

XVII CONGRESSO DA SOCIEDADE BRASILEIRA DE SOCIOLOGIA

**26 a 29 de Julho de 2017
Brasília DF**

**O QUE DEFINE A MEMÓRIA COLETIVA?: CONSIDERAÇÕES SOBRE OS
TERMOS “MEMÓRIA SOCIAL”, “MEMÓRIA CULTURAL”, “TRADIÇÃO”,
“HISTÓRIA” E “MITO”**

**Veridiana Domingos Cordeiro
Universidade de São Paulo**

GT 28 Sociologia Histórica: rumos e diálogos atuais
Coordenador: Karl Martin Monsma – UFRGS
Coordenador: Fernando Afonso Salla – USP
Suplente: Alessandra Teixeira – UFABC

Resumo: Na década de 1980, vimos o renascimento do tema da memória no interior das Ciências Sociais, configurando o campo *memory studies*. Desde então o termo “memória coletiva”, cunhado pelo sociólogo francês Maurice Halbwachs em 1925, foi retomado e tem sido guarda-chuva para uma grande gama de fenômenos relativos ao passado. A pouca precisão teórico-conceitual pode fazer com que o conhecimento passado, que pode assumir diversas formas, seja tratado de maneira monolítica. O sociólogo deve ter cuidado ao tratar essas diferentes formas, de maneira consciente e individualizada, com teorias e métodos próprios para cada uma delas. Para tal, o presente trabalho buscará retomar brevemente a teoria da memória coletiva de Halbwachs a fim de conceituar com precisão o conceito de “memória coletiva” cunhado pelo Autor. Em um segundo momento, buscaremos esclarecer, em contraponto ao conceito de “memória coletiva”, outras noções que também se referem a conhecimentos acerca do passado e que muitas vezes são usadas como equivalentes, tais como: *memória social* (termo destacado por Gérard Namer), *memória cultural* (termo conceituado por Jan e Aleida Assmann), *tradição*, *história e mito*.

Palavras-chave: teoria social; memória coletiva; Maurice Halbwachs

A “memória coletiva” de Halbwachs: delimitações prévias

A possibilidade de considerar a memória como um fenômeno social é relativamente recente, uma vez que tradicionalmente a memória se situava nos campos das Neurociências Cognitivas, Psicologia e Filosofia. O tema foi fortemente introduzido na Sociologia por Maurice Halbwachs na década de 1920¹ e permaneceu em um período de latência e esquecimento até a década de 1970. Halbwachs dedicou grande parte de suas reflexões a outros temas sociológicos (como as cidades e as classes sociais), destinando apenas seus últimos quinze anos de vida ao tema da memória. Ele deixou dois livros completos sobre memória e um terceiro (o mais conhecido deles) que reúne

¹ Alguns outros poucos autores trabalhavam o tema na época. Um bom exemplo é o trabalho de Aby Warburg que tem uma proximidade temática e temporal muito grande em relação a Halbwachs e do historiador da arte Aby Warburg. Em 1921/2, Warburg publica o texto *Eine Reise durch das Gebiet der Pueblo Indianer in Nordamerika* (Memórias da viagem à região dos índios Pueblo na América do Norte) e logo depois, em 1929, o *Einführung zum Mnemosyne* (Introdução à Mnemosine). Embora Halbwachs e Warburg sequer tiveram contato, havia uma semelhança central em suas reflexões: ambos começaram a tratar a memória como um fenômeno que não era de natureza estritamente biológica, mas eminentemente social. As reflexões de Warburg, no entanto, possuíam um viés diferente das reflexões de Halbwachs, uma vez que ele buscava abarcar uma *memória coletiva* universal que era expressada e transmitida por símbolos contidos em obras de arte, denotando uma ideia de *memória coletiva* bastante ampla. Enquanto para Warburg, a ontologia da memória era simbólica, para Halbwachs esta teria uma ontologia social.

escritos incompletos, deixados por ele antes de sua morte precoce em 1945. O primeiro livro completo é *Les Cadres Sociaux de la Mémoire* (1925) e o segundo *La Topographie Légendaire des Évangiles en Terre Sainte* (1941). O terceiro livro *La Mémoire Collective*, embora editado e lançado em 1950, é um compilado de textos, escritos entre 1925 e 1941, que foram parcialmente lançados em algumas revistas acadêmicas neste interim. Seus escritos, embora incompletos e muitas vezes de caráter ensaístico, tinham a pretensão de construir o que Halbwachs denomina de “teoria da memória coletiva”.

O ressurgimento de seu trabalho na década de 1970 serviu, desde então, “como um slogan da ‘indústria da memória’” (Ollick, Vinitzky-Seroussi e Levy, 2011, p. 21), que explodiu dando origem a uma grande área interdisciplinar, dentro das Humanidades, denominada de *memory studies*. A literatura contemporânea estabeleceu então uma relação ambígua com o pensamento halbwachiano sobre a memória: embora ele seja a principal referência na área (também em áreas adjacentes como a História e a Antropologia), pouco se trabalhou com sua teoria e seus conceitos. Desta maneira, “o termo ‘memória coletiva’, inaugurado em *Les Cadres* [1925] se encontra tão utilizado que ninguém considera vantajoso saber o que isso significa exatamente” (Namer, 1994, p. 300). Muitos trabalhos, sobretudo aqueles que se debruçam mais especificamente sobre a pesquisa empírica, pouco usam sua teoria e conceitos, se apropriando do termo cunhado por Halbwachs, *memória coletiva*, como um rótulo que abraça uma ampla área de pesquisa.

