

**DO REMEMORADO, DO DITO, DO BEM: APROXIMAÇÕES ENTRE MEMÓRIA,
ORALIDADE E PATRIMÔNIO**

**THE REMEMBERED, THE SAID, THE GOOD: APPROXIMATIONS BETWEEN
MEMORY, ORALITY AND HERITAGE**

Recebido em: 18/10/2022

Aceito em: 29/12/2022

Matheus Furtado¹ 

Resumo: Este artigo objetiva estabelecer algumas aproximações entre noções de memória, oralidade e patrimônio. A proposta se torna importante pela tentativa de diálogo entre uma tríade de questões caras ao campo da História, ligadas a diferentes contextos culturais. A metodologia é de caráter qualitativo, utilizando o método bibliográfico. Dentre os resultados, foi possível observar a existência de algumas proximidades entre memória, oralidade e patrimônio, bem como a necessidade de atenção às formas de transmissão memorial enquanto práticas de memória e possíveis bens, tanto quanto aos conteúdos memoriais característicos de um patrimônio cultural imaterial.

Palavras-chave: Memória; Oralidade; Patrimônio.

Abstract: This article aims to establish some approximations between notions of memory, orality and heritage. The proposal becomes important due to the attempt of dialogue between a triad of issues dear to the field of History, linked to different cultural contexts. The methodology is qualitative, using the bibliographical method. Among the results, it was possible to observe the existence of some proximities among memory, orality, and heritage, as well as the need for attention to the forms of memorial transmission as memory practices and possible goods, as well as to the memorial contents characteristic of an intangible cultural heritage.

Keyword: Memory; Orality; Heritage.

INTRODUÇÃO

Ao trabalharmos com as fontes, é fundamental a compreensão de seu caráter fragmentar, de vestígio. Elas nos colocam em contato direto com o problema que lançamos a um determinado passado, tornando necessário um entendimento sobre a memória. E entendendo a oralidade enquanto uma socialização memorial, uma transmissão, o que é dito se relaciona, diretamente, com a(s) memória(s) de quem fala – sejam individuais ou aquelas instituídas coletivamente. Ademais, ao discutirmos patrimônio, entendido como uma espécie de bem, uma *herança* de determinado grupo, nos aproximarmos do campo memorial também é preciso.

Neste contexto, o presente artigo visa uma discussão sobre memória, dialogando, principalmente, com outras duas questões-chave no campo da História: oralidade e patrimônio.

¹ Doutorando e mestre em História pela UPF - Universidade de Passo Fundo. Bolsista CAPES. Graduado em Ciências Humanas – Licenciatura pela Universidade Federal do Pampa – UNIPAMPA. Membro do grupo de pesquisa Relações de Fronteira: História, Política e Cultura na tríplice aliança Brasil, Argentina e Uruguai e do Núcleo de Estudos de Memória e Cultura (NEMEC). E-mail: matheusftd@gmail.com.

Tal panorama aproximativo parece indicar, como tentaremos discutir neste artigo, o teor de *bem* do próprio ato de (re)contar enquanto prática de memória, enquanto potencial patrimônio cultural imaterial. Neste sentido, dentre os principais autores utilizados na pesquisa estão Michael Pollak e Joel Candau, no âmbito memorial (metamemorial, em específico), a pesquisadora Verena Alberti, tratando de oralidade e tradição oral, e François Hartog, Regina Abreu e José Reginaldo Santos Gonçalves, sobre patrimônio – principalmente, no âmbito cultural imaterial.

A proposta se torna importante pelo diálogo entre memória – em sua relevância no campo da História –, oralidade – enquanto enunciação memorial –, e patrimônio, ligado às coletividades tanto no âmbito de memória quanto, não menos, no de identidades. Em termos metodológicos, a presente proposta se caracteriza enquanto qualitativa, utilizando o método bibliográfico a partir dos autores supracitados. O trabalho se organiza em três partes, cada uma dedicada a um dos seus três eixos principais, numa tentativa gradativa de aproximações entre os mesmos ao longo da narrativa.

DOS MEANDROS DA MEMÓRIA – OU DO REMEMORAR

Para uma compreensão mais acertada da memória, enquanto protagonista materna da História, é preciso adentrar sua noção e alguns de seus elementos. Se faz necessário caminhar dentre o terreno teórico para responder a algumas questões: que é memória? Como ela “funciona”? Existem tipos de memória? Isto não significa, aqui, uma pretensão de resposta acabada, mas uma reflexão na tentativa de compreensão da *mnemósine* na sua complexidade de faces.

Michael Pollak, em *Memória e identidade social* (1992), entende a memória em proximidade a uma outra noção importante para o campo da história, na atualidade: a de identidade. O autor chama de noção de memória aquilo caracterizado como uma “percepção da realidade” (POLLAK, 1992, p. 201). Aqui, cabe, de início, uma breve indagação: se tomamos a memória como algo que “não é a coisa em si”, em sentido geral, mas uma percepção de um indivíduo – e mais: sobre um determinado recorte de um passado –, nos aproximamos da memória enquanto espécie de *representação*.

Ainda no terreno de noções, temos a memória em Joel Candau. Em *Memória e Identidade* (2016), a *memória*, propriamente dita, é entendida como uma “evocação deliberada ou invocação involuntária de lembranças autobiográficas ou pertencentes a uma memória

enciclopédica, composta de saberes, crenças, sensações, sentimentos etc.” (CANDAU, 2016, p. 23). Neste sentido, esta seria uma memória “de recordação ou reconhecimento”. E, além desta, temos as tipologias de protomemória² e metamemória em Candau – sendo esta última de nosso particular interesse.

A *metamemória* compõe-se, por um lado, enquanto a representação que cada indivíduo faz de sua própria memória, o conhecimento que tem dela. De outro, o que diz dela. Abstração e o dito. É uma espécie de percepção da sua própria memória junto à sua comunicação, sua mostra. Este tipo de memória possui dimensões que remetem ao “modo de afiliação de um indivíduo a seu passado [...] a construção explícita da identidade. A metamemória é, portanto, uma memória reivindicada, ostensiva” (CANDAU, 2016, p. 23). Neste ponto, a memória se aproxima tanto de representação³ quanto de identidade, como senso subjetivo, construindo uma representação de si para si mesmo e para o mundo. Se consideramos a memória enquanto constituinte identitária, e se a entendemos como representação⁴, ela, conseqüentemente não possui neutralidade. É eminentemente humana: inicialmente, pelos próprios processos cognitivos da memória e, também, por ser, além de conteúdo, seleção e organização. Nesta seara, Pollak (1992) ressalta que a memória é mutável, flutua e, também, pode estabelecer marcos relativamente invariantes. Mas, retomando a relação memória e identidade, Candau coloca o seguinte:

A memória, ao mesmo tempo em que nos modela, é também por nós modelada. Isso resume perfeitamente a dialética da memória e da identidade que se conjugam, se nutrem mutuamente, se apoiam uma na outra para produzir uma trajetória de vida, uma história, um mito, uma narrativa [...] (CANDAU, 2016, p. 16).

