from orality to writing in the colonization process of the Americas and the use of hypermedia in the 21st century, the work presents contributions of Hans-Georg Gadamer, Jürgen Habermas and Paul Ricoeur on the need for a hermeneutic that establishes the understanding between distinct cultures, and finally demonstrates how hypermedia represents one intermedia by which this hermeneutic is expressed, illustrating with examples of cases like the researcher Caio Lazaneo with indigenous communities, and the work of researchers from the Socioambiental Institute with the quilombolas (descendants of enslaved Africans) communities of the Vale do Ribeira.

Keywords: Shared Knowledge Production; orality; interdisciplinarity, hypermedia.

Lista de ilustrações.

Figura 1 – Cena do filme Dersu Uzala, 1976.	20.
Figura 2 – Indígena registrando produção artesanal de sua cultura usando recursos de hipermídia.	30.
Figura 3 – Queda do Muro de Berlim, Alemanha, 1989.	31.
Figura 4 – Paulinho Kadojeba e equipe durante os X Jogos Indígenas, 2009. Sr. Orides, agricultor quilombola interagindo com pesquisadores do Instituto Socioambiental durante produção de documentário, em 2006.	40.
Figura 5 – Mestre capoeirista Alcides Lima.	50.
Figura 6 – Códice Maia.	55.
Figura 7 – Davi Kopenawa e Bruce Albert.	62.
Figura 8 – Mestre Koxini (Iny-Karajá) falando na USP em 2012.	69.
Figura 9 – Paulinho Kadojeba ensinando Mairú Karajá a usar uma filmadora.	73.
Figura 10 – Caio Lazaneo registrando o cotidiano indígena em hipermídia.	75.
Figura 11 – Caio Lazaneo, Juanahu Iny e Divino Tserewahu fotografados por Paulinho Kadojeba.	79.
Figura 12 – Caio Lazaneo, Sérgio Bairon e Juanahu Iny nos laboratórios da ECA-USP.	80.
Figura 13 – Colheita do arroz em mutirão, num quilombo do Vale do Ribeira.	82.
Figura 14 – Festejo pós-mutirão num quilombo do Vale do Ribeira.	84.
Figura 15 – Pesquisadores do Instituto Socioambiental junto a quilombolas no Vale do Ribeira.	88.

Sumário.

1 Introdução: o encontro dos saberes.	12.
2 Produção Partilhada do Conhecimento: a construção do conhecimento a partir do “eu” e o “outro”.	16.
3 A hermenêutica intersubjetiva da Produção Partilhada do Conhecimento.	32.
4 Oralidade e escrita como processos de representação do mundo.	52.
5 Hipermídia e representação: um caminho para a Produção Partilhada do Conhecimento.	64.
6 Análises de experiências práticas da Produção Partilhada do Conhecimento.	75.
6.1 Caio Lazaneo junto aos índios Xavantes e Karajás.	76.
6.2 O sistema agrícola tradicional quilombola do Vale do Ribeira.	81.
7 Conclusão: a Produção Partilhada do Conhecimento como caminho de reconstrução da linguagem científica.	91.
Referências.	94.

1 Introdução: o encontro dos saberes.

O tema da modernidade e da crise da razão tem sido um dos mais presentes nas abordagens filosóficas contemporâneas. A partir de um determinado momento do século XVII, no qual a cultura ocidental rompeu com o paradigma da fé e adotou o paradigma da razão como sendo o caminho da construção do conhecimento, o homem colocou-se à parte do conjunto do todo existente como único ser dotado de razão, portanto, sujeito dotado da faculdade de conhecer, transformou o cosmos num grande objeto cognoscível. No entanto, há uma lacuna a ser observada aqui: este mesmo sujeito racional cognoscente, ainda que arrogue o direito de dominar a natureza, parece lidar mal com o fato de que ele próprio não tem como se desvincular do fato dele próprio ser um elemento a mais neste conjunto cosmológico.

Qual o significado de lidar mal com o fato de ser ele próprio parte e elemento do objeto que, como sujeito, almeja conhecer? Porque o seu estatuto de construção de conhecimento o exclui desse mesmo objeto, já que segundo as suas rígidas regras metodológicas, seu *telos* é a busca da verdade que esteja naquilo o que o idealismo platônico concebeu há séculos: a permanência ideal no patamar perene da unidade e da universalidade.

No entanto, a civilização que se desenvolveu em torno deste paradigma, ao tornar-se hegemônica, passou a ignorar outras expressões de seus pares humanos na construção de suas cosmologias, apropriações e representações do mundo, a sua diversidade de estatutos de construção de conhecimento, ou ainda, as várias expressões hermenêuticas de leitura da realidade e dos processos de interação, os quais muitas vezes dão-se entre sujeitos somente, descartando a fronteira que se estabelece entre sujeito cognoscente e objeto cognoscível. E o significado disso, do encontro de sujeitos que incorporam ao seu ser o status de objeto, não mais distinguindo-o como algo a ser apropriado pela razão, é o eixo central do presente trabalho. Sujeitos e sujeitos agindo de modo interativo num processo de Produção Partilhada do Conhecimento.

O imaginário pode ser entendido, entre outras coisas, como um conjunto de representações do real, do cosmos. Considerando a relação comunidade e indivíduo, teremos aí a possibilidade de uma diversidade imensa de representações as quais

partem da fonte do senso comum. Vindo de uma mesma origem, por que as diferentes perspectivas epistemológicas não deveriam dialogar?

No campo da epistemologia, é importante considerar que, em se tratando de diferentes perspectivas, aquelas categorias com as quais o saber racional metódico opera – tempo e espaço – entram em suspensão. Por conseguinte, é necessário colocar em suspensão o *telos* cartesiano com raízes no idealismo platônico, das verdades únicas, universais e imutáveis – essenciais, já que o caminho que garante este *telos* – a lógica matemática – apresenta uma abstração que vai transcender a relação entre o eu e o outro como objetos e sujeitos ao mesmo tempo.

Uma vez que não se está mais falando daquele conhecimento construído a partir de um estatuto epistemológico que permite um registro através da linguagem escrita, a qual se colocará acima do tempo e do espaço, o encontro entre o eu e o outro vai mergulhar diretamente no momento. A experiência de cada encontro é única, ainda que se esteja falando sobre a mesma coisa. Ao considerarmos os outros “eus”, isto é, as outras expressões de cultura que lançam mão de estatutos epistemológicos outros, que não o da racionalidade metódica que permeia a concepção de conhecimento e processo científico dentro das universidades, vamos nos deparar com aquela diversidade da qual podemos tomar como exemplo as tradições orais, em que os mestres da ancestralidade promovem a iniciação das gerações mais jovens no saber que herdaram e os une como povo e cultura. Este espírito, de certo modo totêmico, não se submete ao estatuto da escrita que encerra o conhecimento na universalização de conceitos.

Então, é neste encontro, neste processo no qual o tempo e o espaço passam a exercer um papel fundamental porque é a partir daquele *momentum* do encontro do “eu” e do “outro” que vai se estabelecer o *topos* onde o fenômeno da construção do conhecimento vai acontecer. Assim, nesta relação onde certezas se anulam na diversidade de vários *telos* que passam a dialogar uns com os outros, compartilhando suas linguagens.

Surge então uma amálgama heterárquica, a qual demanda um código intercomunicacional – uma linguagem – que vai se estabelecer a partir de uma hermenêutica onde as representações, apropriações, interpretações distintas e oriundas de diversos estatutos epistemológicos vai efetivar-se em processo – algo como no vir-a-ser do pensamento dos antigos jônios, que pode ser o fragmento de 10

de Heráclito: *Conjunções o todo e o não todo, o convergente e o divergente, o consoante e o dissoante, e de todas as coisas um e de um todas as coisas.* (HERÁCLITO, 1989, p. 52).

Na perspectiva da produção do conhecimento moderna, ou seja, racional e metódica, ocorre uma relação totalitária de um *topos* onde a relação do sujeito cognoscente e objeto cognoscível ocorre. O procedimento que ocorre nesta perspectiva é analítico: o sujeito aborda e observa, ou mesmo submete a procedimentos empíricos. Porém, o fim é uma descrição enunciativa. No entanto, a Produção Partilhada do Conhecimento ocorre numa perspectiva dialógica, onde sujeito e objeto se fundem.

Na relação que ocorre entre os agentes cognoscentes, há uma geração de sentido, sendo a Produção Partilhada do Conhecimento um processo, e não um fim; não mais a busca de uma resposta ao final do processo, mas o processo em si é a resposta.

O presente trabalho apresentará uma análise das contribuições de Gadamer, que fala de uma fusão de horizontes, ricos de historicidade cognitiva, na qual consiste a hermenêutica que permitirá a estes sujeitos que interagem produzir o conhecimento, e então surge a questão da necessidade de uma linguagem que exerça esta mediação intersubjetiva. Habermas fala da lógica do sentido, que se dá no respeito aos estatutos de conhecimento originais e no estabelecimento de uma metalinguagem, e Ricœur vai falar das representações mentais que não estarão na linguagem convencional, mas numa relação entre sujeitos.

O saber científico na tradição universitária usa como base a linguagem escrita para o desenvolvimento de seus objetos de representação daquilo o que produz. Porém, a Produção Partilhada do Conhecimento está intimamente ligada à interatividade, cuja essência está na relação dialógica; assim, quando o saber universitário interage com culturas tradicionais calcadas no saber oral, que trabalha a partir da memória individual ou coletiva, esta relação vai superar o dogma do enunciado para estabelecer seu sentido de forma relacional, e a partir disso a relação com a palavra passa a ser holística.

O papel da hipermídia é fundamental como veículo que estabelece a ponte hermenêutica entre os sujeitos envolvidos na Produção Partilhada do Conhecimento. No entanto, o encontro entre diferentes culturas com diferentes estatutos estéticos,

morais e epistemológicos nem sempre ocorre de forma espontânea e amigável. Não raro, as diferenças culturais entre os diferentes agentes podem resultar em relações hostis, dado que fatores históricos, psicológicos e sociológicos entre outros podem resultar em reações de autopreservação, ou mesmo em bloqueios preconceituosos. A hipermídia, representando um caminho estético e linguístico dinâmico, poderá estabelecer os caminhos da linguagem de compreensão entre os elementos envolvidos.

Enfim, a pesquisa apresenta a análise descritiva de dois casos em que, de uma forma clara e explícita, a ciência universitária encontrou-se com o saber da tradição oral. A escolha de ambos deu-se pela interatividade que esta pesquisa encontrou no entorno de seu desenvolvimento junto a outros pesquisadores na instituição universitária – no caso, a Universidade de São Paulo – ao longo de todo o processo de construção e gênese, no convívio neste mesmo ambiente e no debate sobre a Produção Partilhada do Conhecimento. O primeiro caso é a pesquisa do prof. Dr. Caio Lazaneo em 2012, quando então esteve no Estado do Mato Grosso convivendo com duas comunidades indígenas, a aldeia Sangradouro, Xavante, e a aldeia Fontoura, Karajá. O segundo caso é o conjunto de pesquisas e ações que levaram à elaboração do Inventário Cultural de Quilombos do Vale do Ribeira, sob responsabilidade do Instituto Socioambiental, a partir do contato com um dos pesquisadores envolvidos no projeto, Me. Alexandre Kishimoto, antropólogo. Neste inventário nas pesquisas ali descritas, principalmente as manifestações ritualísticas dos quilombolas e a sua relação com o desenvolvimento de técnicas agrícolas sustentáveis de baixo impacto ambiental analisadas pelo biólogo Helbert Prado.

2 Produção Partilhada do Conhecimento: a construção do conhecimento a partir do encontro entre o “eu” e o “outro”.

Um dos mestres fundadores da tradição cultural ocidental, Sócrates, utilizava a oralidade para a transmissão do conhecimento. Este fato tinha uma razão de ser. A oralidade, segundo este mestre, era a forma através da qual a linguagem se expressava em sua forma mais dinâmica. E por que isso era tão importante para Sócrates? Simples: a oralidade era justamente a forma pela qual o saber poderia expressar-se de modo a lhe garantir vida – o saber vivo.

A letra garante a recuperação do pensamento. Tal como uma fotografia que representa um recorte no tempo através da imagem, ocorre a partir da escrita um congelamento no momento exato em que o pensamento se manifestou ao autor. Porém, o conhecimento não pode representar a eternização de um momento do pensar, seja qual for a forma pela qual aquele pensar foi produzido, seja qual for sua finalidade ou por quais meios e expressões.

Sócrates: O uso da escrita, Fedro, tem um inconveniente que se assemelha à pintura. Também as figuras pintadas têm a atitude de pessoas vivas, mas se alguém as interrogar conservar-se-ão gravemente caladas. O mesmo sucede com os discursos. Falam das coisas como se as conhecessem, mas quando alguém quer informar-se sobre qualquer ponto do assunto exposto, eles se limitam a repetir sempre a mesma coisa. Uma vez escrito, um discurso sai a vagar por toda parte, não só entre os conhecedores, mas também entre os que o não entendem, e nunca se pode dizer para quem serve e para quem não serve. Quando é desprezado ou injustamente censurado, necessita de auxílio do pai, pois não é capaz de defender-se nem de se proteger por si. [...]

[...] Tu bem vês que aquele que conhece o justo, o bom e o verdadeiro não irá escrever na água essas coisas, nem usará um papiro para semear os seus discursos, pois eles se mostrarão incapazes de ensinar eficientemente a verdade.

Fedro: Provavelmente não fará isso.

Sócrates: Claro que não. Naturalmente, semeará nos jardins literários apenas por passatempo. Se escrever, será na intenção de acumular para si mesmo um tesouro de recordações para a velhice, se chegar até lá; porque os velhos esquecem tudo. Escreverá também para os que caminham na mesma rua com ele, e se alegrará vendo crescer as tenras plantas. [...] (PLATÃO, 1954, p. 255).

No *Fedro* de Platão, Sócrates demonstra ao seu interlocutor os limites da escrita em sua relação com o conhecimento. Um recorte congelado no tempo perde sua força dinâmica de reconstruir-se a cada vez que um entra em contato com o outro,

ainda que a interação ocorrida neste encontro seja motivada pelo mesmo objeto que motivou a criação escrita, ou mesmo a criação oral antecedente. Um exemplo que pode representar aquilo o que Sócrates defende neste diálogo, é o saber de um Mestre Griô. E quem é o Mestre Griô? Trata-se daquele que reúne em si uma série de tradições, saberes, histórias, enfim, conhecimentos construídos de forma dinâmica na perspectiva existencial de uma cultura viva e resistente, mimética e adaptável, resistente e pulsante em cada momento da manifestação de uma tradição, quer seja no xamã indígena, quer seja na matriarca africana, quer seja no mentor de tradições oriundas de matrizes culturais diversas que se fundiram de forma híbrida ao longo do processo de colonização e formação da sociedade brasileira, renascendo a cada vez que as canções, danças, provérbios, poções, símbolos, instrumentos, pratos, olhares, coreografias, rituais e incontáveis elementos de manifestação de saber são rememorados, renovados e revividos em corpo, moral, conceitos, valores e outros elementos daquela síntese que resulta do encontro entre o eu e o outro.

O nome Griô é a própria diversidade que defende, daí a sua importância. É a metalinguagem que reúne ética e estética. É a reinvenção da vida em sua expressividade estética, reconhecendo que na cultura, na educação e na cidadania, ética e estética não podem atuar separadamente. Assim, tem gravado em sua corporeidade as relações entre África, Europa e Américas e seu fundamento está na transmissão da cultura oral por meio dos grandes mestres contadores de histórias. (BAIRON, BATTISTELLA E LAZANEO, 2015, pág. 251).

Um autor pode produzir seu conhecimento de forma escrita, porém, ele não terá garantia alguma, ao fazê-lo, de que haverá o outro a captar a sua mensagem, o que ocorreria na medida em que esse outro, de alguma forma, tivesse seu interesse despertado e se entregasse à leitura, mas mesmo assim o conceito apareceria lá, fechado, sintético e definido, sem nenhuma garantia ainda de que este contato possa gerar uma interação ao ponto de servir de catalizador a um processo de produção de conhecimento. Já o Mestre Griô só pode manifestar sua contribuição ao saber na medida em que o próprio saber é mediação de um amplo conjunto aberto de elementos que vão se fundir numa esfera composta do *eu* e do *outro*, e é justamente aqui que a vida e natureza deste conhecimento se manifestam. Diferente dos conceitos fechados da escrita, o conceito transmitido oralmente pelo Mestre Griô manifesta-se de uma forma única a cada novo momento interativo, constituindo um

corpo de saber que se efetiva num constante fluir, renovando-se a cada contato entre o *eu* e o *outro*.

Sobre isso fala Bairon, Battistella e Lazaneo (2015):

Assim, o saber do Mestre Griô está calcado na tradição oral, aqui definida por um saber que é transmitido de geração em geração e que reinaugura a cada novo nascimento a reprodução de si própria. A tradição oral pode ser entendida como um saber que habita o corpo e que se expressa pelo contar histórias, pelo encantamento sonoro e por objetos que carregam uma longa historicidade. (p. 250).

Esta forma de se considerar a produção do conhecimento – não se tomando um objeto dominável na perspectiva metodológica moderna do cartesianismo, o qual promoveu a separação entre sujeito e objeto, aquele que seria o objeto é o outro, e por conseguinte ele se torna parte ativa, e não passiva, neste processo.

Como projeto de dominância da natureza é, de certa forma, a atitude de domar o conhecimento na medida em que doma o objeto, projeto definido no método que almeja a verdade incontestável, única e universal, a verdade age como aprisionadora do que considera objeto, castrando sua fecundidade potencial que fertiliza a relação do eu com o outro. Assim, a proposta que se coloca para fugir dos manifestos limites que decorrem da obsessão moderna de domínio, unidade e universalidade, é a de promover o encontro dos saberes, o encontro em si, a relação eu e o outro. Neste encontro os sujeitos envolvidos já não se distinguem com clareza da relação, mas nesta se fundem no diálogo criativo, onde o eu se torna o outro e vice-versa – e é esta relação que vai substituir o antigo objeto da visão moderna.

No filme *Dersu Uzala*¹, o personagem que lhe dá título é um pequeno mongol da tribo dos Goudos. Vivia como eremita itinerante pelas florestas da região de Shotovo, cortada pelo rio Ussuri, região russa fronteiriça com a China, onde encontrou um pequeno grupo de militares soviéticos que estavam encarregados da missão de fazer o mapeamento daquela mesma região, no início do século XX. Como a região apresentava características inóspitas e as dificuldades em se cumprir a missão se acumulavam, Dersu foi informalmente contratado pelo grupo a lhes servir como guia,

¹ *Dersu Uzala*, 1975, direção de Akira Kurosawa. Co-produção nipo-soviética ganhadora do Oscar de melhor filme estrangeiro em 1976.

e o resultado desse encontro foi muito além da expectativa inicial do capitão Vladimir Arseniev, comandante da excursão.

A partir do encontro com Dersu, aqueles homens, portadores de equipamentos e técnicas concebidas segundo a perspectiva moderna, perceberam que somente ao ouvir Dersu e deixar fluir naquela relação um sentido que se dava no efetivar da mesma, poderiam adquirir condições para realizar sua missão. Os objetivos perseguidos sem sucesso começavam a ser atingidos na medida em que deixavam de tentar fazer uma leitura limitada das informações transmitidas, leitura esta que ignorava a contribuição de Dersu, que resultava de uma outra leitura: aquela que o nativo desenvolvia em interação com o ambiente, a qual não podia ser assimilada em termos metódicos, mas em termos relacionais. Assim, perceberam a importância da relação com Dersu, algo ia além de simplesmente utilizar aquele pequeno homem como um guia local que lhes descreveria a região e os orientaria para transitar dentro da mesma, como se ele simplesmente fosse um fichário, um repositório de informações. Dersu sentia, pensava, dialogava com o ambiente, recorria à sua bagagem histórica e cultural, às suas experiências, concebia, segundo uma visão específica, seus conceitos estéticos e morais ao longo da dinâmica de um movimento interativo incessante no qual consistia sua relação com os diversos elementos que percebeu na perspectiva eu e o outro. A água, o vento, a vegetação, os animais, o clima, o relevo, e até mesmo coisas mínimas como o musgo, as pedras, os gravetos, a fogueira, tudo isso representava na visão de Dersu elementos vivos segundo os quais ele construía o seu saber de forma interativa, um processo bem diferente da moderna separação cartesiana de sujeito cognoscente e objeto cognoscível.

Assim, ao perceberem a necessidade de integrarem-se nesta mesma relação de Dersu com aquele ambiente que desejavam conhecer, conseguiram a chave que lhes permitiu abrir as portas de um saber que desconheciam, mas que era justamente aquilo o que procuravam, já que as suas antigas chaves modernas e metódicas foram estéreis em sua busca. O conhecimento produzido naquela relação eu e o outro lhes permitiu localizarem-se numa esfera, onde uma série de eus puderam ser percebidos holisticamente nos elementos do ambiente, os quais interagem com aqueles homens, e eles entenderam que só poderiam sobreviver em tempo de cumprir a missão se

Figura 1 - Cena do filme *Dersu Uzala* (1975), em que o gould mongol Dersu transmite valiosos ensinamentos holísticos ao seu amigo e admirador, Vladimir.

abandonassem a perspectiva racional do sujeito dominante da natureza e se concentrassem na relação com o outro – Dersu, então, assumia a posição de mestre, enquanto demonstrava com sua atitude livre dos limites metodológicos da ciência e das técnicas modernas, que a partir do contato múltiplo dentro da esfera constituída, um saber que renasce a cada contato pode ser continuamente produzido.

A lógica que se desenvolve nas interações como se observa neste exemplo transcende a linguagem da lógica conceitual com a qual lida a ciência racional. O compartilhar do conhecimento não se dá através do conceito como é concebido no seio da ciência racional, mas numa experiência estética e moral que só pode acontecer na relação propriamente dita entre os elementos envolvidos dentro desta mesma esfera. Decorre que o conhecimento deixa de ser uma experiência individual como se verifica na perspectiva da rigidez das regras cartesianas e se torna uma experiência relacional.

Porém, quando os saberes se encontram ocorre que podem estar situados em sistemas culturais distintos, e, portanto, utilizam linguagens distintas.

Como então partilhar a produção do conhecimento, se não há uma linguagem unificada que permita às partes envolvidas a interatividade necessária para que o eu e o outro, no liame comunicacional, permitam-se ao entendimento mútuo?

Considerando que a linguagem é sempre fruto, de um lado, da herança cultural do agente que dela faz uso, e, de outro lado, das circunstâncias históricas, sociais e

ideológicas que cercam o momento do uso da linguagem na produção de significados, torna-se importante firmar a interação de sujeitos no liame comunicacional respeita, antes de mais nada, as individualidades envolvidas. Em cada uma delas, a construção de significados inevitavelmente vai envolver toda uma série de fatores relacionados que constituirão uma identidade – no entanto, uma relação mútua entre o eu e o outro revelam a coexistência de identidades.

