

Oralidade, escrita e cosmovisão em culturas indígenas na América Latina

DOUGLAS GREGORIO MIGUEL¹

A realidade do século XXI apresentou à cultura ocidental um grande questionamento de natureza epistemológica na relação entre racionalidade, representação e construção do conhecimento. O advento da modernidade trouxe a inovação cartesiana da instituição do método racionalista, por meio do qual sujeito e objeto são separados. Isso fez que a busca do saber colocasse como centro construtor do conhecimento a instituição universitária.

O saber oral é uma característica de culturas tradicionais, entendidas como herdeiras de um processo de ancestralidade, em que 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 a apropriação do saber surge da compreensão e sensibilidade da troca que ocorre entre esses sujeitos, fazendo desse mesmo saber um fenômeno dinâmico.

Assim, quando o pesquisador universitário, em sua perspectiva racional e metódica faz do saber das culturas indígenas seu objeto de aborda-

1. Doutorando pela Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo (FFLCH-USP), mestre em ciências da comunicação pela Escola de Comunicações e Artes da mesma universidade (ECA-USP) e bacharel em filosofia pela FFLCH-USP. Membro do Núcleo de Estudos das Diversidades, Intolerâncias e Conflitos (Diversitas), da FFLCH-USP, e do Centro de Estudos de Comunicação Digital e Produção Partilhada de Conhecimento (CE1UPP), da ECA-USP.

gem, cria-se um paradoxo — uma distinção epistemológica — que impede o pesquisador universitário de apropriar-se, e mesmo de compreender, o saber oral indígena em sua essência, e vice-versa.

A comunicação é uma ação partilhada, de múltiplos sentidos. Assim, essa partilha ocorre em determinado lugar — um *tópos* — em que habitam diálogos, e o objeto é definido na própria relação que se estabelece com ele. O sujeito passa então a assumir o papel de interlocutor, diferentemente, portanto, da tradição moderna, que o coloca como determinante, passando assim a ser, ao mesmo tempo, objeto na perspectiva do diálogo. É nesse *tópos* que ocorrem trocas estético-conceituais em comunidade: o sujeito-objeto assume papel de interlocutor nessa comunidade, que é, ao mesmo tempo, sujeito.

A produção partilhada do conhecimento não busca a imposição do postulado racionalista da construção de uma verdade única — isso não vai acontecer em uma relação de saberes que partem de processos epistemológicos distintos — porém, uma *hermenêutica* que permeie esse processo torna perfeitamente possível e mesmo necessária para que essa produção partilhada de conhecimento ocorra.

A busca daquilo que se pode chamar de verdade talvez fique comprometida na medida em que a tradicional relação sujeito-objeto, que demanda uma sistematização linear da comparação lógica de fatores, ignora o referido *tópos* presente na circunscrição do que esse mesmo sujeito classifica como objeto, colocando o *tópos* do sujeito em uma relação totalitária, amplificando esse mesmo *tópos* na tentativa de elaborar uma leitura do *tópos* objetivado, o que constitui uma relação hierárquica a qual pode representar um sufocamento da expressão de um processo de construção de saber. A proposta, portanto, não é unificar o saber, mas construir uma *hermenêutica* que permita transitar entre diferentes perspectivas epistemológicas, gerando troca e compreensão mútuas de saberes, que, ao contrário da perspectiva metódica racional, exclui as sensações particularizadas e nebulosas, mergulha em busca da compreensão do universo cosmológico no qual se inserem e das várias leituras que podem ser desenvolvidas desse mesmo universo, bem como de fenômenos e manifestações.

Oralidade e escrita

O sentido do saber oral não consiste em estabelecer um fundamento dogmático com base no qual a autoridade do saber aplica valorações e, por conseguinte, julgamentos que determinam um estatuto de veracidade. O saber oral se instaura em uma relação. Assim, sujeito e interlocutor aplicam sentido um ao outro.