² A protomemória, em Joël Candau pode ser compreendida como memória de baixo nível, próxima a algo como quase uma “memória muscular”, algo aprendido e “automatizado” pelo corpo. Nas palavras do autor, seria “a inteligência profunda que, de acordo com Marcel Jousse, permite ao cavaleiro lutar ‘sem se preocupar com sua montaria’ – ou ainda a memória social incorporada, por vezes marcada ou gravada na carne, bem como as múltiplas aprendizagens adquiridas na infância e mesmo durante a vida intrauterina [...]”. CANDAU, Joël. **Memória e identidade**. 1. ed. São Paulo: Contexto, 2016, p. 22.

³ Isto é evidenciado por Candau, ao dizer que a memória dá-nos uma espécie de ilusão: a de que o que passou não está definitivamente inacessível, pois é possível fazê-lo reviver graças à lembrança. Pela retrospectiva o homem aprende a suportar a duração: juntando os pedaços do que foi numa nova imagem que poderá talvez ajuda-lo a encarar sua vida presente. CANDAU, Joël. **Memória e identidade**. 1. ed. São Paulo: Contexto, 2016, p. 15.

⁴ A noção aproximada de representação a qual nos referimos é a de Roger Chartier, discutida em *O mundo como representação* (1991). A representação, “por um lado, [...] faz ver uma ausência, o que supõe uma distinção clara entre o que representa e o que é representado; de outro, é a apresentação de uma presença, a apresentação pública de uma coisa ou de uma pessoa. Na primeira acepção, a representação é o instrumento de um conhecimento mediato que faz ver um objeto ausente substituindo-lhe uma ‘imagem’ capaz de repô-lo em memória e de ‘pintá-lo’ tal como é [...]”. CHARTIER, Roger. *O mundo como representação*. **Estudos Avançados**, v. 11, n. 5, 1991, p. 184.

Nesta modelação feita pelas pessoas, a memória será organizada, exatamente, em ligação com o senso de identidade, com a construção identitária individual ou do grupo. A memória é constituinte/constituída tanto individualmente quanto no coletivo “na medida em que ela é também um fator extremamente importante do sentimento de continuidade e de coerência de uma pessoa ou de um grupo em sua reconstrução de si”⁵ (POLLAK, 1992, p. 204). Pelas intenções do grupo, a memória se encontrará em continuidade, transformação ou ruptura, reforçando a identidade construída pelo grupo e rearranjando aquilo visto como necessário.

Se a memória é “geradora” de identidade, no sentido que participa de sua construção, essa identidade, por outro lado, molda predisposições que vão levar os indivíduos a ‘incorporar’ certos aspectos particulares do passado, a fazer escolhas memoriais [...] memória e identidade se cruzam indissociáveis, se reforçam mutuamente desde o momento de sua emergência até sua inevitável dissolução. Não há busca identitária sem memórias e, inversamente, a busca memorial é sempre acompanhada de um sentimento de identidade, pelo menos individualmente [...] (CANDAU, 2016, p. 19).

Esta discussão nos leva a refletir sobre algumas das características da memória. É possível observar que esta não é neutra, pois faz seleções, mostra e esconde, projeta e transforma. É, também, subjetiva, enquanto percepção de alguém ou de um grupo sobre um passado. Mas, principalmente, em termos do que podemos chamar *conteúdo*, é constituída de eventos, personagens e lugares, como coloca Pollak (1992). Isto se volta à faceta da memória relacionada aos elementos, muitas vezes, citados por aqueles que recordam: os cheiros, as cores, as pessoas, os objetos, os gostos, os sentimentos e lugares.

Michael Pollak (1992), ao tratar de eventos, os distingue entre aqueles acontecimentos vividos pessoalmente e os “por tabela”. Estes últimos são vividos pelo grupo ou pela coletividade à qual a pessoa sente pertencer. Mais especificamente, pode abordar, também, aqueles eventos que não se situam no espaço-tempo do indivíduo ou de um grupo. Neste caso, podemos pensar nas narrativas de origem⁶, parte de uma memória coletiva, vivida

⁵ Segundo Michael Pollak, ao contarmos nossa vida, em geral tentamos estabelecer certa coerência por meio de laços lógicos entre acontecimentos-chaves (que aparecem então de uma forma cada vez mais solidificada e estereotipada), e de uma continuidade, resultante da ordenação cronológica. Através desse trabalho de reconstrução de si mesmo o indivíduo tende a definir seu lugar social e suas relações com os outros. POLLAK, Michael. Memória, esquecimento, silêncio. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, 1989, p. 14.

⁶ As narrativas ou mitos de origem têm por característica serem situados “fora do tempo”: há muito tempo, no começo, no “tempo do sonho”, naquele tempo, tempos primordiais e passados, além do tempo, que não veremos mais (Idade do ouro, Jardim do Éden), mas que, no entanto, condiciona “o hoje do narrador”. Desse modo, “os beneficiários do mito se veem como os únicos a terem sido favorecidos por essa relação, e *esse parentesco* privilegiado tem por efeito dotar esse grupo humano de sua identidade em relação aos outros, provendo uma forte coesão entre seus membros. Quando um grupo é amputado da memória de suas origens, a elaboração que seus membros fazem da identidade se torna complexa e incerta. Entre os laços primordiais que estão no fundamento da

indiretamente, mas não menos significativa. É evento não vivido, mas sempre ressaltado, e constituinte da própria identidade do grupo e de como este se apresenta para o mundo. Pollak ainda aponta que, através da socialização, ocorre um fenômeno de identificação com um determinado passado. Isto se dá, por vezes, com uma força a ponto de falarmos em uma memória quase *herdada* (POLLAK, 1992, p. 201, grifo do autor). Entretanto, o momento de origem não é suficiente, segundo Candau (2016), para que a memória organize as representações identitárias:

É preciso ainda um eixo temporal, uma trajetória marcada por essas referências, que **são os acontecimentos**. Um tempo vazio de acontecimentos, cuja maior ou menor densidade permite distinguir os “períodos” e as “épocas”, é um tempo vazio de lembranças. Cada memória é um museu de acontecimentos singulares aos quais está associado certo “nível de evocabilidade” ou de memorabilidade. Eles são representados como marcos de uma trajetória individual ou coletiva que encontra sua lógica e sua coerência nessa demarcação. A lembrança da experiência individual resulta, assim, de um processo de “seleção mnemônica e simbólica” de certos fatos reais ou imaginários – qualificados de acontecimentos que presidem a organização cognitiva da experiência temporal. São como átomos que compõem a identidade narrativa do sujeito e asseguram a estrutura dessa identidade [...] (CANDAU, 2016, p. 98-99).