Daí decorre que as conclusões de um processo de Produção Partilhada do Conhecimento não necessariamente exigem a concordância, pois se diferente fosse, estariam buscando uma unidade universalizada, a qual é característica do estatuto da construção do conhecimento segundo a perspectiva moderna, na qual ocorre a separação entre sujeito e objeto.

No entanto, apesar de não necessariamente haver concordância entre as partes envolvidas, a relação ocorre segundo uma mínima harmonia que permite esta mesma fusão, sem a qual o conhecimento não seria produzido.

Apreender o real na perspectiva moderna pode então representar uma máscara para relações de poder que se estabelecem através da linguagem, que determinam significados de certo ou errado, de permitido ou não permitido, de legitimado ou não legitimado, de rigor ou falta dele.

Falando sobre o conhecimento, Rubem Alves, citando Lewis Carol diz:

Eu não sei o que você quer dizer por “glória” – disse Alice.
 Humpty Dumpty sorriu com desdém – é claro que não, até que eu lhe diga. Significa: há um belo argumento decisivo para você.
 Mas “glória” não significa “um belo argumento decisivo” – objetou Alice.
 Quando EU uso uma palavra – disse Humpty Dumpty, num tom de deboche – ela significa apenas aquilo o que eu quero que ela signifique, nem mais, nem menos.
 A questão é – disse Alice – se você pode fazer com que as palavras signifiquem tantas coisas diferentes.
 A questão é – disse Humpty Dumpty – quem é o senhor, e isto é tudo!
 (CARROL, L. 1978, p. 247 apud ALVES, R. 1983, P. 200).

E o mesmo Rubem Alves comenta:

Humpty Dumpty indica o cerne do problema. A questão é que a tomada de decisão sobre a verdade ou falsidade de proposições não se faz a partir da neutralidade e da indiferença de teorias e métodos. E isto porque teorias e métodos só existem efetivamente como sistemas e instrumentais de comunidades. (ALVES, R. 1983, p. 200).

A Produção Partilhada do Conhecimento, no entanto, ocorre numa perspectiva diferente daquela que Humpty Dumpty expôs em seu diálogo com Alice. Ela ocorre não nos extremos do liame, nem no eu, nem no outro, mas ao longo do liame, ou seja, na relação, as perspectivas presentes dentro de cada sistema cultural, ou, noutra palavra, dentro de cada linguagem, encontram um entendimento na perspectiva da coexistência produtiva; portanto, produzir o conhecimento é o sentido que motiva o efetivar de tal relação. Mas ainda assim sobra uma questão: há de se procurar uma mediação, sem a qual nenhuma das partes envolvidas (não necessariamente apenas duas) poderão efetivar suas expressões produtivas neste processo.

Ao contrário da perspectiva moderna, na produção partilhada o conhecimento não se configura como entidade metafísica, que na linguagem escrita assume papel imediato. O significado codificado de um sistema composto de letras e palavras, a linguagem dentro da concepção moderna desemboca numa concepção de saber como sendo a adequação aos conceitos tratados nesse mesmo sistema, em única via e mão de direção. Nesta perspectiva uma das partes transmite o conhecimento ao receptor de forma verticalizada, e esse receptor precisa moldar o seu caráter de receptáculo para que ocorra aquilo o que, oficialmente, se considera transmissão do saber enquanto apropriação da verdade, condicionando o receptor e sua interpretação a um código linguístico preestabelecido institucionalmente nos processos pré-estabelecidos, o que denuncia uma inegável relação de poder e a imposição de códigos éticos e estéticos.

Ao se transferir para o registro escrito, o saber deixa de ser exclusivo da personalidade que o detém e o propaga na oralidade, e por isso mesmo encerra em si um recorte no tempo e no processo de construção que representa uma ruptura na relação entre o eu e o outro enquanto processo de construção do saber, adquirindo uma outra linguagem. Ainda que se considere que a palavra escrita pode em qualquer tempo encontrar um receptor de sua mensagem, e que, de certa forma, isto também possa ser considerado como uma relação eu e o outro, não se pode afirmar que a dinâmica desta produção de saber seja da mesma natureza que a dinâmica da oralidade.

Na oralidade, o “eu” funde-se diretamente com o “outro” numa relação única, vinculada ao que podemos considerar como o tempo da circunstância, isto é, se os mesmos sujeitos encontrarem-se numa terceira circunstância, distinta das

circunstâncias individuais de cada um, e portanto, noutro tempo. Ainda que tratando do mesmo tema, já teremos duas ou mais proposições independentes da anterior, ainda que mantenham um elevado grau de semelhança, e é justamente esta dessemelhança que representa o elemento fecundo da produção do saber, que o faz livre dos limites dos estatutos metodológicos impostos pelo saber científico construído na perspectiva moderna. Linguagens diferentes se sobrepõe, fazendo com que a cada movimento o saber receba uma nova vitalidade, uma nova significação, contrariando assim aquela mesma perspectiva de tempo linear exigida no estatuto da produção do saber que ocorre na perspectiva moderna.

Por exemplo, quando um xamã indígena submete um adolescente de sua tribo ao ritual de iniciação. Ele convida este adolescente, previamente preparado para aquele momento especial, muitas vezes com dietas e isolamento temporário do convívio social, justamente para que ele perceba que está prestes a entrar num *locus* e num *momentum* que serão muito especiais na sua saga existencial e compreender seu papel individual na relação cósmica com o que lhe será revelado a partir do momento em que ele será convidado a se colocar diante de um portal, cuja passagem lhe exigirá bastante esforço; uma passagem que se faz tão necessária para que ele afirme uma existência socialmente honrada e aceita, da qual não haverá volta, necessidade esta que não é somente individual, mas comunitária, dada a sua responsabilidade no processo de sustentação que a todos une; uma troca de uma determinada condição por outra, calcada no imagético e numa linguagem que exigirá a compreensão através de uma hermenêutica a qual o mestre xamã é aquele que o colocará em contato e a partir daqui ocorre a fusão entre o “eu” e o “outro” num só, dado que o mestre fará o papel de guia na concessão de uma determinada consciência a desprender-se do seu cotidiano e mergulhar num universo de percepções, muitas vezes estimulado por uma série de recursos como os cânticos que, na maioria dos casos, apresentam natureza mântica, uso de plantas mágicas, em geral de efeito alucinógeno que o levará a estados alterados de percepção que lhe servirão de passaporte ao conhecimento sagrado de toda uma comunidade, numa rica troca em que sua existência individual reflete a existência de uma tradição, e vice-versa. O “eu” do xamã, mestre de todos os mistérios que proporcionará sua entrada neste universo cultural e identitário, funde-se ao “eu” do neófito. Experiente, o xamã sabe de todos os riscos, fraquezas e seduções que podem prejudicar o neófito nesta

passagem; inexperiente, o neófito carece de uma consciência que o conduza por esta passagem, repletas de códigos (os segredos), a cujo acesso ele tem que demonstrar merecer, e o merecimento vem justamente da aceitação desta identidade, do desejo em integrar-se a este “eu revelado”, que já estava ali, latente, mas que primeiro precisa ser compreendido. Uma pedagogia calcada na transmissão de conhecimento baseada na escrita carece desta sensibilidade e fusão de eus, na medida em que o *momentum* e o *locus* não unem leitor e emissor, ao contrário, são distintos no tempo e no espaço, separando-os e impossibilitando uma fusão onde as sensações e o controle das mesmas dão o tom da fusão, gerando o conhecimento, como ocorre na tradição oral.

Enquanto a palavra escrita faz do saber emitido pelo autor um fenômeno atemporal, o que a princípio seria interessante à fecundidade e multiplicidade de experiências interativas entre autor e leitor, a relação oral pura também assume uma atemporalidade, só que, neste caso, a diversidade será enriquecida na medida em que, inevitavelmente, não se pode mais falar em categorias de emissor e receptor, a não ser que todos os elementos envolvidos na esfera comunicacional da Produção Partilhada do Conhecimento assumam ambos os papéis, e a comunicação deixe de ser unidirecional – autor e leitor, na escrita – para ser multidirecional.

A partir deste ponto, o que se percebe é que, no caso de comunidades tradicionais, entendidas sob várias manifestações, por exemplo, indígenas, afrodescendentes, comunidades rurais entre outras, as suas diversas tradições como seus rituais, suas técnicas, suas histórias, seus símbolos, suas leituras de mundo e sua relação com a natureza e demais elementos culturais que constituem a sua identidade, estariam fragilizados na medida em que permitissem uma retransmissão destas expressões de identidades diversas e ao mesmo tempo unas, se submetesse a um estatuto exógeno ao processo que lhes deu origem. Forçosamente, para tanto precisariam adotar nesta mesma exogenia uma nova lógica, em novas linguagens que lhes são estranhas, porém, ao mesmo tempo, de certa forma violentas na medida em que estariam eliminando justamente os elementos fecundos – as motivações identitárias na sua relação com o meio – incorporando-os a uma nova situação que as fizesse esquecer tais raízes.

As implicações ideológicas e políticas de tal ação consistem no colonialismo violento que lhes apaga a identidade na medida em que lhes apaga a memória.

O saber que daí decorre é aquele saber do sujeito moderno, distinto de seu objeto, procedimento fundado num objetivo que sempre foi bem claro: o domínio, a princípio, da natureza; porém, ao se deparar com outros saberes que estão em relação holística com esta mesma natureza, estes passam também a ser elementos a serem dominados. E então a prática do pesquisador será aquela de se isolar o máximo possível dos objetos a serem pesquisados.

Este procedimento de construção do saber, apesar de ter a promessa de se manter vivo o conhecimento sobre a história, elementos humanos, suas tradições e identidades, o fazem com recortes superficiais de determinados momentos. Como sua perspectiva é universal – a busca de respostas definitivas a aplicáveis a situações e objetos semelhantes – incorre em equívoco ao perder a oportunidade de agir de modo interativo e experimentar em partilha aquela recriação que decorre na relação eu e o outro.

Sérgio Buarque de Holanda, quando fala do conceito de *homem cordial*, faz a seguinte observação:

No *homem cordial*, a vida em sociedade é, de certo modo, uma verdadeira libertação do pavor que ele sente em viver consigo mesmo, em apoiar-se sobre si próprio em todas as circunstâncias da existência. Sua maneira de expansão para com os outros reduz o indivíduo, cada vez mais, à parcela social, periférica, que no brasileiro – como bom americano – tende a ser a que mais importa. Ela é antes um *viver nos outros* (grifo nosso) [...] (1982, p. 108).

A formação cultural do brasileiro, segundo Sérgio Buarque de Holanda, envolve este comportamento, o da busca de viver nos outros, a condição na qual constrói a sua identidade, e, por conseguinte, desenvolve a sua memória, o que lhe vai garantir as condições básicas da dinâmica do saber, o eu e o outro, sempre numa perspectiva relacional.

Na medida em que uma lógica de conhecimento exógena se impõe, colonialmente, como fundamento de um saber ideologicamente verdadeiro, ignorando outras perspectivas que tendem a desaparecer perante a força civilizatória do processo, as identidades se restringem ao indivíduo, acabando por se concentrar numa descrição étnica que não lhe garante a sobrevivência.

Por exemplo, o índio deixa de ser aquele elemento autônomo e criador, depositário de um processo cultural que tende a ampliar cada vez mais na medida em

que se recria a cada ritual, a cada iniciação, a cada rememoração mitológica de suas raízes para tornar-se elemento humano sob tutela do Estado, sem autonomia, destruindo desta forma a sua identidade que se dá na perspectiva comunitária e holística.

No documentário *Boe Ero Kurireu - A Grande Tradição Bororo*, o diretor do filme, Paulinho Ecerae Kadojeba, que também é líder Bororo, mostra todo o processo de construção do saber dentro da cultura Bororo, centrada no ritual fúnebre. Nesta narrativa, Kadojeba fala sobre esta destruição da identidade:

Antes de ter contato com os não-índios, já sabíamos que existem muitas coisas além desse mundo, com as quais só os espíritos preparados conseguem comunicar, por intermédio dos invocadores das almas. Atualmente, são pouquíssimos os Are (pajés), e os Aroy Tuarare, os invocadores das almas, e os espíritos não estão mais conseguindo chegar por causa da devastação da natureza. As dificuldades crescem na medida em que nos afastamos da natureza. Antigamente, o contato com o ambiente natural era de maior riqueza. A comunicação com os espíritos se fazia com mais perfeição. Hoje, esta riqueza fica comprometida. A atenção humana não se volta mais para o universo natural que está cada vez mais sendo substituído pelo avanço tecnológico. (informação verbal).²

Aqui se observa uma fala que ocorre nos mesmos termos daquilo o que Dersu Uzala vivenciava em seu contato com a natureza. O eu e o outro – este liame – é fundamental para a construção do conhecimento. A própria natureza, assim como para Dersu Uzala, também como para com os Bororos, assume uma personalidade, uma identidade, ela é o outro, floresta, árvores, rio, animais, todos constituem o outro com os quais se dialoga, e, como disse Kadojeba, quanto mais o saber tecnológico avança sobre a cultura Bororo (assim como sobre a humanidade de um modo geral) este contato fica cada vez mais difícil – uma outra lógica, uma outra linguagem, que impede a interação eu e o outro, fundamental na Produção Partilhada do Conhecimento.

² Fala de Paulinho Ecerae Kadojeba no filme: *Boe Ero Kurireu - A Grande Tradição Bororo* – documentário dirigido por Paulinho Ecerae Kadojeba, produção e interlocução de Aivone Carvalho e Sérgio Sato em parceria com o Diversitas – USP, CEDIPP, 2012, disponível em <<https://www.youtube.com/watch?v=8dogOs0lhs0>> acesso em: 10 dez 2016.

Percebe-se, portanto, o quanto se torna importante para a Produção Partilhada do Conhecimento o desligar-se do estatuto moderno do saber e adentrar o processo interativo entre o eu e o outro. As memórias, linguagens e lógicas que se fazem presentes nesta esfera constituída podem garantir que choques culturais colonizadores e destruidores de saberes que estão fora do escopo de seu estatuto sejam afetados.

Sobre este choque fala Paul Ricœur:

[...] em relação às variações de eficácia e de coerção, a velha noção de mentalidades parece de fato unilateral, por falta de fiador por parte dos receptores de mensagens sociais; em relação às variações nos processos de justificação em curso através da pluralidade das cidades e dos mundos, a noção de mentalidade parece indiferenciada, por falta de uma articulação plural do espaço social; enfim, em relação à variedade que influi também nos modos menos quantificáveis de temporalização dos ritmos sociais, a noção de mentalidade parece operar de modo maciço, da mesma forma que estruturas de longa duração, quase imóveis, ou as conjunturas cíclicas, sendo o acontecimento reduzido a uma função de ruptura. Em oposição, portanto, à ideia unilateral, indiferenciada e maciça de mentalidade, a ideia de representação expressa melhor a plurivocidade, a diferenciação, a temporalização múltipla dos fenômenos sociais. (RICŒUR, P., 2007, p. 238 e 239).

A Produção Partilhada do Conhecimento, necessitando assim de uma não interferência do que poderíamos chamar de lógica exterior, ocorre dentro da perspectiva de uma esfera, tal como dito anteriormente. O significado desta esfera é aquele que permite que a condição de linguagem necessária, que é aquela linguagem que traduz esta relação entre o eu e o outro, este liame, se efetive e acompanhe os atores envolvidos neste processo desde sempre, garantindo que identidades sejam preservadas nesta produção partilhada de conhecimento.

Os exemplos dados, seja em Dersu Uzala, seja na Tradição Bororo, lançou mão do cinema. No primeiro caso, uma narrativa sobre um fato pretérito – a relação de Dersu como mestre no liame entre ele e os militares soviéticos; no segundo caso, o registro direto desenvolvido por aqueles que, na lógica moderna, estariam encarcerados na categoria de objeto cognoscível como mero elemento passivo, torna-se ativo, e a mediação que se coloca nesta ação é a da hipermídia.

A comunicação nas esferas permite uma independência tal dos elementos envolvidos que a riqueza estética e as identidades presentes não somente se

preservam, mas se enriquecem e ao mesmo tempo criam e preenchem lacunas diversas, estabelecendo assim o encontro de saberes.

Sobre isso nos fala Bairon:

A comunicação nas esferas revela, literalmente, que a soma do inacabado com o não sentido reúne vários elementos que, no agir de toda compreensão, tanto de quem cria o sistema quanto daquele que o utiliza, instauram-se na incompletude. A memória que se constrói pela sua navegação está muito mais próxima do imaginário fruto da ação de uma rede de significantes do que da tentativa de classificação sistemática da compreensão. Nesse meio, habitamos como habitamos uma casa: com imagens, sons, diálogos, caminhadas, numa frequente interação com as coisas que ali colocamos e que nos interpelam. (BAIRON, 2010, p. 22).

A comunicação hipermidiática proporciona uma relação não de ideias ou conceitos, mas sim de ambientes, onde a linguagem expressa a busca da experiência estética não numa cadeia lógica na qual se inseriam anteriormente, antes de constituir esfera, recriando-se a cada nova compreensão.

Se a lógica de uma comunicação globalizante, que utiliza também da hipermídia, muitas vezes agride os processos individuais na medida em que dita um determinado ritmo temporal no qual se encaixa uma compreensão padronizada e generalizada, a comunicação hipermidiática no âmbito das esferas faz com que esta comunicação ocorra livre de imposições e limites, respeitando a bagagem trazida por cada um dos elementos, recriando linguagens e lógicas cada vez que os saberes se encontram. Os sentidos se multiplicam tal como espumas que se interligam, desintegram, religam, sempre dando sustentação a uma determinada forma – e este termo, forma, é especialmente significativo na compreensão da comunicação dentro das esferas.

Sobre isso nos fala Peter Sloterdijk:

A dinâmica processual da espuma proporciona assim a forma vazia de todas as histórias que tratam de crescentes espaços de inclusão imanentes. Essas geometrias trágicas alcançam um grau tão alto de tensão ou tensegridade entre os espaços co-isolados restantes que seu risco de existência comum pode expressar-se mediante uma fórmula de co-fragilidade. Juntas, as grandes células da espuma madura podem aumentar a duração de sua existência, e juntas se desfazem na implosão final. Notemos que entre as espumas não há uma célula que se constitua num ponto central e que a ideia de uma principal seria contraproducente em si. (SLOTERDIJK, P., 2009, p. 44, tradução nossa).

É assim, portanto, que as espumas se intercomunicam e se fundem e confundem na sua resistência, isto é, no encontro dos saberes, sem deixar de serem as mesmas espumas originais. *A cada novo sentido, surge uma nova configuração de horizonte que nos convida a experimentar a própria variação. O provisório se transforma em efetivo e, assim, toda efetividade só sobrevive na efemeridade.* (BAIRON, 2010, p. 24).

A lógica da relação moderna de construção de saber já não é mais o meio, mas os ambientes, ou ainda, o mundo propriamente dito é o ponto no qual as espumas irão traçar o seu entendimento. O diálogo entre as espumas ocorre num meio intermediado pela linguagem hipermidiática, a técnica. Por isso é que, por exemplo, aquele índio, anteriormente tratado como objeto cognoscível, agora lança mão da técnica, ele é o cineasta, ele utiliza sua bagagem para, por intermeio das mídias digitais, utilizar tais recursos para traduzir a sua leitura de mundo e oferece-la aos não índios, a aqueles que poderiam ter dificuldades em entender os seus valores estéticos e morais sem tal intermeio.

Esse sentido e esse processo de encontro de saberes e sua dinâmica podem ser compreendidos somente vivenciando o processo em si, ainda que como mero espectador. Sloterdijk diz:

As bolhas na espuma são como casais em seus lares, grupos em suas comunidades de sobrevivência, são microcontinentes constituídos de modo autorreferencial. Por mais que busquem estar unidos uns com os outros e com o exterior, a princípio aproximam-se, a cada momento deles próprios. Tais unidades simbióticas é que dão forma ao mundo sempre em si e para si, junto a grupos modeladores do mundo que fazem o mesmo, cada qual à sua maneira, e com aqueles com as quais estão constituídos segundo o princípio de co-isolamento, formando uma montagem interativa. (SLOTERDIJK, P., 2009, p. 50 e 51, tradução nossa).

O encontro dos saberes vai ocorrer num mundo multifocal, em que ser e linguagem são a mesma coisa, onde a comunicação vai comportar-se como as espumas. Um mundo de muitas possibilidades e onde o tempo assume um outro sentido, o sentido da renovação constante de suas tensões, encontros, desencontros e sentidos. Em síntese, a hipermídia deve atuar como uma comunidade de comunicação, reconstruída a cada instante como o mundo da linguagem partilhada (BAIRON, 2010).

Figura 2 - A hipermídia é o intermeio em que as culturas de tradição oral e as culturas de tradição escrita podem estabelecer uma hermenêutica que permita a intercompreensão de valores, processos e conhecimento.

Bruno Latour (1994) coloca no ano de 1989 um crucial questionamento da modernidade. A partir dali, com a queda do Muro de Berlim e da realização de conferências internacionais cujo tema era a preocupação com a preservação do meio ambiente, ficou claro que as promessas da modernidade representavam algo além da mera ilusão. O socialismo falhou em sua promessa de redenção daqueles homens explorados por outros homens, e em seu afã só conseguiu reforçar ainda mais essa relação, e ao mesmo tempo o capitalismo que vinha da tradição moderna que objetivava promover a dominação da natureza pelo homem e, por conseguinte, explorá-la em prol daqueles homens que os socialistas classificavam de explorados fez com que ela se voltasse contra esse próprio homem, problema agravado pela miséria gerada pelo capitalismo na periferia do mundo ocidental.

A simetria perfeita entre a queda do muro da vergonha e o desaparecimento da natureza ilimitada só não é vista pelas ricas democracias ocidentais. De fato, os socialismos destruíram ao mesmo tempo seus povos e seus ecossistemas, enquanto que os do Ocidente setentrional puderam salvar seus povos e algumas de suas paisagens destruindo o resto do mundo e jogando os outros povos na miséria. Dupla tragédia: os antigos socialismos pensam poder remediar seus

dois problemas imitando o Oeste; este acredita ter escapado aos dois e poder, na verdade, ensinar enquanto deixa morrer a Terra e os homens. Acredita ser o único a conhecer o truque que permite ganhar sempre, justamente quando talvez tenha perdido tudo. (LATOUR, B., 1994, pág. 14).

A modernidade, portanto, revela-se insuficiente para atender as necessidades mais instintivas do homem: a sua própria sobrevivência. Os paradigmas indiscutivelmente necessitam ser revistos, e para tanto o saber que o homem da atualidade necessita construir não aceita mais o estatuto monolítico da busca de uma verdade unificada e universal. Cumpre, portanto, buscar na dinâmica das espumas esse saber compartilhado que rompe com aquilo que nos afasta do real e nos leva à ilusão que gera o processo degenerativo que Latour aponta.

