

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE OURO PRETO**  
**INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS**  
**DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA**

**JOÃO MARCOS MACIEL LUIZ**

**Presente da Palavra: oralidade, memória e história nas margens dos  
documentos oficiais**

**Ouro Preto**  
**2025**

**JOÃO MARCOS MACIEL LUIZ**

**Presente da Palavra: oralidade, memória e história nas margens dos  
documentos oficiais**

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado  
ao curso de História da Universidade Federal  
de Ouro Preto como requisitos parciais para  
obtenção do título de historiador.

Área de concentração: Memória Social.

Orientação: Dr. Álvaro de Araújo Antunes.

**Ouro Preto**

**2025**

SISBIN - SISTEMA DE BIBLIOTECAS E INFORMAÇÃO

L953p Luiz, João Marcos Maciel.

Presente da palavra [manuscrito]: oralidade, memória e história nas margens dos documentos oficiais. / João Marcos Maciel Luiz. - 2025.  
57 f.: il.: color..

Orientador: Prof. Álvaro de Araújo Antunes.  
Monografia (Bacharelado). Universidade Federal de Ouro Preto.  
Instituto de Ciências Humanas e Sociais. Graduação em História .

1. Memória. 2. Documentos. 3. Oralidade. 4. Historiografia. I. Antunes, Álvaro de Araújo. II. Universidade Federal de Ouro Preto. III. Título.

CDU 930.1:81'1

Bibliotecário(a) Responsável: ELIANE APOLINARIO VIEIRA AVELAR - CRB6/3044



MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO  
UNIVERSIDADE FEDERAL DE OURO PRETO  
REITORIA  
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS  
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA



**FOLHA DE APROVAÇÃO**

**João Marcos Maciel Luiz**

**Presente da Palavra: oralidade, memória e história nas margens dos documentos oficiais**

Monografia apresentada ao Curso de História da Universidade Federal de Ouro Preto como requisito parcial para obtenção do título de Bacharel em História

Aprovada em 05 de (setembro) de 2025

**Membros da banca**

Dr. Álvaro de Araujo Antunes - Orientador (UFOP)  
Dra. Ana Mônica Henriques Lopes - (UFOP)  
Dra. Rita Cristina Lima Lages - (UFOP)

Álvaro de Araujo Antunes, orientador do trabalho, aprovou a versão final e autorizou seu depósito na Biblioteca Digital de Trabalhos de Conclusão de Curso da UFOP em 27/10/2025



Documento assinado eletronicamente por **Alvaro de Araujo Antunes, PROFESSOR DE MAGISTERIO SUPERIOR**, em 27/10/2025, às 15:58, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site [http://sei.ufop.br/sei/controlador\\_externo.php?acao=documento\\_conferir&id\\_orgao\\_acesso\\_externo=0](http://sei.ufop.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0), informando o código verificador **1003835** e o código CRC **068B6958**.

## RESUMO

Esta pesquisa analisa como a tradição oral permanece como forma de contar a história. Centra-se na maneira como ela aparece tanto em fontes vivas — como as memórias e histórias das pessoas — como em registos escritos. O objetivo principal é compreender como a tradição oral ajuda a construir a história, não apenas acrescentando ao que já está nos documentos, mas também, por vezes, questionando as versões oficiais. Assim, a investigação levanta algumas questões importantes: o que é deixado de fora dos registos históricos tradicionais? Quais são os elementos mais profundos e difíceis de captar que ligam o passado, o presente e o futuro — coisas que as palavras escritas nem sempre conseguem expressar? A partir daí, chegamos à ideia central: a oralidade desempenha um papel fundamental na forma como entendemos a história. Outro ponto que estamos a explorar é como a tradição oral deixa vestígios nos textos escritos. Quando as histórias são contadas em voz alta, elas dão vida a momentos históricos e, à medida que são transmitidas, elas mudam, ajudando a moldar a identidade e a memória de comunidades e sociedades inteiras. Para explorar tais aspectos, o estudo usa um método qualitativo, incluindo a leitura e análise de livros e documentos, bem como o envolvimento com experiências de narração oral. O objetivo é expandir a forma como pensamos sobre historiografia, destacar a importância da memória coletiva e incentivar conversas entre diferentes campos de estudo. Esta pesquisa é importante porque nos convida a repensar o papel da tradição oral na construção da história. Ao prestar atenção às vozes e experiências preservadas através da narrativa oral, a investigação ajuda a construir uma versão da história mais diversificada, inclusiva e democrática. Em suma, analisar como a oralidade molda a história é uma forma poderosa de abrir novas formas de pensar sobre o passado, o presente e o futuro.

**Palavras-chave:** Oralidade; Historiografia; Fontes Vivas; Memória; Documentos Escritos.

## **ABSTRACT**

This research looks into how oral tradition sticks around as a way of telling history. It focuses on how it shows up both in "living sources"—like people's memories and stories—and in written records. The main goal is to understand how oral tradition helps build history, not just by adding to what's already in documents, but also by sometimes questioning those official versions. So, the research raises a few important questions: What gets left out of traditional historical records? What are the deeper, hard-to-capture elements that link the past, present, and future—things that written words don't always manage to express? From that, we get to the central idea: orality plays a key role in how we understand history. Another point we're exploring is how oral tradition even leaves traces in written texts. When stories are told out loud, they bring historical moments to life, and as they're passed on, they change, helping to shape the identity and memory of entire communities and societies. To explore this, the study uses a qualitative method, including reading and analyzing books and documents, as well as engaging with oral storytelling experiences. The goal is to expand how we think about historiography, to highlight the importance of collective memory, and to encourage conversations across different fields of study. This project matters because it invites us to rethink the role of oral tradition in building history. By paying attention to the voices and experiences preserved through oral storytelling, the research helps build a version of history that's more diverse, inclusive, and democratic. In short, looking into how orality shapes history is a powerful way to open up new ways of thinking about the past, present, and future.

**Keywords:** Orality, Historiography, Living Sources, Memory, Written Records.

## SUMÁRIO

|                                                                                                                               |    |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----|
| 1 - INTRODUÇÃO.....                                                                                                           | 8  |
| 2 - FONTES VIVAS DA HISTÓRIA: A PERPETUAÇÃO DA ORALIDADE.....                                                                 | 12 |
| 2.1. A partir do Fedro de Platão.....                                                                                         | 12 |
| 2.2. Para uma compreensão do conceito e características da(s) oralidade(s) .....                                              | 15 |
| 2.3. A memória individual e coletiva como fonte de conhecimento histórico .....                                               | 17 |
| 2.4. A tradição oral como registro de experiências e saberes ancestrais: uma<br>interligação entre povos .....                | 22 |
| 2.5. A importância da imersão em experiências de oralidade para a pesquisa histórica<br>.....                                 | 26 |
| 3 - MEMÓRIA E ORALIDADE - ENTRELAÇANDO PASSADO, PRESENTE E<br>FUTURO.....                                                     | 31 |
| 3.1. A memória como guardião da história oral: a importância do testemunho oral na<br>reconstrução de eventos históricos..... | 31 |
| 3.2. A transmissão de memórias e experiências de vida através da oralidade .....                                              | 33 |
| 3.3. O papel da oralidade na construção da identidade individual e coletiva .....                                             | 35 |
| 3.4. A conexão entre memória, oralidade e a dinâmica social ao longo do tempo.....                                            | 37 |
| 4 - DOCUMENTOS ESCRITOS: REGISTROS DA ORALIDADE TRANSFORMADA<br>.....                                                         | 39 |
| 4.1. A análise crítica de documentos escritos para identificar vestígios da oralidade .                                       | 39 |
| 4.2. A convergência intertextual entre fontes orais e documentos escritos a partir do<br>Pasquim do Calambau.....             | 42 |
| 5 - CONSIDERAÇÕES FINAIS .....                                                                                                | 50 |
| 6 - REFERÊNCIA.....                                                                                                           | 56 |

## 1 - INTRODUÇÃO

A história que conhecemos é feita, muitas vezes, a partir de documentos oficiais, arquivos escritos, atas e registros burocráticos. Mas o que acontece com as vozes que não foram registradas? O que dizer das histórias contadas à beira do fogão, dos ensinamentos passados de geração em geração, das memórias que sobrevivem não no papel, mas na fala, no gesto, no olhar?

Este trabalho nasce do desejo de conhecer essas vozes. De compreender como a oralidade, tantas vezes negligenciada ou tratada como fonte secundária, pode ser central na construção da história. Inspirado por autores como filósofo Platão, Walter Ong<sup>1</sup> (1912-2003), Paul Ricoeur<sup>2</sup> (1913-2005), Hampâté Bâ<sup>3</sup> (1901-1991), Jan Vansina<sup>4</sup> (1929-2017) e Jan Assmann<sup>5</sup> (1938-2024), e articulando essa reflexão com o estudo do *Pasquim do Calambau*,<sup>6</sup> buscamos pensar a oralidade não apenas como meio de transmissão, mas como forma de resistência, de memória viva, de produção de verdade.

No decorrer deste trabalho, abordaremos três eixos principais: a oralidade como fonte viva da história; a memória como ponte entre passado, presente e futuro; e a forma como a oralidade se transforma ao ser registrada por escrito. Em seguida, propomos uma reflexão final sobre a oralidade como elemento fundamental para compreender a história de modo mais sensível, plural e humano.

Este estudo é também uma escuta. Uma escuta atenta às histórias que não cabem nos documentos oficiais, mas que resistem no tempo pela força da palavra falada. Ao valorizar a oralidade, abrimos espaço para outras formas de conhecer, de lembrar e de narrar o mundo.

O primeiro capítulo, deste trabalho, inicia-se com uma análise do diálogo *Fedro*, de Platão, cuja crítica à escrita permite compreender os limites da fixação textual na busca pela verdade e pelo conhecimento. Platão, ao valorizar o diálogo e a oralidade como caminhos privilegiados da *anamnese* – a recordação das verdades eternas –, sustenta que o saber verdadeiro é alcançado pela interação viva entre mestre e discípulo, não pela repetição

---

<sup>1</sup> ONG, Walter J. *Oralidade e Cultura Escrita: A tecnologia da palavra*. 4ª ed. São Paulo: Papirus, 1998.

<sup>2</sup> RICOEUR, Paul. *A Memória, a História, o Esquecimento*. Campinas: Editora da Unicamp, 2007.

<sup>3</sup> HAMPATÉ BÂ, Amadou. A tradição viva. Joseph Ki-Zerbo (Org.) *História geral da África, I: Metodologia e pré-história da África*. Brasília: UNESCO, 2010.

<sup>4</sup> VANSINA, J. A tradição oral e sua metodologia. Joseph Ki-Zerbo (Org.) *História geral da África, I: Metodologia e pré-história da África*. Brasília: UNESCO, 2010.

<sup>5</sup> ASSMANN, Jan. *Cultural memory and early civilization: writing, remembrance, and political imagination*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.

<sup>6</sup> ANTUNES, Álvaro de Araujo; FIGUEIREDO, Luciano (orgs.). *O Pasquim do Calambau: infâmia, sátira e o reverso da Inconfidência Mineira*. São Paulo: Chão Editora, 2022.

mecânica de registros escritos. A oralidade, nesse sentido, aparece como portadora de vitalidade, adaptabilidade e profundidade epistemológica. A partir dessa base filosófica, o capítulo articula a compreensão da oralidade como uma forma de conhecimento profundamente conectada à memória ativa e à experiência sensível.

Em diálogo com Walter J. Ong, o texto aprofunda o conceito de “oralidade primária”, caracterizando as sociedades que nunca conheceram a escrita e que estruturam o saber por meio de narrativas, fórmulas fixas, repetição e performance. Diferente da “oralidade secundária”, mediada por tecnologias modernas, a oralidade primária é apresentada como uma forma autêntica e coletiva de preservação da memória. Essa distinção permite ao autor inserir criticamente o *Pasquim do Calambau* – um manuscrito anônimo e difamatório, de 1798, que circulou em Calambau, localidade pertencente ao Termo de Mariana – como uma manifestação que, embora escrita, guarda marcas da tradição oral. A seguir, com base em Ricoeur, Assmann e Ong, evidencia-se a importância da memória – individual e coletiva – como instância ativa de rememoração e construção da história, e não mero depósito de dados. Por fim, ao destacar os griôs africanos, os anciãos indígenas e os narradores tradicionais, a oralidade é valorizada como matriz de resistência, saber e identidade, conectando os saberes ancestrais à experiência do presente, por meio da escuta, da presença e da participação viva.

No segundo capítulo a oralidade é abordada como elemento dinâmico de construção identitária e histórica. A partir de Walter Ong, evidencia-se que a memória oral não se limita à fixação de eventos, mas constitui um meio de ressignificação constante do passado, ajustado às necessidades do presente. Essa perspectiva é aprofundada por Boubou Hama e Joseph Ki-Zerbo, que apresentam o tempo africano como ritmo cíclico e social, onde o mito e o evento histórico se entrelaçam, e onde os heróis históricos ganham permanência simbólica no imaginário coletivo. Nesse sentido, a oralidade se apresenta como meio de acesso à temporalidade múltipla e não linear, conectando o presente às forças ancestrais.

Além disso, o segundo capítulo discute o testemunho oral como base legítima da reconstrução histórica, inclusive nos contextos pré-letrados europeus, como mostram os estudos de Ong sobre a Inglaterra medieval. A palavra falada, nesses contextos, é mais confiável que o texto escrito, pois pode ser confrontada publicamente e legitimada pela comunidade. Ao mesmo tempo, a transmissão de memórias e experiências de vida é tratada como processo coletivo e performático, onde a escuta, a narrativa e a presença constituem rituais de validação. A oralidade, ao narrar vidas e histórias, atualiza o passado, reforça laços comunitários e reafirma identidades individuais e coletivas, conforme destacado por Jan

Assmann. Sua concepção de memória cultural mostra como os sistemas simbólicos e rituais sustentam a continuidade social e conferem sentido histórico ao grupo. Assim, este capítulo aprofunda a compreensão da oralidade como estrutura de pertencimento, consciência histórica e reinvenção constante das identidades.

No terceiro capítulo, o foco se volta para a análise do *Pasquim do Calambau* como um documento que, embora escrito, preserva traços profundos da oralidade em sua forma, função e circulação. Escrito em 1798, o pasquim é interpretado como instrumento de difamação pública, sátira política e reafirmação da ordem monárquica, inserido num contexto pós-inconfidente em Minas Gerais. A análise histórica do texto mostra que ele foi estrategicamente fixado em espaços públicos, provocando reações e debates comunitários – o que evidencia seu caráter performático e oralizado. A linguagem simples, a estrutura poética, os recursos de repetição e o humor sarcástico configuram-no como uma forma de “teatro popular”, dialogando com a tradição dos autos portugueses e das trovas satíricas.

Ao recorrer às reflexões de Walter Ong, o capítulo demonstra que o *Pasquim do Calambau* evidencia a relação entre oralidade e escrita: enquanto registra vestígios da palavra falada, acaba por fixar essa expressão efêmera em uma forma textual. Esse processo de inscrição introduz novas mediações, como a edição e o distanciamento temporal, mas também amplia o alcance da mensagem oral. Com apoio na análise de Cesare Molinari (2010) sobre o teatro popular, evidencia-se que o pasquim opera como uma peça dramatúrgica pública e subversiva, colocando a oralidade como ferramenta política e cultural. Por fim, as práticas orais contemporâneas ao documento – boatos, rumores, sátiras – são recuperadas como parte do mesmo ecossistema comunicacional, reafirmando que a escrita não elimina a oralidade, mas a transforma em novos formatos.

A última parte deste trabalho, portanto, conclui a reflexão afirmando a centralidade da oralidade na constituição do conhecimento histórico e da consciência social. Ao se contrapor à rigidez dos documentos escritos, a oralidade aparece como uma fonte viva, flexível e plural de saberes, capaz de transmitir não apenas fatos, mas significados, afetos, valores e identidades. Por ser sensível à experiência, aberta ao diálogo e permeada por performance, a oralidade resiste ao esquecimento imposto pelas narrativas oficiais e transforma-se em veículo de reivindicação histórica, especialmente para grupos marginalizados.

Reafirma-se, nesta parte, que a escuta atenta das tradições orais, dos relatos populares e das memórias ancestrais amplia o horizonte da historiografia, permitindo a inclusão de vozes silenciadas pelos registros oficiais. Trata-se, portanto, de uma defesa ética, epistemológica e

política da oralidade como categoria historiográfica, que não apenas complementa os documentos escritos, mas desafia seus limites e reorganiza os modos de se pensar o passado. Ao valorizar a oralidade como prática de saber, este capítulo propõe uma história mais sensível, democrática e enraizada nas experiências vividas – uma história que não se limita à letra do texto, mas escuta a palavra falada como testemunho de mundos.

## 2 - FONTES VIVAS DA HISTÓRIA: A PERPETUAÇÃO DA ORALIDADE

### 2.1. A partir do *Fedro* de Platão

Platão<sup>7</sup>, em seu diálogo *Fedro*, argumenta sobre a importância da oralidade e da memória na formação do saber verdadeiro. Em uma época em que a escrita ainda não predominava como meio de comunicação e registro de conhecimento, *Fedro* parece se revelar um campo fértil para discutir a transição entre a tradição oral e a escrita, bem como suas implicações para a filosofia, para a história e para a educação.