Enquanto a oralidade se constitui uma experiência única entre interlocutores e se efetiva por meio de um processo que não poderá ser reproduzido, em uma interação em que ambos são sujeito e objeto ao mesmo tempo, a escrita representa um código convencional predeterminado, cuja sincronia é atemporal, cuja vivência e interatividade entre leitor e escritor carcereará daquela relação em que o eu também é o outro.

Nesse sentido, 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 em determinado momento; nesse momento, ele se depara com o registro codificado, que representa um filtro racional de outro momento no qual o autor do texto se situou. Assim, o eu desse autor não pode usar a mesma linguagem que poderia usar em um 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. Dessa forma, podem-se abordar os códigos, os quais representam uma forma de escrita que trabalha com o conceito de glifo². Este, composto de imagem simbólica, confere à escrita

2. Do grego *glýfo*, significa "inscrição". Glifos são figuras que compõem elementos de processos de linguagem escrita, os quais, por sua vez, conferem significados e características peculiares aos símbolos que os compõem.

uma relação entre escritor e leitor distinta da palavra, que é escrita por meio dos grafemas fonéticos — as letras. Segundo Miguel León-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. Nesse, 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 repertório 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, historicamente, ideográfico³.

Os códices são 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 atenção especial na busca da compreensão das culturas mesoamericanas.

Santos utiliza o termo *pictográfico* para se referir aos textos dos códices⁴. Percebe-se que o termo é a aglutinação de “pictórico” e “glífico”, combinação que, segundo o autor, constitui uma das principais características do sistema de escrita mixteco-nahua⁵, que diz respeito aos códices mexicanos. Essa compreensão se torna importante na medida em que representa um caminho para o entendimento dos processos de linguagem e representação que ocorrem em outras culturas indígenas da América Latina.

3. Miguel León-Portilla, *Códices: Os Antigos Livros do Novo Mundo*, trad. Carla Carbone, Huciteópólis, Editora UFSC, 2012, pp. 27-28.
4. Eduardo Natalino dos Santos, *Tempo, Espaço e Passado na Mesoamérica: O Calendário, a Cosmologia e a Cosmogonia nos Códices e Textos Nahuas*, São Paulo, Alameda, 2009, p. 29 (História Social).
5. O sistema de escrita mixteco-nahua é relativamente distinto do sistema maia, e é proveniente da Mesoamérica, que compreende as atuais regiões mexicanas de Chiulula, Tlaxcala e oeste de Oaxaca; a região vai do planalto central mexicano até Belize e Honduras, envolvendo a península de Iucatã e outras regiões próximas.

Compreender essas culturas e, particularmente, sua epistemologia expressa nas suas formas de representação da linguagem e nas justificativas de seus modos tão distintos de construção de conhecimento — ou, ainda, na busca da compreensão do modo como esses povos enxergam a nós, ocidentais, e nossa cultura — representa um caminho dialógico de produção e partilhada do conhecimento.

A oralidade, por sua vez, representa um suporte para a preservação e difusão do conhecimento. Esse processo envolve a memória, seja ela individual, seja coletiva. A raiz desse conhecimento está, obviamente, nos neurônios. É neles que se armazena, se transmite e se recebe qualquer tipo de conhecimento. O próprio processo envolve a necessidade de interatividade de conhecimento. O próprio conhecimento armazenado nos neurônios estaria sujeito a uma situação de fragilidade grande, uma vez que 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 a sons, imagens e caracteres.

No caso dos códices, estes possuem profunda relação com a oralidade na Mesoamérica. León-Portilla afirma que a oralidade, como suporte da memória oral, também encontrava apoio em pinturas e caracteres, ou seja, seriam meios complementares⁶. Ao decorrerem das tradições orais que se expressavam em processos que envolviam os cantos nas civilizações mesoamericanas, ocorreu que a riqueza dessas culturas, a variedade de assuntos e temas e, por conseguinte, a diversidade dos processos cognitivos apresentavam potencialidades semânticas amplas, por meio das quais se expressavam os códices, em um processo intermediário entre oralidade e escrita, na medida em que esses códices “falam”, proporcionando, dessa forma, significações independentemente da linguagem:

6. Esses livros de pinturas e caracteres podiam ser suporte para a elocução de cantos, a interpretação de sonhos, os cálculos calendários e astrológicos; de textos
- Miguel León-Portilla, *op. cit.*, 2012, p. 96.

como os *huehuetlahcolli*? 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!