Na relação dialógica das espumas é que, através da experiência estética, o prejuízo é colocado em questão e suspenso na medida em que o foco está em buscar essencialmente em múltiplas respostas (e não numa só) a dinâmica da construção do conhecimento na perspectiva da partilha.

Em síntese, a experiência hipermidiática não revela um núcleo de verdade-solução tal como almejava o metódico cartesianismo, base da modernidade. A experiência hipermidiática não revela uma ideia, mas sim um local onde a experiência estética pode agir construindo a efetivação produtiva do conhecer.

Figura 3 - A queda do Muro de Berlim (1989). Símbolo de uma passagem entre eras na cultura. Paradigmas que ditam a ordem se desgastam e são superados. Porém, as incertezas persistem.

3 A hermenêutica intersubjetiva da Produção Partilhada do Conhecimento.

A comunicação é uma ação partilhada, de múltiplos sentidos. Assim, essa partilha ocorre num determinado lugar – um *topos* - onde habitam diálogos, onde o objeto é definido na própria relação que se estabelece com o mesmo.

O sujeito passa então a assumir o papel de interlocutor, diferente, portanto, da tradição moderna que o coloca como determinante, passando assim a ser, ao mesmo tempo, objeto na perspectiva do diálogo.

É neste *topos* que ocorrem trocas estético-conceituais em comunidade; o sujeito-objeto assume papel de interlocutor nesta comunidade, a qual é, ao mesmo tempo, sujeito.

A busca do conhecimento pode ficar em suspenso na medida em que a tradicional relação sujeito-objeto, que demanda uma sistematização linear da comparação lógica de fatores, ignora o referido *topos* presente naquilo o que este mesmo sujeito classifica como objeto, colocando o *topos* do sujeito numa relação totalitária, amplificando este mesmo *topos* numa tentativa de elaborar uma leitura do *topos* objetivado, o que constitui relação hierárquica a qual pode representar um sufocamento da expressão de um processo de construção de saber.

Este *topos* ampliado e totalitário do sujeito cognoscente, impõe-se de modo agressivo e controlador, resultando numa ilusão de apropriação do saber. É o que ocorre, por exemplo, quando um determinado processo midiático como a televisão, apesar de ciente de seu papel de emissor visando receptores anônimos, impõe-lhes uma castração do sujeito, e, com ele, do seu tempo e de sua compreensão.

Topos e *topos*, daqueles que outrora eram segregados e reaproximados numa relação hierárquica sujeito-objeto, agora se relacionam num ambiente dialógico, onde a verdade pode ser percebida não em conclusões, mas neste próprio ambiente – conhecimento e reconhecimento. O conviver se torna mais importante que o classificar, numa relação heterárquica, da qual emerge a compreensão e a construção do saber compartilhado.

O saber passa pela vetorização através de interlocutores. Por exemplo, uma comunidade indígena terá dificuldade em perceber representações que possam ser consideradas autênticas na sua perspectiva cultural e identitária quando colocadas como objeto passivo, descrito pela ciência do agente exógeno – o pesquisador

universitário - na medida em que não tem contemplada a sua linguagem de interlocução nas representações construídas de forma unilateral, obtidas através dos modelos e cânones científicos desenvolvidos no seio de uma cultura que não é a sua. Porém, esse mesmo indígena, uma vez colocado em acesso de expressão dos elementos de sua identidade cultural através das tecnologias de informação e comunicação - TICs, poderá empreender inovadora experiência de produção de conhecimento em partilha com o pesquisador universitário.

Ao invés de ser um agente determinante do objeto, na Produção Partilhada do Conhecimento o sujeito coloca-se num duplo papel. Ao contrário da clássica proposição que estabelece um limite entre o sujeito e o objeto, o sujeito passa a ser objeto, e objeto, sujeito, e ambos ao mesmo tempo. O procedimento analítico transforma-se em procedimento dialógico, e aquele padrão respaldado pela autoridade instituída do saber, que também define modelos e procedimentos – a universidade e o saber nela produzido – passa a integrar uma relação que é pautada pela interlocução entre os sujeitos-objetos em relação comunitária de partilha produtora do conhecimento, o que representa uma ruptura com o paradigma produtor do conhecimento fundado na modernidade racional. Aquela busca de um saber unificado, de uma conclusão monolítica, de uma verdade unitária, se desfaz. Cada interlocutor resguarda o estatuto do seu saber original, e ao mesmo tempo participa de um novo estatuto marcado pela multiplicidade geradora, onde as conclusões não necessariamente precisam constituir fundamento único do saber, ao contrário, está ciente da multiplicidade da qual faz parte, portanto, sem prejuízo de valor nas suas origens.

O processo de Produção Partilhada do Conhecimento não difere de outros processos de construção de conhecimento no tocante ao fato de que, a interatividade dos agentes envolvidos implica, necessariamente, numa situação dialógica e com fins específicos na qual sujeitos cognoscentes aplicam sentido um ao outro, como já dito anteriormente.

Assim, ocorre a necessidade da compreensão do processo hermenêutico, pois a Produção Partilhada do Conhecimento trabalha com o encontro de culturas distintas, nas quais conceitos como *verdade* e *conhecimento* podem não representar aos sujeitos envolvidos o mesmo significado.

A ciência racional, tal como se faz presente na metodologia científica com a qual o saber universitário opera, busca dentro da tradição que se desenvolveu a partir de Descartes a unidade e a universalidade.

Porém, houve ao longo do século XX críticas que enxergaram um problema no paradigma cartesiano, que é caracterizado por se buscar o fundamento do saber na instância metafísica de modo rigorosamente metódico, garantido pela perspectiva lógico-matemática como fundamento último. Entre essas críticas, uma das mais relevantes foi a de Gadamer. Para ele, a pretensão da modernidade em se estabelecer uma doutrina metódica que representasse a legitimação do entendimento do processo de compreensão universalizando a verdade esbarra na questão da hermenêutica. A teologia e o jurismo sempre tiveram uma hermenêutica própria, e seus cânones sempre se flexibilizaram em conformidade com as circunstâncias e situações e momentos, rompendo assim com os limites que porventura os conceitos estabelecidos pela ciência moderna pudessem oferecer.

Na interatividade, quando de fato os atores envolvidos assumem o papel de sujeito e de objeto ao mesmo tempo, há uma conversação autêntica. Nela, a vontade de cada um dos interlocutores envolvidos deixa de ter importância. Não é um diálogo conduzido, mas um diálogo envolvente, na qual as frases e palavras vão puxando umas às outras, e a conversação toma os seus próprios rumos, onde os atores envolvidos não a dirigem, mas são dirigidos (GADAMER, 2005, p. 497).

O que surgirá da conversação ninguém pode saber de antemão. O acordo ou o seu fracasso é como um acontecimento que se realizou em nós. Assim, podemos dizer que foi uma boa conversação, ou que os astros não foram favoráveis. Tudo isso demonstra que a conversação tem o seu próprio espírito e que a linguagem que empregamos ali carrega em si a sua própria verdade, ou seja, “desvela” e deixa surgir algo que é a partir de então. (GADAMER, 2005, p. 497).

A linguagem, segundo Gadamer (2005, p. 497) é o meio em que se realiza o acordo entre os interlocutores, e é nela que o entendimento sobre o tema em questão poderá acontecer. A hermenêutica não ocorre no domínio dos códigos linguísticos, próprios a cada cultura, mas no *acordo* feito sobre o assunto em questão.

A compreensão também não pode ser entendida simplesmente como algo circunscrito a um processo humano, circunstancial e pragmático. A compreensão também é um problema científico que pode ser verificado na medida em que se

percebe a pretensão moderna de um método unificador que se desfaz diante de uma prática científica, a qual busca não uma verdade, mas verdades que se legitimam não por um método, mas pela própria experiência da verdade em si, escapando assim do pretensão “monopólio” metódico. Diz Gadamer (1997):

As pesquisas a serem apresentadas vinculam-se a essa resistência que vem se afirmando, no âmbito da moderna ciência, contra a reivindicação universal da metodologia científica. Seu propósito é o de procurar por toda parte a experiência da verdade, que ultrapassa o campo da metodologia científica, e indagar de sua própria legitimação, onde quer que a encontre. (pág.32).

Na relação dialógica que ocorre na Produção Partilhada do Conhecimento, o ponto de vista do outro ocupa o espaço cedido pelo eu, e o contrário também ocorre, ao mesmo tempo. Cada um se coloca no lugar do outro, não para assumir o ser do outro, mas para compreender aquilo o que o outro diz. No processo de Produção Partilhada do Conhecimento, na medida em que a comunicação entre sujeitos-objetos representa uma apropriação de sentidos e percepções, uma amálgama que não atenta contra a singularidade e individualidade, e ao mesmo tempo compõe aquele todo circunstancial, é que o saber científico que emana da instituição universitária estabelecerá esta comunicação com os vários saberes, entre eles o saber da *oralidade*. A partir disso não fica difícil entender que a Produção Partilhada do Conhecimento é um processo e não um fim; em outras palavras, as conclusões que os interlocutores podem auferir não necessariamente precisam ser as mesmas e seguirem os mesmos estatutos de construção, muito menos se unificar para atender a uma exigência científica metódica. O processo é a resposta, é ele que legitima o sentido e apropriação de verdades.

Aquele código linguístico que traduz o conhecimento no seio de uma determinada cultura recebe uma nova luz, luz esta que não parte de um ou alguns interlocutores privilegiados, mas como foi dito, uma nova luz, inédita a todas as partes envolvidas.

Um pesquisador universitário, ao usar uma metodologia na qual o sujeito cognoscente aparta-se do objeto cognoscível sob a justificativa da necessidade de bloqueio de impressões ou mesmo emoções que atentem contra uma análise supostamente neutra, bloqueia o acesso a uma série de percepções ou mesmo

sensações que são imprescindíveis à construção do conhecimento. Esta neutralidade é entendida na necessidade de um fundamento lógico que é meramente metafísico – ou seja, a racionalidade que conduz ao conhecimento ideal, e a chave para tanto seria uma lógica matemática. Este estatuto de conhecimento faz com que a abordagem ignore elementos fundamentais na compreensão daquele objeto cognoscível os quais só podem ser percebidos mediante a imersão no seu universo que nem sempre obedece ao mesmo estatuto de conhecimento do sujeito cognoscente, privando este último da compreensão de seus valores, sejam eles estéticos, filosóficos, morais ou científicos. Daí a necessidade da fusão dos “eus” que ocorre na Produção partilhada do conhecimento – *locus* e *momentum* precisam unificar-se entre os sujeitos envolvidos no processo de Produção Partilhada do Conhecimento sob risco de que as supostas conquistas do saber se anulem e se esgotem numa esterilidade endógena. Sujeitos isolados em *locus* e *momentuns* distintos podem até perceber o saber circunvizinho, mas nunca comungar do mesmo, descartando possibilidades de construção partilhada que abrem novas perspectivas, e garantem o *continuum* do saber.

Para Gadamer (2005, p. 504), *o fenômeno hermenêutico se apresenta como um caso especial da relação geral entre pensar e falar, cuja enigmática intimidade faz com que a linguagem se oculte no pensamento.*

Gadamer vai além dessas proposições. Ele não se limita a propor o rompimento de limites da ciência metódica. Ele fala da compreensão como consciência de uma situação hermenêutica (1997, pág. 451), e, a partir desse mesmo conceito de situação ele fala em horizontes (1997, pág. 452), e possuir um horizonte significa não se limitar ao seu entorno. Essa situação permite questionar a tradição, rompendo assim com os padrões e preconceitos, colocando-se de modo aberto a tudo o que pode se encaixar neste mesmo horizonte.

Nesse sentido, parece ser uma exigência hermenêutica justificada o fato de termos que nos colocar no lugar do outro para poder entendê-lo. Só teremos de indagar então se este lema não se torna devedor precisamente da compreensão que nos é exigida. Ocorre como no diálogo que mantemos com alguém com o único propósito de chegar a conhecê-lo, isto é, de termos uma ideia de sua posição e horizonte. (GADAMER, 1997, pág. 453).

Pode-se perceber nesta fala de Gadamer a essência do processo de Produção Partilhada do Conhecimento, este diálogo em que o outro deixa de ser objeto, mas sujeito e vice-versa. Nesta relação, o conhecimento o qual cada um dos sujeitos envolvidos carrega, é colocado em prova uma vez que um horizonte possui uma historicidade – ele remonta situações passadas – e isso inevitavelmente leva a preconceitos desenvolvidos por estes mesmos sujeitos. Não se trata de tornar presentes situações passadas numa tentativa de se construir um horizonte presente, nem de se apropriar de horizontes do passado, mas a compreensão vai consistir numa *fusão* destes horizontes dados na situação em que se efetiva a interatividade entre os sujeitos na Produção Partilhada do Conhecimento.

Neste ponto, Gadamer vai contribuir na medida em que sua hermenêutica diz que um horizonte não se sobrepõe ao outro, mas adquirirão sentido de compreensão na sua fusão, não havendo, portanto, horizontes históricos a serem resgatados:

Antes, compreender é sempre o processo de compreensão desses horizontes presumivelmente dados por si mesmos. Nós conhecemos a força dessa fusão sobretudo de tempos mais antigos e de sua relação para consigo mesmos e com suas origens. A fusão se dá constantemente na vigência da tradição, pois nela o velho e o novo crescem sempre juntos para uma validade vital, sem que um ou outro cheguem a se destacar explicitamente de si mesmos. (GADAMER, 1997, pág. 456).

Trabalhar com o encontro da linguagem oral com a linguagem escrita, ou seja, trabalhar com o encontro entre horizontes, e desenvolver a partir deste encontro a compreensão. Não é simplesmente achar um caminho para penetrar no interior do outro, almejando uma suposta compreensão, mas sim uma participação imediata de um no outro. A compreensão é, antes de mais nada, um acordo entre as partes que se circunscreve a uma determinada situação. Assim, o que falta então para dar sentido a esta compreensão é uma *linguagem* que torne isso possível, o entendimento entre os sujeitos e destes, sobre o objeto cognoscível.

A linguagem é o elemento que vai representar a mediação entre estes sujeitos. Não se trata de traduzir, porque a respeito daquilo sobre o qual há acordo de compreensão é sobre o qual se fala, e, uma vez que a linguagem é comum aos envolvidos, não há necessidade, sequer possibilidade, de que uma prática de tradução se estabeleça. A hermenêutica trata do acordo de compreensão e da

linguagem que o permite ocorre no processo vivencial compartilhado, compreender textos. E então, estes textos não são, necessariamente, os textos escritos. A *linguagem hipermidiática* é uma possibilidade dessa mediação. A hipermídia não constitui um caminho único para a compreensão, porém, com seus múltiplos e variados recursos que transcendem tanto a palavra falada como a palavra escrita, ao abrir a possibilidade de se operar em múltiplas sensibilidades que permitem a interação e um uso diversificado dos sentidos da percepção, com a vantagem de tornar isso acessível ao outro com o qual interajo. Isso faz da hipermídia uma ferramenta privilegiada no processo de Produção Partilhada do Conhecimento.

Conhecer implica necessariamente em interpretar, a partir de uma linguagem, o que necessariamente vai subordinar a interpretação a um determinado código linguístico que é associado a uma determinada cultura. Este código, como é comum à linguagem, terá como objetivo a busca de um significado universal absoluto para os conceitos que se formulam a partir dele. Porém, a relação entre o conhecer e o interpretar não se limita a esta subordinação, porque há outros campos do conhecimento, como o é a arte, que não se limitam a esta relação, e em verdade, qualquer expressão cultural quer ser compreendida, acessível, caso contrário sua existência não faria sentido, sequer este fenômeno teria motivação.

A hipermídia permite ao conhecimento que ele se expresse numa linguagem híbrida, na qual diferentes culturas que expressam experiências distintas de construção de conhecimento, cada qual segundo seu próprio estatuto epistemológico, interagem e dialogam num encontro de saberes promovido pela hermenêutica que decorre dos recursos proporcionados por esta mesma linguagem hipermidiática híbrida. Esse hibridismo das linguagens possíveis num processo hipermidiático corresponde justamente à ponte que pode interligar saberes construídos em estatutos – ou seja, em perspectivas epistemológicas – completamente distintas entre si. Assim, o uso da hipermídia faz com que se efetivem processos de construção de conhecimento cujas expressões podem se legitimar fora da escrita, consagrada na tradição universitária e seus paradigmas científicos como sendo o meio pelo qual o saber se expressa. A Produção Partilhada do Conhecimento, partindo deste princípio, vai representar uma quebra neste paradigma. Culturas orais poderão, ao seu encontro na hipermídia, expressar de modo intercompreensivo, e mais do que isso, poderão, neste encontro, coadunar um efetivar prático a partir do qual a apropriação da

realidade e a leitura da mesma encontrarão um caminho extra-estatutário de intercompreensão na relação dialógica que se estabelece neste encontro de saberes – e então ocorre a Produção Partilhada do Conhecimento.

Por exemplo, a atuação de um pesquisador junto a mestres de conhecimento oral em comunidades tradicionais – ao agir em parceria com membros destas mesmas comunidades, educados dentro de perspectivas de saber originadas de estatutos de conhecimento distintas daquelas que estão na base do saber racional-metódico universitário, encontram na hipermídia caminhos de intercompreensão que seriam impossíveis sem a mesma, que proporciona o registro de processos de modo a refletir aquilo o que acontece, permitindo que a análise do produto hipermidiático leve à percepção de detalhes e características que passam despercebidas no efetivar prático de, por exemplo, um determinado ritual, ou execução de alguma técnica artesanal. É neste momento que o pesquisador universitário e os mestres da oralidade desenvolvem intensa relação dialógica e a hermenêutica da intercompreensão, deste modo, acontece, e a partilha na produção do conhecimento ocorre.

A diversidade da matriz verbal que se verifica no processo de Produção Partilhada do Conhecimento é justamente aquilo o que permite com que culturas distintas e localizadas em processos históricos não lineares, multidirecionais e assimétricas possam dialogar, mas não no sentido de interação simples. Estabelecer um diálogo de apropriação do outro para além da percepção, que seria como o efetivar existencial do saber – a realidade torna-se comum a percepções distintas que antes eram incompreensíveis uma à outra, e neste momento podem estabelecer uma compreensão para além do nível do empírico, mas ontológico. É a plena compreensão da diversidade das possibilidades do ser.

Ao contrário de uma tradição aristotélica que se consolidou na cultura ocidental pela escolástica, o acesso à verdade via linguagem não obedece uma rigidez que busca adequar palavra e coisa – lógica – mas sim busca ampliar as várias possibilidades de adequação neste processo híbrido de encontro entre linguagens que ocorre na Produção Partilhada do Conhecimento. O *telos* lógico aristotélico – o estabelecimento de um fundamento último de verdade expresso em palavra – deixa de ser *telos*. Este *telos*, ou seja, o objetivo, ocorre neste encontro, neste contato, onde estatutos lógicos diferenciados, que nem sempre se identificam com uma suposta universalidade lógica aristotélica, podem usufruir deste encontro – o *momentum* –

para interagir e trocar sensibilidades próprias do agente humano, traduzidas numa amplitude em que, historicamente, a cultura terá contato com outra cultura, e outra, e outra, assim sucessivamente, fazendo com que o conhecimento liberte-se de uma dogmática metafísica que acaba por limitar-se a uma lógica de modelo matemático, tal como os gregos a concebiam. O objetivo não é mais unificar e universalizar, mas experimentar, o que envolve aí um sentir, e, na medida em que envolve a sensação, mais uma vez o movimento ininterrupto de sucessivos *momenta* – conhecimento é processo, e não fim. Não nega este formato lógico da herança grega da busca de um sumo bem e suma verdade do platonismo, que posteriormente encontrou em Aristóteles a já comentada lógica. A Produção Partilhada do Conhecimento é um processo de perspectiva antropológica, na medida em que se funda num encontro intercultural e interlinguístico.

Um universo de signos, símbolos e sinais poderá se formar a partir desse encontro, no qual imagens, rituais, palavras, símbolos, gestos entre outras expressões da comunicação e da representação irão assumir novos significados ao mesmo tempo que não descartam aqueles significados que antecederam a este encontro. A hipermídia, portanto, é justamente o recurso através do qual a linguagem possível que se dá nesta dinâmica dialógica poderá se efetivar, proporcionar a intercompreensão e enfim uma apropriação mútua dos objetos constituintes do saber.

Figura 4 – À esquerda, índios cinegrafistas se preparam para registrar os X Jogos Indígenas, evento inspirado nas Olimpíadas. À direita, agricultores quilombolas com pesquisadores durante produção de documentário, debatendo sobre suas técnicas de preservação ambiental e dieta saudável. A busca de uma linguagem que permita a construção do entendimento entre culturas distintas encontra na hipermídia uma de suas expressões mais adequadas.

Gadamer diz: *a forma da linguagem e o conteúdo da tradição não podem ser separados na experiência hermenêutica* (2005, p. 569). Isso significa que a

cosmovisão, e o que dela decorre, a concepção de mundo, ocorre através do que se transmite nesta língua, e isso está na base da conceituação. Isso faz com que as identidades culturais que irão compor o processo de Produção Partilhada do Conhecimento preservem as suas raízes e a sua identidade; nunca se desvincularão totalmente do núcleo epistemológico dentro do qual deu-se a gênese dos conceitos pré-concebidos antes do encontro com o outro, porém, é justamente neste encontro, nesta vivência que o processo onde mundos diferentes se encontram que a alteridade se tornará relativa, na medida em que não apresentará a verdade em si, mas também uma verdade própria para as partes envolvidas (GADAMER, 2005, pág. 570).

O outro mundo que se experimenta não é simplesmente um objeto de investigação, que se procura conhecer, estar por dentro, obter informações, a linguagem só existe na medida em que ela é a representação do mundo, levando quem dela fizer uso a estar no mundo-do-homem. É nesta relação entre linguagem e mundo que se alcança o horizonte adequado para o desenvolvimento da linguagem na experiência hermenêutica (GADAMER, 2005, pág. 572).

Ter mundo significa comportar-se para com o mundo. Mas comportar-se para com o mundo exige, por sua vez, manter-se tão livres, frente ao que nos vem de encontro a partir do mundo, que se possa colocá-lo diante de nós tal como o é. Essa capacidade representa ao mesmo tempo ter mundo e ter linguagem. (GADAMER, 2005, pág. 572).

Sendo que é na linguagem que se manifesta o mundo, é então na linguagem que se dará o entendimento daquilo o que temos contato; no diálogo, é na linguagem que coloca ambos em entendimento que se encontrará um meio entre os diferentes (ou individuais) que participam em relação cultural diversa, com diversos estatutos de conhecimento, o que torna a Produção Partilhada do Conhecimento um processo complexo no qual se estabelece um meio de entendimento.