A palavra, segundo Platão, tanto na oralidade quanto na escrita, é simultaneamente um instrumento epistemológico e espiritual. No plano epistemológico, a palavra para Platão é o meio pelo qual o conhecimento é comunicado e reconstruído, especialmente no diálogo oral, que favorece o questionamento e a busca ativa pela verdade. Já no plano metafísico, a palavra está vinculada à anamnese, funcionando como um ponto entre o mundo sensível e o inteligível, permitindo à alma recordar as verdades eternas contempladas no mundo das ideias.

A função da oralidade na construção do saber apresenta uma tensão com a escrita e reflete a luta pela autenticidade no uso da linguagem para elevar a alma, seja pelo diálogo interativo, ou pelo registro duradouro do pensamento reflexivo. Todavia, Platão considera que a escrita é incapaz de se adaptar ao contexto, comparando-a a uma “pintura” sem vida, que “fala, mas não responde” (PLATÃO, 2011, *Fedro* 275d-276a, p. 185).

Essa postura não apenas revela uma desconfiança em relação à escrita como ferramenta epistemológica, mas também sublinha a importância da memória e da interação dialógica para a construção do conhecimento. Essa distinção entre oralidade e escrita permite a Platão desenvolver uma teoria do conhecimento que valoriza o contato direto entre mestre e discípulo, onde a oralidade, permeada pelo amor e beleza, é entendida como o meio mais eficaz de engajar o interlocutor na busca pela verdade e contato espiritual (REZENDE, 2018, p. 45).

A crítica platônica à escrita diz que o conhecimento verdadeiro não é meramente um acúmulo de informações, mas um processo dialético que requer interação ativa entre os interlocutores. A oralidade, nesse sentido, é privilegiada porque permite a dinâmica do diálogo filosófico, que envolve questionamentos, refutações e ajustes contínuos. No *Fedro*, Sócrates argumenta que a palavra falada tem vida, pois pode adaptar-se ao ouvinte, responder às suas

---

<sup>7</sup> Platão nasceu em Atenas em 428 a.C., pertencendo a uma família da aristocracia ateniense. Foi inicialmente discípulo de Crátilo, um seguidor de Heráclito e, depois, de Sócrates durante aproximadamente os últimos dez anos de vida do filósofo. (MARCONDES, 2010, p. 55).

dúvidas e corrigir mal-entendidos. Diferente da escrita, que é fixa e inerte, a oralidade é capaz de guiar a alma em direção ao entendimento correto.

Essa perspectiva é ancorada na concepção epistemológica platônica de que o verdadeiro conhecimento é alcançado por meio de uma interação ativa e contínua com a realidade inteligível: o Mundo das Ideias. O diálogo, como método filosófico, exemplifica essa dinâmica, sendo o meio pelo qual a *dianoia* (pensamento discursivo) é exercida. A palavra oral, assim, serve como um instrumento para conduzir o espírito humano na jornada de relembrar as verdades eternas que residem no nível mais elevado do conhecimento, acessíveis somente através da razão.<sup>8</sup>

A relação entre memória e verdade, no *Fedro* de Platão, articula a memória como um elemento essencial para a busca da verdade por meio do conceito de *anamnesis* (recordação), que é central à sua filosofia. A memória, nessa visão, não é apenas uma capacidade humana de reter informações, mas o meio pelo qual a alma é capaz de rememorar verdades eternas que ela contemplou antes de encarnar no mundo material.

Essa ideia é explorada especialmente no mito egípcio da carruagem alada,<sup>9</sup> no qual Platão descreve a alma como uma entidade que já teve acesso às Formas (ou Ideias) no plano divino (PLATÃO 2011, *Fedro* 246a-250c, p. 115-119). Após cair no mundo sensível, a alma perde a visão direta dessas verdades e passa a depender da memória para recuperá-las. O processo de aprendizagem, portanto, não é a aquisição de algo novo, mas o reconhecimento daquilo que a alma já sabe.

Memória, no entanto, é como ponte entre o sensível e o inteligível. No mito, a memória é o mecanismo que conecta a experiência sensível com as verdades universais. Ao perceber objetos ou situações no mundo, a alma utiliza a memória para associar essas experiências às formas eternas que conheceu, o que Platão considera a verdadeira base do saber (PLATÃO 2011, *Fedro* 246a-250c, p. 115-119). Ela é fundamental para a identidade da alma, pois é através dela que o indivíduo pode se reconectar com o que é eterno e verdadeiro. A perda da memória ou sua degradação significaria um afastamento das verdades universais e, por extensão, uma crise na formação de uma identidade reflexiva (PLATÃO 2011, *Fedro* 252c-253c, p. 123-125).

---

<sup>8</sup> A “razão” em questão, aos moldes gregos, talvez possa ser equiparada aqui como “consciência” ou “autoconsciência”, para diferenciá-la da “razão” entendida, aos moldes da modernidade, como “cognição” ou “conhecimento científico”.

<sup>9</sup> Esse mito da carruagem também aparece no livro sagrado Hindu, do século IV a.C., *Bhagavad Gita*.

Platão, contudo, considera que o diálogo filosófico é a prática que mais estimula a memória, porque obriga a alma a buscar ativamente as conexões entre o que é dito e as verdades mais profundas. Diferentemente da escrita, que ele critica por oferecer apenas uma lembrança superficial e externa, o diálogo é um ato vivo de recordação interna (PLATÃO 2011, *Fedro* 274b-277a, p. 181-189). Com a escrita, o conhecimento se torna mais estático, podendo ser consultado independentemente do contexto do autor, mas perdendo a dimensão dialógica essencial para Platão. O foco na memória ativa é essa busca pela verdade e a escrita poderia enfraquecer a memória ativa ao substituir o esforço de recordar pelas palavras fixas de um texto (ONG, 1998, p. 33). O verdadeiro pensador deve depender mais da memória interior (*anamnesis*) do que de registros externos (PLATÃO 2011, *Fedro* 273d-274a, p. 179-181)

Na cultura oral grega, a educação era fundamentada na repetição, na memorização e no aprendizado direto com um mestre, que transmitia não apenas conhecimento, mas também valores e hábitos de pensamento (JAEGGER, 2013, p. 21-282). A escrita trouxe a possibilidade de autodidatismo, como também diminuiu a ênfase na interação direta entre mestre/professor e discípulo/aluno e principalmente à condição interna a cada um deles (ROSALIND, 2005, p. 74-139).

A transição para a escrita deslocou o poder cultural dos poetas e mestres da tradição oral (como os rapsodos) para os escribas, filósofos e literatos. O conhecimento escrito tornou-se uma nova forma de autoridade. O acesso e exclusividade fez com que a escrita começasse a democratizar o conhecimento ao torná-lo acessível a pessoas fora da elite oral, mas, paradoxalmente, também criou novas barreiras: a alfabetização tornou-se uma habilidade necessária (PERRY, 1985, p. 65-87).

Houve, no entanto, uma mudança na percepção do tempo e da memória coletiva. Com a escrita, o conhecimento passou a ser registrado e acumulado, transformando a memória coletiva de algo fluido e em constante adaptação (como era na oralidade) para algo fixo e consultável (ASSMANN, 2016).

Isso mudou a relação da sociedade com a história e a tradição, proporcionando uma dualidade entre superficialidade e profundidade (ONG, 1998, p. 148-149). Platão deixou claro que teme que a escrita possa promover um aprendizado superficial, onde os textos são decorados sem compreensão, mesmo que haja a possibilidade de análises mais profundas e reflexivas, leitura e releitura dos textos, algo ainda parece ficar de fora do conhecimento verdadeiro. Embora Ricoeur ressalte que a escrita também preserva e transmite o conhecimento, para ele, a tensão entre oralidade e escrita não é de simples oposição, mas de

mediação: a escrita permite a sobrevivência da palavra no tempo, mas a transforma (RICOEUR, 2007, p.155-157).

## **2.2. Para uma compreensão do conceito e características da(s) oralidade(s)**

Segundo Walter J. Ong, a oralidade é o modo de comunicação e estruturação do conhecimento baseado exclusivamente na palavra falada, sem a dependência da escrita. Ele distingue um dos dois aspectos da oralidade da seguinte maneira:

“designo como ‘oralidade primária’ a oralidade de uma cultura totalmente desprovida de qualquer conhecimento da escrita ou da impressão. [...] Atualmente, a cultura oral primária, no sentido restrito, praticamente não existe, uma vez que todas as culturas possuem conhecimento da escrita e sofreram alguns de seus efeitos. Contudo, em diferentes graus, muitas culturas e subculturas, até mesmo num meio de alta tecnologia, preservam muito da estrutura mental da oralidade primária” (ONG, 1998, p. 13-14).

Ou seja, a oralidade primária está presente em sociedades que nunca tiveram contato com a escrita. Nesses contextos, todo o conhecimento e a memória cultural são transmitidos oralmente, por meio de mitos, histórias, provérbios, rituais e performances. Todavia, existe, segundo Ong, a oralidade secundária que surge em sociedades que já passaram pela escrita, mas continuam a utilizar a oralidade por meio de tecnologias como rádio, televisão e internet, que restauram um ambiente de comunicação baseado na voz, mas mediado por elementos escritos (ONG, 1998, p. 155).

Ong detalha várias características da oralidade, especialmente da oralidade primária, que são fundamentais para entender como a comunicação e o pensamento se organizam em sociedades sem escrita. Em se tratando do pensamento agregativo e uso de fórmulas fixas, a oralidade privilegia fórmulas mnemônicas, como repetições, epítetos e padrões rítmicos para facilitar a memorização. Por exemplo, no mundo homérico, expressões como “Odisseu de muitas artimanhas” ou “Aquiles, o de pés velozes” ajudam a fixar imagens na memória coletiva. Isto é,

“Os gregos homéricos valorizavam os clichês porque não apenas os poetas, mas o mundo no ético oral ou o mundo do pensamento apoiava-se na constituição formular do pensamento. Na cultura oral, o conhecimento, uma vez adquirido, devia ser constantemente repetido ou se perderia: padrões de pensamento fixos, formulares, eram essenciais à sabedoria e à administração eficiente.” (ONG, 1998, p. 41).

Dessa forma, o pensamento situacional e concreto, o conhecimento oral está vinculado aos contextos específicos e às experiências sensoriais. Os conceitos abstratos são pouco usados, e as ideias são expressas de maneira figurativa e narrativa.

“Na oralidade primária, o conhecimento é acumulado e transmitido em contextos altamente específicos e em formas que garantem sua reprodutibilidade. Ideias abstratas não são privilegiadas; a linguagem oral tem

forte ligação com experiências concretas e com a situação comunicacional.” (ONG, 1998, p. 43-44).

A oralidade depende fortemente de histórias para preservar o conhecimento. Os mitos, epopeias e contos populares são as principais formas de armazenamento e transmissão cultural.

“A oralidade primária depende quase exclusivamente de narrativas para estruturar o conhecimento. Mitos, epopeias e contos populares não apenas entretêm, mas também preservam a memória coletiva, funcionando como os principais ‘arquivos’ de uma sociedade sem escrita.” (ONG, 1998, p. 47).

Ong considera também a existência de uma redundância e repetição. Como a palavra falada desaparece após ser pronunciada, a repetição torna-se essencial para reforçar a mensagem, diferente da escrita, que permite revisar e organizar informações. A oralidade exige um fluxo contínuo e repetitivo para garantir a retenção do conhecimento. Portanto, em culturas orais, as técnicas mnemônicas garantem que a informação seja reforçada e memorizada, enquanto a escrita permite a recuperação imediata do conhecimento sem necessidade de repetição constante (ONG, 1998, p. 49-50).

O recurso da oralidade contribui com a identidade e coletividade, uma vez que a oralidade não é individualista, mas coletiva, e o conhecimento é compartilhado e depende da interação presencial entre o emissor e o ouvinte. Isso cria um forte senso de pertencimento e reforça a memória cultural (ONG, 1998, p. 164-166).

No mais, quanto a presença e performance, o ato de falar é sempre vinculado ao momento presente, exigindo um envolvimento emocional e físico. Gestos, entonação e ritmo são fundamentais para a comunicação oral, diferentemente da escrita, que fixa as palavras de maneira estática.

“A oralidade depende não apenas das palavras, mas da performance do falante. O tom da voz, os gestos e a interação com o ouvinte são partes fundamentais da comunicação oral. Diferente da escrita, que fixa a palavra e a torna independente de seu autor, a oralidade exige a presença do emissor e do receptor.” (ONG, 1998, p. 55-56).

Ong, portanto, afirma que a oralidade molda não apenas a forma de comunicação, mas também o pensamento e a organização social. Ele argumenta que a transição da oralidade para a escrita não é apenas uma mudança de mídia, mas uma reestruturação completa da consciência humana (ONG, 1998, p. 37).

O *Pasquim do Calambau* confirma essa perspectiva. Embora seja um documento manuscrito de 1798, sua forma conserva recursos típicos da oralidade: a repetição de expressões satíricas, a cadência rimada e a simplicidade estilística, que facilitavam tanto a memorização quanto a circulação comunitária. Esses elementos correspondem ao que Ong (1998, p. 41-47) descreve como fórmulas fixas e redundância próprias das culturas orais.

Assim, o pasquim não apenas registra, mas prolonga práticas de transmissão oral em um suporte escrito.

### 2.3. A memória individual e coletiva como fonte de conhecimento histórico

A relação entre a memória individual e coletiva como fonte de conhecimento histórico pode ser analisada a partir das perspectivas de Paul Ricoeur<sup>10</sup> e Jan Assmann<sup>11</sup>, ambos são preocupados com a maneira como o passado é preservado, transmitido e reconstruído. Platão, por sua vez, também pode ser incluído nessa parte, especialmente devido a sua crítica à escrita no *Fedro* e sua defesa da dialética como um meio mais eficaz de garantir a preservação do conhecimento e da verdade.

Em *A Memória, a História, o Esquecimento*, Paul Ricoeur, inspirado por Platão, vê a escrita como um “rastro” (*trace*) que mantém algo da presença original do discurso, mas sem a interação viva entre locutor e ouvinte. No caso do *Fedro*, o valor está em mostrar que a escrita é sempre interpretação da palavra dita, um prolongamento que, inevitavelmente, altera seu sentido (RICOEUR, 2007, p.45-47). Para Ricoeur (2007), não se trata de opor pura e simplesmente oralidade e escrita, mas de compreender a escrita como um terceiro termo na relação memória-história. Sendo a mediação, ao mesmo tempo, conservação e transformação. Segundo ele,

“A tensão entre oralidade e escrita não se reduz a uma oposição; ela constitui uma mediação que transforma o discurso oral em vestígio durável, ao custo de modificar o seu estatuto de presença” (RICOEUR, 2007, p. 155).

Ricoeur vê a escrita como uma mediação constitutiva entre memória viva e memória arquivada. A partir do *Fedro*, ele mostra que, se por um lado a escrita ameaça a lembrança viva, por outro ela é o instrumento que possibilita à memória ultrapassar o tempo e alcançar aqueles que não estiveram presentes ao evento original. A mediação, portanto, é um processo ambivalente: conserva e transforma; aproxima e distancia; recorda e reinterpreta.

---

<sup>10</sup> Paul Ricoeur foi um hermenêuta e fenomenólogo francês, professor em várias universidades francesas, bem como nas Universidades de Yale, Nápoles e de Chicago. Recebeu importantes condecorações da França, da Alemanha e da Itália. É autor de diversos livros traduzidos em diversas línguas. (AUDI, 2006, p. 819).

<sup>11</sup> Jan Assmann ocupou a cátedra de Egptologia da Universidade de Heidelberg entre 1976 e 2003, e atualmente é professor honorário de teoria da religião (*Religionswissenschaft*) e ciência da cultura (*Allgemeine Kulturwissenschaft*) na Universidade de Konstanz. Suas publicações, voltadas para a área da egiptologia, com foco em interpretações sobre as origens do monoteísmo e a recepção do Egito Antigo na tradição europeia, abrangem os campos da história da religião, da antropologia histórica e da memória cultural. (ASSMANN, 2016, p. 105-106).

Sobre a questão da memória individual e coletiva, Ricoeur parte da ideia de que a memória individual é a capacidade de um sujeito reter e evocar o passado vivido, sendo inseparável da identidade pessoal. Ele diz que

“A memória é sempre a memória de alguém, e como tal reivindica a fidelidade ao que foi” (RICOEUR, 2007, p. 35).

Ou seja, essa fidelidade é um ato de confiança – não há memória sem uma crença de que o que se recorda corresponde, de algum modo, a um acontecimento real. É nesse sentido que a memória individual serve como fonte histórica, pois ela traz um testemunho direto da experiência.

Ao que condiz a memória individual, Ricoeur afirma que ela está sempre inserida em quadros sociais de referência. A memória coletiva não é uma simples soma de memórias individuais, mas um conjunto de representações e recordações compartilhadas e mediadas por instituições, tradições e narrativas comuns:

“A memória coletiva se apresenta como um vasto tecido de lembranças compartilhadas, sustentado por lugares, ritos e símbolos que orientam a recordação” (RICOEUR, 2007, p. 121).

Essa memória social molda o que e como lembramos, influenciando até mesmo a recordação pessoal.

Para Ricoeur, em se tratando da memória histórica, diz que existe um esforço crítico para distinguir entre o que realmente aconteceu e as narrativas construídas ao longo do tempo. Ricoeur enfatiza que a memória é sempre seletiva e pode ser manipulada, pois depende dos dispositivos sociais que a sustentam, como arquivos, monumentos e relatos históricos.<sup>12</sup> Ele também destaca a ideia de “dever de memória”, ou seja, a responsabilidade ética de recordar certos eventos, especialmente em contextos de injustiça e trauma.