Os glifos que integram os códices possuem a mesma natureza que a música, a dança e outras artes pois são portadores de significações que dão origem a palavras, e esses mesmos glifos presentes nos códices não se restringem à percepção visual, pois podem ser cantados e ouvidos. No 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. Dessa forma, desde a primeira abordagem dos códices, tivemos o primeiro encontro histórico da escrita pictográfica da Mesamérica com culturas europeias de escrita alfabética.

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

O estudo dos códices, portanto, constituía uma das principais fontes de informação para esses religiosos católicos, cujo procedimento tinha não somente uma perspectiva sociológica — conhecer usos e costumes — como também uma perspectiva histórica: para que houvesse a incorporação desses povos na cristandade ocidental, era necessário reconstruir sua história por meio 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 Noé⁹⁹. Os filhos das elites locais foram educados por esses religiosos, 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 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 colonizados apareceram em alguns casos, em que houve a incorporação de valores de ordem diversa, principalmente estética. Exemplo disso foi o caso de Bernardino de Sahagún, citado por León-Portilla¹⁰.

A princípio, o frei Sahagún desenvolveu pesquisas sobre a medicina indígena, procurando identificar práticas a serem rejeitadas pelo processo evangelizador como idolatria e superstição, e seus escritos comportam um guia para os evangelizadores que viriam em seguida. Porém, percebeu-se que, conforme as pesquisas do frei Sahagún se aprofundavam e se ampliavam, com o passar do tempo seus escritos começaram a transparecer uma postura crítica para com o processo de colonização, deixando, nesses mesmos escritos, advertências sobre as atitudes violentas da colonização, as quais, entre outros prejuízos, atentavam contra interessantes valores presentes nas culturas locais.

Esta obra será de muito proveito para conhecer o valor desta gente mexicana, o qual jamais alguém conheceu. [...] (prólogo).

Foram tão violentados e destruídos, eles e todas as suas coisas, que nada ficou daquilo que pareciam antes. Assim, foram considerados bárbaros e gente de

9. Eduardo Natalino dos Santos, *Calendário, Cosmografia e Cosmogonia nos Códices e Textos Nahuas do Século XVI*, tese de doutorado, São Paulo, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2005, p. 75.

10. Miguel León-Portilla, *El Destino de la Palabra. De la Oralidad y los Códices Mesoamericanos a la Escrita Alfabética*, Cidade do México, El Colegio Nacional/Fondo de Cultura Económica (fce), 1996, p. 2 (Sección de Obras de Antropología).

7. “[...] huehuetlahcolli, testemunhos da antiga palavra, segundo frei Andrés de Olmos, foram retirados pelos principais ‘de suas pinturas’ [...]”. Cf. Miguel León-Portilla, *op. cit.*, 2011, p. 97.

8. Miguel León-Portilla, *op. cit.*, 2012, p. 99.

baixíssimo valor segundo as verdades de sua cultura, a qual apresenta vantagens perante outras nações de presunçosas pretensões políticas.

Entre os mexicanos havia sábios, retóricos, virtuosos e esforçados em grande número. Estes eram escolhidos para os pontífices, senhores, dirigentes e capitães, por azar que o fossem...

Certamente foram muito dedicados a coisas como a devoção a seus deuses e zelosos com seus governos e povos, entre si muito civilizados, porém muito cruéis com seus inimigos, mas muito humanos para com os seus, e penso que por estas virtudes constituíram um império, ainda que por pouco tempo e agora eles têm, sendo dispensável explicar as causas dessa situação, cujos motivos são claros¹¹.

Tomando-se por base essas declarações, pode-se constatar quanto o colonizador religioso, a despeito do objetivo de conversão e imposição da fé cristã aos povos indígenas, verificava que o processo colonizador violentava uma cultura rica e procurou sufoocar costumes e hábitos representativos, na visão do religioso, de valores culturais que poderiam garantir no futuro o desenvolvimento de uma civilização respeitável e exemplar, a qual suplantava nações europeias que se orgulhavam de suas tradições.