De certo que quem foi criado numa determinada tradição cultural e de linguagem vê o mundo de uma maneira diferente daquele que pertence a outras tradições. De certo que os “mundos” históricos, que se dissolvem uns nos outros no decurso da história, são diferentes entre si e também, diferentes no mundo atual. E, no entanto, o que se representa é sempre um mundo humano, isto é, um mundo estruturado na linguagem, seja qual for a sua tradição. Enquanto estruturado na linguagem, cada um desses mundos está aberto, a partir de si, a toda concepção (Einsicht) possível e, assim, a toda espécie de ampliação de sua própria imagem de mundo e, nesse sentido, acessível a todos. (GADAMER, 2005, pág. 577).

Com estas palavras Gadamer vai direito à essência do significado do uso de uma linguagem comum a ser utilizada no processo de Produção Partilhada do Conhecimento pela construção de uma hermenêutica que permita o fluir deste mesmo processo. A hipermídia pode, portanto, ser o meio onde se desenvolverá esta linguagem comum na medida em que seus recursos comunicacionais se tornam acessíveis a todas as partes envolvidas, importando neste diálogo mais o sentimento do que a lógica.

Em cada visão de mundo está implícito o ser-em-si do mundo. Não se pode, portanto, falar que a diversidade de visões com as quais opera a Produção Partilhada do Conhecimento seria como que um mosaico, um conjunto composto por partes que, apesar de se encaixarem, mantem sua individualidade. O papel de cada uma das partes é outro. Cada visão de mundo representa a totalidade a que se refere a experiência esquematizada da linguagem. *A multiplicidade dessas visões de mundo não significa a relativização do “mundo”. Ao contrário, aquilo o que o próprio mundo é não é nada distinto das visões que ele apresenta. (GADAMER, 2005, pág. 577).*

Se Gadamer afirma que *o ser que pode ser compreendido é a linguagem* (GADAMER, 2005, pág. 612), a hermenêutica que daí decorre vai se inserir na universalidade ontológica daquilo que é compreendido em sentido universal como linguagem.

Habermas em *Conhecimento e Interesse* (2014), vai falar da relação que ocorre entre hermenêutica e linguagem na construção dialógica do sentido.

Antes disso, convém esclarecer a diferenciação que Habermas coloca entre ciências da natureza e ciências do espírito. Isso se torna necessário na medida em que Habermas identifica uma dificuldade metodológica entre ambas. *A base do entendimento (Verständigung) que os participantes do processo de pesquisa pressupõem como que às costas das ciências naturais é reclamada pelas ciências do espírito como seu domínio específico (HABERMAS, 2011, p. 224).*

Discorrendo sobre Dilthey, Habermas coloca a diferença entre as ciências naturais, que seriam aquelas que abordam os objetos do mundo físico, ou seja, os reinos animal, vegetal e mineral, daquelas que decorrem das necessidades humanas e da vida comunitária: a política, o direito, a psicologia, os sistemas filosóficos. Fundamentalmente, a diferença entre ambas estaria não em dois projetos distintos de objetivação, mas no grau da própria objetivação: na medida em que fixamos a

natureza sob o ponto de vista de como podemos nos apoderar dela enquanto um mundo de fenômenos submetido a leis universais, exige-se a exclusão do sujeito vivenciador, ou seja, ocorre a busca do estabelecimento de leis universais a partir das quais se estabelece uma ordem de fatores, ordem esta que passa a ser a realidade para o homem (HABERMAS, 2011, p. 226).

A intersubjetividade do sistema de referências no interior do qual objetivamos a natureza como uma natureza a ser apoderada segundo leis é paga com a neutralização multifacetada, biograficamente determinada e historicamente marcada, com a eliminação do espectro inteiro de experiências correntes pré-científicas, mas não com um distanciamento do sujeito cognoscente em geral. Pelo contrário, a natureza objetificada é relato de um Eu que intervém na realidade agindo instrumentalmente. O modo de conceber unicamente no qual os objetos “resistentes” se constituem segundo as categorias de número, espaço, tempo e massa corresponde a uma definição ativa graças a operações de medição (HABERMAS, 2011, p. 228).

É este projeto que transparece o racionalismo metódico que vem do Iluminismo que Habermas procura analisar ao definir as ciências naturais, cuja chave de compreensão seria a lógica matemática (HABERMAS, 2011, p. 228). Para ele, e com propriedade, esta posição do sujeito é restringida pelo método.

Nas ciências do espírito esta restrição percebida nas ciências naturais desaparece. A observação sistemática, tão presente nas ciências naturais, já não se faz necessária. A *vivência* é fundamental na construção do conhecimento a partir das ciências do espírito. *À maior parcela das camadas receptivas do sujeito que se encontra exposto a toda a amplitude da experiência corresponde um grau menor de objetivação em geral: a realidade parece se abrir à vivência como que por dentro* (HABERMAS, 2011, p. 229).

As ciências do espírito se distinguem das ciências da natureza na medida em que estas últimas operam com dados que são trazidos à consciência a partir de um outro *locus* que não a própria consciência, como fenômenos isolados, enquanto as ciências do espírito tem na própria consciência o seu *locus*: a realidade é apropriada como um contexto vivo.

Ela (a humanidade) deixa de ser um componente meramente físico, tornando-se objeto das ciências do espírito tão logo os “estados humanos sejam vivenciados”. Não a humanidade, mas o mundo, no qual se manifesta a vida social e histórica dos seres humanos, é aqui o objeto de pesquisa. (HABERMAS, 2011, p. 232).

Como pode-se constatar, Habermas em sua crítica estabelece que quando o que se pode chamar de “fenômeno humano” é objetivado num processo de construção de conhecimento, o estatuto epistemológico sofre uma mudança radical, que vai de uma separação entre sujeito e objeto mediada pelo método de fundamento lógico-matemático e motivado pela hipótese, para a experiência da intersubjetividade do fenômeno humano vivenciado como a “lógica” das ciências do espírito em relação recíproca, ou seja, fica claramente determinado que, no caso das ciências do espírito, ao contrário da radical separação do objeto que ocorre nas ciências naturais, o que vai ocorrer é a necessidade própria da vivência e convivência para a produção do conhecimento. *Ao compreender, desloco meu próprio si-mesmo (Selbst) para algo externo, de sorte que uma vivência passada ou alheia volta a se tornar presente em mim próprio.* (HABERMAS, 2011, p. 233).

A relação dialógica que ocorre entre sujeitos adquire sentido na dimensão que transcende a linguagem, recaindo no contexto da vida e das ações. A ação comunicativa que daí decorre estabelece uma relação epistemológica a qual, apesar de não encontrar uma identidade conceitual que decorre da linguagem convencional, encontra mediação entre sujeitos a partir do momento em que o contexto e a disposição dos significados ocorrem nas ações, que se inserem na experiência vital, portanto, histórica. O sentido surge do momento, circunstância interativa que vai constituir justamente o elo de ligação entre os sujeitos – produção do conhecimento. Como dito anteriormente, na Produção Partilhada do Conhecimento, os sujeitos interativos se relacionam na medida em que constituem, ao mesmo tempo, sujeito e objeto. Assim, compreende-se esta ação comunicativa descrita por Habermas no sentido que se dá pela relação entre ação, vida e história no sentido que surge entre sujeitos comunicativos.

A ação comunicativa que tem a forma da interação que se dá na base de expectativas de comportamento recíproco, “não surge da intenção da comunicação”, mas “a relação da ação espiritual que se expressa nela dessa maneira é regular e permite suposições prováveis sobre este”³. A interação simbolicamente mediada é tanto uma forma de representação quanto de comunicação linguística; parece haver significações que podem ser transpostas de um médium a outro. Essa

³ Apud. Dilthey, *Gesammelte Schriften*, v.7, p. 206.

convertibilidade do sentido de proposições em ações e de ações em proposições permite as interpretações recíprocas. (2014, pág. 260).

Não se tem uma linguagem convencional regida por regras gramaticais que visam a universalização dos conceitos e, portanto, dos sentidos. O uso de uma linguagem assim posta não está no escopo do estatuto epistemológico da Produção Partilhada do Conhecimento na medida em que ela se coloca alheia as circunstâncias interativas nas quais as experiências vitais dos sujeitos-objetos vão construir sentidos. *A linguagem é o meio através do qual as significações não são partilhadas apenas no sentido cognitivo, mas também no sentido abrangente de uma significância que abarca os aspectos afetivos e normativos* (HABERMAS, 2011, p. 248). É neste ponto que a abordagem de culturas de tradição oral vão representar o ponto a partir do qual o saber tal qual o rigor da ciência racional deixa de ser o estatuto epistemológico imperativo, mas a própria interatividade em si é a mediação a partir da qual o sentido e o significado é construído, não necessariamente estabelecendo um acordo de unificação entre estes mesmos sujeitos no tocante à possibilidade de uma unificação; no entanto, esta mesma inter-relação vai tornar-se condição sem a qual o sentido não se pode estabelecer, ressaltando que se considera o sentido aqui na experiência circunstancial própria, e não num registro perene que visa estabelecer convenções e universalizações, ou ainda, unificações.

Os nexos simbólicos aos quais se dirige a compreensão hermenêutica não se deixam reduzir aos componentes de uma linguagem pura, integralmente definida pelas regras metalinguísticas de constituição. Por isso, sua interpretação não pode assumir a forma de uma reconstrução analiticamente cogente, recorrendo-se à aplicação de regras universais – nem é possível medi-la por um tal standard. (2014, pág. 271).

A identidade do Eu que parte do encontro de vivências vai acontecer na perspectiva dialógica, onde interpretando o curso de sua vida pregressa este Eu se comunica consigo mesmo e com o outro, promovendo o entendimento intersubjetivo consigo mesmo.

A compreensão ocorre segundo uma hermenêutica do contexto, repleto de significações. É diferente do que ocorre nas ciências naturais, onde a compreensão está necessariamente ligada às proposições teóricas expressas em linguagem

formalizada dos enunciados. Assim, nas ciências do espírito, a hermenêutica que transcorre a relação intersubjetiva não pode eliminar daquilo o que seria objeto, enquanto abordado como tal (já que em momentos dessa relação ele também se torna sujeito) aquilo o que, segundo a lógica das ciências naturais, seria considerado contingente, mas tomando estes elementos promover uma reconstrução do sentido.

A hermenêutica presente nessa relação só vai proceder na medida em que tornar compreensível a estrutura da linguagem justamente naquele aspecto em que as ciências naturais colocam seu limite proibido: tornar comunicável o individual.

O que pode unificar as ações de sujeitos-objetos que de forma partilhada, produzem conhecimento? Ambos mantem uma autonomia no que diz respeito ao estatuto epistemológico que paira sobre a linguagem original de cada um, e isso não se altera na medida em que interagem por metalinguagem, a qual apenas tem por função proporcionar a compreensibilidade dos sentidos que não necessariamente são os mesmos entre as partes. Há uma lacuna a ser preenchida, e o que a preenche é o interesse de conhecimento.

As ciências hermenêuticas estão imersas nas interações mediadas pela linguagem corrente da mesma maneira que as ciências empírico-analíticas em relação ao círculo de funções instrumental. Ambas se deixam conduzir por interesses de conhecimento que se enraizam nos contextos da vida da ação comunicativa instrumental. [...] O procedimento hermenêutico se destina, de acordo com sua estrutura, a garantir, no interior das tradições culturais, uma possível compreensão de si por parte de indivíduos e grupos, a qual orienta a ação e uma compreensão recíproca do diferente em relação a outros indivíduos e outros grupos. (2014, pág. 275).

Paul Ricœur apresenta conceitos que serão fundamentais na compreensão do processo da Produção Partilhada do Conhecimento, como as relações entre memória e representação, e entre o individual e o coletivo, entre a história e a oralidade.

A narração pura e simples de um fato não pode ser confundida com a compreensão deste fato, ainda que os interlocutores estejam em sincronia quanto ao que é descrito. A narratividade por si só não tem função explicativa, e por isso não proporciona compreensão.

A lembrança funciona segundo uma espacialidade corporal e ambiental, a qual uma vez compartilhada para se tornar coletiva. (RICŒUR, 2007, p. 157).

Aquilo que é cognoscível é factual. Assim, surge uma questão: seria a história o repositório do conhecimento? Partindo-se deste princípio – de que o conhecimento pode ser compartimentalizado num determinado *locus* que, neste caso, vem a ser a memória histórica, como que a perspectiva racional, a qual muitas vezes utiliza uma história linear e cumulativa de fatos como narrativa, poderia conter a perspectiva do conhecimento oral, que é dinâmico, se efetiva na relação entre sujeitos-objetos e, portanto, se coloca acima de categorias de tempo e espaço tal como a racionalidade as concebe?

De que modo esta mesma relação interativa oral poderia acontecer, assim como entre sujeitos-objetos, com um veículo através do qual essa interatividade fosse ampliada? Seria a hipermídia este modo?

Ricœur fornece uma pista de como o conhecimento racional tal como tradicionalmente o concebemos – metódico, sistemático, almejando respostas únicas e universais – pode ser renovado pelos recursos da semiótica e da linguística, que necessariamente vai envolver a hermenêutica no que diz respeito à sua representação, ainda que envolvendo perspectivas tradicionais, como é a oralidade, entre outras:

[...] antes do desenvolvimento da narratologia na esfera da linguística e da semiótica, a narrativa é tida como uma forma primitiva de discurso, ao mesmo tempo muito ligada à tradição, à lenda, ao folclore e finalmente ao mito, e muito pouco elaborada [...] (2007, pág. 251).

Ricœur fala que um processo historiográfico desenvolvido dentro da racionalidade não somente será insuficiente para a compreensão da Produção Partilhada do Conhecimento, como também apresenta regras e cânones que implicam numa epistemologia que parte da hierarquização de perspectivas, ignorando os valores antropológicos e os processos interativos, perspectiva esta que, portanto, precisa ser superada.

Uma representação mental não necessariamente encontra eco na representação linguística, pois enquanto esta é convencional e impõe regras para que haja compreensão mútua entre os indivíduos que compartilham de determinada linguagem, a representação mental envolve outros elementos que lhe dão significado, tais como a correlação emocional entre os interlocutores. Mas esta representação mental é mais ampla que isso. Ela se encontra no limiar entre o individual e o coletivo,

entre o percebido e o compreendido, entre o racionalizado e o vivenciado, entre o momento e o além do tempo.

A língua não tem relação com a realidade, mas o discurso sim. Diz Ricœur:

O discurso opõe-se à língua que não tem relação com a realidade remetendo as palavras para outras palavras na roda sem fim do dicionário; apenas o discurso, dizíamos nós, visa as coisas, se aplica à realidade, exprime o mundo. (1991, p. 121).

Ricœur a partir disso vai estabelecer que a hermenêutica não pode ignorar a relação daquilo que é falado, com aquilo que é escrito.

As representações mentais na constituição do conhecimento estão necessariamente ligadas à interatividade dos interlocutores e com o tempo: acontecem num momento único, e jamais vão se repetir, ainda que os interlocutores retomem os mesmos temas noutros momentos. Para com a escrita, ocorrem algumas diferenças. Enquanto no processo oral o conhecimento nunca será individualizado, mas produzido por, no mínimo, dois interlocutores, na escrita ocorre uma individualização do mesmo. É aqui que, por exemplo, em consonância com as palavras de Ricœur levam à compreensão do importante papel da hipermídia na Produção Partilhada do Conhecimento.

No texto escrito o autor do mesmo vai lhe aplicar características pessoais e, portanto, individuais. Assim, aquilo o que seria um ideal desejável de descrição da realidade isenta de opções, ou seja, uma retratação “neutra”, o autor do texto vai se apropriar da realidade aplicando-lhe um sentido que parte de suas escolhas. No entanto, há o estilo, que é aquilo que permite usar uma estratégia de abordagem da realidade e fatos presentes no texto escrito. Assim, um caminho a se confirmar na prática da produção de conhecimento a partir da leitura do texto escrito é de uma ordem distinta da interatividade oral. Enquanto esta última é essencialmente temporal – está, inevitavelmente, ligada ao momento em que os sujeitos envolvidos interagem – a linguagem escrita interage sim com seu leitor, mas de modo atemporal e individualizada. Cada um que ler o texto vai absorvê-lo gerando uma nova significação para o mesmo.

Esta emancipação em relação ao autor encontra o seu paralelo do lado daquele que recebe o texto. Diferentemente da situação dialogal, em que o frente a frente é determinado pela própria situação de discurso,

o discurso escrito chama a si um público que se estende virtualmente a quem quer que saiba ler. É aqui que a escrita encontra o seu efeito mais considerável: a emancipação da coisa escrita em relação à condição dialogal do discurso; daí resulta que a relação entre escrever e ler já não seja um caso particular da relação entre falar e ouvir. (1991, pág. 119).

Enfim, os autores supra citados – Gadamer, Habermas e Ricoeur – apresentam uma contribuição fundamental para a compreensão da hermenêutica que se faz necessária, ou, mais propriamente, se efetiva no processo de Produção Partilhada do Conhecimento, sem a qual a interatividade dialógica deste processo não poderia fazer um sentido epistemológico, e, portanto, estaria fora dessa ruptura a qual a Produção Partilhada do Conhecimento busca, no sentido de novas possibilidades de construção do saber que transcendam os parâmetros racionais e científicos tais quais foram concebidos na modernidade, e estão presentes em tradição e instituição naquele núcleo onde o saber científico é hoje construído e aceito, que é a universidade.

Em termos práticos, a busca desta hermenêutica necessária ao processo de Produção Partilhada do Conhecimento pode ser exemplificada com o trabalho desenvolvido pelo Mestre Alcides Lima, na cidade de São Paulo – SP. Nascido em 1947 no interior do Estado de Minas Gerais, Mestre Alcides foi educado dentro de tradições da Congada, originada no século XVII por africanos trazidos como escravos para o Brasil, como forma de se rememorar a identidade histórica de Angola e do Congo natal. Ainda jovem migrou para a cidade de São Paulo – SP, na década de 1960, quando então tornou-se funcionário da USP, e teve a oportunidade de aproximar-se de grupos culturais que atuavam dentro da universidade, especialmente a Capoeira, tradição cultural desenvolvida por africanos escravizados no Brasil, a qual mescla a arte marcial, a música, a dança e outros elementos que compõe um rico conjunto de expressões culturais, cuja finalidade inicial era a de promover a resistência à escravidão.

Figura 5 - Mestre Alcides Lima, eminente autoridade do capoeirismo no Brasil, ativista cultural, promotor da aproximação entre as tradições orais e instituições de ensino brasileiras.

Graduado em Educação Física e Pedagogia, o trabalho de Mestre Alcides alcançou projeção internacional. Em depoimento no ano de 2013⁴, ele fala da importância para a cidadania de que os mestres de tradição oral se façam presentes dentro das instituições de educação de base brasileiras com a autoridade de professores, levando-se em conta que a formação regular dentro das universidades não tem como fornecer aos professores os conhecimentos básicos sobre o patrimônio imaterial da cultura brasileira, adquirido somente segundo os estatutos da tradição oral. Para tanto, ele se remete à sua educação de base dentro da Congada, fundamental para seu desenvolvimento e identidade cultural.

Desde sua aproximação com a Capoeira no ano de 1969, Mestre Alcides projetou-se como um dos mais destacados representantes da Capoeira no Brasil, e como ativista da difusão das tradições orais como autênticas formas de processos educativos a serem oferecidos às novas gerações na perspectiva do ensino oficial. Para tanto, é de suma importância a aprovação da Lei Griô (1786/2011), em tramitação no poder legislativo até o presente momento (março de 2019), a qual

⁴ Mestre Alcides em *Saberes do Povo*. Disponível em <https://www.youtube.com/watch?time_continue=172&v=uJZIfHWsDPE> Acesso em: 26 set 2018.

contempla as mais variadas expressões da tradição oral – afrodescendentes, indígenas, populares entre outras – reconhecendo os mestres de tais tradições como autênticos produtores e difusores de conhecimentos originados de importantes elementos fundamentais da cultura brasileira, para que atuem com a autoridade de professores reconhecidos e habilitados pelo Estado para atuar dentro de nossas escolas.

Enfim, pode-se compreender o trabalho do Mestre Alcides como um alerta para que a educação das novas gerações de brasileiros seja repensada e para o fato de que a educação convencional, baseada num corpo de conhecimentos baseado nas artes, ciências e Filosofia tal como abordados na tradição racional-científica do iluminismo possuem sim grande importância, porém são insuficientes para transmitir aos jovens a riqueza cultural necessária para a construção de sua identidade e cidadania plena, havendo a necessidade de que nossos educadores aproximem-se com respeito e reconhecimento da legitimidade do saber das tradições orais e seus mestres, e com eles interajam e se encarreguem da missão de educar as novas gerações. Para tanto, os processos e linguagens utilizados no sistema educacional vigente precisam ser revistos e diversificados.

4 Oralidade e escrita como processos de representação do mundo.

O saber científico, na perspectiva da tradição universitária, tem como uma de suas principais características o uso da escrita. Ao ser disponibilizado em documentação, a qual, na atualidade, é digitalizada, passam a constituir objetos de representação do conhecimento produzido. É impossível pensar na universidade sem pensar nestes repositórios de conhecimento.

Para que seja expressa, a ideia necessita de uma linguagem. Nesta, a representação dá-se através do conceito. Este, por sua vez, só é possível na perspectiva de uma concatenação lógica dentro de um sistema. A dinâmica de um sistema ocorre, principalmente, segundo a experiência vivida. Uma experiência vivida é, invariavelmente, *sui generis*. Por exemplo, alguém pode descrever um fenômeno natural repetitivo como o nascer do sol, porém, a percepção e as sensações que ocorrerão naquele momento, apesar de envolver uma série de elementos invariáveis, não pode se dissociar da individualidade das sensações e percepções.

Na perspectiva cartesiana, a verdade ocorre na medida em que o sujeito e seu intelecto entram em conformidade com o objeto reificado. Esta conformidade vai constituir a essência da verdade. Porém, verifica-se que esta conceituação de verdade apresenta seus limites, na medida em que se torna difícil estabelecer uma relação de necessidade entre um ser – universal e unificado – e sua manifestação em cada ente, ou seja, sua apreensão pelo intelecto.

Sobre isso Heidegger diz:

Assim, cai por terra a atribuição tradicional e exclusiva da verdade à enunciação tida como único lugar essencial da verdade. A verdade originária não tem sua morada original na proposição. Mas surge simultaneamente a seguinte questão: qual é o fundamento da possibilidade intrínseca da abertura que mantém o comportamento e que se dá antecipadamente uma medida? É somente dessa possibilidade intrínseca do comportamento que a conformidade da proposição recebe a aparência de realizar a essência da verdade (HEIDEGGER, M. 1989, pág. 126).

A Produção Partilhada do Conhecimento, ao operar em essência na interatividade entre sujeitos, fará do processo, e não do fim, uma expressão de verdade a qual não necessariamente converge para uma unificação e universalização do fim.

Falando sobre Durkheim e os sociólogos a respeito do significado das representações, Lefébvre (1983, p. 20) apresenta uma crítica ao procedimento científico deste autor que estabelece um paralelo entre a Sociologia e as ciências naturais, falando de representações coletivas que se sobrepõe ao sujeito e à consciência individual, ignorando, portanto, as histórias e as origens sociais de cada indivíduo.