Nas trajetórias individuais ou coletivas, Pollak (1992) também ressalta os personagens e os lugares, numa espécie de concepção de *conhecido e não-conhecido, vivido e não-vivido*. Os personagens, por exemplo, podem ter sido encontrados, conhecidos em algum ponto da vida de uma pessoa. Ou podem ser “personagens frequentadas por tabela”, de forma indireta, mas que tornam-se quase familiares. E pode haver aquelas personagens fora do espaço-tempo da pessoa. Já os lugares, onde se dão os acontecimentos e onde agem os personagens, podem ser “de memória”. Estes estão particularmente conectados a uma lembrança do indivíduo, ou a uma memória do grupo, podendo ou não estar inseridos num tempo estritamente cronológico. Sobre lugares de memória, Joël Candau coloca o seguinte:

[...] a memória e a identidade se concentram em lugares, e em lugares privilegiados, quase sempre com um nome, e que se constituem como referências perenes percebidas como um desafio ao tempo. [...] Um lugar de memória é um lugar onde a memória trabalha [...] Contrariamente aos não lugares, banalizados, funcionais e atemporais, os lugares [...] São duráveis e carregados de história e memória [...] (CANDAU, 2016, p. 156-157).

etnicidade encontramos sempre a referência a uma origem comum. CANDAU, Joël. **Memória e identidade**. 1. ed. São Paulo: Contexto, 2016, p. 96.

Por estar num terreno não necessariamente datado, o ato de memória, segundo Candau, nunca é uma espécie de reprodução pura do acontecimento ausente. É, pois, uma construção. Neste sentido, podemos pensar na memória como representação, e “a imagem que desejamos dar de nós mesmos a partir de elementos do passado” será pré-construída por quem somos no momento evocativo, mesmo havendo uma espécie de invariabilidade parcial de memória, mais ou menos estabilizada, com menos mudanças desde sua percepção original. Em função de objetivos e relações no presente, o ato de memória organizará os traços deixados pelo passado. Irá unificá-los e torná-los coerentes, construindo uma imagem de si mesmo – ou do grupo – que seja satisfatória (CANDAUI, 2016, p. 73-77).

Podemos entender a memória como esta forma de representação que estabelece uma relação de pertencimento com determinado passado, construindo a identidade. Ao mesmo tempo que se relaciona ao passado, é evocada num momento tido como presente de acordo com as intenções do indivíduo ou do grupo – por iniciativa própria, espontânea, ou requisito externo, como numa entrevista, por exemplo. A construção de um senso de si por parte de uma coletividade perpassa a memória instituída como coletiva e, também, aquelas individuais. Não são antagônicas ou uma dualidade estrita, e se confundem, por vezes, tornando complicada uma distinção, um estabelecimento rígido de limites entre o *eu* e *nós*, neste sentido. Há uma “seletividade da memória”, onde esta não é neutra, expressa o dito e o não dito, o que se quer e o que não se quer dizer. E em sua espécie de função constituinte das identidades, quando a memória, ao enfraquecer, tornar-se cada vez menos significativa, ou perde o senso de pertencimento atribuído, ela escorre, vaza. Torna-se etérea e pode se esvaír. Por isso, ao tratarmos de memória, é fundamental considerar as formas pelas quais ela transita.

ORALIDADE E TRADIÇÃO ORAL: DO DITO

Atualmente, no próprio campo da história, a noção de fonte abarca as potencialidades do *oral* e não minimiza ou atribui valor primitivo à oralidade enquanto forma de socializar memória. A história oral parte, exatamente, daquilo que é dito. E, por isso mesmo, não consegue fugir do campo memorial. A ligação direta entre ambas nos leva a problematizar desde a seleção, organização e silêncios até a maneira como se reconta, o modo como os cabedais memoriais saltam em direção ao mundo através das vozes. E para que se possa (re)contar, o contato com a memória é quase instantâneo, pois o momento de falar sobre, por exemplo,

determinado aspecto de um passado está intrincado com a percepção do indivíduo sobre tal (FURTADO, 2022):

De fato, o ato de memória que se dá a ver nas narrativas de vida ou nas autobiografias coloca em evidência essa aptidão especificamente humana que consiste em dominar o próprio passado para inventariar não o vivido [...] mas o que fica do vivido. **O narrador parece colocar em ordem e tornar coerente os acontecimentos de sua vida que julga significativos no momento mesmo da narrativa:** restituições, ajustes, invenções, modificações, simplificações, “sublimações”, esquematizações, esquecimentos, censuras, resistências, não ditos, recusas, “vida sonhada”, ancoragens, interpretações e reinterpretções constituem a trama desse ato de memória que é sempre uma excelente ilustração das estratégias identitárias que operam em toda a narrativa (CANDAU, 2016, p. 71, grifo do autor).

Na indissociável conexão oralidade-memória, vamos, cada vez mais, adentrando um terreno de complexidade do dito – bem como do não dito. A história oral⁷, em uma perspectiva de alteridade em relação àquelas e aqueles que falam sobre seu passado e de seu grupo, dedica-se a este processo de escuta e análise. A memória falada tem seu espaço, principalmente, em grupos onde a oralidade ainda se faz presente no cotidiano – e onde é *o* ou *um dos* modos fundamentais de transmissão memorial. Neste sentido, a própria metamemória em Candau parece uma noção aproximada da relação entre a memória percebida por um grupo e a sua transmissão, *o que se diz dela*, de maneira conectada (FURTADO, 2022).

Neste sentido, Verena Alberti destaca como especificidade da história oral “a possibilidade dela documentar as ações de constituição de memórias”. A entrevista é entendida como um “resíduo de ação, e não apenas como relato de ações passadas”⁸, chamando a “atenção para aquilo que se quer guardar como concebido legítimo, como memória” (ALBERTI, 1996, p. 4).

Alberti, em artigo intitulado *Tradição oral e história oral: proximidades e fronteiras* (2005), faz uma discussão sobre a distinção entre ambas. A segunda (história oral) é entendida

⁷ Importante ressaltar, a partir de Verena Alberti, que em um trabalho de história oral, a biografia, a trajetória individual, não é coisa dada, mas construída à medida mesmo em que é feita a entrevista. Se a pessoa tem o costume de refletir sobre sua vida, provavelmente já tem uma espécie de sentido cristalizado para alguns acontecimentos e percursos e pode preferir relatar esses, em vez de outros. Isso não quer dizer que aquele sentido seja falso ou não tenha relação com a realidade, mas sim que ele é um dentre as possibilidades possíveis. ALBERTI, Verena. **Indivíduo e biografia na história oral**. Rio de Janeiro: CPDOC, 2000, p. 5.

⁸ O típico resíduo de ação seria o clássico documento de arquivo – pedaço de uma ação passada –, enquanto que o relato de ação, posterior no tempo, poderia ser exemplificado por uma carta na qual se informa alguém sobre uma ação passada, ou ainda por memórias e autobiografias. Considera-se que um *relato de ação* é também *resíduo de uma ação*: a carta mencionada acima, por exemplo, informa sobre uma ação passada, mas é também o resíduo de uma ação: a ação que seu autor quis desencadear ao escrevê-la e enviá-la pelo correio. ALBERTI, Verena. O que documenta a fonte oral? Possibilidades para além da construção do passado. **II Seminário de História Oral**. (Texto online). Belo Horizonte, set. 1996, p. 3, grifos do autor.

como metodologia de constituição de fontes, o que é abordado pela própria autora mesmo antes desta publicação⁹. Entretanto, nosso interesse, para a presente discussão, se aproxima do âmbito da tradição. E, a partir dela, tentaremos compreender a proximidade entre memória e oralidade. Para isso, é importante um entendimento dos pontos e nós entre memória e tradição, de modo a compreendermos a própria tradição oral.