Considerando que o religioso desenvolveu essas conclusões sem um contato imediato, mas após significativo tempo de pesquisa e convivência com essas culturas indígenas, mais uma vez se manifesta a produção do saber partilhado entre sujeitos por meio de uma hermenêutica que nasce da interação entre eles.

Cosmovisão e representação

A Igreja católica, é notório, teve papel preponderante no processo de colonização de toda a América Latina. Porém, seria ingenuidade considerar que os documentos desenvolvidos pelos padres católicos durante a colonização representam fontes suficientes e fidedignas para o estudo das culturas indígenas. No entanto, essas fontes não podem ser desprezadas, na medida em que mostram 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 narra o encontro do frei Vicente de Valverde, capelão das tropas de Francisco Pizarro, com o líder inca Atahualpa¹². O padre lhe fala sobre a religião do “verdadeiro Deus” — obviamente, o cristianismo — e lhe oferece a Bíblia como fonte de conhecimento desse Deus. No diálogo, são utilizadas algumas expressões que tinham um significado muito próprio na cultura inca e que seriam diferentes da cultura dos colonizadores. O padre lhe oferece o livro que “diz sobre o grandioso verdadeiro Deus”, o qual Atahualpa e seu povo desconhecia. Atahualpa pede, então, para examinar o livro, usando a expressão “dá-me o livro para que ele me diga”, depois de 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.

Esse caso é um exemplo de quanto é importante a compreensão do significado da oralidade nas culturas indígenas. Como Atahualpa esperava que o livro lhe dissesse algo? Por meio da articulação de fonemas sonoros? Talvez não se tenha certeza a respeito disso, porém, isso nos remete à necessidade de 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 eles, o que nos leva diretamente ao problema do conhecimento: quem são esses seres, seus papéis

11. Bernardino de Sahagún, *Historia General de las Cosas de la Nueva España, organización de México*, Fredo López Austin e Josefina García Quintana, Cidade do México, Alianza Editorial Mexicana/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (Conaculta), 1989, vol. 1, pp. 31-35, opud Miguel León-Portilla, *op. cit.*, 1996, pp. 2-3 (tradução nossa).

12. Miguel León-Portilla, *op. cit.*, 2012, p. 18.

no universo, suas representações, seus significados, os níveis de entendimento e interação entre eles. Para sermos mais diretos, estamos falando de sujeitos interativos construtores de conhecimento e de uma hermenêutica que nos permite compreender essa mesma interação de uma perspectiva diferente da lógica racional como a conhecemos.

Sobre essa hermenêutica, León-Portilla ainda comenta outro caso interessante da forma como o indígena deparou-se com a linguagem escrita alfabética dos colonizadores¹³. Um padre em missão jesuítica na Baixa Califórnia incumbiu um indígena cochimí de levar uma carta e um pão a outro padre colega que atuava em uma missão vizinha. O indígena come o pão no caminho e entrega a carta. Como a mesma citava a remessa do pão, o padre lhe cobra o alimento, e o índio, impressionado com aquele “papel que fala” se defende, diz que o papel mente, 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 repetiu — 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. Diferentemente daquela visão aristotélica que se encontra nos alicerces da cultura ocidental-cristã — que fala de uma hierarquia de seres¹⁴ —, entre essas culturas indígenas ocorre a percepção de seres em igual situação e características ontológicas do ser humano.

13. *Ibid.*, p. 16.

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

Com base nessas proposições acerca do entendimento do processo de 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.