Representações fazem sentido na medida em que podem ser transmitidas dialogicamente, uma vez que constituem importante elo de ligação na produção do conhecimento.

A representação necessita de um veículo para que se efetive na relação intersubjetiva, veículo este que é a linguagem. E uma das manifestações mais imediatas e recorrentes da linguagem é a oralidade

O saber oral é uma característica de culturas tradicionais, entendidas como herdeiras de um processo de ancestralidade, onde a construção do saber segue um caminho diverso da racionalidade metódica da ciência desenvolvida nas instituições universitárias. No saber oral não ocorre uma distinção entre sujeito e objeto, mas uma interação entre sujeitos. Ao contrário da universalização e unificação almejada no método racional, a tradição oral faz de cada experiência interativa entre sujeitos algo único e profundo, no qual o apropriar-se do saber surge da compreensão e sensibilidade da troca que ocorre entre estes sujeitos, fazendo deste mesmo saber algo dinâmico.

O sentido do saber oral não consiste em se estabelecer um fundamento dogmático a partir do qual a autoridade do saber aplica valorações e, por conseguinte, julgamentos que estabelecem um estatuto de veracidade. O saber oral se estabelece numa relação. Sujeito e interlocutor aplicam sentido um ao outro.

Enquanto a oralidade se constitui numa experiência única entre interlocutores e se efetiva através de um processo que não poderá ser reproduzido, numa interação onde ambos são sujeito e objeto ao mesmo tempo, a escrita representa um código convencional pré-determinado, cuja sincronia é atemporal, cuja vivência e interatividade entre leitor e escritor carecerá daquela relação onde o eu também é o outro.

O texto escrito como unidade representará um momento unificador entre escritor e leitor, porém, diferente da dialógica da oralidade. Escritor e leitor abdicarão do *eu*, mas ainda não comporão um *nós*, porque o texto vai se impor a ambos.

Fechado, o texto escrito assume uma situação atemporal na qual a interferência do escritor vai até o momento em que o texto é publicado, colocado à disposição de um interessado.

Ao ler, o indivíduo situa-se num determinado momento; neste momento, ele se depara com o registro codificado, que representa um filtro racional de um outro momento no qual o autor do texto se situou. Assim, o eu deste autor não pode usar a mesma linguagem que poderia usar num processo oral, no qual a sensibilidade, acima da convenção codificada da escrita, reflete uma interação vivencial.

Uma palavra não possui presença visual, mas a maioria delas tem a função de representar objetos visuais.

Neste ponto pode-se abordar como exemplo os códices maias⁵, que representam uma forma de escrita a qual trabalha com o conceito de glifo⁶. O glifo, composto de imagem simbólica, confere à escrita uma relação entre escritor e leitor distinta da palavra, que é escrita através dos grafemas fonéticos - as letras.

Segundo Léon-Portilla:

Informar-se através da imagem, do texto glífico e da palavra implica um caminho próprio e distinto se comparado com o que ocorre na cultura ocidental. Nesta, ler um livro é seguir com o olhar as linhas das palavras ali escritas com o alfabeto. Essas palavras, enquanto significantes, atuam na consciência de quem as lê, ideias e imagens previamente adquiridas e que se encontram nela como um repositório conceitual e imaginativo. [...] Por sua vez os signos glíficos são formados por imagens [...] Dessa forma especifica-se que a palavra (logos) está representada de forma completa por um grafema, ou seja, por um signo ou caractere escrito, basicamente, ideográfico (LÉON-PORTILLA, 2003, págs. 27 e 28).

⁵ Os Maias foram uma civilização indígena pré-colombiana que viveu na região da Mesoamerica (do sul do México, se estendendo pela região da América Central). Os Maias se notabilizaram pelos avançados conhecimentos científicos, como na astronomia, matemática, medicina e arquitetura, e pelo seu sistema de escrita glífico, considerado o mais avançado entre todas as civilizações da América pré-colombiana, registrado em livros chamados de códices, compostos de uma delgada folha de papel (confeccionado a partir da casca de árvores) em formato retangular e contínuo, dobrado em estilo sanfonado.

⁶ Glifos são figuras as quais compõe elementos de processos de linguagem escrita, os quais conferem significados e características peculiares aos símbolos que os compõem. Glifo, do grego: inscrição.

Os códices constituem uma forma de documentação que comunica o pensamento não de forma linear e fechada, mas constitui uma experiência intermediária entre o saber do sentir interativo da oralidade, e o saber que se fecha na representação alfabética do fonema. Merecem uma atenção especial na busca da compreensão das culturas mesoamericanas.

Santos (2009, p. 29) utiliza o termo *pictoglífico* para se referir aos textos dos códices. Percebe-se que o termo é a combinação de pictórico e glífico, combinação essa a qual, segundo o mesmo autor, constitui uma das principais características do sistema de escrita mixteco-nahua⁷, que diz respeito aos códices mexicanos.

Figura 6 - Aspecto de um códice Maia. Os códices eram livros indígenas que foram conhecidos pelos colonizadores espanhóis na Mesoamérica a partir do século XVI. Percebe-se a predominância de caracteres pictográficos, demonstrando a prevalência do código ideográfico.

A compreensão dessas culturas e, particularmente, de sua epistemologia expressa nas suas formas de representação da linguagem e nas justificativas dos porquês de seus modos tão distintos de construção de conhecimento, ou ainda, da busca da compreensão do modo como estes povos enxergam a nós, ocidentais, e nossa cultura, representam um caminho dialógico de Produção Partilhada do Conhecimento.

⁷ O sistema de escrita mixteco-nahua é relativamente distinto do sistema maia, e é proveniente da Mesoamérica, que compreende as atuais regiões mexicanas de Cholula, Tlaxcala e oeste e Oaxaca; a região vai do planalto central mexicano até Belize e Honduras, envolvendo a península do Yucatán, ou ainda outras regiões próximas.

Esta compreensão se torna importante na medida em que representa um caminho para a compreensão dos processos de linguagem e representação que ocorrem em outras culturas indígenas da América Latina.

A oralidade, por sua vez, representa um suporte para a preservação e difusão do conhecimento. Este processo envolve a memória, seja ela individual ou coletiva. A raiz deste conhecimento está, obviamente, nos neurônios. É a partir deles que se armazena, se transmite e se recebe qualquer tipo de conhecimento. O próprio processo envolve a necessidade de interatividade, pois o conhecimento armazenado nos neurônios estaria sujeito a uma situação de fragilidade grande, pois qualquer tipo de trauma que os afetasse, ou ainda, a senilidade, estaria comprometendo o processo cognitivo. Por isso mesmo, o outro, a interatividade, é imprescindível. Os meios da oralidade, escrita ou multimídia constituem uma mediação, pois é no cérebro humano que se processa a atribuição de significados aos sons, imagens e caracteres.

No caso dos códices, estes possuem profunda relação com a oralidade na Mesoamérica. León-Portilla (2009, p. 96) afirma que a oralidade, como suporte da memória oral, também encontrava apoio nas pinturas e caracteres, ou seja, seriam meios complementares à oralidade. Ao decorrerem das tradições orais que se expressavam em processos que envolviam os *cantos* nas civilizações mesoamericanas, ocorreu que a riqueza destas culturas, a variedade de assuntos e temas e, por conseguinte, a diversidade dos processos cognitivos apresentavam potencialidades semânticas amplas, a partir das quais se expressavam os códices, num processo intermediário entre oralidade e escrita, na medida em que estes códices “falam”, proporcionando desta forma significações independente da linguagem:

Esses livros de pinturas e caracteres podiam ser suporte para a elocução de cantares, a interpretação de sonhos, os cálculos calendários e astrológicos; de textos como os *huehuehlahtolli*⁸, os rituais sagrados, sua lei e sua doutrina; e também de suas histórias, genealogias e outras formas de memória. Os livros de pinturas e caracteres, como já vimos, “falam” e fazem com que se escute seu conteúdo (LÉON-PORTILLA, 2009, p. 97).

⁸ [...] *huehuehlahtolli* testemunhos da antiga palavra, segundo Frei Andrés de Olmos, foram retirados pelos principais “de suas pinturas” [...], (LÉON-PORTILLA, 2009, p. 97).

Os glifos que integram os códices possuem a mesma natureza que a música, a dança e outras artes na medida em que são portadores de significações que dão origem a palavras, sendo que estes mesmos glifos presentes nos códices não se restringem à percepção visual, como também podem ser cantados e ouvidos.

A partir do processo de colonização, os códices foram utilizados pelos europeus para a compreensão das culturas indígenas locais, fonte de pesquisa para a obtenção de informações necessárias, principalmente ao processo de evangelização. Desta forma, a partir desta primeira abordagem dos códices, tivemos o primeiro encontro histórico da escrita pictográfica da Mesoamérica com culturas europeias de escrita alfabética.

O objetivo dos missionários católicos, sobretudo dos franciscanos e dominicanos era o de, obviamente, garantir a cristianização católica das colônias nascentes a partir da conversão dos povos nativos. Para tanto, era imprescindível conhecer de modo profundo os usos e costumes dos povos nativos, identificar nas suas práticas religiosas os elementos que seriam classificados como idolatria, e planejar as bases e ações que expandiriam o alcance da cristandade.

O estudo dos códices, portanto, constituíam uma das principais fontes de informação para estes religiosos católicos, cujo procedimento não somente tinha uma perspectiva que pode ser considerada sociológica – conhecer usos e costumes, como também tinha uma perspectiva histórica: para que houvesse a incorporação destes povos na cristandade ocidental, era necessário reconstruir a sua história a partir da visão bíblica da organização do mundo. “[...] era preciso conhecer suas histórias passadas e saber, por exemplo, se eram descendentes de uma das tribos perdidas de Israel, ou se eram pagãos que descendiam diretamente de Cam, um dos filhos de Noé. [...]” (SANTOS, 2005, p. 75).

Além destes religiosos, também filhos das elites locais foram educados pelos mesmos para desenvolver textos alfabéticos que representavam transcrições dos códices.

A princípio, considerando que a colonização representou um processo de conquista, pode-se concluir que a abordagem dos códices pelos colonizadores constituiu-se em ações nas quais se desqualificava o conhecimento transmitido pelos escritos pictográficos, uma vez que eram fruto de uma cultura a ser dominada. Porém, nem sempre isso ocorreu. Trocas e influências da cultura e do conhecimento

transmitido pelos códices sobre os colonizadores apareceram em alguns casos, onde ocorreu a incorporação de valores de ordem diversa, principalmente estética. Exemplo disso foi o caso de Bernardino de Sahagún, citado por León-Portilla (1996, p. 2):

A princípio, o Frei Sahagún desenvolveu pesquisas sobre a medicina indígena, procurando identificar práticas a serem refutadas pelo processo evangelizador como idolatria e superstição, e seus escritos iriam compor um guia para os evangelizadores que viriam em seguida. Porém, percebeu-se que, conforme as pesquisas do Frei Sahagún iam se aprofundando e ampliando, com o passar do tempo seus escritos começaram a transparecer uma postura crítica para com o processo de colonização, deixando nestes mesmos escritos, advertências sobre as atitudes violentas da colonização, as quais, entre outros prejuízos, atentava contra interessantes valores presentes nas culturas locais. Sahagún (1989, p. 33) diz:

Aprovechará mucho toda esta obra para conocer el quilate de esta gente mexicana, el cual aún no se há conocido. [...] (prólogo).
 Fueran tan atropelados y destruídos ellos y todas sus cosas, que ninguna apariencia les quedó de lo que eran antes. Así están tenidos por bárbaros y por gente de bajísimo quilate, como según verdade em las cosas de polícia [cultura] echan el pie delante [aventajan] a muchas otras naciones que tienen gran presunción de políticas [...].
 Entre los mexicanos, entre los cuales los sábios, retóricos y virtuosos y esforzados, eran tenidos em mucho. Y de éstos elegian para pontífices, para señores y principales y capitanes, por de baja suerte que fuesen...
 Fueron, certo, em estas cosas extremados, devotísimos para com sus dioses, celosísimos com sus repúblicas [sus gobiernos y gobernados], entre sí muy urbanos; para com sus enemigos muy crueles; para com los suyos, humanos y severos, y pienso que por estas virtudes alcanzarón el império, aunque les duro poco, y ahora lo han perdido, como verá claro el que cotejas ello contenido em este libro com la vida que ahora tienen. La causa de esto no la digo por estar muy clara. (apud LÉON-PORTILLA, 1996, págs. 2 e 3).

A partir destas declarações pode-se constatar o quanto o colonizador religioso, a despeito do objetivo de conversão e imposição da fé cristã aos povos indígenas, verificava que o processo colonizador violentou uma cultura rica e procurou sufocar costumes e hábitos os quais representavam, na visão do religioso, valores culturais os quais poderiam garantir no futuro o desenvolvimento de uma civilização respeitável e exemplar, a qual superava até nações europeias que se orgulhavam de suas tradições.

Considerando que o religioso desenvolveu estas conclusões não num contato imediato, mas após significativo tipo de pesquisa e convivência com estas culturas indígenas, mais uma vez se manifesta a produção do saber partilhado entre sujeitos a partir de uma hermenêutica que nasce da interação entre os mesmos.

Quanto à relação entre a cosmovisão e a representação, a Igreja Católica, é notório, teve papel preponderante no processo de colonização de toda a América Latina. Porém, seria ingenuidade considerar que a documentação desenvolvida pelos padres católicos durante a colonização representa fontes suficientes e fidedignas para o estudo das culturas indígenas. No entanto, estas fontes não podem ser desprezadas, na medida em que representam o primeiro olhar da cultura europeia sobre as culturas nativas da América Latina, e também a introdução da escrita alfabética nos registros culturais que aqui ocorriam.

Léon-Portilla (1996, p. 18) narra o encontro do Frei Vicente Valverde, capelão das tropas de Francisco Pizarro com o líder inca Atahualpa. O padre lhe fala sobre a religião do “verdadeiro Deus” – obviamente, o cristianismo – e lhe oferece a bíblia como fonte de conhecimento deste Deus. No diálogo, entre ambos são utilizadas algumas expressões que tinham um significado muito próprio na cultura inca que seria diferente da cultura dos colonizadores. O padre lhe oferece o livro que “diz sobre o grandioso verdadeiro Deus” que Atahualpa e seu povo desconheciam. Atahualpa pede então para examinar o livro, usando a expressão: “dá-me o livro para que ele me diga” e, após folhear a bíblia, ingenuamente a arremessa, alegando que aquele livro “nada diz”. O fato serviu de pretexto para Pizarro lançar suas tropas sobre os incas, que seriam então opositores da fé cristã. O uso do verbo dizer encontrou uma conceituação bem diferente entre o padre Valverde e o inca Atahualpa. Este caso é um exemplo do quanto é importante para a compreensão do significado da oralidade nas culturas indígenas. Como Atahualpa esperava que o livro lhe dissesse algo? Através da articulação de fonemas sonoros? Talvez não se tenha a certeza a respeito disso, porém, isso nos remete à necessidade da compreensão da cosmologia de uma cultura para que possamos entender seus processos cognitivos e conceituais. Na cosmologia se definem os seres e as relações interativas entre os mesmos, o que nos leva diretamente ao problema do conhecimento: quem são estes seres, seus papéis no universo, suas representações, os seus significados, os níveis de entendimento e interação entre estes mesmos seres. Para sermos mais diretos, estamos falando de

sujeitos interativos construtores de conhecimento e de uma hermenêutica que nos permite compreender esta mesma interação numa perspectiva diferente da lógica racional como a conhecemos.

Sobre esta hermenêutica o mesmo León-Portilla (1996, p. 16) comenta outro caso interessante da forma como o índio deparou-se com a linguagem escrita alfabética dos colonizadores. Um padre numa missão jesuíta na Baixa Califórnia incumbiu um índio Cochimí de sua missão a levar uma carta e um pão a outro padre colega que atuava numa missão vizinha. O índio come o pão no caminho e entrega a carta. Como a mesma citava a remessa do pão, o padre lhe cobra o mesmo, e o índio, impressionado com aquele “papel que fala” se defende, e diz que o papel mente a respeito do pão, alegando que não havia pão algum. Tempos depois incumbido da mesma tarefa, o Cochimí no meio da viagem novamente come o pão, não sem antes esconder a carta atrás de uma pedra, para que “ela não lhe visse” comer o pão. Como a situação se repete – o padre lê a carta e lhe pergunta pelo pão – o índio admite ter comido o pão na primeira ocasião e diz que o papel o havia visto comer, porém naquele momento o papel “mentia”, já que não o havia visto comer o pão.

Em ambos os casos, o de Atahualpa, inca da América do Sul, e o do Cochimí guloso da Baixa Califórnia – regiões, portanto, bem distantes uma da outra – há uma coincidência cosmológica, que é a visão holística dos seres: o papel e o livro não são objetos inanimados, mas seres que pensam, verbalizam e interagem. Diferente daquela visão aristotélica que se encontra nos alicerces da cultura ocidental-cristã, que fala de uma hierarquia de seres⁹, entre estas culturas indígenas ocorre a percepção de seres em igual situação e características ontológicas do ser humano.

A partir destas proposições acerca do entendimento do processo em que a oralidade e os códigos se encontraram, é possível acessar a compreensão da hermenêutica das representações dos glifos e sua correspondência com a oralidade, a qual é distinta da representação constatada na escrita alfabética.

A perspectiva da Produção Partilhada do Conhecimento a partir da relação entre escrita e oralidade encontra no diálogo do xamã Yanomami Davi Kopenawa e o

⁹ A cosmologia dos seres em Aristóteles estabelece uma hierarquia piramidal na natureza, onde o homem estaria no topo, seguido pelos animais, depois os vegetais, e finalmente os minerais na base da pirâmide. Esta mesma visão posteriormente foi cristianizada por Tomás de Aquino na Idade Média, e consagrada como a principal base filosófica da teologia católica até os dias atuais.

pesquisador francês Bruce Albert (2015) um exemplo direto. Trataram do problema da transmissão do pensamento de uma cultura oral para uma cultura escrita. Inicialmente em entrevista gravada (na época da entrevista, ocorrida na década de 1970, ainda não existia tecnologia digital disponível, portanto, foram usadas fitas magnéticas) o xamã lhe diz:

Se lhe perguntarem: “como você aprendeu essas coisas?”, você responderá: “morei muito tempo na casa dos Yanomami, comendo sua comida. Foi assim que aos poucos sua língua pegou em mim. Então, eles me confiaram suas palavras, porque lhes dói o fato de os brancos serem tão ignorantes a seu respeito” (KOPENAWA e ALBERT, 2015, p.65).

Num trecho anterior, Kopenawa diz:

“Depois, quando essas fitas em que a sombra das minhas palavras estão presas ficarem imprestáveis, não as jogue fora. Você só vai poder queimá-las quando forem muito velhas e minhas falas tiverem já há muito tempo sido tornadas desenhos que os brancos podem olhar. I naha ta? Está bem?” (KOPENAWA e ALBERT, 2015, p.64).

A fala do xamã deixa bem claro que sua relação com as palavras é bem diferente da relação do branco com as palavras. Para o xamã, elas representam algo de sagrado, e seu sentido muito mais profundo que uma convenção codificada.

E o xamã ainda faz uma comparação, um paralelo entre a escrita e a palavra viva dos Yanomami, na busca de demonstrar a radical diferença entre ambas e a dificuldade que ele enxerga de dizer aquilo o que quer que os brancos saibam pela intermediação da escrita:

“Eu não tenho velhos livros como eles, nos quais estão desenhadas as histórias de seus antepassados. As palavras dos Xapiri¹⁰ estão gravadas no meu pensamento, no mais fundo de mim. São palavras de Omama¹¹. São muito antigas, mas os xamãs as renovam o tempo todo. Desde sempre elas vem protegendo a floresta e seus habitantes”(KOPENAWA e ALBERT, 2015, p.65).

As palavras de um Yanomami não podem ser destruídas pela água e pelo fogo, os Yanomami não precisam da escrita para alimentar a memória, voltam a ser

¹⁰ Xapiri – espíritos. Normalmente dos antepassados, mas também podem representar entidades elementares do ambiente com o qual os Yanomami interagem e vivem.

¹¹ Omama – divindade superior Yanomami, responsável pela criação do universo, que representa seu logos efetivador da existência na natureza.

palavras novas sempre que os espíritos de seus antepassados vem dançar para um novo xamã, que é, principalmente, o guardião da sabedoria, do conhecimento oral. Já o branco sem a escrita perde seu rumo, enche-se de esquecimento e fica ignorante.

“Eu não aprendi a pensar as coisas da floresta fixando os olhos em peles de papel. Via-as, de verdade, bebendo o sopro da vida de meus antigos com o pó de Yakoana¹² que me deram. Foi desse modo que me transmitiram também o sopro dos espíritos que agora multiplicam minhas palavras e estendem meus pensamentos em todas as direções” (KOPENAWA e ALBERT, 2015, p. 76).

A oralidade ocorre em contextos informais, enquanto a escrita é adquirida institucionalmente na escola. A oralidade é contextualizada, enquanto a escrita é descontextualizada. A relação entre ambas não é óbvia, nem linear mas se manifesta no *continuum* que há entre ambas. As duas são modos de representação, refletem a organização social na complexidade de suas relações que organizam a mente. A oralidade é uma prática social inerente ao humano, logo, quaisquer que sejam as opções tecnológicas, ela jamais poderá ser substituída em sua plenitude.

Figura 7 - Davi Kopenawa, xamã Yanomami, e Bruce Albert, etnólogo francês, em 2015.

¹² Yakoana – pó de efeitos alucinógenos, utilizado ritualisticamente pelos Yanomami.

As tradições orais diferem da tradição racional moderna na medida em que sujeito não se separa do objeto, mas ocorre uma relação entre sujeitos. Porém, temos uma perspectiva epistemológica completamente distinta entre as culturas que interagem, o que demanda uma ponte que faça a interação estabelecer uma relação comum aos sujeitos envolvidos, a qual não será percebida numa linguagem comum, nem na unificação do saber numa única conclusão, mas a compreensão mútua entre as diversas conclusões que permitem sínteses várias a todas as partes envolvidas, o que implica na gênese de uma hermenêutica, que é única a cada experiência interativa – o mesmo tema, abordado dentro de diferentes experiências interativas, que unem sujeitos diversos, ainda que coincidentemente alguns destes sujeitos se façam presentes de forma repetitiva em situações interativas diversas, constituirão experiências únicas e não menos legítimas ou produtivas em relação umas com as outras. Este caminho – o da Produção Partilhada do Conhecimento – pode representar a resposta que se busca na diversificação do saber que constitui o desafio pós-moderno, que parte da insuficiência do paradigma racional-metódico.

5 Hipermissão e representação: um caminho para a Produção Partilhada do Conhecimento.

A Produção Partilhada do Conhecimento consiste num processo de hibridização de culturas. Numa relação dialógica, culturas se encontram e, desse processo, ocorre o surgimento de representações e entendimentos que se concretizam numa hermenêutica que surge justamente desse *momentum* no qual culturas distintas se encontram.