Além disso, Ricoeur considera que existe uma tensão entre memória individual e coletiva e sua relação com a história porque a separação rígida entre memória individual e coletiva é artificial. Toda recordação pessoal é moldada por narrativas e marcos coletivos, e toda memória coletiva depende da persistência de indivíduos que recordam, pois

“Não há memória coletiva que não se alimente de memórias individuais, assim como não há memória individual que não se apoie em pontos de referência coletivos” (RICOEUR, 2007, p. 123).

Essa interdependência torna ambas indispensáveis como fontes para compreender o passado.

---

<sup>12</sup> A meu ver, Ricoeur refere apenas à memória externa, ligada à escrita e outros meios materiais que asseguram determinada memória histórica. Mas Platão, assim como outros autores apresentados mais adiante, como os africanos e os Mapuche, consideram que exista uma memória intrínseca a cada pessoa e que é independente da escrita, ou de qualquer meio externo, pois ela se encontra na alma, usando do termo platônico.

Para Ricoeur, a memória individual dá ao historiador o contato mais próximo possível com a experiência vivida, enquanto a memória coletiva fornece o quadro de significados no qual essa experiência é interpretada e transmitida. O trabalho histórico, portanto, precisa das duas: a individual, pela vivacidade e testemunho direto; e a coletiva, pela estrutura simbólica e social que molda a lembrança.

Isso pode ser identificado no *Pasquim do Calambau*, que registra, em forma escrita, uma memória enraizada em experiências coletivas de um povo. O manuscrito não apenas preserva um episódio, mas mantém viva a perspectiva de sujeitos simples da comunidade que, muitas vezes, não aparecem nos registros oficiais. Assim, o pasquim funciona como documento que articula memória individual – as vozes e vivências que se fazem presentes – e memória coletiva – o compartilhamento dessas lembranças como resistência e afirmação de identidade.

Outro quesito que Ricoeur traz é o vestígio através da escrita, de maneira que O *Pasquim do Calambau* é precisamente esse vestígio: uma oralidade que se transforma em texto, adquirindo nova força de permanência. Se, por um lado, perde-se a presença imediata da fala, por outro lado, a inscrição escrita garante que essa memória atravessasse o tempo, resistindo ao esquecimento e chegando até nós como testemunho histórico.

Ricoeur distingue entre o esquecimento involuntário e o esquecimento comandado, que ocorre quando uma sociedade ou instituição procura apagar memórias incômodas: “o esquecimento comandado [...] corresponde a uma estratégia política de apagar rastros, como na anistia” (RICOEUR, 2007, p. 459). É nesse sentido que o *Pasquim do Calambau* pode ser lido como testemunho da memória coletiva. O manuscrito preserva vozes anônimas, que dificilmente seriam registradas pelos arquivos oficiais, e as converte em sátira pública. Ao mesmo tempo em que guarda lembranças incômodas, ele reinterpreta o passado sob a ótica popular, funcionando como resistência contra o esquecimento. Essa dinâmica corresponde ao que Ricoeur (2007, p. 121-123) chama de articulação entre memórias individuais e coletivas, e ao que Assmann (2011, p. 115) – como se verá adiante – identifica como preservação cultural da identidade através de formas de transmissão.

Jan Assmann trabalha a ideia de que a memória coletiva não é apenas um fenômeno espontâneo, mas algo que se estrutura em formas institucionais. Ele distingue entre dois tipos de memória: a memória comunicativa e a memória cultural. A primeira é baseada na oralidade e na experiência de indivíduos dentro de um período relativamente curto (aproximadamente três a quatro gerações). A segunda é fixada por meio da escrita, rituais e símbolos, permitindo que sociedades preservem tradições e mitos por milhares de anos (ASSMANN, 2011, p. 115).

Assmann argumenta que a memória cultural desempenha um papel fundamental na construção da identidade coletiva, pois fornece uma continuidade entre passado e presente. Além disso, ele destaca que, ao longo do tempo, a reconstrução do passado não é um processo neutro, mas orientado por interesses políticos e culturais. A convergência com Ricoeur é evidente, pois ambos veem a memória como um fenômeno social que vai além do indivíduo, sendo mediada por instituições e práticas coletivas. Além disso, compartilham a ideia de que o passado nunca é simplesmente “preservado”, mas constantemente reinterpretado.

Mas o que Platão tem a nos dizer a respeito? Ele argumenta que a escrita enfraquece a memória, pois impede o pensamento ativo e a reconstrução contínua do conhecimento através do diálogo. Para Platão, o verdadeiro conhecimento não reside em registros fixos, mas na capacidade da alma de lembrar e reexaminar ideias por meio da dialética. Essa visão contrasta com Assmann e Ricoeur, pois Platão privilegia uma memória filosófica inata (*anamnese*), enquanto eles analisam a memória a partir de um viés social e cultural.

No entanto, há um ponto de encontro. Assim como Assmann e Ricoeur sustentam que a memória é reconstruída constantemente, Platão sugere que a busca pelo conhecimento depende do esforço ativo de rememoração e questionamento. Tanto Ricoeur quanto Assmann veem a memória como um processo social, dependente de instituições e práticas culturais. Ambos reconhecem que a reconstrução do passado não é neutra, mas influenciada por narrativas históricas e interesses políticos. Platão, entretanto, diverge ao sugerir que a memória mais confiável não está nos registros escritos, mas na atividade filosófica de rememoração e diálogo. Apesar dessa diferença, há uma interseção entre as três abordagens porque todas enfatizam que a memória não é estática, mas dinâmica, sendo constantemente reinterpretada ao longo do tempo. Dessa forma, a memória, seja como fenômeno social (Ricoeur e Assmann) ou como processo dialético e filosófico (Platão), continua sendo um elemento central para a compreensão do conhecimento histórico e da identidade humana.

Para Ong, a memória é como um fenômeno social fundamental para a preservação e reconstrução do passado, especialmente em culturas orais. Sua análise dialoga com Paul Ricoeur e Jan Assmann no sentido de que a memória não é um simples depósito de informações individuais, mas um processo coletivo e dinâmico que estrutura a identidade e o conhecimento histórico das sociedades. Ong dirá que,

“As sociedades orais devem investir grande energia na memória, pois, sem textos, o conhecimento precisa ser constantemente ensaiado e verbalizado para permanecer vivo. O passado não é algo que simplesmente ‘existe’; ele deve ser ativamente reconstruído e reafirmado dentro do discurso comunitário” (ONG, 1998, p. 33).

Ong, no entanto, aproxima da perspectiva de Assmann, que vê a memória coletiva como estruturada por meio de ritos e práticas que garantem sua continuidade no tempo, e de Ricoeur, para quem a memória não apenas preserva, mas também reconstrói o passado dentro de quadros sociais.

Em outro momento também Ong dirá que,

“A escrita reestrutura a consciência. Ela não apenas preserva o passado, mas também altera a forma como as sociedades se relacionam com ele, tornando o conhecimento histórico menos fluido e mais analisável, mais distanciado” (ONG, 1998, p. 78).

Neste caso, Ong se aproxima de Ricoeur ao destacar como a escrita não é apenas um meio de registro, mas um fator que modifica nossa relação com a memória e a história. Enquanto na oralidade o passado é mantido vivo através da repetição social, na escrita ele pode ser arquivado e analisado criticamente.

Portanto, Ong, Assmann e Ricoeur concordam que a memória não é apenas um arquivo de fatos passados, mas um fenômeno social e cultural que reconstrói constantemente o passado. Enquanto Ong e Assmann enfatizam o papel da oralidade como estruturante da memória coletiva, especialmente antes da escrita, Ricoeur e Assmann analisam a memória histórica de maneira mais crítica, focando nos mecanismos institucionais que moldam sua preservação e possível distorção.

Todavia, Ong contribui com a ideia de que a oralidade envolve um tipo diferente de consciência, baseado na participação ativa, enquanto a escrita leva a um distanciamento reflexivo da memória. Entretanto, Platão pode ser incluído na discussão, pois sua crítica à escrita no *Fedro* antecipa as preocupações de Ong sobre a perda da memória viva e da interação dialógica como formas de retenção do conhecimento. Dessa forma, Ong se insere na mesma linha de pensamento de Assmann e Ricoeur ao considerar a memória como um fenômeno coletivo e dinâmico, mas acrescenta um olhar específico sobre o impacto da oralidade e da escrita na transformação da consciência e da história.

#### **2.4. A tradição oral como registro de experiências e saberes ancestrais: uma interligação entre povos**

É sabido que todos os povos têm a sua “Tradição Viva”. Utilizo esta expressão emprestando-a de A. Hampaté Bâ.<sup>13</sup> Nessa parte quero fazer uma referência aos povos africanos e indígenas sul-americanos porque foram nas aulas de História de Áfricas e de

---

<sup>13</sup> Ahmadu Hampaate Baa, (1900/1901-1991) foi um escritor, historiador e etnólogo maliano. Especialista em tradições orais; autor de várias obras sobre os antigos impérios africanos e a civilização africana. (KI-ZERBO, 2010, p. 286).

História da América I que me deparei com uma forma diferente de transmissão histórica, uma forma antiga e diferente de se fazer história através da oralidade. Essa maneira envolve o uso de diversas coisas para além da palavra e que parece alcançar uma compreensão mais ampla e cosmológica do que a historiografia convencional, que busca se estabelecer dentro do cientificismo moderno ocidental. Apresento tais questões como forma de demonstrar que o *Pasquim do Calambau* estará inserido na oralidade secundária, conforme apresentado anteriormente por Walter Ong.

Hampaté Bâ, no primeiro volume da coleção *História Geral da África*, apresenta uma reflexão profunda sobre a tradição oral africana e seu papel na transmissão do conhecimento histórico e cultural. O autor destaca a oralidade como elemento essencial da identidade dos povos africanos, abordando a relevância dos *griots* (guardiões) na preservação da memória e na construção das narrativas históricas.

Hampaté Bâ inicia sua reflexão destacando a diferença fundamental entre a escrita e o conhecimento. Para ele, “a escrita é uma fotografia do saber, mas não o saber em si”. O verdadeiro saber reside na tradição oral, transmitido de geração em geração por meio da palavra. Ele critica a visão eurocêntrica que, por muito tempo, considerou os povos sem escrita como desprovidos de cultura (HAMPATÉ BÂ, 2010, p.167-172).

Ao discutir a confiabilidade da oralidade, Hampaté Bâ rejeita a ideia de que apenas documentos escritos podem ser fontes seguras de informação histórica. Para ele, tanto o relato oral quanto o escrito são testemunhos humanos e, portanto, sujeitos a falhas e interpretações. Ele argumenta que as sociedades africanas desenvolveram mecanismos rigorosos de controle da tradição oral, garantindo a fidelidade da transmissão dos saberes (HAMPATÉ BÂ, 2010, p. 172-173).

Hampaté Bâ destaca que a tradição oral africana não se limita a mitos e lendas, mas abrange uma vasta gama de conhecimentos históricos, sociais e espirituais. Ele ressalta que a oralidade não apenas preserva a história, mas também desempenha um papel ativo na vida comunitária. Na ausência de escrita, a palavra falada assume um caráter sagrado e compromete quem a pronuncia (HAMPATÉ BÂ, 2010, p. 173-174)

O autor enfatiza a precisão da tradição oral africana, mencionando sua experiência na coleta de informações históricas ao longo de 15 anos. Ele registrou relatos de mil informantes e constatou que a trama narrativa permanecia consistente entre diferentes grupos étnicos, reforçando a confiabilidade da tradição oral (HAMPATÉ BÂ, 2010, p. 174-176).

Um dos aspectos centrais do capítulo é a figura do *griot*, também conhecido como *dieli* em bambara.<sup>14</sup> Os *griots* são os guardiões da memória coletiva e desempenham funções diversas dentro das sociedades africanas. Hampaté Bâ classifica os *griots* em três categorias principais. O primeiro, trata-se dos *griots* músicos, que são responsáveis por preservar e transmitir a música tradicional, tocando instrumentos como monocórdio, guitarra, cora<sup>15</sup> e tambor. O segundo, trata-se dos *griots* “embaixadores” e cortesãos, que atuam como mediadores entre famílias nobres, desempenhando papel crucial em negociações e reconciliações. O terceiro, trata-se dos *griots* genealogistas, historiadores e poetas, os quais guardam a história das famílias e das comunidades, registrando genealogias, eventos históricos e mitos (HAMPATÉ BÂ, 2010, p.193-200).

Os *griots* são figuras sociais distintas, pois possuem liberdade para falar abertamente, inclusive fazendo críticas e sátiras sem que isso traga repercussões negativas. Eles são considerados “a língua” de seus mestres e, muitas vezes, atuam como conselheiros e intermediários políticos. Embora sejam essenciais para a preservação da história oral, nem todos os *griots* são considerados tradicionalistas no sentido mais amplo. Para Hampaté Bâ, apenas aqueles que passam por iniciações específicas podem ser chamados de *griots-doma*, que combinam o papel de historiadores e sábios iniciados em conhecimentos esotéricos (HAMPATÉ BÂ, 2010, p. 200-203).

Portanto, Hampaté Bâ, oferece uma defesa contundente da oralidade como meio legítimo de transmissão do conhecimento. Ele refuta a visão reducionista que desvaloriza as sociedades sem escrita e destaca a riqueza da tradição oral africana. Os *griots* surgem como personagens fundamentais na manutenção da memória coletiva, atuando como historiadores, músicos, mediadores e poetas. A análise de Hampaté Bâ ressoa com sua famosa afirmação: “Na África, quando um velho morre, é uma biblioteca que queima”. Seu texto enfatiza a necessidade de preservar e valorizar as tradições orais como parte fundamental do patrimônio histórico da humanidade (HAMPATÉ BÂ, 2010, p. 210-212).

“A escrita é uma coisa, e o saber, outra. A escrita é a fotografia do saber, mas não o saber em si. O saber é uma luz que existe no homem. A herança de tudo

---

<sup>14</sup> Os bambara são um grupo etnolinguístico da região do alto Níger, no Mali, cuja língua, o bambara (*bamana*), pertence ao ramo mandê da família linguística níger-congo. Os bambara estão, em grande medida, misturados com outras tribos e não existe uma organização centralizada. Cada pequeno distrito, composto por várias aldeias, está sob o domínio de uma família dominante que nomeia um chefe, ou fama. O fama tem poderes consideráveis, mas deve se submeter a um conselho de anciãos. Os bambara, como outros povos da África Ocidental, usam o alfabeto N'ko, que se lê da direita para a esquerda. Eles têm um notável sistema de metafísica e cosmologia, que abrange cultos animistas, orações e mitos associados. Suas esculturas religiosas em madeira e metal são famosas. (CLARK et al, 2025)

<sup>15</sup> Kora ou Cora: o instrumento é um tipo de harpa alaúde muito utilizado pelos povos da África Ocidental. ([https://guiademuseus.com.br/detalheponto.aspx?fk\\_ponto=1145](https://guiademuseus.com.br/detalheponto.aspx?fk_ponto=1145))

aquilo que nossos ancestrais vieram a conhecer e que se encontra latente em tudo o que nos transmitiram, assim como o baobá já existe em potencial em sua semente” (Tierno Bokar). (HAMPATÉ BÂ, 2010, p. 167 *apud* HAMPATÉ BÂ & CARDAIRE, M. 1957).

Assim como Hampaté Bâ nos mostra sobre a importância da oralidade em África, parece haver uma semelhança com alguns dos povos antigos sul-americanos, chamamos de indígenas, e até mesmo nos orientais. Foi na disciplina de História da América I, ministrada pela professora Dr<sup>a</sup> Pérola Goldfeder, que me deparei com o que eu havia visto na disciplina de História de Áfricas com a professora Dr.<sup>a</sup> Ana Mônica Henriques Lopes, conforme apresentado acima.

Na disciplina de História da América I, vimos uma série chamada “*Treng Treng - Kay Kay*”, uma produção local composta por quatro capítulos e realizada em colaboração direta com as comunidades Mapuche participantes. Seu foco principal é a reconstituição e a valorização dos relatos de origem do Povo Mapuche, destacando aspectos culturais frequentemente desconhecidos pelo grande público.

O que mais me chamou a atenção foi o fato de um homem Mapuche, de mais ou menos cinquenta anos, contar a história com base nos fenômenos naturais da região em que habita seu povo. Ele contava a história usando a língua originária do seu povo e a direcionava para um casal de crianças pré-adolescentes. Os três estavam sentados à beira de um grande lago enquanto a história era contada. O ambiente não era apenas cenário, mas parte essencial do enredo, constituindo o contexto vivo da narrativa porque demonstrou não haver separação entre os elementos da história, em especial os da fantasia, com toda a natureza ali presente. É justamente essa inserção que confere autenticidade ao conteúdo, de maneira a permitir uma compreensão menos mediada pelas tradições acadêmicas ou ocidentais, no caso, unicamente científica.

A história nada mais era do que um relato de origem que explicava a origem do Povo Mapuche. O relato é bastante conhecido e envolve a luta entre Treng Treng e Kay Kay,<sup>16</sup> figuras míticas<sup>17</sup> que simbolizam o equilíbrio e os desafios da relação entre os seres humanos e a natureza. O objetivo da série é contribuir para a preservação e o reconhecimento da cultura Mapuche, especialmente em um contexto no qual muitas tradições orais correm o risco de se

---

<sup>16</sup> TRENG TRENG - KAY KAY - Capitulo02.mov: <https://www.youtube.com/watch?v=U3Tj6SiS7I0>.