Em termos etimológicos, *tradição* tem sua origem na expressão latina *tradere*, significando *transmitir, passar a outrem, dar para guardar*¹⁰. Neste sentido, a aproximação com a memória se evidencia, principalmente, no sentido de transmissão de algo ao outro. Joël Candau (2016) aborda a importância da transmissão na própria construção da identidade, apontando-a como um fundamento sem o qual não podemos, nem mesmo, tratar de memória. Neste contexto, o problema, segundo o autor, começa quando a transmissão não encontra por onde se movimentar.

E quando a transmissão é impossível, indizível, como imaginar que se possa ter um compartilhamento (de uma língua de “convenções verbais”, de representações, de saberes e fazeres, de crenças, de comportamentos, de gestos ou posturas) capaz de fundar as representações de uma identidade coletiva? [...] Sem essa mobilização da memória que é a transmissão, já não há nem socialização nem educação, e ao mesmo tempo, se admitimos [...] que a cultura é “uma tradição transmissível de comportamentos apreendidos”, toda identidade cultural se torna impossível. [...] (CANDAU, 2016, p. 105).

Mesmo que não condicionante em absoluto em relação às identidades, carcerária, a transmissão é necessária para a continuação da memória e para a formação das identidades. Em Candau, a “exteriorização da memória” é esta ação que parte da insatisfação humana com o próprio cérebro, levando a uma progressiva transmissão, permitindo a transmissão memorial. Desde o que podemos chamar de nossas origens, ela traduz uma vontade de “produzir traços com o objetivo de compartilhar sinais transmitidos [...] fazer memória” [...] (CANDAU, 2016, p. 107). Esta espécie de comunicação da memória em direção ao futuro, no sentido de ser transmitida à frente, nos reaproxima de uma ideia etimológica de tradição. Mas, o funcionamento deste mecanismo pode depender, ao mesmo tempo, de transmissões anteriores. Vemos uma espécie de processo heterogêneo, variante em relação aos possíveis modos como será transmitida a memória (arquitetura, escrita, pintura, fotografia, oralidade), mas emerge

⁹ Ver mais em: ALBERTI, Verena. **Indivíduo e biografia na história oral**. Rio de Janeiro: CPDOC, 2000.

¹⁰ Ver mais em: MATEUS, João Mascarenhas. A questão da tradição. *História da construção e preservação do patrimônio arquitetônico*. **Parc**, v. 3, n. 4, abr. 2013, p. 27-32.

uma certa lógica – mesmo que não estejamos, aqui, interessados em conformar ou encontrar algum tipo de *forma* rígida ou estanque.

Pensemos, por um exemplo, em um personagem chamado “Sujeito”. Em um grupo no qual a oralidade é meio principal de transmissão da memória, para que Sujeito possa contar sobre um passado, precisa haver memória e esta, por sua vez, pode ter sido adquirida, ou como em Pollak, “herdada” pela própria oralidade – num campo daquilo não vivido diretamente, mas coletivo herdado, intergeracionalmente. E a transmissão em direção ao futuro se dará através do ato de dizer, da transmissão feita pelo nosso personagem sobre aquilo ouvido, contado, aprendido em um tempo anterior ao de uma possível nova transmissão feita por ele. O processo segue em frente pela transmissão da memória, e foi assim aprendido, antes, por nosso amigo Sujeito. Temos, então, *a memória viva e o modo como ela viaja através do tempo* enquanto quase interdependentes (FURTADO, 2022).

Na discussão sobre a tradição de um grupo, segundo Joël Candau, esta será autêntica, ou seja, terá sua força – a de conferir aos membros de um grupo o sentimento de compartilhamento de sua própria perpetuação enquanto tal – de sua autoridade, através de uma transmissão tanto efetiva quanto aceita (CANDAU, 2016, p. 121). Novamente, a indissociabilidade entre memória e transmissão dá seus indícios. Por outro lado, é possível problematizar junto a esta relação o seguinte: se a memória não é transmitida e, conseqüentemente, não é aceita e estabelecida como significativa em uma coletividade, enfraquece e torna-se vulnerável:

No fim das contas, a *transmissão* é tanto *emissão* quanto *recepção*. A eficácia dessa transmissão, quer dizer, a reprodução de uma visão de mundo, de um princípio de ordem, de modos de inteligibilidade da vida social, supõe a existência de “produtores autorizados” da memória a transmitir: família, ancestrais, chefe, mestre, preceptor, clero etc. Na medida em que estes serão reconhecidos pelos “receptores” como os depositários da “verdadeira” e legítima memória, a transmissão social assegurará a reprodução de memórias fortes. Ao contrário, quando os guardiões e os lugares de memória tornam-se muito numerosos, quando as mensagens transmitidas são inúmeras, o que é transmitido torna-se vago, indefinido, pouco estruturantes, e os “receptores” possuem uma margem de manobra muito maior que lhe irá permitir lembrar ou esquecer à sua maneira (CANDAU, 2016, p. 124-125, grifos do autor).

Neste processo, destacam-se, em primeiro lugar, certos “personagens contadores”. É possível pensarmos em uma perspectiva abordada por Janote Pires Marques, ao tratar, especificamente, de uma tradição oral de matriz africana. O autor traz uma noção de

*temporalidade ancestral*¹¹, na qual o patrimônio transmitido, aquilo que é contado, revela-se em certas frases como: “Aprendi com meu mestre”; “Aprendi com meu pai”; “Foi o que suguei no seio de minha mãe”. (MARQUES, 2017, p. 168). Temos uma aparente dicotomia mestre e aprendiz, mas ela se rompe ao considerarmos a transmissão de memória: aquele que ouve, em um dado momento posterior, poderá contar, podendo tornar-se, também, emissário, um contador. Entretanto, ao multiplicarem-se os que sabem e contam, há mais espaço de seleção e silêncios posteriores, a partir de quem recebe. Acaba-se atualizando aquilo que foi recebido, a partir da recepção e, principalmente, da posterior transmissão.

Ao tratarmos de tamanha importância de uma tradição oral em determinado grupo, temos a palavra falada como sendo tão, ou mais complexa, do que aquela escrita¹². O falado “emprega vários modos de expressão, como a corporeidade, os gestos, a musicalidade e as danças [...]” (MARQUES, 2017, p. 171). Nesta relação, vemos uma ligação com a vida cotidiana, com as ações, comportamentos das pessoas que, de alguma forma, tem como importante um determinado cabedal memorial. Entretanto, ao nos direcionarmos àquilo “contado pelos antigos”, não significa que a memória seja, pretensamente, “pura”, imutável, ou que a transmissão seja neutra e sem reflexos na própria memória.