No entanto, somente promover o diálogo, apesar de ter o seu significado produtivo, carece de um meio pelo qual este diálogo poderá ampliar-se numa construção representativa, e esta mesma construção transcrita numa ação comunicativa.

Com o advento das tecnologias de informação e comunicação (TICs), ocorreu uma significativa mudança de paradigma na relação entre comunicação e poder. Antes da internet, para que uma mensagem atingisse contingentes significativos de pessoas era necessária a concordância de pessoas ou grupos que detinham a posse ou o controle do aparato tecnológico e da estrutura material necessária para a produção, emissão e transmissão da mensagem, o que necessariamente implica numa relação de poder que excluía os não proprietários ou não decisores dos meios de comunicação de massa do processo de emissão da mensagem a qual, por conseguinte, obedeceria a interesses particulares e parâmetros ideológicos dos processos de leitura, interpretação e representação da realidade a partir da qual a mensagem seria produzida e divulgada. Com o surgimento da internet, os recursos hipermidiáticos tornaram-se acessíveis aos indivíduos, de tal forma que, com recursos tecnológicos relativamente simples, o controle exclusivo da emissão da mensagem para as massas deixa de existir, e então emissores e receptores se multiplicam de um modo veloz e numeroso. Além disso, os recursos de produção e execução de mensagens hipermidiáticas também tornaram-se acessíveis na mesma medida. Por exemplo, basta um pequeno aparelho *smartphone*, que reúne recursos de filmagem, editoração e navegação em rede para que, em tempo real seu portador possa realizar a transmissão de mensagens, eventos de interesse social ou privado, ou ainda divulgar imagens estáticas ou dinâmicas, atingindo enormes contingentes de receptores que, também em tempo real, podem interagir e dialogar com o emissor e

entre si neste mesmo processo, ou ainda, retransmiti-lo, sem a necessidade de um estúdio aparelhado com sofisticados equipamentos de captação e transmissão de som e imagens, que demandavam alto custo e complexo conhecimento técnico de operação.

Na perspectiva de um processo dialógico que seja mediado por recursos tecnológicos hipermidiáticos, os interlocutores podem agir e interagir numa relação dialógica onde ocorrem trocas reflexivas, nas quais os estatutos epistemológicos poderão compor neste encontro a sustentação mútua a qual, automaticamente vai gerar uma hermenêutica da sensibilidade, onde cada interlocutor simplesmente percebe de forma ontológica o valor que o outro está transmitindo, e vice-versa. Tal valor pode ser de diversas ordens: valor de verdade, valor estético, valor ético, valor filosófico, valor emocional e afetivo, sem hierarquias sobrepostas – que implicariam numa relação de poder – e sem um *telos*, senão o de experimentar o processo em si.

O conhecimento compartilhado é sempre é um fenômeno comunicacional, interativo. Assim, ainda que se preserve e respeita as particularidades culturais e estatutos epistemológicos diversos na interatividade multicultural da Produção Partilhada do Conhecimento, ainda assim as ações comunicacionais irão exigir que, de alguma forma este conhecimento possa passar por um processo de registro que sirva de intermeio. A oralidade e sua dinâmica ligada ao momentum, e a escrita que, como uma foto, congela o momentum de síntese de conhecimento gerada pelo autor do texto representam situações distintas de estatutos diversos – qual seria então o caminho veicular para a efetivação deste mesmo conhecimento, o qual possa atender aos envolvidos no processo e quem mais interessar-se pelo mesmo?

Representação, armazenagem, recuperação e veiculação da informação são coisas que não podem ser ignoradas, independente do estatuto (ou estatutos) de conhecimento envolvidos.

Na perspectiva do estatuto universitário de produção de conhecimento, o que temos é a constituição de objetos que fazem o papel de representação do conhecimento – o documento – e então esta perspectiva atende a toda uma cadeia de relações sociais que determinam o papel da universidade frente a esta mesma sociedade. Assim, o rigor da normatização é necessário para que se estabeleça, de forma convencional, um sistema de informação. Pode-se dizer, portanto, que no sistema universitário ocorre, através do registro escrito, uma *reificação* do

conhecimento, ou ainda, da informação. O icônico e o sonoro também podem, por extensão, integrar este mesmo sistema.

A característica da representação vai, no entanto, obter um papel de destaque quando procuramos entender o processo de Produção Partilhada do Conhecimento. Ela é por si própria um processo cognitivo, a representação se faz presente a partir do momento em que a informação é processada pela mente e temos o primeiro movimento de um processo que vai se desdobrar em percepção, identificação, interpretação, reflexão e codificação. A apreensão desta representação que vai perfazer aquela primeira representação na qual o pensamento será um suporte documental, lança mão dos nossos sentidos, bem como de nossas emoções, de nossa racionalidade e, enfim, de uma linguagem, para poder se efetivar, o que envolve uma visão ontológica daquilo que vai constituir este processo.

Enfim, este mesmo processo vai culminar numa cadeia cumulativa presente na cultura, onde cada vez que a ideia ocorrer vai provocar um processo de cognição que envolve elementos de semelhança entre os variados indivíduos os quais se envolverem, gerando aquilo o que a epistemologia chama de conceito, elemento essencial para a representação do ser, do produto que se obtém num processo de produção de conhecimento.

A Produção Partilhada do Conhecimento não pode vincular-se a um estatuto único de conhecimento, do contrário, não seria uma partilha. Por conseguinte, ela vai exigir uma linguagem a qual possa ser vetor de uma hermenêutica que proporcione a relação dialógica entre os estatutos de conhecimento envolvidos. Então já estamos num segundo momento de um processo de representação, e ainda assim, permanece uma questão: como recuperá-lo e fazê-lo fluir na perspectiva multicultural?

A cognição é processo e produto da produção de conhecimento. A Produção Partilhada do Conhecimento está na fronteira dos processos epistemológicos numa perspectiva multicultural. É imperativo não ignorar as implicações antropológicas envolvidas, que consistem em promover o diálogo entre culturas e a compreensão mútua, ainda que mantidas as individualidades, ainda que reservados os estatutos epistemológicos, enfim, ainda que não haja concordância, a conclusão sobre a informação compartilhada. A Produção Partilhada do Conhecimento é um processo, não é um fim.

O pesquisador Caio Lazaneo, produtor hipermidiático, quando em ação junto aos Karajás durante as preparações do ritual de iniciação Hetohokã, dado momento acompanhou membros da tribo em exploração junto ao rio Araguaia para a coleta do cipó Hatiryri, elemento importante do ritual. Lazaneo percebeu que a própria coleta era ritualística, e os Karajás mimetizavam animais, como a raposa e o macaco; dado momento, navegando pelo rio, uma árvore chamou a sua atenção e ele perguntou pelo nome dela aos Karajás, que lhes responderam tratar-se de uma árvore onde os camaleões gostavam de ficar, e então era conclusivo que o “espírito do camaleão” ocupava a árvore. Então, Lazaneo explicou:

[...] diante dessa complexa cosmovisão, levo o importante princípio de que a experiência também deve ser compreendida durante sua vivência e que, como tori (não-indígena) habituado a uma (ana) lógica ocidental, uma cosmologia indígena é sempre complexa e fascinante, sobretudo nessa rica, plural e rara experiência de produção partilhada. [...] (LAZANEO, 2012, p. 94).

O meio hipermidiático será, portanto, o *locus* no qual os conhecimentos se hibridizam, e então o processo universitário de produção do saber poderá interagir com outras culturas que operam a partir de estatutos distintos, como por exemplo as tradições orais.

Bairon (2004) vai falar sobre o conceito de imersão. O entorno desta produção (que integra este *locus* descrito anteriormente) envolve o universo hipermidiático e as condições de interatividade dadas para que se constitua a efetivação de uma obra neste mesmo ambiente. A imersão ocorre justamente aí, onde a possibilidade de operação dos recursos hipermidiáticos oferecem caminhos através dos quais as demais expressões subjetivas envolvidas que possam interagir neste mesmo meio. Neste sentido, ocorre a distinção daquele processo racional iluminista, já que o *telos* não é uma generalização e unificação de concussões e verdades, mas a possibilidade de se estabelecer uma relação dialógica, na qual verdades poderão, através de processos hermenêuticos, atingir a compreensão de todos os elementos envolvidos, por mais distintos que sejam seus estatutos epistemológicos.

Segundo Bairon:

Não devemos tentar inventar uma ampliação de generalizações com o objetivo de conhecer as leis científicas que podem explicar a evolução do pensamento ou a relação entre neural, neuronal e digital. Primeiramente, tentemos valorizar todas as descrições

narrativas não comprometidas com a busca da verdade da lei e deixar-nos cair em expressividades estéticas que nos protegem, ao mesmo tempo, da obscuridade absoluta de não ter nada a dizer, assim como de a estreiteza específica de "ter apenas isto para dizer". (BAIRON, S. 2000, p. 57, tradução nossa)

Considerando, portanto, que o trabalho na perspectiva da Produção Partilhada do Conhecimento envolve igualmente a dimensão estética, pode-se entender que aquela rigidez metodológica racional nem sempre vai andar próxima à compreensão, a qual não encontra justificativa na universalização e unificação, mas se expressa pelo momento e pela experiência da correspondência hermenêutica entre sujeitos. Em outras palavras, o *momentum* em que a Produção Partilhada do Conhecimento ocorre é uma contextualização de um momento, que é histórico, não como um mero recorrer ao passado como demonstração, mas como a atualização de um ser que se coloca historicamente. Com isso, as generalizações, universalizações e unificações da verdade que estão no *telos* da racionalidade iluminista presente na ciência universitária cede a uma perspectiva de apreensão do momento, a imersão num ambiente em que sujeito e objeto não aparecem mais de forma distinta, mas se fundem – sujeito e objeto ao mesmo tempo, sujeitos e objetos que interagem – naquela historicidade da experiência estética do *ser-no-outro*.

A hipermídia vai se constituir numa nova forma de linguagem expressiva dentro de um processo interativo e colaborativo que aproxima comunidades, culturas, cientistas, artistas e outros agentes produtores do conhecimento, que, ao mesmo tempo que não abdicam de suas bases epistemológicas, encontram um caminho no qual cosmologias e verdades aparentemente distintas faz desse encontro um polo irradiador de atratividade onde todos se tornam o sujeito e o objeto ao mesmo tempo.

Assim, a hipermídia se explica metaforicamente como uma *manifestação estética da linguagem*:

Metaforicamente, a hipermídia é a arquitetura da manifestação estética da linguagem. Por essa razão, a hipermídia pode, de certa forma, reproduzir um grande número de variáveis que enfrentamos diariamente, oferecendo-nos, assim, o caminho para adquirir experiência. Experiente é a pessoa, que conhece seus limites com palavras, não pretendendo ser o dono do tempo ou do futuro. É a própria historicidade que limita a verdadeira experiência dentro da tradição. Tradição é como a hermenêutica escolheu nomear a linguagem no contexto de imersão em horizontes já dados. Deixando os meios tradicionais para colocar a linguagem em uma função instrumental e metodológica; por esta razão, estar situado na tradição

não é uma questão de estar limitado à liberdade de conhecer. (BAIRON, S. 2000, p. 58, tradução nossa).

Enfim, uma das principais mudanças nesta proposta de construção de conhecimento é abandonar aquela linearidade progressiva que se observa nos processos racionais de construção de conhecimento por uma proposta reticular, isto é, aquela rede interativa a qual pode-se colocar no escopo da comunicação digital, onde todos são emissores e receptores ao mesmo tempo, num movimento multidirecional. É a partir da argumentação proposta neste plano que se formarão os caminhos imagéticos da Produção Partilhada do Conhecimento. Ocorro então uma série de encontros e desencontros, leituras e releituras, construções e desconstruções numa mescla de diversos estatutos que se fazem intercompreender, conferindo sentido e lógica ao processo. Signos e significados começam a fazer sentido para todos os sujeitos envolvidos, por mais diversos que sejam seus estatutos epistemológicos. Quando uni ou plurilateralmente se constitui aquilo o que deveria ser uma conclusão, esta dinâmica de um vir-a-ser heraclitiano revela um novo ponto de partida, e o processo se faz efetivar assim: este é o saber, nunca num limite conclusivo de uma lógica metafísica isenta da percepção e da substância, mas a sensação de que o efetivar é o que faz todos os sentidos.

Figura 8 - Mestre Koxini (Iny-Karajá) transmitindo ensinamentos durante o curso de Pedagogia Griô e Produção Partilhada do Conhecimento, na Universidade de São Paulo – USP, em dezembro de 2012.

Tal como o efeito da obra de arte que demanda daquele que a aprecia um universo de sentidos, o que passará a fazer sentido na Produção Partilhada do Conhecimento é justamente perceber que além das sensações e impressões particulares (que levam a conclusões), fato é que, apesar de se manter o referencial à origem, ocorre a partir daí uma superação áurica¹³ que fará possível a manifestação de um sentido, ou de vários sentidos.

Qual é, portanto, a lógica da hipermídia? Tal pergunta é fundamental para a compreensão dessa relação do agora – tal como já havia sido descrito por Benjamin (1989, p. 230) onde Robespierre¹⁴ considerou a Roma antiga como um passado carregado de “agoras” que ele fez explodir do *continuum* da história.

Este processo hipermidiático passa a ser comandado por um princípio de desconstrução, de ruína, de superação das construções imagéticas:

Portanto, na comunicação digital a ruína passa a ser regra, uma vez que toda construção imagética baseia-se em formulações matemáticas que carregam sobre si a necessidade de renovação e a necessidade de reconstrução da obra. (BAIRON, S., 2010, p.23). Enfim, a lógica da comunicação hipermidiática consiste em se verificar que as expressões de verdade não poderão ser compreendidas em ideias, mas em situações, em posições, ou de forma sintética em *locus* determinados pelo processo dialógico cada vez que os elementos constituintes deste mesmo *locus* surgem em sua efetivação no mundo. Aí, a linguagem assumirá um papel não de uma ferramenta de definição de enunciados de verdade, mas sim no meio pelo qual as relações que dão origem a processos de Produção Partilhada do Conhecimento possam ser intercompreendidos dialogicamente na experiência de sua expressividade estética, a cada *momentum* em que os agentes evocam a compreensão daquilo o que os sujeito-objetos, aos quais se integram, o envolvem em sua esfera hermenêutica.

¹³ A aura, segundo Walter Benjamin: [...] é uma figura singular, composta de elementos espaciais e temporais: a aparição única de uma coisa distante, por mais perto que ela esteja (BENJAMIN, W, 1989, p.170).

¹⁴ Maximilen Robespierre (1758 – 1794), líder Jacobino, uma das figuras mais centrais da Revolução Francesa (1789 – 1799), cognominado “O Incorrutível”, comandou o chamado período do “Terror”, onde os Jacobinos guilhotinaram mais de 16.500 opositores sob o pretexto de defesa da revolução. Ironicamente, ao enfraquecer-se nesta posição extremista, foi deposto e guilhotinado imediatamente.

A partir disso pode-se compreender com mais profundidade a superação daquele telos racional-metódico iluminista que visa preencher a lacuna de um pressuposto desconhecido, mas o conhecimento pode ocorrer quantas vezes assim os sujeitos-objeto o solicitarem, ou seja, uma multiplicidade de cada *momentum* no *continuum* do processo.

Cada momento, cada sensação, cada descoberta, cada ser-no-outro, surge uma nova situação atemporal na qual o conhecimento flui e é produzido. Contraposto a aquela mesma verdade racional iluminista, na perspectiva de um ideal platônico de conquista da essência imóvel, o conhecimento vai ocorrer é no efêmero e processual, móvel, dinâmico.

Conceber a verdade como fruto de uma análise metódica é negar o próprio caráter da verdade como algo emergente de uma relação dialógica e processual, e é justamente isso que a Produção Partilhada do Conhecimento oferece: uma verdade percebida no encontro de diferentes culturas e diferentes estatutos de conhecimento, e a hipermídia é o intermeio que pode tornar este processo em registro documental, de modo diferente da tradição escrita racional-metódica, onde o texto e a palavra aprisionam o momento de um determinado emergir individual do sujeito cognoscente que se isola de seu objeto, voltando-se para si e negando o caráter contributivo de verdade que pode ser oferecida por este mesmo objeto.

Paulinho Ecerae Kadojeba, cineasta indígena Bororo, em depoimento no ano de 2013¹⁵, explica o cancelamento das filmagens de um funeral Bororo – um dos elementos mais centrais daquela cultura – e, ao longo desta mesma explicação, narra como ele percebe o processo da interação entre culturas com estatutos e códigos diversos e a dificuldade de entendimento que pode surgir durante o processo de Produção Partilhada do Conhecimento.

Kadojeba inicia seu comentário falando da importância do ritual fúnebre como um dos elementos mais centrais da cultura Bororo, advertindo com a frase “é coisa com a qual não se brinca”. Kadojeba estava empolgado porque tratava-se de uma situação inédita: um ritual envolvendo, simultaneamente, quatro *aroé* (falecidos). Para Kadojeba, registrar o momento seria algo maravilhoso para a história e para a

¹⁵ Quando o índio filma a sua cultura, o vídeo é um espelho – disponível em <<https://www.youtube.com/watch?v=rpCUsh8th0g&t=17s>> Acesso em: 14 dez 2018.

identidade da cultura Bororo. Porém, o registro não se tornou possível. Somente com a autorização das famílias dos falecidos isso poderia acontecer, nenhuma outra autoridade, nem mesmo o cacique, conseguiria interferir nesta questão. As reações poderiam ser violentas e nenhuma autoridade poderia se responsabilizar pela integridade de Kadojeba, sua equipe e seu equipamento.

Kadojeba explicou que o fato de mais de uma família estar apresentando um falecido ao ritual dificultava o entendimento. Nem todos os seus irmãos Bororos possuíam a mesma compreensão que ele sobre a importância do registro cinematográfico para a história, cultura e identidade Bororo.

Essa desconfiança, segundo Kadojeba, vem do passado, quando então equipes jornalísticas registraram o ritual, e o mesmo foi levado ao ar, na TV aberta em rede nacional sem critério algum, revelando ao público em geral aquilo o que Kadojeba chamou de “coisas proibidas”, referindo-se a momentos ritualísticos íntimos e privativos dos Bororos, revelando partes do ritual que são proibidos às mulheres, bem como revelando às crianças questões importantes em seu processo de educação na cultura Bororo de modo intempestivo, o que obviamente representava não somente o desdém do homem branco com relação a valores sagrados dos Bororos, como uma agressão em alto grau aos mesmos, de interferência direta nas relações sociais dentro da comunidade.

Assim, a posição do cacique, cuja responsabilidade é a de manter as relações harmônicas na tribo, foi a de que se tornava difícil fazer com que quatro famílias concordassem com a filmagem, não havendo outra alternativa senão a de cancelar o projeto, que estava sob risco de provocar graves consequências a todos os envolvidos.

Kadojeba lamentou que seus irmãos de tribo não pudessem entender que sua postura era bem diferente dos forasteiros que lá estiveram filmando os rituais, distorcendo informações, revelando intimidades, expondo a tribo, provocando desarmonia, e que sendo ele conhecedor daqueles valores, devidamente educado nos mesmos, saberia como fazer o registro cinematográfico não somente mantendo o respeito, mas exaltando ainda mais a cultura Bororo pelo significado que aquele registro teria para eles próprios, o que muitos ali não conseguiam compreender.

Figura 9 - Paulinho Kadojeba, cinegrafista Bororo, ensina a Mairú Karajá (empunhando o equipamento) noções básicas de filmagem, em 2012.

O cineasta também lamentou o fato da dificuldade de compreensão destes valores pelo não-indígena, dos porquês de partes do ritual serem proibidas à exibição pública.

Pode-se perceber por esta queixa de Kadojeba, que decorre de sua atitude analítica, a urgência que ele mesmo levanta para que, aqueles envolvidos num processo de aproximação cultural – ou seja, uma circunstância efetiva de Produção Partilhada do Conhecimento – entendam e reconheçam a necessidade de compreensão mútua, tanto de uma parte, como de outra. Em outras palavras, Paulinho observa a postura do forasteiro branco que trata a cultura Bororo como objeto passivo de pesquisa, sobre o qual cabe apenas o critério analítico do sujeito cognoscente definir a ordem dos fatores e a explicação sobre os elementos metodicamente apreendidos.

Kadojeba está ciente que a linguagem hipermidiática do cinegrafismo pode representar esta ponte hermenêutica que fará com que culturas diferentes, mas não menos humanas, em suas perspectivas, cosmologias, estatutos morais, estatutos epistemológicos, pudessem comungar da mesma sensibilidade ou, pelo menos compreender senão os significados envolvidos, ao menos perceber a necessidade de se respeitar limites, já que estes significados podem ser múltiplos e dinâmicos no

processo de Produção Partilhada do Conhecimento, já que aqui não existe mais aquele *telos* racional-cartesiano de perseguir a verdade ideal, única, universal e imutável.

Por isso mesmo Kadojeba evocou a metáfora do espelho. Num momento um tanto que especial de seu depoimento, ele lembra que, quando o Bororo assiste o registro cinematográfico dos seus rituais, coisas que passam despercebidas durante a execução dos mesmos são vistas, e isso reforça a importância da hipermídia na construção e preservação dos valores mais sagrados da cultura Bororo, no reforço de sua identidade, e mesmo na ampliação da compreensão das causas e motivos daqueles elementos ritualísticos serem tratados como valores sagrados a serem preservados de olhares generalistas, ignorantes dos critérios e estatutos morais e epistemológicos. O próprio Bororo, desta forma, redescobre a si mesmo, sujeito e objeto de seu próprio processo de construção do conhecimento.

Enfim, Kadojeba fala igualmente que seu trabalho como cinegrafista transcende os Bororos, tendo pois realizado diversas filmagens, citando como exemplo os Kuikuro e os Kalapalo. A presença de um cineasta indígena inspira mais confiança.

Outra ação onde se pode verificar resultados positivos da Produção Partilhada do Conhecimento deu-se na aproximação de povos com histórico de relacionamento conflituoso. Em dezembro de 2012 ocorreu o curso de Pedagogia Griô e Produção Partilhada do Conhecimento¹⁶. O evento foi promovido pela USP -- Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas e Escola de Comunicações e Artes -- em parceria com diversas entidades que reconhecem a tradição das culturas orais como um patrimônio imaterial brasileiro. Na ocasião, diversas comunidades de cultura oral se fizeram representar, entre eles as nações indígenas Bororo, Karajá e Xavante, estes dois últimos com histórico de conflitos. Na ocasião tiveram a oportunidade de interagir e trocar conhecimentos sobre as características de suas culturas, abrindo um novo diálogo com claros indicativos de que ali começou a disposição para superar a relação hostil.

¹⁶ Vídeo descritivo do evento, com depoimentos e descrições está disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=_Z7hN4dGWGo>. Acesso em: 20 abr 2018.