<sup>17</sup> Isso me remeteu a Platão quando disse que a memória é como ponte entre o sensível e o inteligível, no sentido de que o mito estabelece na memória o mecanismo que conecta a experiência sensível com as verdades universais. Ou seja, ao perceber objetos ou situações no mundo, a alma utiliza a memória, com base na simbologia mítica, para associar as experiências vividas às Formas eternas que conheceu, o que Platão considera a verdadeira base do saber, algo fundamental para a identidade da alma, pois é através dela que o indivíduo pode se reconectar com o que é eterno e verdadeiro.

perder. Ao dar visibilidade a esses relatos, a série reforça a importância da oralidade como meio de transmissão de conhecimento e identidade.

Para justificar a questão dos povos Mapuche, apresento uma breve análise do texto *Newen Mapuche: análise de tensão entre cultura escrita e oralidade na sociedade Mapuche do período colonial à conquista do Wallmapu*, da autoria de Lucas L. Samuel. O autor investiga a tensão entre oralidade e escrita na sociedade Mapuche, destacando os impactos da introdução da cultura escrita sobre essa população originária, desde a colonização espanhola até a consolidação dos Estados nacionais chileno e argentino.

Segundo Samuel, a oralidade é o elemento fundamental da cultura Mapuche por ser a principal forma de transmissão de saberes e de manutenção da identidade coletiva. Ele apresenta o conceito de *vocalidade*, discutido por Paul Zumthor, que é utilizado para demonstrar que a voz era o meio central de transmissão da memória e da tradição, sendo carregada de sentido e legitimidade histórica. A tradição oral reforçava a posição social dos indivíduos dentro da comunidade: “Hablar bien” era um requisito para se tornar um orador respeitado.

Zumthor analisa a cultura europeia na Idade Média, propõe a utilização do termo “vocalidade”, ao invés de oralidade, devido a historicidade da voz, atuando como a única forma dos textos entre os não leitores durante o período. O autor irá destacar as relações entre a voz e a memória como fontes de saber, pois acreditava que a memória vocalizada seguirá existindo como o mecanismo mais eficaz para tais objetivos (NEUMANN, 2015, p. 59 -60, apud ZUMTHOR, 1993). (SAMUEL, 2022, p.2).

A escrita aparece como ferramenta de colonização e domesticação do pensamento. Uma vez imposta pelos espanhóis, introduz-se uma nova lógica de registro e dominação sobre os Mapuche. O conceito de razão gráfica, proposto por Jack Goody, é aplicado para explicar como a escrita alterou os processos cognitivos das sociedades orais, impondo um modelo de pensamento mais abstrato e fixo. O discurso dos colonizadores via a escrita como superior à oralidade, desvalorizando as tradições orais dos Mapuche (SAMUEL, 2022, p.4).

Apesar de ser imposta pelos colonizadores, a escrita foi posteriormente apropriada pelos Mapuche como estratégia de resistência. Em um primeiro momento, a escrita aparece nos Parlamentos Hispano-Mapuche (1593-1803), onde os indígenas negociavam e registravam tratados de soberania territorial. No século XIX, os Mapuche passaram a utilizar a escrita epistolar como ferramenta política para reivindicar territórios usurpados pelos Estados chileno e argentino (SAMUEL, 2022, p.8).

Certo é que a dicotomia entre oralidade e escrita deve ser observada como dinâmicas. Apesar da escrita não extinguir a oralidade, quando ela se restringe apenas à condição

secundária, como mostra Ong, serve como uma ferramenta que pode ser ressignificada e utilizada pelos próprios povos originários para preservar e reafirmar sua identidade, mas mantendo suas formas próprias de transmissão oral.

## **2.5. A importância da imersão em experiências de oralidade para a pesquisa histórica**

*Estudos etnográficos que enfatizam a importância do contato direto com fontes vivas para capturar nuances não presentes em documentos escritos.*

No âmbito mais amplo ou, especificamente, da oralidade primária, é possível perceber que a oralidade dos povos se interligam. Interessante, por exemplo – e dizendo apenas do ponto de vista material –, quando Platão decide explicar os riscos do uso da escrita, ele recorre a um mito egípcio do deus Thoth. Ou seja, ele vai até a África buscar compreensão sobre o uso da palavra. E considerando o que Hampaté Bâ apresenta sobre a estrutura organizada da tradição oral africana, pergunta-se: o que a África tem a nos ensinar hoje sobre oralidade – uma vez que ela se ampara mais na oralidade primária, a que parece ser mais verdadeira<sup>18</sup> – no sentido de alcançar uma verdade maior almejada por Platão?

A escrita egípcia, a dos baixos-relevos daomeanos e ainda os ideogramas bambara ou dogon tiveram, em seu contexto original, uma dupla função: primeiramente, materializar o pensamento e, através disso, realizar uma ação de caráter religioso ou sagrado. A escrita egípcia, inventada segundo a lenda pelo deus Thot, ficou por muito tempo confinada sobretudo nos templos, nas mãos dos sacerdotes; encerrava segredos e servia como instrumento de ação para um pensamento percebido como substância agente e materializável em forma de verbo ou de grafia. A segunda grande função atribuída à escrita nas civilizações africanas coincide com a necessidade de perpetuação histórica. A escrita egípcia, como a dos palácios de Abomey, é uma glorificação de soberanos e de povos preocupados em deixar atrás de si a lembrança de seus grandes feitos. Os Bambara ou os Dogon, ao inscreverem seus signos ideográficos nas muralhas de Bandiagara, visam ao mesmo objetivo.

Entre a *Recade* do rei Glélé, machado de cerimônia que traz em si uma mensagem, e a *Palette* de Narmer, há mais do que simples afinidades. Não apenas o espírito é o mesmo, mas também os princípios e as técnicas de escrita.

A escrita egípcia é atribuída ao deus Thot, que também é o inventor da magia e das ciências, a exemplo do deus com cabeça de chacal dos Dogon, ele

---

<sup>18</sup> A verdade a que me refiro aqui é a de cunho espiritual. É o que tento demonstrar quando menciono Platão, os povos indígenas e os africanos, em especial estes dois últimos à maneira de transmitirem a história. Existe uma coisa que move o agente histórico – cada ser humano – que exige uma incessante busca de consciência do que seja ele – para além do que lhe foi atribuído – e a que veio fazer neste planeta. A modernidade nos colocou numa visão científico-materialista, que também faz parte da nossa compreensão enquanto agentes, mas que nos limita enxergar aquilo que move esse material e fatos dos quais estamos inseridos. Vejo a sabedoria antiga como uma forma de atravessar esse limiar. O Pasquim, em específico, tem uma oralidade difamatória, não aquela que busca atingir a verdade a cada indivíduo que, ao escutar, passe a olhar para si mesmo e a refletir sua condição própria enquanto indivíduo humano. Sem contar que ele também faz parte do período do Iluminismo, período o qual se pretendeu fortalecer ainda mais o cientificismo em todos os ramos do conhecimento.

próprio depositário do verbo, do conhecimento e da fala eficaz (DIAGNE, 2010, p.268).

Muitas sociedades, especialmente as tradicionais, transmitem seus conhecimentos, valores e narrativas históricas por meio da oralidade. A escrita, embora poderosa, é um filtro que pode excluir aspectos significativos da experiência humana. A imersão na oralidade permite ao pesquisador captar nuances da história que, de outra forma, seriam perdidas. Ele acessa dimensões do passado que não estão registradas em documentos escritos, e muito das vezes difíceis de serem colocadas, ilustradas, em palavras.

Jan Vansina<sup>19</sup>, a respeito da valorização da história oral como método historiográfico, argumenta que os relatos orais são documentos vivos que guardam informações cruciais sobre povos sem tradição escrita. A título de exemplo (VANSINA, 2010, p.142-150), o autor destaca: a) as genealogias africanas, mostrando como elas são recitadas por especialistas da tradição oral e fornecendo informações precisas sobre sucessões políticas, alianças e mudanças dinásticas; b) as crônicas orais de reinos, às quais os registros narrativos sobre a fundação de reinos africanos (como os dos povos Bantu), preservam memórias de migrações, guerras e transformações culturais; c) as tradições épicas, que são narrados por griôs (mestres da memória) na África Ocidental, que reúnem acontecimentos históricos, heróis e contextos sociais, funcionando como arquivos vivos; d) os relatos de eventos específicos, que são Histórias sobre batalhas, acordos de paz, relações comerciais e rituais, transmitidas de geração em geração e adaptadas às circunstâncias da comunidade, mas mantendo um núcleo histórico.

Esses exemplos reforçam o argumento central de Vansina de que, para povos sem tradição escrita, esses relatos orais cumprem a função de documento histórico, pois carregam tanto a memória factual quanto à interpretação cultural dos eventos. Para ele, as tradições orais possuem regras internas de transmissão, confiabilidade e interpretação, sendo fontes tão legítimas quanto documentos escritos. O contato direto com narradores permite compreender essas regras e identificar como a memória coletiva estrutura os relatos sobre o passado (VANSINA, 2010, p. 140).

Segundo Vansina, a tradição oral exige uma escuta profunda e repetida. Ele cita Fu Kiau, do Zaire, que argumenta que ler um texto oral apenas uma ou duas vezes não é suficiente para compreendê-lo plenamente. Ele deve ser “escutado, decorado, digerido internamente, como um poema.” Ou seja,

“A oralidade é uma atitude diante da realidade e não a ausência de uma habilidade. As tradições desconcertam o historiador contemporâneo – imerso

---

<sup>19</sup> Jan Vansina (1929-2017) foi um belga especialista em história da África; autor de várias obras sobre a História da África Equatorial; professor de História na Universidade de Wisconsin (EUA).

em tão grande número de evidências escritas, vendo-se obrigado, por isso, a desenvolver técnicas de leitura rápida – pelo simples fato de bastar à compreensão a repetição dos mesmos dados em diversas mensagens. As tradições requerem um retorno contínuo à fonte” (VANSINA, 2010, p. 140).

Vansina quer afirmar que a tradição oral se trata de “um testemunho transmitido verbalmente de uma geração para outra”, à qual se distingue de outras formas de transmissão verbal, como boatos e relatos informais, ressaltando que apenas as tradições fundadas em testemunhos oculares podem ser consideradas fontes legítimas de história (VANSINA, 2010, p.140-146).

Além de preservar a história, a oralidade é um dos principais meios de transmissão do sagrado e do conhecimento ancestral, como nos mostra Hampaté Bâ, que enfatiza a figura do ancião, ressaltando a importância da transmissão oral para a continuidade cultural. O contato direto com mestres da tradição oral possibilita ao pesquisador não apenas registrar histórias, mas compreender os contextos espirituais, sociais e políticos em que elas são transmitidas. A oralidade também é um instrumento de resistência e de fortalecimento da identidade cultural.

No caso do povo Mapuche, cuja tradição oral desempenha um papel central, os relatos transmitidos pelos *lonkos* (líderes tradicionais) e *machi* (guardiões espirituais) não apenas preservam o passado, mas também reforçam sua identidade perante os resquícios da colonização e a negação de seus direitos. A imersão na oralidade Mapuche permite ao pesquisador perceber como as narrativas históricas são continuamente ressignificadas diante dos desafios contemporâneos (SAMUEL, 2022, p.10).

Outro aspecto essencial da oralidade é sua dimensão performática. Vansina (2010, p.152-156) e Ong destacam que a oralidade não se restringe ao conteúdo da fala, mas envolve gestos, entonação e contexto. Nos rituais africanos descritos por Hampaté Bâ e nas cerimônias Mapuche, a história é contada por meio de cantos, danças e metáforas que não podem ser capturados integralmente pela escrita. Somente a experiência direta com essas performances permite ao historiador compreender os múltiplos significados dos relatos orais.

A memória oral não apenas complementa os documentos escritos, mas também os desafia. Muitas narrativas coloniais distorceram ou apagaram vozes indígenas e africanas, e a tradição oral é um meio de remanifestar versões alternativas da história. No caso Mapuche, os relatos sobre a conquista espanhola e a resistência indígena oferecem uma perspectiva distinta daquela encontrada nos documentos oficiais. Da mesma forma, Vansina demonstra como povos africanos preservaram sua história apesar das versões eurocêntricas. Ele enfatiza que, em sociedades orais, a palavra tem um poder criador e transformador. Como exemplo, ele menciona o povo Dogon, que expressa essa concepção por meio de sua tradição ritualística, na

qual “dizer” é “fazer”. Esse conceito se aproxima da ideia de performatividade da linguagem, em que o discurso não apenas relata fatos, mas os concretiza (VANSINA, 2010, p. 140). Ou seja, a palavra falada possui um poder terrível, pois “nos une, e a revelação do segredo nos destrói (através da destruição da identidade da sociedade, pois a palavra destrói o segredo comum)” (VANSINA, 2010, p. 139).

Portanto, a imersão em experiências de oralidade amplia o escopo da pesquisa histórica ao captar aspectos que escapam ao registro escrito, compreender a construção da memória coletiva e dar voz a grupos historicamente marginalizados. A obra de Vansina legitima a história oral como método historiográfico, enquanto Hampaté Bâ e os estudiosos do povo Mapuche demonstram como a oralidade é um veículo de remanifestação, identidade e transmissão do conhecimento ancestral. A tradição oral não é apenas um meio de transmissão do passado, mas também um reflexo das representações coletivas de uma sociedade. Para compreendê-la, é necessário contextualizar os relatos dentro da estrutura mental da sociedade que os produziu.

Por estrutura mental entendemos as representações coletivas inconscientes de uma civilização, que influenciam todas as suas formas de expressão e ao mesmo tempo constituem sua concepção do mundo. Essa estrutura mental varia de uma sociedade para outra. A nível superficial, é relativamente fácil descobrir parte dessa estrutura, através da aplicação de técnicas clássicas da crítica literária ao conteúdo de todo o *corpus* de tradições e da comparação desse *corpus* com outras manifestações, sobretudo as simbólicas, da civilização. A tradição sempre idealiza; especialmente no caso de poemas e narrativas. Ela cria estereótipos populares. Toda história tende a tornar-se paradigmática e, conseqüentemente, mítica, seja o seu conteúdo “verdadeiro” ou não. Assim, encontramos modelos de comportamentos ideais e de valores (VANSINA, 2010, p.152).

Portanto, ao reconhecer que toda tradição oral está imersa numa estrutura mental própria, compreende-se que investigar a oralidade é mais do que registrar palavras – é penetrar no universo simbólico, ético e histórico de uma comunidade. Essa imersão possibilita a interpretação das narrativas como expressões vivas de identidade, resistência e cosmovisão, revelando dimensões do passado que o documento escrito, por sua natureza, raramente alcança. Compreender as tradições acima implica reconhecer que a oralidade não é um vestígio de um passado “pré-escrito”, mas um modo legítimo e complexo de produzir e transmitir conhecimento.

### 3 - MEMÓRIA E ORALIDADE - ENTRELACANDO PASSADO, PRESENTE E FUTURO

A oralidade é aqui compreendida não como uma simples forma de comunicação, mas como uma prática cultural que estrutura a memória coletiva, molda identidades e mantém vivos os vínculos sociais entre gerações. Partindo da concepção de que a história não se limita àquilo que é fixado em documentos escritos, analisam-se formas de conhecimento que se perpetuam por meio da palavra falada, dos rituais e das narrativas vivas.

#### 3.1. A memória como guardiã da história oral: a importância do testemunho oral na reconstrução de eventos históricos

A memória oral e a tradição narrativa na construção da história são analisadas por Ong da seguinte maneira. Sendo a história transmitida e reinterpretada ao longo do tempo em culturas orais, Ong afirma que a narrativa oral desempenha um papel central na preservação da memória coletiva porque ela permite que eventos passados sejam recordados e ajustados conforme a necessidade do grupo, reforçando uma identidade. Ele ressalta que a oralidade não se preocupa em manter uma cronologia rígida dos eventos, mas sim em preservar o significado e o impacto histórico dos acontecimentos para as gerações futuras.

Em se tratando de memória, conforme Ong nos mostra acima, vale ressaltar que memória está ligada ao tempo, e sobre o tempo vale trazer os apontamentos de Boubou Hama<sup>20</sup> e Joseph Ki-Zerbo<sup>21</sup>, no seu texto *Lugar da História na Sociedade Africana* (KI-ZERBO & HAMA, 2010), exposto no mesmo volume que estão os textos de Jan Vansina e Hampaté Bâ, para ajudar na compreensão da memória como algo pertencente ao tempo e à oralidade.

Segundo Hama e Ki-Zerbo, o tempo africano é muitas vezes descrito como um *tempo mítico* e *tempo social*. A tradição africana não vê o tempo como um fluxo linear irreversível, mas como um ritmo coletivo. O mito influencia fortemente a interpretação dos acontecimentos históricos. Muitos eventos são justificados ou mesmo predeterminados por um modelo mítico, que rege costumes e práticas sociais.

---

<sup>20</sup> Boubou Hama (1906–1982) foi um escritor, historiador e político nigerino. Especialista em tradições orais; autor de várias obras sobre a História do Níger e da região do Sudão; ex-Diretor do Centre Régional de Recherche et de Documentation sur les traditions Orales et pour le Développement des Langues Africaines. (KI-ZERBO, 2010, p. 855).