Ao tratar de tradição oral, Verena Alberti aborda duas premissas. A primeira, é de que os objetos que são transmitidos pela tradição oral não são imunes à transformação. Nas palavras da autora: “Cantos, ditos populares, rezas, mitos etc. não são, digamos, produtos intactos disponíveis em uma prateleira, os quais podemos escolher” (ALBERTI, 2005, p. 17). Vejamos:

¹¹ A ancestralidade é considerada relativa aos antepassados e aos que se encontram presentes. Há uma relação do “velho” com o “novo”, do passado com o presente, do visível com o invisível e do imanente com o presente. O ancestral é figura importante neste contexto, pois existe uma espécie de reconhecimento de seu trabalho, realizado no passado. O morto representa um símbolo de conhecimento, servindo como forma de revigorar o passado. Sobre uma oralidade em África, é preciso ressaltar que o “tempo verbal da narrativa é sempre o presente”. Quem conta e quem escuta, se sente conectado a narrativa e não excluído dela. Sente-se integrado à história de seu povo. A cadeia de transmissão dos saberes se perpetua através da palavra, daquilo ouvido dos antepassados e mestres. Neste sentido, há uma concepção sagrada sobre a oralidade, bem como uma estrutura comunitária que interliga a comunidade dos viventes aos seus antepassados. Isto mantém um testemunho verdadeiro e mesmo uma identidade coletiva. CASTRO JÚNIOR, Luis Vitor. Capoeira Angola: olhares e toques cruzados entre historicidade e ancestralidade. **Rev. Bras. Cien. Esporte**, Campinas, v. 25, n. 2, jan. 2004, p. 149-150. CARVALHO, J. Jairo de. Oralidade Africana e Bíblia: pressupostos da gênese do texto bíblico a partir de Hampaté Bâ. **Identidade!** São Leopoldo, v. 18, n. 2, jul./dez. 2013, p. 243-244.

¹² De acordo com Alberti, se for gravado ou transposto para o escrito, o oral deixa de ser o que é: contingente por excelência. Nos poemas épicos transmitidos por tradição oral, a língua é usada para o armazenamento de informações na memória. Prescinde-se, pois, do escrito. Ou seja, é melhor ficar na boca do povo, porque dessa forma fica guardado na sua pluralidade. Isto nos leva a um paradoxo: se não for registrada, a peça de tradição oral corre o risco de se perder, caso nenhum falante se encarregue de atualizá-la. Por outro lado, se for registrada, cristaliza-se e torna-se única, abolindo as demais possibilidades. ALBERTI, Verena. Tradição oral e história oral: proximidades e fronteiras. **História oral**, v. 8, n. 1, jan./jun. 2005, p. 23-24.

como se trata de transmissão oral, para que haja atualização e manifestação, é necessário um *momento*, a contingência. Isto vai influir na manifestação, “pois é o momento que determina, em grande parte, para que e como algo é narrado” (ALBERTI, 2005, p. 17).

Eis a segunda premissa, segundo Alberti: a tradição oral, assim como as tradições de um modo geral, tem sua base na *repetição*. Dito isto, a autora aponta uma contradição aparente, em relação às premissas: se o fundamental é a repetição, como pode haver espaço para a invenção no momento da atualização, da transmissão? Esse, segundo a autora, pode ser o grande fascínio exercido pela tradição oral: “o fato de se tratar de um patrimônio coletivo comum, que, no entanto, não existe sem a ação permanente daqueles que o repetem e, portanto, o transformam” (ALBERTI, 2005, p. 18). Com esta indagação, a autora traz um exemplo *épico* que se relaciona tanto à tradição oral quanto à própria memória.

Verena Alberti (2005) aborda as obras de Homero, como a *Ilíada* e a *Odisseia*. Dentre as informações trazidas, como o fato de, provavelmente, ter havido um poeta Homero, que viveu por volta do século VIII a. C., a leste do Mar Egeu pelas paisagens descritas nas obras – ou por haver a possibilidade dele ter sido cego –, Alberti direciona a reflexão para a *transmissão* dos poemas homéricos. Segundo a autora:

Hoje em dia já é amplamente difundido e aceito que Homero era um poeta oral. Isso se deve a Milman Parry (1902-35), acadêmico norte-americano que, em 1928, publicou *O épico tradicional em Homero*, defendendo a tese de que Homero, na verdade, era um poeta oral e que a *Ilíada* e a *Odisseia* eram poemas orais que só foram fixados na forma escrita posteriormente. Homero deve tê-los criado por volta de 750 a.C., enquanto a primeira versão completa estabelecida como padrão foi escrita para um festival no século VI a. C. (ALBERTI, 2005, p. 18).

Embora haja, também, a possibilidade das obras de Homero serem fruto de uma tradição oral com diversos contadores e, somente posteriormente, foi conformada em texto, o exemplo trazido por Alberti nos ajuda a ir adiante: para que os poemas fossem transmitidos oralmente, era necessária a atuação de um indivíduo específico: o aedo (do grego *aoidos*, cantor). O aedo, chamado, também, de bardo ou rapsodo, cantava seus poemas acompanhado de cítara ou lira. Por mais fascinante que isto seja, temos uma dinâmica familiar: algo foi transmitido oralmente por um indivíduo emissor para diferentes receptores. Atentemo-nos para mais uma importante informação: “[...] Os gregos sabiam muitos trechos de cor e valorizavam os poemas como símbolo da unidade helênica e como *fonte de instrução moral e prática*” (ALBERTI, 2005, p. 18-19, grifos do autor). Alberti coloca que a descoberta de Milman Parry

nos poemas de Homero foi confirmada pela prática de cantores dos Bálcãs, posteriormente. Albert Lord, seu discípulo, divulgou, em 1960, o material que Parry havia gravado, anteriormente, nos Bálcãs, na obra *O cantor de histórias*. Alberti aborda como, neste caso e em outros, os poemas, aquilo que é contado, acaba se transformando:

[...] o cantor adapta aquilo que ouve para seu estoque de frases, cenas típicas e temas, e tende a substituir aquilo que não lhe é familiar por algo que já conhece ou ainda a expandir o que houve com material familiar que teria faltado. Todo cantor, em uma tradição oral viva, tende a desenvolver o que adquiriu. A inclinação por ajustar, elaborar e aperfeiçoar é natural a todo poeta oral. Este é o terreno da *invenção* ou *improvisação*. Mas há também um elemento de memorização ou repetição. De um lado, a métrica do poema ajuda na memorização. De outro, os próprios poemas homéricos podem ser vistos como enormes repositórios da informação cultural, abrangendo costumes, leis e propriedades sociais que também foram armazenados. As epopeias gregas funcionam como locais de armazenamento de informações. (ALBERTI, 2005, p. 19-20).