6 Análise de experiências práticas da Produção Partilhada do Conhecimento.

A proposta deste capítulo é a de apresentar uma análise descritiva de experiências onde se verifica a ocorrência de processos que podem ser classificados como Produção Partilhada do Conhecimento.

Foram selecionadas partes extraídas de dois casos.

Um deles é o trabalho do pesquisador, Prof. Dr. Caio Lazaneo que resultou no desenvolvimento de sua dissertação de mestrado, apresentada à Escola de Comunicações e Artes da Universidade de São Paulo, ECA-USP, entre os anos de 2010 e 2012. Nele, o Prof. Lazaneo esteve presente em duas aldeias indígenas localizadas no Estado do Mato Grosso, a aldeia Sangradouro, Xavante, e a aldeia Fontoura, Karajá. Com histórico prévio de exercício da produção cinematográfica, Lazaneo pode interagir com os líderes indígenas Divino Tserewahú, Xavante e Juanahu Iny, Karajá, ocorrendo ainda a participação de Paulinho Kadojeba, Bororo, sendo que os mesmos também se fizeram presentes, noutros momentos, em atividades no ambiente acadêmico.

O outro caso vem das experiências que resultaram na confecção do *Inventário Cultural de Quilombos no Vale do Ribeira*, surgido no ano de 2013, o qual contou com a colaboração de diversos pesquisadores que atuaram na região que fica localizada parte no sul do Estado de São Paulo, e parte no leste do Estado do Paraná.

Figura 10 - Caio Lazaneo (primeiro plano) atuando em produção hipermidiática junto a comunidades indígenas.

6.1 Caio Lazaneo junto a índios das etnias Xavante e Karajá.

Em dado momento de sua dissertação de mestrado, Lazaneo faz uma descrição fundamental para se compreender como que, no instante – o *momentum* – em que ocorre a interatividade, e onde ela própria ocorre – o *locus* – surgem elementos significativos na construção da hermenêutica constitutiva que deriva do uso da hipermídia num contexto de um povo cujos alicerces culturais estão na tradição oral.

Na relação do Xavante com a imagem e com o “ser visto por si próprio”, algo corriqueiro em Sangradouro graças aos decorrentes trabalhos de Divino, presenciamos diferentes reações diante da câmera. Quando Divino diz para uma criança: “Menino, vem aqui que eu quero filmar você”, esta lhe responde: “Não, você vai roubar a minha imagem”. Em outra situação, quando uma senhora pinta o marido é filmada, ela diz: “Minha imagem nunca vai acabar depois que eu morrer”. Polifonia reflexiva na qual presença da câmera captura tanto a cautela da criança temerosa quanto o entusiasmo da senhora em relação à própria imagem. Essas duas percepções opostas exemplificam duas diferentes perspectivas, sobre a primeira em que os Xavantes foram registrados e não puderam se ver – o aspecto político da “imagem roubada” ou mítico do congelamento da imagem – e, uma segunda possibilidade mais recente, na qual não só podem ver, como discutir o uso de suas imagens. (LAZANEO, 2012, p. 51).

Estas palavras comprovam a importância da sensibilidade daquele que se dispõe a se envolver num processo de Produção Partilhada do Conhecimento. Como se sabe, os estatutos epistemológicos envolvidos são completamente distintos, e, no caso específico, a diferença de idade entre a senhora e a criança significam, cada qual a seu *momentum*, uma reação própria, na qual a história é rememorada e concede o tom da reação emotiva necessária à interatividade.

Percebe-se neste *momentum* descrito por Lazaneo aquilo o que Gadamer (1997) falou sobre o colocar-se no lugar do outro e fazer com que os horizontes se encontrem. O resgate daquele outro *momentum* em que a imagem foi capturada, porém, aquele que a cedeu não teve acesso a esta captura, sentindo-se privado de vislumbrar o horizonte que daí decorreria.

Estes elementos, assim descritos, são de suma importância na construção da obra cinematográfica, na medida em que os estudos de edição do cineasta, no caso o Xavante Divino Tserewahú, se desenvolvem com base numa participação comunitária de todos os membros da aldeia interessados em selecionar cenas e

opinar sobre o jogo de imagens e cenas componentes da montagem da obra. Para Tserewahú, é impossível fazer isso sem este componente reflexivo da presença viva da comunidade no processo de concepção e desenvolvimento da obra, ainda mais se considerarmos que, para Tserewahú, as impressões mais valiosas são as dos anciãos. A reflexividade apontada por Lazaneo consiste no fato de que esta atitude de Tserewahú reproduz a atitude social e política dos códigos de ética e conduta social da cultura Xavante.

Sobre esta situação, a de que ocorra reflexividade tal qual apontada por Lazaneo, podemos verificar a ocorrência que Ricœur transmite nas seguintes palavras:

De saída, temos a espacialidade corporal e ambiental inerente à evocação da lembrança. Para explicá-la, opusemos a mundaneidade da memória a seu polo de reflexividade [...] Da memória compartilhada passa-se gradativamente à memória coletiva e suas comemorações ligadas a lugares consagrados pela tradição: foi por ocasião dessas experiências vividas que fora introduzida a noção de lugar de memória, anterior às expressões e às fixações que fizeram a fortuna ulterior dessa expressão. (2007, p. 157).

Em seguida Lazaneo passa a discutir o processo colaborativo entre Tserewahú e Kadojeba, cineasta Bororo citado anteriormente neste trabalho. Quando este último realizou as gravações do seu filme *A Grande Tradição Bororo*, contou com a montagem de Tserewahú que exibiu o filme na aldeia Xavante Sangradouro. Nada que signifique algo extraordinário, exceto pelo fato de que as etnias Bororo e Xavante foram inimigas tradicionais, e, no entanto, os Xavantes através da hipermídia se colocavam em comunhão com os sentimentos e sensações dos Bororos naquilo o que os exalta e fortalece sua identidade, que são os ritos fúnebres.

Divino e Paulinho dialogam no produto audiovisual respeitando as suas diferenças e sugerindo um interessante palinódico direcionado por um grande conjunto de abertura a novos diálogos. Divino afirma que depois de realizar a montagem, decidiu exibir o filme do amigo Bororo na sua aldeia Xavante, processo que agiu como valorização da cultura do outro, permitindo novos fluxos e intercâmbios entre os realizadores indígenas, assim como entre os indígenas das duas etnias. (LAZANEO, 2012, p. 53)

Enfim, a experiência da produção do filme de Kadojeba, segundo Lazaneo (2012), constituiu um contexto de autoria múltipla na Produção Partilhada do Conhecimento como alternativa à assimetria tradicional de representações

monológicas, onde hibridizaram-se num documentário Bororo uma pesquisa acadêmica e um conceito inerente ao processo que, de forma reticular, questiona as rígidas formas tradicionais que a racionalidade científica, tal como é entendida e praticada nas instituições universitárias, impõe ao processo, situando na narrativa acadêmica o papel de protagonista da construção do conhecimento.

Os relatos de Lazaneo seguem ao longo de sua dissertação, ricos em detalhes sobre todos os movimentos que realizou junto aos indígenas, seja no seu ambiente, seja na sua presença na cidade de São Paulo. Tais relatos revelam o quanto o pesquisador inteirou-se de inúmeros comportamentos, reações e leituras cosmológicas sobre os processos que objetivavam documentar na linguagem hipermidiática.

Chama a atenção o momento em que o pesquisador acompanha os Karajás com o objetivo de filmar o ritual Hetohokã (iniciação), especificamente no momento em que a equipe se divide entre tarefas e Lazaneo acompanha uma busca ao longo do rio Araguaia do cipó Hatiryri, de significado importante no ritual.¹⁷

Kadojeba e Tserewahú acompanharam Lazaneo até a localidade de São Félix do Araguaia, onde Juanahu seria o anfitrião na aldeia Fontoura, onde ocorreria o ritual.

No dia da busca do cipó, Kadojeba e Lazaneo acompanharam três jovens Karajás que eram profundos conhecedores do local e saberiam identificar à vista a presença do cipó, que não seria encontrado facilmente; seguiram os cinco numa pequena embarcação equipada de motor pelo rio Araguaia.

Lazaneo teve a oportunidade de experimentar a partilha de conhecimentos neste episódio no tocante à visão cosmológica dos Karajás, de profundo apelo holístico. A incorporação de “espíritos de animais” num jogo da raposa, a qual se incomodava com o macaco, se revezando no comportamento do Karajá que coletava os cipós para o ritual, bem como a descrição de uma árvore conhecida por atrair camaleões, onde habitava o espírito desse animal. Claro que aquilo tudo fazia um sentido somente no *momentum* que Lazaneo viveu em interação com os Karajás e

¹⁷ O conviver se torna mais importante que o classificar, numa relação heterárquica, da qual emerge a compreensão e a construção do saber compartilhado. (ver pág. 32).

Kadojeba, que significava um rompimento com a lógica linear, tal como disse Lazaneo (p.95).

Figura 11 - Juanahu Iny (Karajá), Divino Tserewahu (Xavante) e Caio Lazaneo fotografados por Paulinho Kadojeba (Bororo).

Assim, *momentum* e *locus* se definem entre parceiros que naquele momento partilhavam conhecimento no encontro de três culturas, na medida em que o interesse comum seria o de focar todo o movimento de partilha em torno de uma delas; deixar-se vivenciar, numa experiência única os significados que eram apresentados no processo de envolvimento holístico dos Karajás que adentravam o rio, a floresta, necessitavam da apropriação dos cipós e o fariam dentro do respeito, nunca perdendo de vista a sua posição horizontal e não hierárquica onde o espírito da raposa constantemente alertava o espírito do macaco sobre o sentido desta ponte entre seres que se respeitam mutuamente, num universo repleto de espíritos, inclusive o do camaleão que habita a árvore onde estes animaizinhos gostam de se fazer presentes.

Outra narrativa não menos interessante Lazaneo expõe no sentido inverso da partilha, quando então foram os indígenas que se fizeram presentes no ambiente universitário, interagindo dentro da paisagem urbana.

O que será descrito a seguir vai de encontro a aquilo o que já foi visto anteriormente na importância que Habermas dá à interatividade a partir de seu conceito de ação comunicativa:

A ação comunicativa que tem a forma da interação que se dá na base de expectativas de comportamento recíproco, “não surge da intenção da comunicação”, mas “a relação da ação espiritual que se expressa nela dessa maneira é regular e permite suposições prováveis sobre este”¹⁸ (2014, pág. 260).

A hospedagem no hotel, o uso do transporte coletivo, a presença nos laboratórios da ECA – USP onde trabalhariam juntos na edição e montagem dos filmes, a interação com os funcionários da universidade e com outros pesquisadores, obviamente gerou reações de curiosidade sobre a visão que muitas vezes passa despercebida para aqueles que experimentam estes ambientes no dia a dia, mas que aos olhos dos visitantes aparecem como importantes fatores a serem esclarecidos em seu processo de interatividade com este ambiente que não é o seu de origem, por exemplo, quando imprevistos de horário levaram a equipe, que costumeiramente, utilizava o metrô para se deslocar do hotel até a universidade, a optar pelo uso de um taxi, proporcionando aos visitantes uma outra visão sobre o trajeto, agregando detalhes que passavam a ter uma importância fundamental no processo no qual estavam participando.

Figura 12 - Lazaneo, Sérgio Bairon (coordenador do CEDIPP) e Juanahu Iny nos laboratórios da ECA-USP.

¹⁸ Apud. Dilthey, *Gesammelte Schriften*, v.7, p. 206.

6.2 O sistema agrícola tradicional quilombola do Vale do Ribeira.

Quando se fala em quilombo, o senso comum remete imediatamente à história de Zumbi dos Palmares, imperando no imaginário popular a ideia de que quilombo é sinônimo de focos de resistência negra do período colonial. Assim, não são raras as pessoas que julgam que os quilombos foram um fenômeno histórico essencialmente ligados à escravidão e, uma vez que esta escravidão foi abolida, com ela desapareceram os quilombos. No entanto, os quilombos são um fenômeno social efetivo, pois sobreviveram e chegaram aos dias atuais. Convém que seu conceito e significado seja esclarecido.

Pasinato (2017) define quilombo como um local onde os negros vivenciam e atualizam experiências culturais compartilhadas, espaços-tempo que podem ocorrer inclusive em localidades urbanas. Num quilombo, os negros se identificam entre si em nível da alma, “soul”, em expressão coletiva na partilha da vida fora da África. Memórias ancestrais, conscientes ou não, se fazem presentes neste processo, nas narrativas míticas, dança, música, rituais. Quilombo não é só um território, é a simbologia. Assim, não somente comunidades negras rurais podem ser chamadas de quilombos. Uma escola de samba, um terreiro de culto de matriz afro, comunidades do jongo, moçambique, congada também podem.

Uma das características básicas dos quilombos é o seu evidente comunitarismo, o qual envolve atitudes e práticas onde, em comunhão material e cultural, o dia a dia se efetiva na produtividade cultural, econômica, religiosa, entre outras.

No caso a ser analisado, trata-se de comunidades quilombolas, instaladas no Vale do Ribeira, região que ocupa o sul do Estado de São Paulo e o leste do Estado do Paraná, na qual o Instituto Socioambiental (2013) constatou a existência de 66 comunidades espalhadas por uma área de 28.306 km², divididos na proporção de 39,5% no Estado do Paraná e 60,5% no Estado de São Paulo.

A origem da ocupação do local remonta os primórdios da colonização, chegando ao seu apogeu durante o ciclo da mineração no século XVIII.

Ainda que se trate de uma região altamente explorada durante os períodos colonial e imperial, é onde se pode encontrar a maior área de preservada da Mata

Atlântica nativa. Do total nacional de 7% remanescente da mata original, 21% se concentra na região.

Segundo o biólogo Helbert Prado (PASINATO, 2017, II, p. 71), o conhecimento por parte dos quilombolas daquela região sobre as espécies vegetais que servem de alimento à fauna da região é muito amplo, e verificando que o sistema agrícola de roças¹⁹, que tradicionalmente é condenado por ser agressivo com o meio ambiente, acaba por funcionar de modo a promover a aquisição do conhecimento sobre fatores

Figura 13 - Aspecto da colheita do arroz em mutirão num quilombo do Vale do Ribeira.

que acabam por compor um processo de preservação ambiental, por exemplo, observação do agricultor quilombola sobre a relação entre as espécies vegetais cultivadas e a cadeia alimentar dos animais silvestres, de modo a preservar no processo de roça determinadas espécies vegetais que são fundamentais para que a

¹⁹ O sistema agrícola de roças tem origem pré-histórica e é considerado extremamente rudimentar, usando pouca tecnologia. Grosso modo, consiste em dividir o campo de cultivo em partes; enquanto uma delas é cultivada, outra descansa. A limpeza do terreno é feita com base em queimadas, o que empobrece o solo. Geralmente o sistema é utilizado em agricultura familiar e resulta em baixa produtividade. O revezamento entre partes do terreno faz com que também seja chamado de agricultura itinerante. É comum em países pobres.

cadeia seja preservada, garantindo assim a alimentação dos animais. O biólogo informou estar desenvolvendo sua pesquisa com base no modelo de Ingold (PASINATO, 2017, II, P. 70) o qual parte do princípio de que o processo de aquisição de conhecimento ambiental não é fruto de códigos pré-experienciais adquiridos por transmissão social (incluindo aí a formação acadêmica), mas que este processo, quando ocorrido dentro de sociedades pré-industriais (como no caso do quilombo) é produto da vivência humana no ambiente em perspectiva tanto ecológica como fenomenológica.

O pesquisador percebeu o peso que o conhecimento ecológico local do quilombola tem em prevalência ao conhecimento acadêmico sobre o tema, pois em sua pesquisa, através de entrevistas com os agricultores, verificou que eles conseguiam elencar um número muito maior de elementos naturais que fazem parte da dieta dos animais que aqueles encontrados na literatura acadêmica a respeito das mesmas espécies. (PASINATO, 2017, II, P. 72).

Observa-se que na prática da aquisição do conhecimento desenvolvida pelo quilombola em sua vivência no meio ambiente, que o biólogo, por seus métodos básicos, não poderia simplesmente adquirir o conhecimento necessário ao seu intento inicial – conhecer a dieta das espécies mamíferas locais e sua relação com as espécies vegetais – visando desenvolver um conhecimento mais amplo que somasse à construção de um processo de preservação ambiental; de início, sua posição científica racional de conhecimentos pré-adquiridos na universidade o levariam a posicionar-se como agente de observação operatória. No entanto, foi na vivência junto dos quilombolas e inquirindo sobre sua relação com a coivara²⁰ e os processos agrícolas desenvolvidos que envolve bastante da ritualística do mutirão, festejos e compartilhamentos materiais que ele pode perceber a relação íntima deste mesmo quilombola com o meio, que o levava a desenvolver a proteção e disposição de espécies sumamente necessárias à manutenção e mesmo incentivo à proliferação de espécies, na medida em que estava influenciando de modo positivo em sua cadeia alimentar.

²⁰ Coivara é o nome dado pelos quilombolas ao sistema de roça, ou agricultura itinerante.

Sobre isso Gadamer (2005, p. 572) fala do desenvolvimento da experiência hermenêutica num outro mundo que se experimenta e que deixa de ser um simples objeto de investigação, mas que conhecemos na medida em que nos colocamos dentro do mundo desse outro, compreendendo as suas representações.

Além disso ele percebeu que certos conhecimentos pré-estabelecidos pela ciência racional, como a constatação da queimada que é utilizada na coivara como algo agressivo para o meio ambiente, na verdade era algo conhecido parcialmente, já que, por esta mesma intimidade com o meio ambiente o quilombola sabe praticar a queimada em épocas, medidas e precauções corretas para garantir uma queima meramente superficial e como consequência obter, a partir das cinzas, a fertilização do solo e o combate a pragas.

Figura 14 - Festejo num quilombo do Vale do Ribeira. Estes festejos acompanham ritualisticamente os mutirões comunitários agrícolas, onde ocorre intensa troca de informação e transmissão às novas gerações na confiança da manutenção desse sistema como forma de sobrevivência satisfatória.

O bem cultural ao qual se refere este pedido de registro consiste nos saberes e modos de fazer relacionados à prática agrícola tradicionalmente realizada nos territórios quilombolas do Vale do Ribeira. O sistema agrícola entendido aqui abrange o cultivo nas roças

de coivara itinerantes, a diversidade de plantas manejadas, o preparo dos alimentos, a cultura material associada, os arranjos produtivos locais, as redes de comercialização e os contextos de transmissão de conhecimento e de consumo alimentar que envolvem expressões de música e dança. É entendido, portanto, como uma expressão cultural que possui múltiplas dimensões. O uso do termo “sistema” busca enfatizar as interrelações entre os aspectos técnicos, ecológicos, simbólicos e sociais, em acordo com as definições apresentadas por pesquisadores, grupos de trabalhos e instituições que abordam o tema. (PASINATO, 2017, I, p. 6).

O processo comunitarista da agricultura quilombola possui um modelo simples. Na maioria das vezes, somente a família responsável pela coivara em questão não conseguirá fazer todo o trabalho necessário em tempo hábil para que se cumpram algumas regras básicas, como por exemplo, a observância de calendário lunar no processo de ceifagem, colheita, entre outros. Assim, os demais membros da comunidade sempre se unem para que se obtenha os resultados satisfatórios em tempo hábil. Esta cooperação está sujeita a formas de compensação que seguem uma linha de escambo²¹. Um mutirão sempre é organizado de forma ritualística, e sempre tem como sua última parte a festa que se realiza à noite, após o dia de trabalho.

Curiosamente, o sistema de mutirão também é chamado pelos quilombolas de “puxirão”. Como que invariavelmente eles terminam com um festejo (baile), os chamados “donos” do puxirão (a família que será beneficiada pelo trabalho) se encarregam de organizar a festa. O trabalho geralmente é dividido: homens se encarregam do trabalho pesado na terra, enquanto as mulheres se encarregam do cuidado com as crianças das famílias envolvidas, acomodações dos convidados, entre outros.

As fases do trabalho de puxirão são basicamente duas: a roçada, que é a preparação da terra para o plantio, e a colheita.

As pessoas chegam por volta das seis horas da manhã, e o dono do puxirão oferece o desjejum, cujo cardápio variava bastante, porém era comum o feijão com farinha e bebia-se o café. No espaço entre uma e meia hora, todos estavam trabalhando na terra, que era dividida em quadrantes (às vezes demarcados com cordas) e cada qual se encarregava do mesmo.

²¹ Troca de mercadorias ou serviços.

O almoço era farto e servido no local de trabalho em grandes panelas que eram colocadas no chão, com muitos grãos, tubérculos e legumes, acompanhados de carne de porco e de galinha.

O trabalho encerrava-se por volta das 17 horas, às 16 para os que moravam mais longe e precisavam vestir-se para a grande festa que ocorreria ao anoitecer e duraria a noite toda, não raro até o almoço do dia seguinte.

Músicos também participavam do puxirão, mas de um modo diferente: o trabalho na terra para eles era optativo, pois sua principal contribuição, obviamente, seria a animação da festa.

Este modelo de trabalho, narram os quilombolas, foi herdado de seus ancestrais.

O sistema de puxirão era mais comum até a década de 70 (PASINATO, 2017, I p.44), quando ocorriam em média dois deles por semana. Hoje, ocorrem eventualmente, e se desenvolveram outras modalidades mais simplificadas de eventos de trabalho como o puxirão, tais como a “reunida”, que funciona do mesmo modo que o puxirão, só que com um número menor de participantes, a “pojuva” ou “poiuva” que é ainda menor que a reunida, limitando-se a menos de dez pessoas (os puxirões mobilizam de 25 a 100 pessoas), ou ainda a “troca de dia”, que reúne cerca de 15 ou 20 pessoas, mas o “dono” não oferece a alimentação, pagando a ajuda com o escambo de serviços. Nas reunidas, assim como nos puxirões, o baile sempre acontece. Já nas outras modalidades, o baile pode acontecer, mas não é obrigatório. A modalidade mais comum na atualidade é a troca de dia. Há ainda o compadrio, que já se trata de uma relação de amizade mais íntima entre núcleos familiares que são colaborativos entre si.

Em torno de todo este processo gira toda uma cultura de troca de saberes que envolve muito mais que as técnicas agrícolas. Ocorre também a troca e transmissão de técnicas artesanais da produção de artefatos, como a produção de ferramentas de trabalho, máquinas rudimentares para beneficiamento, cestos, sacolas e peneiras de palha, técnicas de beneficiamento de arroz, mandioca, milho, cana entre outros produtos, técnicas culinárias com as receitas de pratos típicos.

Há também os festejos movidos por um calendário religioso, baseado em catolicismo popular. Todo quilombo tem o seu santo padroeiro, e as cerimônias religiosas, até mesmo a própria missa, é mesclada com um cerimonial comunitário

que normalmente envolve partilha de produtos e pratos feitos. Uma das principais é a festa de São Gonçalo, mas também ocorrem os Festejos do Divino e a Folia de Reis. A mesada das Crianças envolve todo um ritual de colocar as crianças em círculo e lhes oferecer determinados pratos, explicando a elas a importância de cada componente culinário, fruto do trabalho comunitário, e o porque da união do grupo.