<sup>21</sup> Joseph Ki-Zerbo (1922–2006) foi um político e historiador de Burkina Faso. Especialista em metodologia da História da África; autor de várias obras sobre a África negra e sua história; professor de História no Centre d'Enseignement Supérieur de Ouagadougou; Secretário Geral do Conseil Africain et Malgache pour l'Enseignement Supérieur. (KI-ZERBO, 2010, p. 855).

“o enfoque mítico – é preciso reconhecê-lo – está na origem da história de todos os povos. Toda história é originalmente uma história sagrada. Do mesmo modo, esse enfoque acompanha o desenvolvimento histórico, reaparecendo de tempos em tempos sob formas maravilhosas ou monstruosas (KI-ZERBO & HAMA, 2010, p. 24-28).”

Diferente da visão ocidental, onde o tempo histórico é linear e dividido em períodos progressivos, na África o passado está integrado ao presente. As gerações passadas não estão “perdidas no tempo”, mas permanecem contemporâneas e influentes. Isso significa que as causalidades atuam em todas as direções: o passado influencia o presente e o presente pode modificar a percepção do passado.

Por outro lado, a história mais recente da África pré-colonial demonstra que a posição dedicada aos líderes africanos nas representações mentais das pessoas provavelmente não é superestimada. É o caso, por exemplo, de Chaka, que realmente forjou a “nação” Zulu na tormenta dos combates. O que os testemunhos escritos e orais permitem perceber da atuação de Chaka deve ter-se reproduzido várias vezes durante o desenvolvimento histórico africano. Diz-se que a constituição dos clãs mande remonta a Sundiata; e a ação de Osei Tutu ou a de Anokye na formação da “nação” Ashanti parece corresponder à ideia de nação que os Ashanti têm até hoje. Tanto mais que a ideia de um líder que atua como motor da história quase nunca se reduz a um esquema simplista, creditando a um só homem todo o desenvolvimento humano. Geralmente trata-se de um grupo dinâmico, celebrado como tal. Os companheiros dos chefes não são esquecidos, mesmo os de condição inferior (*griots*, porta-vozes, servos). Eles frequentemente entram para a história como heróis (KI-ZERBO & HAMA, 2010, p. 29).

Existe assim no africano uma vontade constante de invocar o passado, que constitui para ele uma justificação. Mas esta invocação não significa o imobilismo e não contradiz a lei geral da acumulação das forças e do progresso. [...]. O poder na África negra se expressa em geral por uma palavra que significa “a força”. Esta sinonímia assinala a importância que os povos africanos outorgam à força e mesmo à violência no desenrolar da história. Mas não se trata simplesmente da força material bruta. Trata-se da energia vital que reúne uma polivalência de forças, que vão da integridade física à sorte e à integridade moral. O valor ético é considerado, na verdade, como uma condição *sine qua non* do exercício benéfico do poder. A sabedoria popular é testemunha dessa ideia e em numerosos contos coloca em cena chefes despóticos que são punidos no final, extraindo assim literalmente desse fato a moral da história (KI-ZERBO & HAMA, 2010, p. 32).

Portanto, a oralidade é o meio pelo qual os africanos acessam esse tempo múltiplo. Sem a necessidade de registros escritos fixos, a memória coletiva preserva e reinterpreta o passado de acordo com o contexto social do presente. O *griot*, contador de histórias e guardião da memória, não narra a história em sequência cronológica, mas como uma “história absoluta”, onde os acontecimentos são apresentados em sua totalidade, sem preocupação com datações específicas.

O testemunho oral, para Walter Ong é importante para a reconstrução de eventos históricos, enfatizando que, antes da escrita ser amplamente aceita como fonte de verdade, as sociedades recorriam à memória coletiva e ao depoimento de anciãos para validar

acontecimentos passados. Ele mostra que a oralidade não apenas registra fatos, mas também molda narrativas históricas, dependendo das dinâmicas sociais e culturais de cada contexto.

Ong aponta que, em sociedades predominantemente orais, o testemunho oral era mais confiável do que registros escritos, pois as palavras faladas podiam ser questionadas, debatidas e defendidas publicamente, enquanto um documento escrito era algo fixo e inquestionável. Ele cita estudos sobre a Inglaterra dos séculos XI e XII, mostrando que, nesses períodos, o uso de documentos não inspirava confiança imediata, e as decisões eram frequentemente baseadas na memória de anciãos e juramentos coletivos.

“À primeira vista, as testemunhas eram mais confiáveis do que os textos, porque podiam ser questionadas e defender suas afirmações, ao passo que os textos, não (isso, devemos lembrar, era exatamente uma das objeções de Platão à escrita). Métodos notariais de autenticar documentos tentam construir mecanismos de autenticação por documentos escritos, mas os métodos notariais se desenvolvem tarde nas culturas letradas [...]” (ONG, 1998, p. 112-113).

Apesar do avanço da escrita, Ong argumenta que o testemunho oral permanece uma fonte vital para a reconstrução do passado, pois a escrita tende a fixar versões únicas da história, enquanto a oralidade permite múltiplas perspectivas e versões dinâmicas.<sup>22</sup> Ele alerta para o risco da cultura escrita “devorar seus antecedentes orais” e destaca que devemos usar a escrita para resgatar e reconstruir memórias orais, sempre reconhecendo seus limites e potencialidades (ONG, 1998, p. 24). Sendo assim, o testemunho oral não apenas complementa os registros escritos, mas também os desafia, garantindo que diferentes vozes sejam ouvidas na reconstrução da história.

### **3.2. A transmissão de memórias e experiências de vida através da oralidade**

Há diversos exemplos de como histórias de vida são passadas de geração em geração, garantindo a continuidade cultural. A oralidade não apenas preserva o passado, mas o atualiza constantemente no presente, permitindo que cada nova geração tenha acesso às narrativas ancestrais.

Uma delas é a arte do contador de histórias e a experiência compartilhada. Nele os relatos de vida não são simplesmente recordados, mas trazidos ao presente como uma experiência compartilhada. O narrador e os ouvintes tornam-se testemunhas vivas do evento narrado. Um exemplo prático mais notável, para este trabalho, foi sobre a recepção de um estrangeiro em uma comunidade africana. Quando um viajante chega a uma cidade, ele

---

<sup>22</sup> Embora a escrita fixe uma informação, o registro dessa informação pode ser múltiplo, assim como a leitura pode diversificar as formas de apreensão da informação.

anuncia: “Sou vosso estrangeiro”. A resposta tradicional é: “Esta casa está aberta para ti. Entra em paz”.<sup>23</sup>

Em seguida, o estrangeiro é convidado a contar toda a sua história desde que deixou sua casa, o que viu, ouviu e viveu. Seus ouvintes acompanham sua trajetória e revivem a experiência com ele, como se estivessem presentes nos acontecimentos narrados. Esse tipo de prática fortalece laços sociais e garante que a experiência de um indivíduo não se perca, mas seja absorvida pela memória coletiva.

Outra forma de transmissão de memórias e experiências é a memória como registro vivo. A memória desempenha um papel fundamental na preservação de histórias de vida, funcionando como um arquivo vivo. Algumas características da memória africana incluem a capacidade de registrar detalhes minuciosos, como as roupas usadas por um herói em uma batalha ou os nomes de seus companheiros e cavalos e a narrativa oral se desenrola como um filme, trazendo os eventos ao presente de forma dinâmica e envolvente.

Esse nível de detalhamento confere autenticidade às narrativas, evitando a fragmentação da história e permitindo que as novas gerações absorvam os relatos de seus antepassados como se fossem experiências próprias.

Além disso, a cadeia de transmissão e o controle da autenticidade, dentro da tradição oral africana, existe um rigoroso controle dos relatos transmitidos. Isso pode ser visto no papel dos testemunhos e dos tradicionalistas que, ao narrar um evento, o contador de histórias declara suas fontes, mencionando de quem aprendeu o relato. Há comumente duas testemunhas presentes para garantir que a história seja contada corretamente. Se algum erro for cometido, um dos ouvintes pode interromper e corrigir o narrador, mantendo a fidelidade da tradição. Esse processo fortalece a continuidade cultural, pois impede que as histórias sejam deturpadas ao longo do tempo. Algo que parece não ser próprio dos povos originários, quem dirá dos europeus.

O último ponto que podemos falar é sobre a ligação entre palavra, identidade e sociedade, de modo que a palavra falada nas sociedades africanas não é apenas um meio de comunicação, mas um compromisso sagrado. Diferente da escrita, onde a assinatura substitui

---

<sup>23</sup> É interessante perceber a similaridade com as pessoas do interior brasileiro, onde familiares e amigos de uma mesma região, ou regiões próximas, compartilham suas experiências de vida e isso gera repercussões sociais que a história convencional parece não conseguir abarcar.

a palavra, na tradição oral, o indivíduo é a própria palavra que profere e a oralidade não apenas registra a história, mas define a identidade e o status social da pessoa.<sup>24</sup>

Esse vínculo reforça a coesão da sociedade, pois a palavra representa um testemunho vivo daquilo que um indivíduo é. Dessa forma, a oralidade se mantém como um pilar essencial da continuidade cultural, garantindo que as histórias de vida sejam transmitidas com fidelidade e significado.

Contudo, a transmissão de histórias de vida por meio da oralidade, partindo da África, vai muito além da simples recordação de eventos. Ela cria um espaço de experiência compartilhada, onde o passado é constantemente atualizado no presente. A memória coletiva, os mecanismos de validação e o compromisso com a palavra garantem que as tradições culturais sejam preservadas e renovadas de geração em geração. Pode-se afirmar que a oralidade é um mecanismo altamente sofisticado de preservação do conhecimento, contrariando a visão eurocêntrica que subestimava as culturas sem escrita.

### **3.3. O papel da oralidade na construção da identidade individual e coletiva**

Em se tratando da identidade individual e coletiva, Jan Assmann argumenta que a identidade individual não pode ser entendida isoladamente, pois é formada a partir da participação nos padrões comunicativos e interativos do grupo ao qual o indivíduo pertence. Isso significa que a identidade coletiva precede e molda a identidade individual, um processo que ele descreve como “sociogênico”. No entanto, ele também reconhece que a identidade coletiva não existe independentemente dos indivíduos que a constituem – ela só se mantém viva através do conhecimento e da consciência dos membros do grupo (ASSMANN, 2011, p. 15).

“A self grows from the outside in. It builds itself up individually by participating in the interactive and communicative patterns of the group to which it belongs and by contributing to that group’s self-image. Therefore, the ‘we’ identity of the group takes precedence over the ‘I’ of the individual – in other words, identity is a social phenomenon, or what we might term ‘sociogenic.’”<sup>25</sup>

Já em relação à memória cultural e a construção da identidade, Assmann diz que a memória cultural desempenha um papel fundamental na formação e manutenção da identidade

---

<sup>24</sup> A impressão é de que a história para o africano não se leva apenas dentro de sua mente, mas em todo o seu corpo e naquilo que anima o corpo, ou como diz Platão, na alma.

<sup>25</sup> “O eu se desenvolve de fora para dentro. Ele se constrói individualmente ao participar dos padrões interativos e comunicativos do grupo ao qual pertence e ao contribuir para a autoimagem desse grupo. Portanto, a identidade ‘nós’ do grupo tem precedência sobre o ‘eu’ do indivíduo – em outras palavras, a identidade é um fenômeno social, ou o que podemos chamar de ‘sociogênico’.” (ASSMANN, 2011, p.111-112).

coletiva. Ele distingue entre a “memória biográfica”, que está ligada às experiências individuais, e a “memória fundacional”, que se ancora em eventos históricos e mitológicos fixados em rituais, mitos, textos e outras formas de simbolismo cultural. Essa memória coletiva fornece uma estrutura simbólica que permite aos indivíduos se identificarem com um grupo e compartilharem uma visão comum da história e da tradição (ASSMANN, 2011, p.70-72).

“Identity is a matter of consciousness, that is of becoming aware of an otherwise unconscious image of the self. This applies both to individual and to collective life. [...] A group – whether it be a tribe, race, or nation – can only be itself to the degree in which it understands, visualizes, and represents itself as such.”<sup>26</sup>

Na reafirmação da identidade através dos laços sociais, a identidade coletiva é reforçada por meio da repetição de narrativas, festivais, cerimônias e rituais que reconstroem constantemente o passado para sustentar a coesão social. Assmann enfatiza que, sem a memória compartilhada, um grupo perderia sua continuidade e sua capacidade de se definir ao longo do tempo. O passado é, assim, constantemente reinterpretado e adaptado para manter a identidade do grupo relevante no presente (ASSMANN, 2011, p.111).

“This book focuses on the link between social self-image and social memory (i.e., awareness of history). Groups base [...] their awareness of their unity and uniqueness particularly on events that take place in the past. Societies need the past mainly for the purpose of self-definition.”<sup>27</sup>

Já a construção da identidade através do “Nós” e do “Outro”, Assmann também argumenta que a identidade coletiva muitas vezes se define por contraste com outros grupos. Esse processo de diferenciação contribui para a coesão interna do grupo e para a criação de um senso de pertencimento mais forte. Isso pode ser observado em narrativas nacionais, religiosas e culturais que reforçam a ideia de um “nós” distinto dos “outros” (ASSMANN, 2011, p.147-149).

Mas em se tratando da memória cultural como um sistema de significados compartilhados, ele compara a memória cultural a um sistema imunológico social, no qual a circulação de significados compartilhados fortalece os laços entre os membros do grupo. Essa circulação se dá por meio da linguagem, símbolos, rituais e outras formas de expressão cultural

---

<sup>26</sup> “A identidade é uma questão de consciência, ou seja, de tornar-se ciente de uma imagem inconsciente do eu. Isso se aplica tanto à vida individual quanto à coletiva. [...] Um grupo – seja ele uma tribo, raça ou nação – só pode ser ele mesmo na medida em que entende, visualiza e se representa como tal.” (ASSMANN, 2011, p.70).

<sup>27</sup> “Este livro foca na ligação entre a autoimagem social e a memória social (isto é, a consciência da história). Os grupos baseiam [...] sua consciência de unidade e singularidade particularmente em eventos que ocorreram no passado. As sociedades precisam do passado principalmente para o propósito de autodefinição.” (ASSMANN, 2011, p.114).

que garantem a continuidade da identidade coletiva ao longo do tempo (ASSMANN, 2011, p.234).

‘The circulation of a common meaning gives rise to a sense of community. Within every individual group member, an awareness arises of the paramount importance of the group.’<sup>28</sup>

Dessa forma, Assmann demonstra que a oralidade e a memória cultural são essenciais para a construção e manutenção das identidades individuais e coletivas, garantindo a continuidade dos laços sociais e reforçando a coesão cultural de um grupo.

### **3.4. A conexão entre memória, oralidade e a dinâmica social ao longo do tempo**

A oralidade não é estática; ela muda conforme a sociedade evolui, sendo um elemento vivo e adaptável. A esse respeito, Assmann argumenta que, nas sociedades sem escrita, a memória cultural é preservada por meio da oralidade e de formas rituais de comunicação. Ele distingue dois tipos principais de memória coletiva: a) a memória comunicativa é baseada em experiências vividas e na transmissão de eventos históricos dentro do período de três a quatro gerações e; b) a memória cultural é estruturada por narrativas mitológicas, rituais e símbolos fixos que garantem a continuidade da identidade do grupo.

“Without the possibility of written storage, human memory is the only means of preserving the knowledge that consolidates the identity of a group. There are three functions that must be performed in order to fulfill the necessary tasks of creating unity and guiding action: storage, retrieval, and communication – or poetic form, ritual performance, and collective participation..”<sup>29</sup>

Além disso, Assmann enfatiza que a oralidade não apenas transmite conhecimento, mas também estrutura a própria sociedade, criando um “tempo mítico” no qual a comunidade reafirma suas tradições e valores.

Quanto às expressões coloquiais, ritmos e estruturas orais em textos escritos, Assmann analisa como a oralidade influencia a cultura escrita, destacando que, ao contrário do que se poderia imaginar, a introdução da escrita não eliminou as formas orais de expressão, mas frequentemente as integrou e transformou. Ele observa que os primeiros textos escritos frequentemente reproduziam ritmos e estruturas da fala, seja para facilitar a memorização, seja para manter a musicalidade e a expressividade dos discursos orais. Dirá ele,

“Greek scribal culture contained so many oral or, more generally, archaic elements probably not due to the nature of their writing system, but to the

---

<sup>28</sup> “A circulação de um significado comum dá origem a um senso de comunidade. Dentro de cada membro individual do grupo, surge a consciência da importância primordial do grupo.” (ASSMANN, 2011, p.121).

<sup>29</sup> “Sem a possibilidade de armazenamento escrito, a memória humana é o único meio de preservar o conhecimento que consolida a identidade de um grupo. Três funções devem ser realizadas para cumprir as tarefas necessárias de criação de unidade e orientação da ação: armazenamento, recuperação e comunicação – ou forma poética, performance ritual e participação coletiva.” (ASSMANN, 2011, p.41-42).

unique social and political conditions of Greece. Their writing did not push orality into a subculture; rather, it absorbed and developed it to a new and enhanced level.”<sup>30</sup>

No entanto, ele aponta que, em várias tradições, certos textos foram deliberadamente escritos para preservar a cadência e o estilo da oralidade, especialmente aqueles de caráter ritual ou sagrado, como os Vedas indianos ou as tragédias gregas.

---

<sup>30</sup> “A cultura escrita grega continha tantos elementos orais ou, mais geralmente, arcaicos, provavelmente não devido à natureza do seu sistema de escrita, mas às condições sociais e políticas únicas da Grécia. Sua escrita não relegou a oralidade a uma subcultura; pelo contrário, ela a absorveu e a desenvolveu para um novo e aprimorado nível.” (ASSMANN, 2011, p.242).