A partir daquilo que aponta Alberti, percebemos uma complexidade inerente envolvendo a tradição oral. Ao mesmo tempo que é atualizada, transformada, vive pela repetição. Neste processo, o que vimos até este ponto do texto sobre memória se faz fundamental quando tratamos daquilo que é silenciado, esquecido, lembrado e improvisado. A organização e seleção da memória está ligada à própria tradição oral que, por sua vez, comporta: “a repetição; a transformação (que inclui o aperfeiçoamento, a improvisação e o esquecimento), e a dimensão política, as tradições em disputa”. (ALBERTI, 2005, p. 23). Para que uma tradição viva, precisa caminhar, necessita espaço de circulação dentro da coletividade, a partir daqueles emissores tidos como válidos, sejam eles rapsodos, anciões, tios, mães ou pais. Segundo Alberti, a tradição oral, bem como a tradição de modo geral:

[...] trata-se de um patrimônio que o grupo detém e que é uma parte importante de sua identidade [...] esse patrimônio é importante para permitir a sobrevivência dos grupos como entidades étnico-culturais. Mas o termo tradição aqui não deve ser entendido como antônimo de mudança, pois, como vimos, é próprio da tradição oral a inovação e o esquecimento. (ALBERTI, 2005, p. 24).

Em um processo de movimento das memórias, acompanhado da construção e afirmação das identidades, temos um terreno fértil para a elaboração daquilo que pode ser entendido como patrimônio. Seu campo irá se expandir quanto mais numerosas forem as memórias. E seus próprios limites irão se definir ao mesmo tempo em que as identidades colocam, provisoriamente, seus referenciais e fronteiras. Neste sentido, vai ficando mais clara a

aproximação entre memória, oralidade e patrimônio. E a própria noção de um bem coletivo, material ou não, está ligada a esta seara.

PATRIMÔNIO: DO BEM

Em relação às identidades, é preciso destacar que o patrimônio se torna menos um conteúdo do que uma prática da memória, de acordo com uma espécie de projeto, sempre em andamento, de afirmação dela mesma (CANDAU, 2016, p. 163-164). Ao tratarmos de uma expansão dos limites em relação ao patrimônio, seu caráter mutável, relacionado à memória e à construção identitária, é preciso que o entendamos como múltiplo, diversificado, cultural e histórico.

Ao abordar um contexto francês da década de 1990, François Hartog expõe que o patrimônio foi se impondo enquanto categoria dominante, englobante, até devorante. Evidente, de qualquer forma, segundo o autor, da vida cultural e das políticas públicas. Em suas palavras: “já recenseamos todos os tipos de ‘novos patrimônios’ e declinamos ‘novos usos’ do patrimônio” (HARTOG, 2006, p. 265).

De acordo com José Reginaldo Santos Gonçalves (2009), o termo patrimônio está dentre as palavras mais frequentemente utilizadas por nós no cotidiano. Segundo o autor, seja o patrimônio arquitetônico, cultural ou artístico, parece que não há limite para o processo de qualificação da palavra. Embora a categoria remonte ao séc. XVIII, com a formação dos Estados nacionais, é possível que esqueçamos, entretanto, seu caráter milenar. Ela não é simplesmente uma invenção moderna. Está presente no mundo clássico, na Idade Média e, também, nas sociedades tidas como tribais ao redor do mundo. A modernidade ocidental apenas impõe os contornos semânticos específicos assumidos por ela (GONÇALVES, 2009, p. 26).

Com uma trajetória larga, em tempo e abrangência espacial, estamos diante, segundo José Gonçalves, de “uma categoria de pensamento extremamente importante para a vida social e mental de qualquer coletividade humana” (GONÇALVES, 2009, p. 26). Em um sentido próximo ao material, a categoria “colecionamento”, talvez, traduza, de certa forma, o processo de formação de patrimônios. Estes, em seu sentido moderno, podem ser compreendidos como “coleções de objetos móveis e imóveis, apropriados e expostos por determinados grupos sociais. [...] cujo efeito é demarcar domínio subjetivo em oposição ao *outro*” (GONÇALVES, 2009, p. 26).

Neste sentido, segundo José Gonçalves, “patrimônio” tende a ser delimitado em formas bastante precisas. “É uma categoria individualizada”. Entretanto, tais divisões são construídas historicamente, resultam “de processos de transformação e continuam em mudança”. (GONÇALVES, 2009, p. 26-27). Dessa forma, há espaço para que certos limites do que é patrimônio se expandam. Novos tipos podem surgir, além daqueles, estritamente, materiais, por exemplo. De acordo com François Hartog (2006), a ideia de patrimônio, convergindo com a da memória, ampliou-se, cada vez mais, tendendo a um limite que seria o “tudo patrimônio”. Dessa forma, do mesmo jeito que se “anuncia ou se reclama memória de tudo, assim tudo seria patrimônio ou suscetível de tornar-se”. É neste contexto em que “os patrimônios se multiplicam” (HARTOG, 2006, p. 268).

Num contexto contemporâneo, segundo Regina Abreu (2007), a noção de patrimônio está diretamente relacionada a uma concepção de tempo linear. Porém, é importante ressaltar que tal noção foi formulada em um contexto da sociedade ocidental moderna, diretamente ligada a uma noção de herança bastante particular. É igualmente relevante salientar que patrimônio, como ocorre no próprio campo na linguagem, “é uma noção dinâmica, de modo que diferentes significados vão justapondo-se no embate entre políticas de lembrança e de esquecimentos” (ABREU, 2007, p. 266-267).

Próximo a uma esteira do debate sobre os conflitos em relação à memória, das memórias em disputa, é possível observar patrimônio enquanto noção não estanque. Mas, principalmente, mesmo em um histórico recente múltiplo, está ligado à ideia de *bem*, daquilo tido como importante para um determinado grupo. E o patrimônio se constitui no estabelecimento de sua importância a partir de mais de uma geração, aproximando-se daquilo entendido como uma espécie de herança. Além disso, é importante ressaltar que, mesmo lidando com uma categoria presente em toda e qualquer coletividade humana, isto não nos exige de qualifica-la em termos culturais e históricos. Afinal, nosso acesso às categorias não é possível se não por meio de suas atualizações a partir de tais termos (GONÇALVES, 2007, p. 241).

Além do campo material, a noção de patrimônio, atualmente, segundo Regina Abreu, é de “um bem coletivo, um legado ou uma herança artística e cultural por meio das quais um grupo social pode se reconhecer enquanto tal” (ABREU, 2007, p. 267). Dessa forma, o patrimônio, além de um bem intergeracional, próximo da memória, é também um tipo de marcador identitário e de afirmação étnica. Sua importância está, principalmente, no sentido e nos usos dados a ele por um grupo, mesmo que a coletividade não o categorize – e pensamos

não haver uma obrigação por parte das pessoas de fazê-lo –, *stricto sensu*, como um patrimônio, em termos teóricos fechados ou burocratizados. Os elementos constituintes do patrimônio se fazem e existem na coletividade, e mesmo que haja um estabelecimento vindo de fora, sobre algo ser ou não um patrimônio, este só será sentido e compreendido em relevância e pertencimento pelo próprio grupo. É preciso que tenha *ressonância*¹³ (FURTADO, 2022).