Habermas (2011, pág. 248) afirma que o meio através do qual as significações são partilhadas não são somente cognitivos, mas também afetivos e normativos, e é o que se pode observar neste processo ritualístico dos eventos, celebrações e demais processos que se complementam ao produtivo.

Tais celebrações geralmente envolvem a parte litúrgica, seguida de baile, os quais, geralmente, duram a noite toda.

O sistema agrícola tradicional quilombola do Vale do Ribeira é um conjunto de saberes e técnicas aplicados no cultivo de uma variedade de plantas utilizadas na alimentação, medicina e cultura material. Abrange também os espaços onde se desenvolvem as atividades, os arranjos locais de organização do trabalho, os modos de processar os alimentos, os artefatos confeccionados para este fim e os contextos sociais de consumo. A existência de cada um dos componentes do sistema agrícola promove - e ao mesmo tempo resulta de - um modo de transmissão intergeracional dos conhecimentos baseado na oralidade, no aprendizado presencial e prático. Esses conhecimentos se expressam também por meio da linguagem, pela existência de um "idioma" criado para designar processos, objetos, classificar e caracterizar elementos ligados ao fazer agrícola. As trocas comerciais envolvendo produtos agrícolas também configuram um aspecto do SAT. (PASINATO, 2017, I, p. 22).

Uma estratégia que os pesquisadores encontraram para que ocorresse a interatividade e troca de conhecimento – gerando assim um processo de Produção Partilhada do Conhecimento – foi a introdução nos festejos e nos mutirões de rodas de conversa.

A partir dessa experiência surgiu a ideia do desenvolvimento de um Inventário Cultural de Quilombos do Vale do Ribeira. Este documento tinha por objetivo obter a regularização das terras quilombolas da região perante o Estado, protegendo-os assim de problemas de grilagem, ou ainda garantindo o acesso a recursos oferecidos aos cidadãos, como por exemplo, o financiamento de atividades agrícolas. Vários pesquisadores das mais diversas áreas estiveram atuando na região, catalogando os mais variados detalhes, desde a paisagem natural, passando pelos costumes e tradições, até a técnica agrícola propriamente dita.

Os pesquisadores lançaram mão igualmente da hipermídia, pois os registros cinematográficos não foram poucos. Um envolvimento direto da comunidade nos depoimentos, discussões, montagem e aprovação final de todo o material foi imprescindível para que o material representasse um documento suficiente para

Figura 15 - Pesquisadores do ISA – Instituto Socioambiental junto a quilombolas no Vale do Ribeira.

atender as complexas exigências legais de registro do patrimônio cultural quilombola da região.

Envolvidos em todo o processo de produção destes vídeos, que são: Sistema Agrícola Quilombola²², Mutirão Quilombola²³ e Sementes de Quilombo²⁴ entre outros filmes menores, os quilombolas os apresentaram como documentação surgida do processo de seu envolvimento com os investigadores do ISA – Instituto Socioambiental, o que configura um processo de Produção Partilhada do Conhecimento – juntos reivindicaram junto ao IPHAN – Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional o seu registro, o qual ofereceu certa resistência devido justamente a dúvidas sobre a documentação. A apresentação de uma declaração dos

²² <<https://www.youtube.com/watch?v=0B0ydEqJ8E>> Acesso em: 12 nov 2018.

²³ <<https://www.youtube.com/watch?v=sQhGq1ZkXiQ>> Acesso em 12 nov 2018.

²⁴ <<https://www.youtube.com/watch?v=J6nMulSoBvw>> Acesso em 12 nov 2018.

quilombolas junto ao IPHAN resultou no seu registro em setembro de 2018. A seguir, a reprodução da carta na íntegra:

DECLARAÇÃO DAS ASSOCIAÇÕES QUILOMBOLAS SOBRE A RECOMENDAÇÃO DO IPHAN PARA REVISÃO DO VÍDEO “SISTEMA AGRÍCOLA QUILOMBOLA”

As Associações Quilombolas que solicitam o Registro do “Sistema Agrícola Tradicional Quilombola do Vale do Ribeira” como patrimônio imaterial brasileiro, juntamente com seu parceiro e realizador da pesquisa conjunta, o Instituto Socioambiental (ISA), por meio desta vêm argumentar que:

- Nos sentimos contemplados e o sistema agrícola encontra-se representado pelo mini documentário intitulado “Sistema Agrícola Quilombola”. O mesmo pertence a um conjunto de 3 vídeos produzidos em parceria com ISA no âmbito das ações de pesquisa e fortalecimento das práticas agrícolas tradicionais. Os outros dois vídeos são: “Mutirão Quilombola” e “Sementes de Quilombo”.

- Entendemos que nosso sistema agrícola está amplamente conectado em torno de nosso conhecimento passado de geração em geração, relacionado à nossa maior riqueza, a diversidade de plantas que cultivamos e a relação da atividade agrícola com o meio ambiente florestal presente em nosso território. Consideramos que a agrobiodiversidade que produzimos é um patrimônio cultural. Nossa cultura reside também no conhecimento que acumulamos sobre o manejo do sistema, aquilo que utilizamos de técnica, nosso sistema de roças em coivara, que nos conecta com a floresta, os animais e os antepassados. É nesse sistema que realizamos a transmissão do conhecimento e a ocupação do território.

- Nosso alimento e nossas celebrações são festejados nas colheitas e nos dias das festas dos padroeiros e isso se encontra representado no vídeo por imagens e falas.

- O processo de construção do dossiê e do vídeo “Sistema Agrícola Quilombola” foi coordenado pelo Instituto Socioambiental e desenvolvido com a participação dos agricultores e agricultoras quilombolas, além do aporte de pesquisadores que se dedicaram a entender nosso sistema agrícola e defender sua importância para a biodiversidade da mata atlântica e para as futuras gerações, o que também é representado no vídeo.

- Os recursos do projeto do ISA apoiado pela Petrobras nos permitiram fazer os três vídeos do DVD que segue anexo ao relatório. Neste percurso, em dois anos de apoio financeiro foi feito um esforço de obter um retrato da nossa cultura imaterial, nossos conhecimentos sobre a agricultura, que para nós se reflete no vídeo apresentado.

- Após o fechamento do projeto Petrobras não houve e não há no momento recursos financeiros que possibilitem a reformulação ou mesmo a adaptação do vídeo “Sistema Agrícola Quilombola” como requerido pelo IPHAN em nota técnica ao ISA, datada de 28/06/2016. Entendemos que no referido vídeo há informações extremamente relevantes e suficientes que descrevem o valor patrimonial requerido ao registro de bens culturais.

Sem mais, ficamos abertos a qualquer esclarecimento que se faça necessário.

Sendo assim, abaixo assinam os coordenadores das associações quilombolas que representam seus moradores:

[seguem 19 assinaturas na data de 10 de julho de 2017].

(Documento cedido pelo pesquisador Alexandre Kishimoto, participante do projeto junto ao ISA).

Percebe-se nesta carta a manifestação dos quilombolas acerca de sua percepção sobre a importância do conhecimento produzido e transmitido em sua tradição oral, costumes e práticas, a importância do seu reconhecimento pelo Estado e pela sociedade civil, contando para tanto com o apoio dos pesquisadores que com eles estiveram ao longo desta construção que resultou na produção hipermidiática, a qual reflete este encontro de saberes distintos, e que esta mesma hipermídia representa a ponte a qual estes saberes – o da tradição oral e o científico racional – podem interagir para a troca produtiva, com reconhecimento e respeito mútuo.

7 Conclusão: a Produção Partilhada do Conhecimento como caminho de reconstrução da linguagem científica.

Uma pesquisa sempre demanda o envolvimento de seu autor no que diz respeito ao impulso da busca de sua proposição inicial. É possível que a hipermídia seja a mediadora entre diferentes estatutos epistemológicos, e a partir disso se tem acesso a uma Produção Partilhada do Conhecimento, a qual poderá oferecer às partes envolvidas, seja os produtores de conhecimento da tradição oral, seja os produtores de conhecimento da ciência racional-metódica, um caminho o qual possa representar um desdobramento do saber, até então inédito.

Para tanto, reproduzo aqui a fala do pesquisador Caio Lazaneo, num de seus momentos reflexivos perante a pesquisa que desenvolveu no ano de 2012:

Enquanto passávamos em frente aos prédios, persistia em meu pensamento uma reflexão sobre o ineditismo da situação por mim vivenciada. Neste encontro de interlocutores (de uma comunidade acadêmica e de comunidades indígenas), caminhávamos por espaços acadêmicos onde, por tantas vezes a relação universidade-comunidade – sobretudo com comunidades indígenas – e a produção de conhecimento fruto desse encontro, se dera de forma tão *distanciada* e *objetiva*. Resultando que, numa leitura crítica, o cartesianismo do método prevalecesse sobre o *dialogismo* do método. Não são raros os relatos, nas comunidades por onde passei *in loco*, sobre pesquisadores que lá estiveram, lá pesquisaram, e, por fim, para lá não retornaram, sequer, o produto acadêmico de suas pesquisas. Evidentemente, um problema dialógico se instala na compreensão taxionômica de uma pesquisa acadêmica em relação às taxionomias cotidianas destas comunidades. Entretanto, somente esta questão não me parece suficiente para a justificativa da ausência do retorno, da negligência ao diálogo. Nesse caminho para nossa improvisada ilha de edição, refletia, ao mesmo tempo, sobre o quão interessante pode ser esta proposta de encontro e para todos os participantes do processo. (LAZANEO, 2012, p. 142).

As palavras de Lazaneo talvez possam ser levadas de alguma forma às mentes de todos os pesquisadores que em determinado momento passa a entender que o conhecimento passa por um lado que é meramente humano. Não somente a lógica idealizada num mundo essencial do platonismo que mais tarde foi resgatado na concepção de saber desenvolvida na modernidade cartesiana, onde a dúvida hiperbólica faz com que a metafísica seja a justificativa da existência – se há pensamento, logo, o eu existe. No entanto, um pensamento pode ser extremamente circular e este eu talvez seja insuficiente num universo com vários eus. Assim, na

produção partilhada do conhecimento, são os vários eus que vão dar o tom da construção do saber, talvez não tão metódico como a ciência racional.

A presente pesquisa buscou não somente desenvolver um conjunto conceitual que justifica a Produção Partilhada do Conhecimento, buscando em clássicos da hermenêutica como Gadamer e Ricoeur, e também na ação comunicacional de Habermas os conceitos que nos garantem chaves para podermos abrir as portas da experiência de estar no mundo sempre atendendo à humana inquietação de superar os limites que a nossa razão nos impõe. Trabalhos como os de Lazaneo e o do Instituto Socioambiental são o convite para como pioneiros – como disse Lazaneo, o ineditismo de situações – descobrindo o quanto o conhecimento pode nos oferecer em contato com aquele semelhante em capacidade de raciocinar, mas o faz de um modo diferente, sem, no entanto, abdicar daquele rigor com o qual a ciência precisa ser abordada, na sua urgência e necessidade de uma civilização ansiosa por novos paradigmas.

Nos dois casos práticos analisados, a experiência de Lazaneo junto aos indígenas, e a experiência dos pesquisadores do ISA junto aos quilombolas, a utilização da hipermídia foi imprescindível para o processo de Produção Partilhada do Conhecimento. Um dos elementos teóricos mais básicos desse processo, que é a supressão daquela separação racional-metódica de sujeito e objeto, mas aquela duplicidade sujeito-objeto de todos os envolvidos numa experiência única – o *momentum*, interagindo num lugar comum, o *locus*.

O trabalho representou uma abordagem a partir da qual aquilo o que se teoriza na Produção Partilhada do Conhecimento, o encontro da ciência racional-metódica com o saber da tradição oral e a geração de conhecimento a partir disso, conduzido pelo eixo hipermidiático confirmou-se de modo objetivo e direto.

Porém, uma reflexão que surge a partir deste mesmo trabalho é o seguinte: a linguagem hipermidiática só ocorre segundo a ação de uma tecnologia que não existira sem o uso da ciência racional-metódica. Não residiria aí uma sobreposição lógica desta mesma lógica racional a um processo que teoricamente é entendido como uma transposição de cânones e estatutos epistemológicos desta mesma razão metódica?

A resposta a esta questão é o que talvez seja o próximo passo, em continuidade às contribuições aqui trabalhadas.

A expectativa é que este trabalho se desdobre naquele espírito livre do qual Nietzsche falava, sobre filosofar a golpes de martelo destruindo ídolos. Este legado que talvez tenha começado em Kant, quando colocou o uso da razão no foco do problema da construção do conhecimento, na contemporaneidade pode encontrar vozes que representem caminhos os quais este legado possa ser explorado e ampliado, como um Sloterdijk, e seu cinismo questionador dos mesmos ídolos aos quais Nietzsche se referia, os ídolos da modernidade, dando vazão ao seu *thymós*, ou seja, aquele seu impulso heroico e irado de um herói grego em sua saga. Aquela fala interior consigo próprio que colocou Lazareno na reflexão citada, questionando o significado e tentando visualizar onde queria chegar, diferente do cartesianismo onde tudo é muito medido e ordenado, onde tudo é previsível, onde o cosmos perde seu sentido de um vir-a-ser constante para acabar-se naquela essência de verdade a qual Platão exaltava como provinda de um sumo bem.

Enfim, se o vir-a-ser seduz, o caminho de reconstrução de uma linguagem científica percorre esse vira-a-ser, que de encontros entre pesquisadores universitários e povos indígenas ou quilombolas, todos com histórias e cosmovisões tão distintas, é justamente neste contato em que o *thymós* heroico pulsa, levando adiante aquele herói humano sempre em busca do conhecimento.

Referências.

ALVES, R. **Filosofia da Ciência**. São Paulo: Brasiliense, 1983.

BAIRON, S. **Tendências da linguagem científica contemporânea em expressividade digital: uma problematização**, revista Informática na Educação: teoria & prática, Porto Alegre, v.7, n.2, pp. 101-156, jul./dez. 2004. Disponível em: <<http://seer.ufrgs.br/InfEducTeoriaPratica/article/view/4936>>, acesso em 24 jul. 2011.

_____. **Texturas Sonoras**. São Paulo: Ed. Hacker, 2005.

_____. **A Comunicação nas Esferas, a Experiência Estética e a Hipermídia** in: REVISTA USP, São Paulo, n.86, p. 16-27, 20 junho/agosto 2010.

_____. **Method, Hermeneutics and Hypermedia**, in: *Convenit – Selecta – 2* – ISSN – 1517-6975, Harvard Law School – Cambridge – 2000. pp. 57-62.;

BAIRON, S. e RIBEIRO, J. da S. **Antropologia Visual e Hipermídia**. Porto: Ed. Afrontamento, 2007.

BAIRON, S. e PETRY, L. C. **Estudos de Design em Hipermídia**. Lisboa: Ed. D. Quixote, 2007.

BAIRON, S., BATTISTELLA, R. N., LAZANEO, C. **Fundamentos da Produção Partilhada do Conhecimento e o Saber do Mestre Griô** in: Revista Diversitas FFLCH-USP Ano 2, n. 3, p. 246-265, set 2014 / mar 2015.

BENJAMIN, W. **Magia e Técnica, Arte e Política**. São Paulo: Brasiliense, 1989.

_____. **Rua de Mão Única**. São Paulo: Brasiliense, 1989.

_____. **Charles Baudelaire – um Lírico no Auge do Capitalismo**. São Paulo: Brasiliense, 1989.

BOSI, E. **Memória e Sociedade**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

CANCLINI, N. G. **Culturas híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade**. 4 ed. São Paulo: Editora Universidade de São Paulo, 2008.

CASTELLS, M. **La Era de la Información**. Madrid: Ed. Alianza, 1997.

_____. **A Sociedade em Rede**. 9ª. São Paulo: Ed. Paz e Terra, 2006.

CHARTIER, R. **A História Cultural: entre Práticas e Representações**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1990.

CHAUÍ, M. **Convite à Filosofia**. São Paulo: Ática, 1994.

DELGADO, L. de A. NEVES. **História Oral: Memória, Tempo, Identidades**. Belo Horizonte: Autêntica, 2006.

FOUCAULT, M. **Microfísica do Poder**. Rio de Janeiro: Graal, 1981.

GADAMER, H-G. **Verdade e Método**. Petrópolis: Vozes, 1999.

_____. **Verdade e Método**. Petrópolis: Vozes, 1997.

_____. **Verdade e Método**. Petrópolis: Vozes, 2005.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 1989.

HABERMAS, J. **Conhecimento e Interesse**. São Paulo: Ed. UNESP, 2011.

HABERMAS, J. **Conhecimento e Interesse**. São Paulo: Ed. UNESP, 2014.

HALL, S. **A Identidade Cultural na Pós-Modernidade**. Rio de Janeiro: Ed. DP&A, 1999.

HALBWACHS, M. **A Memória Coletiva**. São Paulo: Centauro, 2006.

_____. **Les Cadres Sociaux de la Mémoire**. Paris: Albin Michel, 1994.

HEIDEGGER, M. **Sobre a essência da verdade**. São Paulo: Nova Cultural, 1989.

HOLANDA, S. B., **Raízes do Brasil**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1982.

KOPENAWA, D. e ALBERT, B. **A Queda Do Céu – Palavras de um Xamã Yanomami**. São Paulo: Ed. Cia. Das Letras, 2015.

LAZANEO, C. **Produção Partilhada do Conhecimento: uma experiência com as comunidades indígenas Xavante e Karajá**. Dissertação de mestrado em Ciências da Comunicação. Escola de Comunicações e Artes da Universidade de São Paulo, 2012.

LATOUR, B. **Jamais Fomos Modernos**. Rio de Janeiro: Editora 34, 1999.

_____. **Reflexão sobre o Culto Moderno dos Deuses Fe(i)tiches**. Bauru: EDUSC, 2002.

LEFÉBVRE, H. **La Presencia y la ausencia**. Ciudad del México: Fondo de Cultura Económica, 1983.

LÉON-PORTILLA, M. **Códices – Os Antigos Livros do Novo Mundo**. Florianópolis: Ed. Da Universidade Federal de Santa Catarina, 2003.

_____. **El Destino de La Palabra**. Ciudad del México: El Colegio Nacional, Fondo de la Cultura Económica, 1996.

- _____. **Literaturas Indígenas de México**. Madrid: Editorial Mapfre, 1992.
- MAFESOLLI, M. **Mémoire quotidienne: communautés et communication à l'ère des réseaux**. Paris: Les Presses de l'Université Laval, 2005.
- MIRANDA, D. S. de (org.) **Memória e Cultura – A Importância da Memória na Formação Cultural Humana**. São Paulo: SESCSP, 2007.
- NIETZSCHE, F. **Obras Incompletas**. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Nova Cultural. 1987.
- ONG, W. **Oralidade e Cultura Escrita – A Tecnologização da Palavra**. Campinas: Ed. Papirus, 1996.
- PACHECO, L. **Pedagogia Griô, a Reinvenção da Roda da Vida**. Lençóis: Ponto de Cultura Grãos de Luz e Griô, 2006.
- PACHECO, L. e CAIRES, M. **Nação Griô. O Parto Mítico da Identidade do Povo Brasileiro**. Lençóis: Grãos de Luz e Griô, 2009.
- PAREDES, B. (org.) **O Mundo Indígena na América Latina – Olhares e Perspectivas**. São Paulo: EDUSP, 2018.
- PASINATO, R. (org.) **Dossiê Sistema Agrícola Tradicional do Vale do Ribeira. (v. I e II)**. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2017.
- PETRY, A. dos S. et al. **Antropologia Visual. IX Seminário Internacional Imagens da Cultura**. São Paulo: ECA/USP, 2013.
- PLATÃO. **Diálogos: Mênon, Banquete e Fedro**. Porto Alegre: Globo, 1954.
- QUIJANO, A. **Colonialidad del Poder, Cultura y Conocimiento em América Latina**. In Anuario Mariateguiano, vol. IX, nº 9, 1998, pp. 113 a 122, Lima, Peru.
- REVEL, J. **A Invenção da Sociedade**. Rio de Janeiro: Difel, 2008.
- RICŒUR, P. **A Memória, a História e o Esquecimento**. Campinas: Ed. Unicamp, 2007.
- _____. **A Metáfora Viva**. Porto: Rés, 1997.
- _____. **Tempo e Narrativa**. Tomo I. Campinas: Papirus, 1994.
- _____. **Tempo e Narrativa**. Tomo II. Campinas: Papirus, 1995.
- _____. **Tempo e Narrativa**. Tomo III. Campinas: Papirus, 1997.

_____. **Do Texto à Ação**. Porto: Rés, 1991.

ROJAS, R. M. **Interculturalidad, Racismo y Negociaciones Interculturales** Revista Diversitas, nº 1 ano 1, março/setembro de 2013.

ROSSEL, C. e DÍAZ, M. A. de los A. **Las Mujeres y sus Diosas em los Códices Prehispánicos de Oxaca**. Ciudad del México: CIESAS, Miguel Ángel Porrúa, librero-editor, 2003.

SANTOS, E. N. dos. **Tempo, Espaço e Passado na Mesoamérica**. São Paulo: Ed. Alameda, 2009.

_____. **Deuses do México Indígena**. São Paulo: Ed. Palas-Athena, 2002.

_____. **Calendário, cosmografia e cosmogonia nos códices e textos nahuas do século XVI**. Tese de doutorado. Orientadora Janice Theodoro da Silva. São Paulo: Departamento de História da FFLCH – USP, 2005.

_____. **Usos Historiográficos dos Códices Mixteco-Nahuas**. In: Revista de História 153 (2º - 2005), 69 – 115.

SANTOS, B. de S.. **A Crítica da Razão Indolente**. São Paulo: Ed. Cortez, 2005.

SLOTERDIJK, P. **Esferas I**. Tradução de José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Estação Liberdade, 2016.

_____. **O desprezo das massas**. Tradução de Cláudia Cavalcanti. São Paulo: Estação Liberdade, 2002.

_____. **Crítica da Razão Cínica**. Tradução Marco Casanova et al. São Paulo: Estação Liberdade, 2012.

_____. **Ira e Tempo**. Tradução de Marcos Casanova. São Paulo: Estação Liberdade, 2012.

SPRANZ, B. **Los Dioses em los Códices Mexicanos del Grupo Borgia**. Ciudad del México: Fondo de Cultura Económica, 1993.

SODRÉ, M. **Antropológica do Espelho**. Rio de Janeiro: Vozes, 2002.

SOUZA, J. C. (org.) **Os Pré-Socráticos**. São Paulo: Nova Cultural, 1989.

TATTO, N. et al. **Inventário de Referências Culturais Quilombolas do Vale do Ribeira do Iguaçu**. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2013.

THOMPSON, P. **A Voz do Passado: História Oral**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2002.

TURINO, C. - **Ponto de Cultura – O Brasil de Baixo para Cima** – Porto Alegre: Ed. Anita Garibaldi, 2009.