Produção partilhada do conhecimento: a síntese

Davi Koppenawa e Bruce Albert¹⁵ trataram diretamente do problema da transmissão do pensamento de uma cultura oral para uma cultura escrita. Koppenawa, um xamã yanomâni, ao dialogar com Albert, nos faz perceber as questões levantadas por Walter J. Ong¹⁶. Inicialmente, em entrevista gravada em fitas magnéticas — na época ainda não existia tecnologia digital —, o xamã lhe diz:

Se lhe perguntarem: “como você aprendeu essas coisas?”, você responderá: “morei muito tempo na casa dos Yanomani, comendo sua comida. Foi assim que aos poucos sua língua pegou em mim”. “Então, eles me confiaram suas palavras, porque lhes dei o fato de os brancos serem tão ignorantes a seu respeito.”¹⁷

Em um trecho anterior, Koppenawa diz:

Depois, quando essas fitas em que a sombra das minhas palavras está presa ficam 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?¹⁸

15. Davi Koppenawa e Bruce Albert, *A Queda do Céu: Palavras de um Xamã Yanomami*, São Paulo, Companhia das Letras, 2015.

16. Walter J. Ong, *Oralidade e Cultura Escrita: A Tecnologia da Palavra*, trad. Enid Abreu Dobransky, Campinas, Papirus, 1998.

17. Davi Koppenawa e Bruce Albert, *op. cit.*, 2015, p. 65.

18. *Ibid.*, 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 é muito mais profundo que uma convenção codificada. E o xamã ainda faz uma comparação, um paralelo entre a escrita e a palavra viva dos ianomânis, para demonstrar a radical diferença entre ambas e a dificuldade que ele enxerga de dizer 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 Xapiri¹⁹ estão gravadas no meu pensamento, no mais fundo de mim. São palavras de Omama²⁰. São muito antigas, mas os xamãs as renovam o tempo todo. Desde sempre elas vêm protegendo a floresta e seus habitantes²¹.

As palavras de um ianomâni não podem ser destruídas pela água e pelo fogo, os ianomâni não precisam da escrita para alimentar a memória, voltam a ser palavras novas sempre que os espíritos de seus antepassados vêm dançar para um novo xamã, que é, principalmente, o guardião da sabedoria, do conhecimento oral. Já o branco perde seu rumo sem a escrita, enche-se de esquecimento e fica ignorante.

Eu não aprendi a pensar as coisas da floresta fixando os olhos em peles de papéi. Vias-as, de verdade, bebendo o sopro da vida de meus antigos com o pó de Yakoana²² 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 direções²³.

19. Espíritos. Normalmente dos antepassados, mas também podem representar entidades elementares do ambiente com o qual os ianomânis interagem e vivem.

20. Divindade superior dos ianomânis, responsável pela criação do universo, que representa seu logos efetivador da existência na natureza.

21. Davi Koppenawa e Bruce Albert, *op. cit.*, 2015, p. 65.

22. Pó de efeitos alucinógenos, utilizado ritualisticamente pelos ianomânis.

23. Davi Koppenawa e Bruce Albert, *op. cit.*, 2015, p. 76.

A oralidade ocorre em contextos informais, enquanto a escrita é adquirida institucionalmente na escola. A oralidade é contextualizada, a escrita, rida institucionalizada. A relação entre as duas não é óbvia nem linear, mas se descontextualizada. A relação entre as duas não é óbvia nem linear, mas se manifesta no *continuum* que há entre elas. Ambas 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.

Conclusão

As tradições orais diferem da tradição racional moderna na medida em que sujeito não se separa de objeto, pois o que ocorre é uma relação entre sujeitos. Porém, temos uma perspectiva epistemológica completamente distinta entre as culturas que integram, o que demanda uma ponte que estabeleça uma relação comum aos sujeitos envolvidos, a qual não será percebida em uma linguagem comum nem na unificação do saber em uma única conclusão. A compreensão mútua entre as diversas conclusões permite várias sínteses a todas as partes envolvidas, o que implica a gênese de uma hermenêutica, única a cada experiência interativa – o mesmo tema, abordado do ponto de vista de diferentes experiências interativas, unindo sujeitos diversos. Ainda que coincidentemente alguns desses sujeitos se façam presentes de forma repetitiva em situações interativas diversas, elas constituirão experiências únicas e não menos legítimas ou produtivas em relação umas às outras. Esse caminho – o da produção partilhada do conhecimento – pode representar a resposta que se busca na diversificação do saber, que constitui o desafio pós-moderno, partindo da insuficiência do paradigma racional-metódico.