Além disso, o patrimônio não é utilizado, apenas, para simbolizar, representar ou mesmo comunicar. Ele é bom para agir, pois faz uma “medicação sensível entre seres humanos e divindades, entre mortos e vivos, entre passado e presente, entre o céu e a terra”. Sua existência não se dá para, somente, “representar ideias e valores abstratos”, em uma perspectiva, estritamente, contemplativa de valorização. O patrimônio, de certa forma, também “constrói, forma as pessoas” (GONÇALVES, 2009, p. 31). É próximo desta perspectiva que está patrimônio de caráter imaterial ou intangível:

Opondo-se ao chamado “patrimônio *de pedra e cal*”, aquela concepção visa a aspectos da vida social e cultural dificilmente abrangidos pelas concepções mais tradicionais. Nessa nova categoria estão lugares, festas, religiões, formas de medicina popular, música, dança, culinária, técnicas etc. [...] a ênfase recai mais nos aspectos ideais e valorativos [...] (GONÇALVES, 2009, p. 28).

Neste sentido, a questão principal, ao invés de tombamento, como em bens materiais, centra-se em registrar as práticas e representações, bem como acompanhá-las para verificar sua permanência e suas transformações. Isso oferece a oportunidade de aprofundar nossa reflexão sobre os significados que pode assumir a categoria de patrimônio. Entretanto, é curioso observar o uso de tal noção para “classificar bens tão tangíveis quanto lugares, festas, espetáculos e alimentos”, segundo Gonçalves. Para compreendê-la, é necessário entender uma noção antropológica de cultura. Segundo esta, a “ênfase está nas relações sociais ou mesmo simbólicas, mas não nos objetos e nas técnicas”, apenas. A “intangibilidade” está, possivelmente, relacionada ao caráter desmaterializado assumido pela própria noção de cultura (GONÇALVES, 2009, p. 28-30).

¹³ Segundo José Gonçalves, um patrimônio não depende apenas da vontade e decisão políticas de uma agência de Estado nem das iniciativas do mercado. Não depende exclusivamente de uma atividade consciente e deliberada de indivíduos ou grupos. Os objetos que compõem um patrimônio precisam encontrar “ressonância” junto a seu público. A ressonância é entendida pelo autor a partir de Stephen Greenblatt, no seguinte sentido: por *ressonância* eu quero me referir ao poder de um objeto exposto atingir um universo mais amplo, para além de suas fronteiras formais, o poder de evocar no expectador as forças culturais complexas e dinâmicas das quais ele emergiu e das quais ele é, para o expectador, o representante. GONÇALVES, José Reginaldo Santos. Os Limites Do Patrimônio. In: FILHO, Manuel Ferreira Lima; ECKERT, Cornelia; BELTRÃO, Jane Felipe (Org.). **Antropologia e Patrimônio Cultural: Diálogos e Desafios Contemporâneos**. Blumenau: Nova Letra, 2007, p. 246.

Segundo Hartog (2006), numa nova configuração, o patrimônio relaciona-se, intimamente, ao território e à memória. Estes, por sua vez, operam um e outro como vetores identitários. Mas, em termos de identidade, esta trata-se menos de algo evidente, segura de si mesma do que de uma identidade inquieta, em risco de apagar-se ou já esquecida, ou mesmo reprimida. “De uma identidade em busca dela mesma, a exumar, a ‘bricoler’, e mesmo a intervir”. Neste sentido, o patrimônio define “menos o que se possui, o que se tem e se circunscreve mais ao que somos [...] se apresenta então como um convite à anamnese coletiva” (HARTOG, 2006, p. 266). Num bojo contendo cultura, identidade, memória, aquele patrimônio de cunho imaterial se evidencia em seu caráter de construção.

Nas análises dos modernos discursos sobre o patrimônio cultural, a ênfase tem sido posta no seu caráter “construído” ou “inventado”. Cada nação, grupo, família, enfim cada instituição construiria no presente o seu patrimônio cultural, com o propósito de articular e de expressar sua identidade e sua memória. Esse ponto tem estado e seguramente deverá continuar presente nos debates sobre o patrimônio. (GONÇALVES, 2007, p. 245).

Quando nos aproximamos do que Hartog (2006) chama de “patrimônio cultural intangível”, é preciso compreender sua lógica da atualização. Neste sentido, podemos entender melhor a designação “tesouro nacional vivo”, comentada pelo autor. Esta é conferida a um artista ou artesão. Porém, não enquanto apenas indivíduo, mas somente enquanto detentor “de um importante patrimônio cultural intangível”. Assim, fica claro que um objeto, ou sua conservação, conta menos do que a atualização de um *savoir-feire* (em tradução literal: *saber como*), que se transmite ao se atualizar. A arte tradicional, por exemplo, “existe na medida em que ela está no ou dentro do presente” (HARTOG, 2006, p. 267).

Neste ponto, evidenciam-se as inquietações sobre memória e sua transmissão em caráter de atualização. O próprio patrimônio, no sentido apontado por Hartog, existe ao passo que se faz presente em sua ausência evocada. Seja em modos de agir, de conduta, em modos de fazer uma determinada refeição ou nas palavras de um dito popular, nos aproximamos de uma noção que não é feita de tijolos, mas é igualmente importante para o grupo ao qual pertence e ajuda a construir. Não é absolutamente homogênea ou noção estanque. É histórica, transforma-se no passo do tempo, no esvaír-se metafórico da ampulheta. Nas palavras de Hartog, o patrimônio, em sua trajetória, não se nutriu da estrita continuidade. Ao contrário, teve alimento nos “cortes e na problematização da ordem do tempo” aliado aos “jogos de ausência e presença,

do visível e do invisível, que marcaram e guiaram as incessantes e sempre mutantes formas de produzir semióforos¹⁴” (HARTOG, 2006, p. 269).

Regina Abreu (2007) aborda, em um contexto contemporâneo sobre patrimônio, a existência de uma pluralidade de coletividades e de interesses que, até fins do Séc. XX, permaneciam ou à margem da sociedade ou sobrevivendo sob a tutela do Estado. Podemos pensar, neste sentido, que a multiplicidade de patrimônios liga-se à tomada de posição, a ocupação de lugares de discussão por parte de tais grupos e sua valorização pública, gradativamente. Tratam-se, segundo a autora, de ceramistas, capoeiristas, jongueiros, festeiros dos santos reis, carnavalescos, sambistas artesãos, xilogravuristas, ou seja, artistas dos mais variados matizes. Além disso, há os grupos religiosos, associações de folclore, comunidades diversas (como ribeirinhas ou quilombolas, por exemplo) ou mesmo grupos indígenas, que “vêm entrando no debate do patrimônio cultural de maneira firme e decisiva” (ABREU, 2007, p. 276). Se antes o patrimônio estava comprometido com a ideia de um passado nacional “legítimo” a ser salvo do esquecimento, “hoje o campo do patrimônio se estrutura de maneira prospectiva em direção ao futuro”. Tendo como palavra central a diversidade, seja ela cultural, natural ou biológica, mais do que salvá-la ou guardar os seus fragmentos, “trata-se de criar condições para que ela se promova no porvir” (ABREU, 2007, p. 283).