## 4 - DOCUMENTOS ESCRITOS: REGISTROS DA ORALIDADE TRANSFORMADA

O manuscrito *Pasquim do Calambau* – pertencente ao Arquivo da Casa Setecentista de Mariana-MG<sup>31</sup> – já foi bastante explorado por alguns historiadores, cabendo destacar o trabalho de Álvaro de Araújo Antunes<sup>32</sup> e Luciano Raposo de Almeida Figueiredo<sup>33</sup> que investigaram diferentes aspectos desse material, do ponto de vista histórico. O *Pasquim do Calambau* surge como exemplo privilegiado da oralidade transformada em escrita. Fixado em papel, ele conserva a vitalidade da palavra falada, pois circulava em espaços públicos, era lido em voz alta e comentado coletivamente. Ao mesmo tempo, essa inscrição impõe novas mediações — permanência no tempo, possibilidade de consulta posterior e distanciamento do contexto original. Assim, como observa Ong (1998, p. 78) e Ricoeur (2007, p. 155-157), a escrita não elimina a oralidade, mas a converte em outro modo de presença histórica.

### 4.1. A análise crítica de documentos escritos para identificar vestígios da oralidade

O *Pasquim do Calambau* foi escrito em 1798, em um momento de rescaldo de intensas movimentações políticas e sociais. Minas Gerais havia passado pela Inconfidência Mineira (1789-1792), e ideias revolucionárias circulavam amplamente na colônia, gerando tensões entre os defensores da monarquia portuguesa e aqueles que buscavam mudanças políticas (ANTUNES; FIGUEIREDO, 2022, p.5-6).

O pasquim serviu de instrumento de controle social, pois através da sátira, buscava-se reafirmar valores morais e éticos. O texto tinha como principal alvo Manoel Caetano Lopes de Oliveira, uma figura local, e seu objetivo era difamá-lo publicamente. No entanto, sua função social ia além da mera ofensa pessoal: o pasquim se posicionava contra os ideais inconfidentes e reafirmava a lealdade à Coroa portuguesa. Isso fica evidente no verso “*Quem este nas esquinas achar/ Espalhe nas Minas Gerais*”, que sugere a intenção de disseminar oralmente os ideais monarquistas e o conteúdo difamatório (ANTUNES; FIGUEIREDO, 2022, p.48-50).

A sua circulação trouxe certa comoção à comunidade de Calambau. Os exemplares foram estrategicamente afixados em locais de grande circulação, como próximo à capela de

---

<sup>31</sup> Arquivo Histórico da Casa Setecentista de Mariana (AHCSM) (Mariana, Minas Gerais) Processos-crimes: 2.o Ofício, códice 224, auto 5565, ano 1798. (ANTUNES; FIGUEIREDO, 2022, p.115).

<sup>32</sup> Professor na Universidade Federal de Ouro Preto (UFOP-MG), lecionando na graduação e no programa de pós-graduação de História. Leciona e investiga História do Brasil Colônia, dedicando-se aos seguintes temas e áreas: História da Educação, História dos Livros e das Práticas de Leitura; História da administração; História do Direito e História da Justiça.

<sup>33</sup> Professor titular da Universidade Federal Fluminense (UFF-RJ). A ênfase de sua experiência é na área de História que se concentra na época do Brasil Colônia, tratando principalmente dos seguintes temas: Portugal; Brasil colônia; Revoltas e ideias políticas. Nos últimos anos concentrou seus estudos na história das lutas políticas na Época moderna, na Europa e na América.

Santo Antônio e na entrada do arraial, garantindo que fossem lidos e vistos por diversos transeuntes. O documento provocou intensa agitação na comunidade, resultando em uma devassa judicial para identificar os responsáveis pela sua autoria (ANTUNES; FIGUEIREDO, 2022, p.50-51).

O *Pasquim do Calambau*, como prática cultural, fez parte de uma tradição mais ampla de escritos satíricos, comuns em Minas Gerais e na Europa. Eles eram usados tanto para contestação política quanto para manutenção do *status quo*. Em muitos casos, como o de Calambau, esses escritos ajudavam a reforçar normas sociais e a combater dissidências políticas, utilizando a oralidade como meio de mobilização coletiva (ANTUNES; FIGUEIREDO, 2022, p.60).

O *Pasquim do Calambau* é um testemunho da interseção entre oralidade e escrita no Brasil colonial. Sua estrutura e recursos gráficos demonstram um compromisso com a tradição oral, facilitando sua recepção e disseminação. Além disso, seu conteúdo reflete as tensões políticas da época, servindo tanto como instrumento de difamação quanto de reafirmação da ordem monárquica. Assim, o pasquim não apenas registrou um conflito local, como também contribuiu para a construção da memória social e política de seu tempo (ANTUNES; FIGUEIREDO, 2022, p.60-64).

*A oralidade d'O Pasquim do Calambau na estrutura textual, no tom sarcástico e na performance pública do documento.*

Em uma análise crítica, a partir do posfácio (ANTUNES; FIGUEIREDO, 2022, p.48-84) da obra organizada por Antunes e Figueiredo, há um aprofundamento da análise sobre a oralidade e a função social do documento. A obra não se limita a um simples libelo difamatório, mas representa um artefato histórico que evidencia como a oralidade influenciava a escrita e o impacto social desses textos em comunidades da época.

Em se tratando dos vestígios de oralidade no *Pasquim do Calambau*, há elementos gráficos e marcação da leitura oral. O texto é estruturado como uma *partitura oral*, onde traços e sinais gráficos orientam o orador. O título “O povo do Calambau” aparece em letras maiores para indicar ao leitor que deve elevar a voz ao anunciá-lo. O uso de sublinhados e de separação por capítulos e rimas confere organização rítmica, permitindo pausas estratégicas (ANTUNES; FIGUEIREDO, 2022, p.61).

Quanto à interação e performance na audiência, a leitura do pasquim não era um ato passivo; havia participação ativa do público. O texto foi concebido para ser lido em locais públicos, onde a plateia reagia, repetia trechos e até zombava do personagem central, Manoel

Caetano. A numeração das quadras ajudava o orador a retomar a leitura caso houvesse interrupções devido às reações da audiência (ANTUNES; FIGUEIREDO, 2022, p.55).

No entanto, com o uso de expressões e registro oral, o vocabulário inclui expressões comuns na fala cotidiana, como “Belo, belo” (ANTUNES; FIGUEIREDO, 2022, p.64-68), que virou uma espécie de bordão popular em Calambau. Houve o interesse em saber a autoria e das características estilísticas e sociais do *Pasquim do Calambau*. O autor investiga se o manuscrito foi redigido intencionalmente com erros gramaticais para ocultar sua origem ou se reflete as limitações do letramento dos envolvidos, uma vez que as pessoas daquele período estariam diante de um ambiente de baixa normatização da escrita e de marcante oralidade. A hipótese central é a de que Domingos Álvares, um comerciante trovador, encomendou a Raimundo de Penaforte, seu caixeiro, a confecção do pasquim, combinando sátira, referências literárias e críticas políticas em um contexto de cultura popular. O texto destaca como a produção de pasquins por camadas sociais inferiores era vista com desconfiança pela elite e como a sátira funcionava como um meio de engajamento político e expressão cultural (ANTUNES; FIGUEIREDO, 2022, p. 65).

A linguagem do pasquim, no entanto, reflete a oralidade, empregando frases sintaticamente simples e uma estrutura poética que facilita a memorização. Com os elementos de Teatro Popular, o pasquim se assemelha a um teatro de rua improvisado. O personagem central, Manoel Caetano, interage com figuras como o general e o tenente-coronel, inserindo-se na tradição barroca da sátira dialogada. A estrutura lembra os autos populares portugueses e as *trovas de maldizer* (ANTUNES; FIGUEIREDO, 2022, p.57-58).

Para uma justificação teatral do *Pasquim do Calambau*, vale apresentar a análise de Cesare Molinari, em sua obra *História do Teatro*, estabelecida por meio de alguns pontos-chave. Trata-se do Teatro Popular e Resistência, o qual Molinari analisa a tradição do teatro popular, especialmente nos *corrales* espanhóis, onde a oralidade e a cultura das classes subalternas desempenhavam papel fundamental (MOLINARI, 2010, p. 191-199).

O *Pasquim do Calambau*, ao operar como uma forma de imprensa alternativa, pode ser entendido na mesma chave, como um veículo de resistência e crítica social.

Além disso, o teatro sempre foi um espaço de valorização da oralidade, principalmente em suas manifestações mais populares. No contexto do *Pasquim do Calambau*, a oralidade também se mantém como um meio de transmitir narrativas que desafiam os registros oficiais, conectando-se às formas teatrais de resistência mencionadas por Molinari (MOLINARI, 2010, p. 192-193).

### *O pasquim e as práticas orais da época, como boatos e sátiras.*

A prática de afixar pasquins para atacar inimigos ou desafiar autoridades não era exclusiva do arraial de Calambau. Na Europa e no Brasil colonial, pasquins escritos estavam intimamente ligados a formas de oralidade popular, como as cartas anônimas e denúncias orais. Em muitos casos, denúncias e críticas eram feitas oralmente antes de serem registradas em escritos difamatórios. Isso sugere que o *Pasquim do Calambau* pode ter sido precedido por rumores e falas depreciativas que circulavam na comunidade (ANTUNES; FIGUEREDO, 2022, p.55).

Além disso, versões orais do texto, ainda que só um exemplar tenha sobrevivido, é provável que seu conteúdo tenha sido memorizado e repetido por diversas pessoas, contribuindo para sua longevidade como um evento discursivo oralizado. Os ajustes e recriações constantes, assim como os boatos e as sátiras orais mudam conforme são repetidos, o pasquim pode ter passado por variações conforme era lido e comentado, adaptando-se às reações do público (ANTUNES; FIGUEREDO, 2022, p.80).

Dessa forma, o *Pasquim do Calambau* pode ser entendido como parte de uma tradição maior de comunicação oral e escrita, na qual a difamação e o humor desempenhavam papéis fundamentais no controle e na contestação social. Sem contar que o período foi marcado pela influência do Iluminismo, que trouxe uma nova perspectiva sobre a crítica social e política. Essa interseção destaca a importância da expressão artística e escrita desse período histórico na promoção de debates e na contestação das estruturas de poder vigentes.

#### **4.2. A convergência intertextual entre fontes orais e documentos escritos a partir do *Pasquim do Calambau***

A escrita pode preservar, mas também transformar e reinterpretar a oralidade. Walter Ong nos apresentou a intertextualidade entre fontes orais e documentos escritos ao demonstrar que a escrita não apenas preserva a oralidade, mas também a transforma e reinterpreta, partindo do pressuposto de que a oralidade primária e a cultura escrita possuem estruturas cognitivas e comunicativas distintas, sendo que a escrita reconfigura a consciência e altera a forma como os indivíduos processam e armazenam o conhecimento.

Segundo Ong, a escrita desempenha um papel essencial na fixação da oralidade, permitindo que discursos, narrativas e memórias sejam registrados de forma mais duradoura. Sem a escrita, culturas orais dependem da repetição e da memorização para transmitir conhecimentos ao longo das gerações (ONG, 1998, p. 47-48).

A escrita, ao espacializar a palavra, amplia a potencialidade da linguagem e possibilita a sistematização do conhecimento, permitindo que registros orais sejam preservados e reinterpretados posteriormente. Quanto à escrita como transformação e reinterpretação da oralidade, apesar de preservar a oralidade, a escrita também a modifica, pois substitui a comunicação face a face por um discurso autônomo, que não depende mais da presença do emissor para ser compreendido (ONG, 1998, p. 180).

No entanto, ao registrar a oralidade, a escrita impõe uma estrutura linear e analítica que não é típica das culturas orais, as quais funcionam por meio de fórmulas mnemônicas e padrões de repetição. Assim, a passagem da oralidade para a escrita leva a mudanças significativas na forma como o pensamento e a narrativa são organizados. A “oralidade secundária”, ou seja, o retorno da oralidade mediado por tecnologias como o rádio, a televisão e a internet, demonstrando que a cultura escrita nunca elimina completamente a oralidade, mas a ressignifica dentro de novos contextos (ONG, 1998, p. 33).

Portanto, para Ong, a escrita não deve ser vista apenas como um registro neutro da oralidade, mas como um meio que a transforma e reinterpreta. A cultura escrita, ao mesmo tempo que pode destruir certas formas de oralidade, também permite sua recriação e adaptação a novos contextos culturais e históricos. Dessa forma, a intertextualidade entre fontes orais e documentos escritos não é apenas um processo de conservação da memória oral, mas também um mecanismo de transformação e reinvenção do conhecimento ao longo do tempo.

O *Pasquim do Calambau* se encaixa perfeitamente na problemática da intertextualidade entre fontes orais e documentos escritos. Ele atua como um meio que tanto preserva quanto transforma e reinterpreta a oralidade, ressignificando memórias e discursos populares.

Como preservação da oralidade, o *Pasquim do Calambau* registra expressões, narrativas e acontecimentos que, de outra forma, permaneceriam apenas na memória coletiva oral. Ele funciona como um arquivo de testemunhos populares, resguardando experiências que poderiam se perder com o tempo. A escrita permite que esses relatos sejam organizados e