Em uma breve síntese, entendendo a memória em relação próxima às identidades, é preciso que esta tenha meios por onde caminhar. Neste sentido, a transmissão memorial tem papel fundamental. Aquelas memórias tidas como relevantes para um grupo de modo intergeracional são comunicadas, enunciadas, muitas vezes, pela oralidade, em comunidades tradicionais como as de povos originários e quilombolas, por exemplo. Se tomarmos a oralidade como socialização oral de memória, fundamental para manter viva esta última, a *forma de transmissão* ganha uma relevância equivalente *ao conteúdo memorial* enunciado por esta. O ato de (re)contar toma lugar junto ao que é contado, no âmbito de prática de memória mais do que somente conteúdo. Neste âmbito, memória, oralidade e patrimônio se aproximam, principalmente, na sua relação com um passado mas, também, na sua intenção de continuidade

¹⁴ Um semióforo é um signo trazido à frente ou empunhado para indicar algo que significa alguma outra coisa e cujo valor não é medido por sua materialidade e sim por sua força simbólica: uma simples pedra se for o local onde um deus apareceu, ou um simples tecido de lã, se for o abrigo usado, um dia, por um herói, possuem um valor incalculável, não como pedra ou como pedaço de pano, mas como lugar sagrado ou relíquia heróica. Um semióforo é fecundo porque dele não cessam de brotar efeitos de significação. CHAUI, Marilena. A nação como semióforo. In: _____. **Brasil: mito fundador e sociedade autoritária**. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2001, p. 7.

coletiva no porvir. Não se trata apenas do que é patrimônio – embora esta ainda seja uma questão desafiadora –, mas também do modo através do qual o patrimônio cultural imaterial *caminha*, através do tempo, considerando que a própria maneira de fazê-lo caminhar pode ser, ela mesma, um *bem*.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Pudemos compreender a memória em seu sentido de percepção do passado, enquanto forma de representação, aliada à noção de metamemória, ou seja, a memória e sua enunciação, o que se diz dela. A oralidade se relaciona à memória numa proximidade junto à própria tradição, em seu teor de repetição e, ao mesmo tempo atualização. Assim, podemos pensar nas memórias caminhantes dentro de um determinado grupo através do tempo.

Entendendo o patrimônio como um bem coletivo intergeracional, ao qual os indivíduos sintam-se afiliados, pertencentes, é preciso considerar seu caráter imaterial. Mais especificamente, cultural, relacionado à construção de sentidos partilhados em/por uma determinada coletividade. Considerando o patrimônio cultural mais enquanto prática de memória do que somente conteúdo memorial, as próprias formas de transmissão acabam tendo papel central para uma dita “sobrevivência” da memória – não isenta de transformações ao passar do tempo. Em grupos nos quais a oralidade é uma/a principal forma de transmissão de memória, com estas últimas sendo consideradas relevantes coletivamente, através de gerações, podemos estabelecer uma aproximação inicial entre as noções de memória, oralidade e patrimônio – em seus âmbitos metamemorial, de tradição oral e de patrimonial cultural imaterial, mais especificamente.

Com este contexto em mente, é possível voltar o olhar não somente aos conteúdos de memória, mas às formas de transmissão memorial enquanto práticas de memória próximas ao cotidiano, ao dia-a-dia de diferentes comunidades, a determinados contextos culturais. Tais formas auxiliam, principalmente, na ação mantenedora daquelas memórias tidas como relevantes coletivamente, a exemplo de narrativas de fundação ou memórias de outros eventos, lugares ou personagens significativos – podendo, inclusive, comunicar tipos de conduta e valores, fundamentais no espectro cultural. Este panorama continua a abrir frentes de possibilidade de pesquisa a respeito não somente daquilo que é considerado patrimônio, mas sobre as formas pelas quais o patrimônio cultural imaterial pode caminhar no tempo, tendo

como principal expoente, *forma*, em nosso caso, a oralidade, a socialização oral de memória. Ou seja: a *contação*.

REFERÊNCIAS

ABREU, Regina. Patrimônio cultural: Tensões, e disputas no contexto de uma nova ordem discursiva. In: LIMA FILHO, Manuel Ferreira; ECKERT, Cornelia; BELTRÃO, Jane Felipe (Org.). **Antropologia e Patrimônio Cultural: Diálogos e Desafios Contemporâneos**. Blumenau: Nova Letra, 2007.

ALBERTI, Verena. **Indivíduo e biografia na história oral**. Rio de Janeiro: CPDOC, 2000

ALBERTI, Verena. O que documenta a fonte oral? Possibilidades para além da construção do passado. **II Seminário de História Oral**. (Texto online). Belo Horizonte, set. 1996.

ALBERTI, Verena. Tradição oral e história oral: proximidades e fronteiras. **História oral**, v. 8, n. 1, jan./jun. 2005.

CANDAU, Joël. **Memória e identidade**. 1. ed. São Paulo: Contexto, 2016.

CARVALHO, J. Jairo de. Oralidade Africana e Bíblia: pressupostos da gênese do texto bíblico a partir de Hampaté Bâ. **Identidade!** São Leopoldo, v. 18, n. 2, jul./dez. 2013.

CASTRO JÚNIOR, Luis Vitor. Capoeira Angola: olhares e toques cruzados entre historicidade e ancestralidade. **Rev. Bras. Cien. Esporte**, Campinas, v. 25, n. 2, jan. 2004.

CHARTIER, Roger. O mundo como representação. **Estudos Avançados**, v. 11, n. 5, 1991.

CHAUÍ, Marilena. A nação como semióforo. In:_____. **Brasil: mito fundador e sociedade autoritária**. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2001.

FURTADO, Matheus Pinto. **“O que se fala, se sente”**: a oralidade na Comunidade Quilombola Peixoto dos Botinhas, Viamão, RS. 2022. Dissertação (Mestrado). Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós Graduação em História, Universidade de Passo Fundo, Passo Fundo, 2022.

GONÇALVES, José Reginaldo Santos. O patrimônio como categoria de pensamento. In: ABREU, Regina; CHAGAS, Mário (Org.). **Memória e Patrimônio: ensaios contemporâneos**. 2. ed. Rio de Janeiro: Lamparina, 2009.

GONÇALVES, José Reginaldo Santos. Os Limites Do Patrimônio. In: LIMA FILHO, Manuel Ferreira; ECKERT, Cornelia; BELTRÃO, Jane Felipe (Org.). **Antropologia e Patrimônio Cultural: Diálogos e Desafios Contemporâneos**. Blumenau: Nova Letra, 2007.

HARTOG, François. Tempo e Patrimônio. **VARIA HISTORIA**, Belo Horizonte, v. 22, n. 36, p. 261-273, jul./dez. 2006.

MARQUES, Janote Pires. Além da história, a tradição oral: considerações sobre o ensino de história da África na educação básica. **Educação & Formação**, v. 2, n. 2, p. 164-182, 2017.

POLLAK, Michael. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, vol. 2, n. 3, 1989, p. 3-15.

POLLAK, Michael. Memória e identidade social. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 5, n. 10, 1992, p. 200-212.