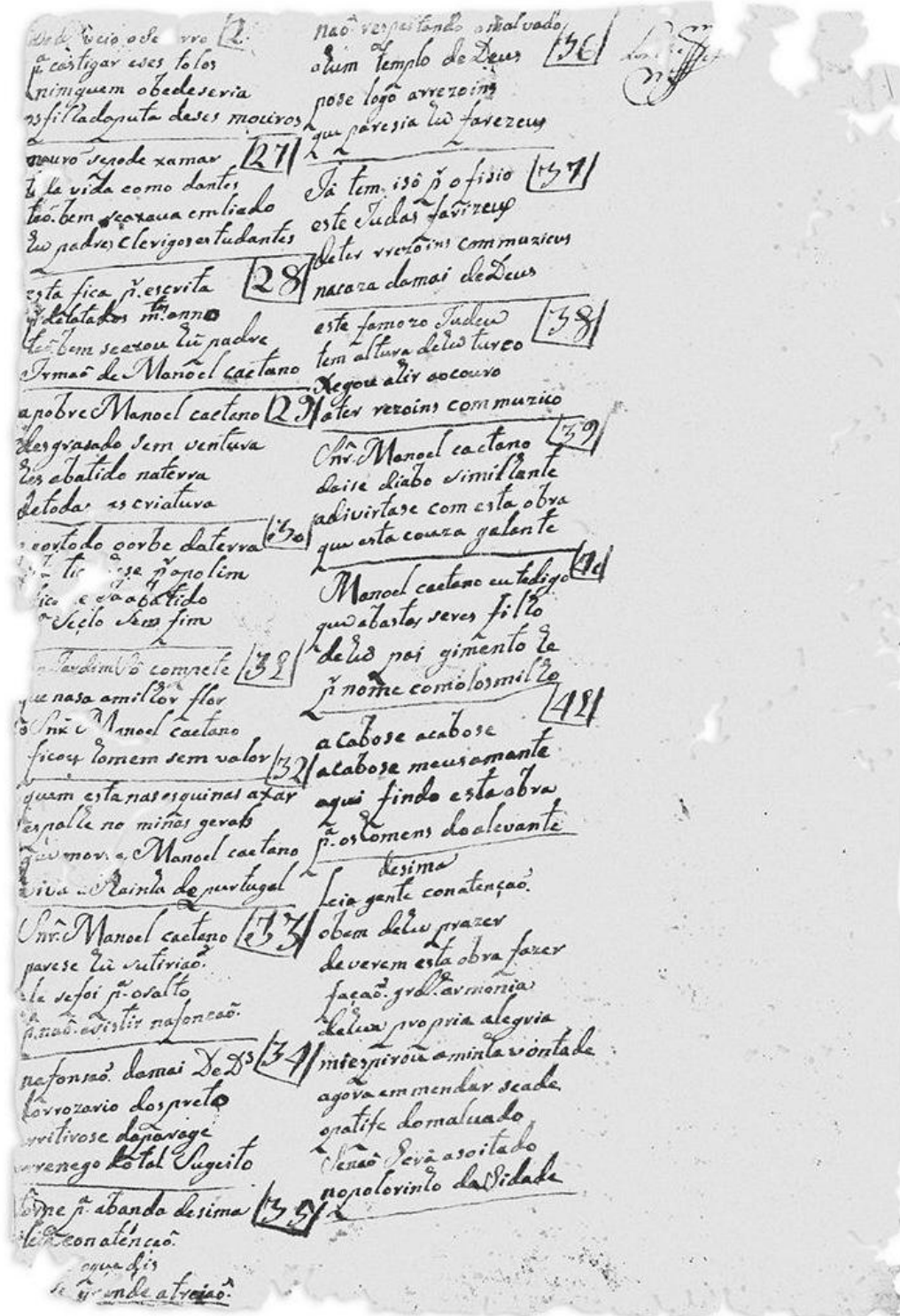
Não me miltos m fora  
 de todos verem  
 A Batase a soberba  
 de Natas. se sim  
 declarou agora  
 que mixamo pizquim  
 eu quero falar  
 meis não podo dizer  
 fal tamen a diligencia  
 p. est. obra fazer  
 A obra uou fazer  
 povesto des obrigado  
 quers agora dar juvenisrio  
 na uou fui com uidade  
 de Name a uirgem maria  
 uallome a. ta. Pavera  
 O de. nem tendo este papel em q.rio de.aneiro  
 Ca. plebaixo da. za  
 Capitulo. 6  
 O pouo do calambaui  
 Noticias uos quero dar  
 donoso Manoel caetano  
 quando foi o general  
 disse o general n. ca.  
 quem lo uere  
 respondeu ele  
 Sou eu Manoel caetano  
 larg. mor da companhia  
 calambaui e trausias  
 e mais contorno e frequia  
 disse o general uose  
 va d. ord. mangu eiva  
 eu fui dor con. fide. f. l. r.  
 epovex falso anada monarca  
 padasi. g. d. f. r. omentoi  
 A. e. general  
 To lo oquid. qu. r. a. b. e. v.  
 etas cou. r. a. u. o. em. b. a. r. a. s. o  
 tire Ja esor botas  
 q. p. o. l. a. s. e. Ja. d. e. s. e. l. l. s. o  
 ali eadesendensia tua  
 ficari vil eobalido  
 p. na. o. s. e. r. u. i. r. e. m. i. p. u. b. l. i. c. a  
 e. l. e. v. d. e. t. o. d. o. s. v. e. b. a. t. i. d. o  
 A. r. i. m. e. J. a. f. a. l. s. o. t. r. a. i. d. o. r.  
 d. i. z. e. m. e. c. o. n. t. r. a. f. i. i. v. a. d. o  
 l. e. r. v. i. l. a. d. i. a. l. m. a. d. o  
 m. a. r. i. o. l. a. e. s. c. o. m. u. n. g. a. d. o  
 A. r. i. m. e. c. o. m. p. e. n. a. d. e. m. o. n. t. e  
 p. a. t. i. f. a. m. e. m. r. o. n. e. i. v. o  
 l. o. r. c. o. r. t. i. g. o. r. q. u. i. t. u. e. s. t. e  
 e. m. q. r. i. o. d. e. c. l. a. n. e. i. v. o  
 d. i. s. e. a. M. a. n. o. e. l. c. a. e. t. a. n. o. r. e. s. p. o. n. s.  
 d. e. u. p. a. l. u. a. m. e. n. t.  
 O Ceir quideipanto  
 eu confesso omeu dilito  
 deser falso a soberana  
 cameu d. em finito  
 f. o. r. t. e. i. m. g. u. a. r. i. a. e. u. p. o. s. e. i.  
 e. t. o. d. o. s. o. m. e. u. p. a. r. e. n. t. e. s.  
 e. t. o. d. o. s. n. o. s. p. a. d. e. c. a. m. o. s.  
 e. m. f. o. r. c. a. d. o. e. t. i. r. a. d. e. n. t. e.  
 e. s. t. a. s. d. i. s. o. r. d. e. m. f. i. c. a.  
 c. o. m. o. a. b. o. v. e. c. a. d. e. v. a. t. o.  
 d. e. q. u. e. i. n. o. r. i. o. d. e. c. l. a. n. e. i. v. o  
 a. l. e. r. e. m. f. o. r. c. a. d. o. e. m. e. s. t. a. t. o. a.  
 t. u. d. o. i. s. o. f. o. i. p. r. e. s. i. z. o.  
 p. o. e. m. a. e. m. p. l. o. d. e. m. u. n. d. o.  
 b. a. t. e. u. s. e. a. s. o. b. e. r. b. i. a.  
 c. a. s. t. i. n. a. r. n. o. s. t. o. d. o. s. q. u. i. n. t. o.  
 A. l. i. s. e. o. f. e. n. e. n. t. e. o. g. e. n. e. r. a. l. p. o. s. p. o. n. s.  
 O lome. n. xegava. o. a. e. s. e. r. t. e. r. m. o. s.  
 d. e. s. e. r. f. a. l. s. o. s. a. s. o. b. e. r. a. n. a.  
 a. t. r. i. v. i. d. o. s. e. m. s. o. l. e. n. t. e. s.  
 n. a. d. s. e. c. o. n. t. a. s. t. a. o. t. i. r. a. n. o. s.  
 v. e. i. o. m. e. p. a. r. m. o. e. a. t. o. n. i. t. o.  
 a. f. l. i. t. o. c. o. m. t. a. l. d. a. n. o.  
 v. e. i. a. m. p. o. u. o. o. d. u. s. e. r. o.  
 d. o. s. o. b. r. i. n. t. a. M. a. n. o. e. l. c. a. e. t. a. n. o.  
 o. q. u. i. m. s. o. b. e. r. a. o. q. u. e. m. s. o. b. e. r. a.  
 d. e. s. t. r. o. d. e. s. e. c. o. r. a. g. a. o.  
 q. u. a. d. e. c. a. z. a. r. i. a. m. i. n. i. a. s. o. b. r. i. n. t. a.  
 p. o. n. s. i. m. i. l. l. a. n. t. e. g. e. r. a. c. a. o.  
 d. e. v. e. m. o. s. a. c. a. b. e. s. a. a. o. m. o. n. a. r. c. a.  
 a. v. i. d. a. p. a. l. a. c. o. n. r. v. a. y.  
 a. a. l. m. a. a. o. a. l. t. i. s. i. m. o.  
 c. e. r. t. a. d. a. r. e. m. o. s. a. l. l. e. o. m. a. s.  
 M. o. n. a. r. c. a. e. s. c. l. a. r. i. n. i. d. a.  
 d. i. s. e. D. f. l. o. r. i. a. n. n. o. e. m. b. a. r. a.  
 M. o. n. a. r. c. a. e. s. c. l. a. r. i. n. i. d. a. s. e. n. t. o. r. a.  
 e. s. e. s. b. a. r. b. e. r. o. c. o. r. u. b. i. r. b. i. a.  
 q. u. e. v. e. m. s. e. r. e. m. R. e. i. j.  
 p. a. s. u. a. m. o. n. a. r. q. u. i. a.  
 u. o. r. a. a. l. t. e. r. a. e. s. e. n. d. o. r. e.  
 n. a. o. u. o. r. p. a. v. e. r. a. s. e. r. e. s. t. o. r. i. a.  
 e. o. c. o. r. r. e. i. o. t. i. r. a. d. e. n. t. e.  
 a. n. d. a. u. a. c. o. n. o. s. p. a. p. e. i. s. d. e. s. u. r. r. i. o. l. a.  
 v. e. i. a. a. v. o. r. a. m. a. g. i. s. t. a. d. e.  
 a. s. l. e. i. z. d. o. s. e. m. s. o. l. e. n. t. e. s.  
 b. e. m. l. e. q. u. e. v. e. e. m. f. o. r. q. u. e. s. e.  
 o. c. o. r. r. e. i. o. t. i. r. a. d. e. n. t. e.  
 n. o. s. p. r. e. s. i. p. e. s. c. o. n. t. e. s. e. m. o. s.  
 o. s. n. o. s. o. s. m. o. n. a. r. c. a. s. u. e. l. l. o.  
 c. a. n. a. s. m. i. n. a. s. q. u. i. r. i. a. d. e. v.  
 o. d. i. a. b. o. d. e. s. o. q. u. i. m. S. i. l. v. e. r. i. o.  
 q. u. e. r. i. a. e. s. t. a. b. a. l. e. s. e. r. s. u. a. s. l. e. x. a. s.  
 p. a. t. o. d. o. s. a. n. d. a. r. o. s. s. a. l. t. o. s.  
 d. e. f. i. c. a. n. d. o. t. o. d. o. s. e. a. t. i. v. o. s.  
 B. r. a. n. c. o. s. e. n. e. g. r. o. s. e. m. o. l. a. t. o. s.  
 v. i. v. e. p. a. t. r. a. s. q. u. e. a. i. n. d. a. t. e. n.

transmitidos a um público mais amplo, impedindo que se restrinjam às comunidades locais onde originalmente circularam.

Ao transpor a oralidade para o texto, o Pasquim do Calambau altera a natureza do discurso oral. O tom espontâneo e efêmero da oralidade é convertido em um documento fixo, o que pode modificar a forma como as histórias são contadas e interpretadas. A escrita também introduz um distanciamento temporal entre os fatos narrados e sua recepção. O leitor contemporâneo do *Pasquim* não vivencia as histórias da mesma maneira que os indivíduos que originalmente as narraram. A prática da leitura é marcada pelo tempo e tão variada quanto os perfis dos seus leitores. Além disso, o próprio formato “editorial” do pasquim impõe uma nova estrutura ao relato oral. A edição, a seleção de temas e a diagramação influenciam a recepção dos relatos e podem enfatizar ou minimizar certos aspectos da narrativa original. Retomando Walter Ong, o *Pasquim* é um exemplo do impacto da cultura escrita sobre a oralidade. Ele reflete a transição de uma tradição oral para um meio impresso, o que altera a forma de transmissão do conhecimento. Além disso, ele pode ser entendido como parte da “oralidade

secundária” discutida por Ong, onde a escrita e a cultura impressa resgatam e transformam a tradição oral. E sob o aspecto da memória?

Jan Assmann, a respeito da memória cultural, oferece um quadro essencial para



entender a intertextualidade entre fontes orais e documentos escritos. Ele demonstra que a

escrita pode preservar, transformar e reinterpretar a oralidade, influenciando a maneira como as sociedades recordam e institucionalizam suas memórias coletivas (ASSMANN, 2011, p. 274-275).

A respeito da escrita como preservação da oralidade, Assmann distingue dois tipos de memória. A primeira é a memória comunicativa, à qual é fluída, pertencente à oralidade, transmitida de geração em geração no cotidiano. A segunda é a memória cultural, que é preservada por instituições e registros escritos, garantindo a permanência de narrativas históricas. A escrita permite que narrativas que originalmente pertenciam à tradição oral sejam armazenadas e resgatadas posteriormente, consolidando-se como marcos da identidade de uma sociedade (ASSMANN, 2011, p. 41).

Em se tratando da escrita como transformação e reinterpretação da oralidade, o ato de registrar oralidades não é neutro, uma vez que a escrita seleciona, estrutura e filtra as informações, muitas vezes reinterpretando-as para adequá-las a contextos específicos. Um exemplo clássico é a Bíblia, em que textos originalmente transmitidos oralmente foram registrados e modificados ao longo do tempo, adquirindo um caráter normativo e perene (ASSMANN, 2011, p. 59-60).

A escrita também fixa discursos que, na oralidade, eram maleáveis e adaptáveis a diferentes situações. Assim, a flexibilidade da oralidade se perde parcialmente no registro escrito. No entanto, o *Pasquim do Calambau* na perspectiva de Jan Assmann funciona como um meio de transição entre a memória comunicativa e a memória cultural. Pois, ao registrar relatos populares e testemunhos orais, ele evita o esquecimento dessas narrativas, mas também as reorganiza dentro de uma estrutura editorial, alterando seu significado original.

O *Pasquim* permite a reapropriação da memória por diferentes leitores e intérpretes ao longo do tempo, o que pode gerar novas leituras e significados para os eventos descritos. A escrita, longe de ser apenas um depósito neutro da oralidade, se revela um meio ativo de reconstrução e ressignificação do passado.

Ainda assim, a intertextualidade entre fontes orais e documentos escritos revela a complexa relação entre a memória e a escrita, algo profundamente analisado tanto por Platão, em *Fedro*, quanto por Paul Ricoeur, em *A Memória, a História, o Esquecimento*.

Para Platão, a escrita pode funcionar como remédio e/ou como veneno para a memória. No *Fedro*, ele introduz a famosa crítica à escrita por meio do mito de Theuth. O deus egípcio apresenta a escrita como um presente aos homens, argumentando que ela fortaleceria a memória. No entanto, o rei Tamuz responde que, ao contrário, a escrita produziria o

esquecimento, pois as pessoas deixariam de exercitar sua memória ao confiar nas palavras escritas. Platão descreve a escrita como um *phármakon*, um termo ambíguo que significa tanto “remédio” quanto “veneno” (PLATÃO, 2011, *Fedro* 274c-275e, p. 181-185).

Essa ambiguidade aponta para dois efeitos da escrita sobre a oralidade. O primeiro ponto é sobre a preservação. A escrita fixa o conhecimento, garantindo sua transmissão ao longo do tempo. O segundo ponto é sobre a transformação. A dependência da escrita pode enfraquecer a memória viva, distanciando a verdade do exercício dialético e da interação oral. Além disso, Platão diferencia dois tipos de escrita. O primeiro tipo é a escrita externa, fixada em textos, que não pode se defender ou esclarecer-se por si mesma. O segundo tipo é a “escrita interna”, inscrita na alma, que é o verdadeiro conhecimento adquirido por meio da dialética (PLATÃO, 2011, *Fedro* 276a-278b, p. 185-191).

Em se tratando da escrita como arquivo e interpretação, Paul Ricoeur amplia essa discussão ao refletir que a escrita é o elemento central na construção da história – algo que discordo ao considerar a oralidade dos povos africanos entre outros povos originários. Para Ricoeur, a historiografia surge do testemunho, que é a forma primeira da transmissão da memória. A passagem da oralidade à escrita gera uma transformação fundamental: o testemunho, ao ser escrito, perde sua relação direta com o sujeito que o enunciou e passa a depender da interpretação do leitor.

Os principais efeitos da escrita na história e na memória são: a) a arquivagem, em que a escrita permite armazenar eventos e relatos, garantindo que a memória coletiva não dependa apenas da tradição oral; b) a interpretação, em que os textos históricos não são neutros, mas passam por processos de reinterpretação, o que pode distorcer ou enriquecer a memória do passado. Em relação ao desligamento do contexto original, a escrita separa o discurso de seu autor, tornando-se um documento aberto a múltiplas leituras ao longo do tempo.

Entretanto, o diálogo entre Platão e Ricoeur, embora Platão critique a escrita como uma forma inferior de transmissão do conhecimento, Ricoeur a vê como um meio essencial para a historiografia. A chave para compreender essa diferença é o conceito de interpretação: enquanto Platão teme a perda do diálogo vivo, Ricoeur enfatiza que a escrita não apenas preserva, mas reconfigura a memória ao longo do tempo. A escrita, portanto, age como um duplo filtro: a) preserva a oralidade, pois permite que narrativas, mitos e testemunhos sejam perpetuados além da memória individual; b) transforma e reinterpreta a oralidade, pois todo documento escrito está sujeito a novas leituras e ressignificações ao longo da história.

Dessa forma, a intertextualidade entre fontes orais e documentos escritos não apenas complementa a construção da história, mas também introduz o desafio da hermenêutica: interpretar o passado sem perder sua conexão com a memória viva. A análise de Ong se complementa com as perspectivas de Platão e Paul Ricoeur, que também abordam a escrita como um meio ambivalente de preservação e alteração da memória e da história.

Na perspectiva de Platão, a partir do *Fedro*, o *Pasquim do Calambau* pode ser visto como um exemplo do *phármakon* da escrita, no sentido em que ele preserva os discursos orais, mas também os transforma. Como no mito de Theuth, a escrita no *Pasquim* substitui a memória viva por um registro estático, o que pode levar à perda do contexto dialógico da oralidade. Quanto a Paul Ricoeur, a escrita do *Pasquim* não é um simples registro neutro, mas um testemunho reinterpretado. Assim como Ricoeur aponta na historiografia, os relatos contidos no *Pasquim* passam por um filtro “editorial” e estão sujeitos a novas leituras e ressignificações ao longo do tempo.

Contudo, o *Pasquim do Calambau* é um exemplo concreto da complexa relação entre oralidade e escrita. Ele preserva memórias orais, mas também as altera, tornando-se um espaço de ressignificação cultural. Seu estudo permite perceber como a escrita pode tanto ampliar a memória coletiva quanto reconfigurar o sentido original dos relatos orais. Ou seja, como documento escrito que guarda vestígios da oralidade, ele ilustra a força da palavra como memória coletiva, como resistência e como contra-arquivo da história oficial. Sua circulação popular, marcada pela sátira e pelo caráter performático, demonstra que a oralidade não se dissolve diante da escrita, mas sobrevive transformada, ampliando sua capacidade de preservar identidades.

## 5 - CONSIDERAÇÕES FINAIS

A oralidade, ao longo deste trabalho, revelou-se como uma ferramenta fundamental na construção e na compreensão da história. Ela não apenas registra o vivido, mas dá sentido à experiência humana, transmitindo saberes que atravessam gerações. Ao escutar uma narrativa oral, somos convidados a revisitar os acontecimentos com a sensibilidade do tempo vivido, em contraste com a frieza de um documento escrito. A oralidade é viva, pulsa na voz de quem fala e na escuta de quem recebe, criando vínculos que vão além do conteúdo informativo – ela constrói sentido, identidade e pertencimento.

Ao longo desta pesquisa, observamos como a oralidade ultrapassa os limites do tempo cronológico, estabelecendo pontes entre o passado, o presente e o futuro. A tradição oral, sustentada pela memória viva de indivíduos e comunidades, opera como um fluxo contínuo de saberes, experiências e valores, sendo uma forma essencial de manter viva a historicidade dos povos, especialmente daqueles marginalizados pelos discursos oficiais.

Na história, especialmente nos contextos em que o poder político e institucional detinha o monopólio do registro escrito, muitas vozes foram silenciadas. As fontes oficiais, embora fundamentais, carregam em si uma perspectiva que tende à homogeneização da verdade. A oralidade, por outro lado, desafia essa hegemonia. Ela apresenta versões plurais dos fatos, inserindo nuances e experiências que não encontram lugar nos arquivos e nas atas. Nesse sentido, a oralidade desestabiliza a noção de uma “verdade única”, propondo uma visão da história mais complexa, rica e humana.

A oralidade é, nesse sentido, um antídoto contra o esquecimento imposto pelos apagamentos institucionais. A história contada na roda, no terreiro, no cotidiano, carrega marcas de resistência e sobrevivência, expressando modos de ver e viver o mundo que desafiam o monopólio da escrita como único critério de verdade histórica. Ao contrário do documento oficial, que tende a cristalizar uma versão dos fatos, a oralidade acolhe a multiplicidade, as nuances, as contradições e as emoções que permeiam a experiência humana.

O desafio à “verdade única” dos registros documentais é, portanto, uma das maiores contribuições da oralidade para a historiografia contemporânea. Ela revela que a história é plural, que existem muitas versões sobre um mesmo evento, e que essas versões são determinadas por perspectivas sociais, culturais, étnicas e afetivas. Como afirma Ricoeur, a memória é sempre situada, e a escuta atenta das narrativas orais permite acessar dimensões esquecidas ou deliberadamente silenciadas nos arquivos tradicionais (RICOEUR, 2007, p.123).

É nesse ponto que a oralidade se revela não apenas como uma fonte do passado, mas como um instrumento para repensar o presente e projetar futuros mais justos. Ao recuperar vozes que foram caladas, cria-se a possibilidade de reelaborar identidades, reconhecer violências históricas e valorizar conhecimentos que foram subalternizados. A oralidade, assim, não é apenas um objeto de estudo: é um meio de construção de novas formas de pertencimento e cidadania.

Concluimos, portanto, que a oralidade deve ser reconhecida como um elemento dinâmico, resistente e indispensável para a historiografia contemporânea. Ela não é apenas um resquício do passado, mas uma prática viva, que se reinventa no presente e aponta caminhos para o futuro. Sua força reside na capacidade de dar voz ao que foi esquecido, ao que foi marginalizado, e de manter viva a memória dos povos em sua diversidade. Assim, a oralidade não só complementa os registros escritos, mas os interpela, questiona e, por vezes, os transcende. É fonte inesgotável de saberes e afetos, essencial para que possamos compreender, de maneira mais justa e completa, a trajetória da humanidade.

Portanto, é fundamental que a oralidade seja integrada ao fazer historiográfico com o mesmo rigor e respeito concedidos às fontes escritas. Reconhecer sua validade epistêmica e seu poder formativo é reconhecer que a história se faz também pela escuta, pelo diálogo, pela memória compartilhada – por tudo aquilo que resiste na voz e no corpo dos que narram.

Este trabalho procurou evidenciar a importância da oralidade como elemento constitutivo da história humana, sobretudo enquanto fonte de resistência, memória e conhecimento. Através da escuta atenta das narrativas orais, é possível acessar vivências e experiências que escapam ao registro oficial, mas que, nem por isso, são menos verdadeiras ou menos relevantes para a compreensão do passado.

Constatamos, ao longo da pesquisa, que a oralidade não apenas complementa os documentos escritos, mas os tensiona, colocando em xeque a ideia de uma história única, objetiva e neutra. Ela revela a diversidade dos sujeitos históricos e a complexidade das formas de construção do saber, especialmente nas sociedades que mantêm vivas suas tradições orais.

Através do estudo do *Pasquim do Calambau* e dos autores que fundamentam esta investigação, reforçamos a ideia de que a palavra falada carrega potência epistemológica, política e afetiva. Ouvir as histórias contadas em voz alta é dar lugar ao outro, é reconhecer a multiplicidade das memórias e afirmar que toda história é, antes de tudo, situada.

Dessa forma, reafirmamos a centralidade da oralidade na construção de uma historiografia mais plural e inclusiva. Um olhar comprometido com a escuta do outro permite a construção de uma história mais justa, sensível e verdadeira.

A oralidade é mais do que um modo de transmissão do conhecimento; é um universo epistemológico complexo, dinâmico e profundamente enraizado na experiência humana. Ao longo deste trabalho, vimos como a palavra falada – em sua vitalidade, performatividade e presença – atua como fonte fundamental para a construção da história. A oralidade, em sua essência, desafia o paradigma historiográfico moderno, majoritariamente centrado em documentos escritos, oferecendo não apenas um complemento, mas uma perspectiva alternativa e muitas vezes mais viva da memória coletiva.

Ao contrário dos documentos escritos, que muitas vezes fixam a realidade em moldes estáticos, a oralidade preserva a fluidez do vivido. Ela carrega o calor do momento, a emoção do relato, a memória do corpo e a sabedoria dos gestos. Os testemunhos orais não são apenas lembranças; são manifestações de uma verdade vivida e compartilhada, onde o tempo não é linear, mas cíclico, ritmado pela repetição e pela atualização constante do passado no presente. Como vimos na tradição dos griôs africanos, nos relatos dos povos indígenas como os Mapuche, e na análise filosófica de Platão e Walter Ong, a oralidade constitui uma estrutura de pensamento, uma maneira de ser e de conhecer o mundo.

Nesse sentido, a oralidade confronta diretamente a noção de uma “verdade única” perpetuada por documentos oficiais. A história escrita, apesar de sua importância, é muitas vezes marcada por silêncios, apagamentos e seleções políticas e culturais. Ela tende a privilegiar as vozes dominantes, marginalizando outras formas de expressão e saber. A oralidade, por sua vez, dá lugar ao múltiplo, ao contraditório e ao heterogêneo. Ela acolhe as versões esquecidas, as memórias subterrâneas, os relatos das camadas populares, das mulheres, dos povos subalternizados. Ao fazer isso, questiona a supremacia da escrita como critério único de verdade e legitimidade histórica.

No caso do *Pasquim do Calambau*, por exemplo, analisado neste trabalho, vemos como a escrita carrega os traços da oralidade popular, revelando o modo como a palavra falada sobrevive e se infiltra nos registros oficiais. Esse pasquim, escrito em um momento de tensão política e social, mostra-se carregado de expressões orais, de teatralidade e de performance, aproximando-se muito mais de uma fala pública do que de um texto jurídico. Ele revela como a oralidade, mesmo quando transcrita, mantém sua potência subversiva, seu caráter coletivo e seu papel como instrumento de memória e resistência.

A oralidade é, portanto, elemento dinâmico e essencial à historiografia. Sua força reside justamente em sua capacidade de transformar, de adaptar-se às mudanças sociais e culturais, e de manter-se viva através das gerações. A cada narração, a cada nova escuta, ela se atualiza, reconfigura e reconstrói sentidos. Nesse processo, conecta passado, presente e futuro, não como momentos estanques, mas como dimensões interdependentes da experiência humana.

A oralidade é resistência. É um ato sagrado e político. É uma forma de manter acesa a chama da memória em contextos de apagamento e silenciamento. Ela desafia a lógica da exclusão documental e se impõe como saber legítimo, como fonte de autoridade narrativa. Ouvir as vozes do passado que ainda ecoam no presente é também um exercício de justiça histórica – um modo de reconstituir trajetórias invisibilizadas e de reconhecer a diversidade de formas pelas quais os sujeitos constroem e transmitem sua história.

Por fim, reafirmamos: a oralidade não é um resquício do passado a ser superado pela escrita. Pelo contrário, ela é presença constante, fonte inesgotável de sentidos e caminhos para a compreensão da história humana. A historiografia que se quer plural, democrática e sensível precisa, cada vez mais, ouvir as vozes da tradição oral – pois nelas habita não apenas o que foi, mas também o que é e o que pode vir a ser.

A oralidade constitui uma das mais antigas formas de transmissão de conhecimento, memória e cultura da humanidade. Não se trata apenas de um meio de comunicação anterior à escrita, mas de uma epistemologia completa, capaz de constituir universos simbólicos, cosmologias e formas de ver e viver o mundo. Ao longo desta pesquisa, vimos como a oralidade se configura como um campo fértil para a construção da história — não como apêndice dos documentos escritos, mas como matriz originária e, muitas vezes, como contraponto crítico às versões fixadas pelos registros oficiais.

Em culturas orais, a palavra falada é plena de presença e de poder. Ela é ação, memória e verdade performada. Como lembra Walter J. Ong, “a palavra falada desaparece à medida que é pronunciada, mas é exatamente essa evanescência que a torna viva e relacional, exigindo sempre a presença do outro para existir” (ONG, 2013, p. 54).

A oralidade não se preocupa em armazenar dados frios, mas em manter vivos os significados sociais, afetivos e identitários de uma coletividade. Assim, quando falamos de fontes vivas da história, referimo-nos não apenas a sujeitos que testemunharam eventos, mas a todo um sistema de saberes transmitidos de geração em geração, muitas vezes sem o interstício da letra, mas com o peso do rito, da performance e da ancestralidade.

Essa forma de transmissão desafia profundamente a noção moderna de uma “verdade única” e objetiva da história. Paul Ricoeur argumenta que “a memória é sempre reconfiguração” e que, portanto, “a história nunca se limita a fatos brutos, mas sempre passa por uma trama narrativa que seleciona, organiza e atribui sentido aos acontecimentos” (RICOEUR, 2007, p. 100).

A oralidade, nesse sentido, torna visível aquilo que os documentos escritos frequentemente silenciam: a pluralidade das vozes, os sentidos polissêmicos da experiência humana e a dimensão ética e subjetiva da rememoração.

Mais do que isso, a oralidade é um instrumento de resistência e de reconstrução de identidades historicamente silenciadas. A célebre frase de Hampâté Bâ – “Na África, quando um velho morre, é uma biblioteca que se queima” – expressa a centralidade do saber oral em sociedades onde o conhecimento reside no corpo, na palavra e na memória ativa dos anciãos. A oralidade é, portanto, um repositório de sabedorias ancestrais, que escapa aos controles das instituições e que sobrevive, muitas vezes, apesar das violências coloniais e das tentativas de apagamento cultural.

É nesse contexto que a oralidade se mostra também como um elemento essencial para a historiografia contemporânea. Como destaca Jan Assmann (2011), a memória cultural – aquela que se fixa por meio de rituais, símbolos e narrativas orais ou escritas – é indispensável para a construção das identidades coletivas. A história oral não apenas complementa os registros escritos: ela os interroga, os questiona, e, por vezes, os desautoriza. A oralidade traz à tona aquilo que os documentos tentaram esconder, mostrando que a história não é feita apenas por reis, guerras e decretos, mas também por cantadores, griôs, líderes espirituais, mulheres, trabalhadores e povos originários.

Exemplo eloquente disso é o caso do *Pasquim do Calambau*, que analisamos nesta pesquisa. Trata-se de um documento que, embora escrito, carrega em sua estrutura os traços evidentes da oralidade popular. Como demonstram Antunes & Figueiredo (2022), o *Pasquim* operava como uma espécie de “teatro de rua”, onde o texto era lido em voz alta, encenado e reagido publicamente. Ali, a oralidade não apenas sobrevive à escrita, mas a transforma, instaurando uma nova forma de historiografia – mais sensível, mais coletiva, mais ligada ao cotidiano e às formas populares de expressão.

Platão, ainda na Antiguidade, já havia alertado sobre os limites da escrita. No *Fedro*, Sócrates afirma que “a escrita nada mais é do que a imagem da fala, mas uma imagem sem alma” (PLATÃO, 2011, p. 88).

Para ele, somente o diálogo vivo, oral, entre mestre e discípulo, permitiria alcançar o verdadeiro saber, pois é no movimento da palavra, na escuta e na interação, que se forjam os significados. De modo semelhante, Jan Vansina ressalta que “a tradição oral não é apenas memória: é um modo de construção do passado, dotado de regras próprias de validação, transmissão e autoridade” (VANSINA, 2010, p. 33). A oralidade, então, não é ausência de história: é outro modo de fazer história.

Com isso, reafirmamos que a oralidade deve ocupar um lugar central na historiografia. Não apenas como suplemento dos arquivos, mas como matriz alternativa e autônoma de conhecimento histórico. Ela é, por natureza, dinâmica e adaptável. Seus relatos se atualizam a cada narração, suas verdades não se fixam, mas se tornam – tornando-se, assim, mais próximas da experiência humana real, que é mutável, contraditória e plural.

A oralidade, portanto, é um elo entre o passado, o presente e o futuro. Ela não se limita a recordar, mas projeta. Conecta gerações, transforma o vivido em ensinamento e mantém a história viva no coração dos povos. Como bem define Ricoeur (2007), a memória tem um “dever”, um “compromisso ético” com aquilo que foi esquecido ou suprimido. A oralidade, em sua natureza resistente e comunitária, cumpre esse dever, não apenas lembrando, mas reativando e recriando o passado para que ele possa, de fato, fazer sentido no presente.

Concluimos, assim, que a oralidade não é uma alternativa menor ou inferior à escrita, mas uma fonte inesgotável para compreender as múltiplas camadas da história. É através dela que ouvimos o que foi calado, que nos aproximamos do que foi esquecido, e que, talvez, possamos construir uma história mais humana, justa e plural.

## 6 - REFERÊNCIA

ANTUNES, Álvaro de Araujo; FIGUEIREDO, Luciano (orgs.). *O Pasquim do Calambau: infâmia, sátira e o reverso da Inconfidência Mineira*. São Paulo: Chão Editora, 2022.

ASSMANN, Jan. *Cultural memory and early civilization: writing, remembrance, and political imagination*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.

\_\_\_\_\_. Memória comunicativa e memória cultural. *História Oral*, [S. l.], v. 19, n. 1, p. 115–128, 2016. Disponível em: <https://revista.historiaoral.org.br/index.php/rho/article/view/642>. Acesso em: 21 nov. 2024.

AUDI, Robert et, al. *Dicionário de Filosofia de Cambridge*. Paulus. São Paulo-SP, 2006.

CLARK, Andrew et al. *Bambara*. Disponível em: <https://www.britannica.com/topic/Bambara>. Acesso em: 24 ago. 2025.

DIAGNE, P. História e linguística (Parte I). Joseph Ki-Zerbo (Org.) *História geral da África, I: Metodologia e pré-história da África*. Brasília: UNESCO, 2010.

DORES, Marcus Vinícius Pereira das. *O Pasquim do Calambau: algumas considerações linguísticas sobre um manuscrito setecentista*. Revista Digital dos Programas de Pós-Graduação do Departamento de Letras e Artes da UEFS, Feira de Santana, v.23, n.2, p. 104-124, maio 2022.

HAMPATÉ BA, Amadou. A tradição viva. Joseph Ki-Zerbo (Org.) *História geral da África, I: Metodologia e pré-história da África*. Brasília: UNESCO, 2010.

JAEGER, Werner Wilhelm. *Paideia: a formação do homem grego*. 6ª edição. São Paulo. Editora WMF Martins Fontes, 2013.

INSTRUMENTOS Musicais Tradicionais Afro-Brasileiros e Africanos. Disponível em: [https://guiademuseus.com.br/detalheponto.aspx?fk\\_ponto=1145](https://guiademuseus.com.br/detalheponto.aspx?fk_ponto=1145). Acesso em: 24 ago. 2025.

KI-ZERBO, Joseph & BOUBOU, Hama. O lugar da história na sociedade africana. Joseph Ki-Zerbo (Org.) *História geral da África, I: Metodologia e pré-história da África*. Brasília: UNESCO, 2010 .

MARCONDES, Danilo. *Iniciação à História da Filosofia: dos pré-socráticos a Wittgeinstein*. 13. ed. Rio de Janeiro-RJ. Jorge Zahar. 2010.

MOLINARI, Cesare. *História do teatro*. Tradução de Sandra Escobar. Revisão de Luís Milheiro. Lisboa: Edições 70, 2010.

ONG, Walter J. *Oralidade e Cultura Escrita: A tecnologia da palavra*. 4ª ed. São Paulo: Papirus, 1998.

PERRY, Marvin (org.). *Civilização ocidental: uma história concisa*. 1. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1985.

PLATÃO. *Fedro*. Trad. Carlos Alberto Nunes; 200p. 3ª ed. – Belém: ed.ufpa, 2011.

\_\_\_\_\_. *Fedro*. Trad. José Cavalcante de Souza. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

REZENDE, Carlos Alberto. *Oralidade e Conhecimento em Platão*. Revista de Filosofia Clássica, v. 7, n. 1, p. 33-50, 2018.

RICOEUR, Paul. *A Memória, a História, o Esquecimento*. Campinas: Editora da Unicamp, 2007.

ROSALIND, Thomas. *Letramento e Oralidade na Grécia Antiga*. São Paulo. Odysseus Editora, 2005.

SAMUEL, Lucas de Lucas. *Newen Mapuche: análise de tensão entre cultura escrita e oralidade na sociedade Mapuche do período colonial a conquista do Walmappu*. História Agora: ensinar, pesquisar protagonizar. XVI Encontro Estadual de História ANPUH-RS. 2022.

TRENG TRENG - KAY KAY. Canal produccionregional. Capítulo 02. [S. l.: s. n.], 2022. 9 min. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=U3Tj6SiS7I0>. Acesso em: 26 fev. 2025.

THOMSON, Alistair. *Recompondo a memória: questões sobre a relação entre a história oral e as memórias*. Projeto História, São Paulo, v. 15, p. 51 – 84, abr. 1997. Disponível em: <http://revistas.pucsp.br/index.php/revph/article/view/11216/8224>. Acesso em: 12 abr. 2014.

VANSINA, J. A tradição oral e sua metodologia. Joseph Ki-Zerbo (Org.) *História geral da África, I: Metodologia e pré-história da África*. Brasília: UNESCO, 2010.