[...] é verdade que vários escritores contemporâneos pouco contraíram conscientemente do pensamento de Halbwachs, com exceção de seu termo [*memória coletiva*][...] Halbwachs deu ao termo ‘memória coletiva’ um peso teórico previamente desconhecido e suas ideias têm sido generativas para muitos dos mais sérios acadêmicos subsequentes a ele (Ollick, Vinitzky-Seroussi e Levy, 2011, p. 16).

É diante desse importante compilado de reflexões teóricas e da carência de clarificação e de finalização delas que, este trabalho busca entender as definições do termo “memória coletiva” em contraposição a outras noções adjacentes. Assim, discutiremos alguns autores que têm interpretações sobre o termo “memória coletiva”, bem como seguiremos para a definição de

outros termos que se relacionam com o passado em alguma medida, tais quais: “memória social”, “memória cultural”, “tradição” e “mito”.

De partida, é válido dizer que a ‘memória’ apresentada por Halbwachs é aquela relativa ao verbo em português ‘recordar’. Em português, há a possibilidade do uso de lembrar, rememorar, recordar, memoriar e lembrar para se referir ao substantivo ‘memória’. ‘Recordar’, diferentemente de ‘lembrar’ se refere a um esforço de imersão em experiências vividas. Portanto, tratamos aqui de ‘recordações’, sejam elas diretamente experienciadas ou referentes a eventos que não experienciamos diretamente, mas que orientam e fazem parte da nossa massa de recordações, isto é, de nossa memória. Não se trata também de percepção, mas sim de recordação, uma vez que recordamos experiências e eventos que não estão acontecendo agora. Nem mesmo se trata de pura imaginação, pois recordamos eventos que realmente aconteceram. A diferença entre ‘lembrar’ e ‘recordar’ pode ser enquadrada teoricamente na literatura contemporânea como ‘memória semântica’ e ‘memória episódica’, respectivamente. Enquanto a primeira diz respeito à memória que deriva do aprendizado de fatos ou movimentos, implicando na memorização de algo, a segunda deriva de eventos que se articularam no mundo em um momento passado específico.

Podemos, assim, elencar algumas características centrais que demarcam as especificidades do fenômeno da *memória coletiva*²:

- a) Toda memória depende de um observador inicial, isto é, um experiência subjetiva que legou à descoberta ou vivência de algo.
- b) Toda recordação é a representação que tem como referência um evento apreendido perceptivamente por um *ser sensível*/temporalmente localizado.

² Tais especificidades puderam ser levantadas após um trabalho teórico conceitual realizado sobre as obras de Halbwachs acerca da memória coletiva que resultou no texto CORDEIRO. Veridiana. **Por uma sociologia da memória: análise e interpretação da teoria da memória coletiva de Maurice Halbwachs**. Dissertação de Mestrado. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2015.

c) A apreensão é sempre influenciada (ou recortada), em algum grau, em função do grupo ao qual o indivíduo se relaciona. A apreensão de eventos pelo ser sensível acarreta três consequências: 1) toda recordação se refere a um evento externo à percepção; 2) toda recordação é a representação de um evento passado temporalmente localizável; 3) toda recordação possui algum elemento afetivo. O item 1 e 2 garantem a possibilidade de verificabilidade de uma recordação. O item 3 é o elemento biográfico.

d) A formação da representação depende de um *ser interpretativo* para tornar inteligível a apreensão do evento pelo *ser sensível*. Assim, a apreensão do passado passa por uma reconstrução (racional) condicionada por alguma corrente de pensamento coletivo.

e) Toda recordação é reconstruída a partir da mobilização de *quadros sociais da memória* formulados pelo grupo no qual o indivíduo está relacionado.

g) O núcleo de uma *memória coletiva* é sempre verossimilhante a um evento real, ainda que a sua representação tenha sofrido algumas modulações. É por isso que ela não é o próprio evento real passado, mas sim uma representação remodelada que o tem como referência³.

h) Uma vez formada, a *memória coletiva* sempre se ampara em outras memórias e precisa de indivíduos para perpetuá-la, ainda que não sejam aqueles que testemunharam o evento primeiro.

³ Dito isto, o critério de verossimilhança evoca, por um lado, a necessidade de pressupor *alguma correspondência* entre uma representação e os próprios elementos representados e por outro na verificação desta correspondência. Diante dessa pergunta, haveria idealmente duas grandes posições que Halbwachs poderia assumir: a) as representações são inteiramente feitas sobre outras representações e, com isso, a identidade de uma dada memória ocorreria somente via convenção social (isto é, consenso), ou b) há a necessidade de se trabalhar com uma representação de um evento ocorrido, isto é, a primeira representação do evento ocorrido possui elementos centrais (um núcleo duro), advindos da experiência do evento, que não podem ser retirados pois, caso contrário, sofreriam o prejuízo de perder a referência ao evento original. Defenderemos que Halbwachs assume a segunda posição, já que a primeira pressupõe um relativismo presentista, de grau tão elevado, que o próprio fenômeno da memória se diluiria entre todos elementos possíveis de uma ficção. Com isso, a tentativa de Halbwachs de demonstrar como a sociedade é internalizada e mantém coesão completamente comprometida, restando apenas aceitar que a sociedade somente poderia existir mediante a ampla coerção exterior.

2. Delimitação de outros termos adjacentes

Uma vez delimitada a noção de memória coletiva estabelecida por Halbwachs, discutiremos alguns autores que têm interpretações sobre o termo “memória coletiva”, bem como seguiremos para a definição de outros termos que se relacionam com o passado em alguma medida, tais quais: “memória social”, “memória cultural”, “tradição” e “mito”.

Há dois autores mais expressivos que partem da obra de Halbwachs para trabalhar com o tema da memória coletiva: o sociólogo francês Gérard Namer e o casal de arqueólogos alemães Jan e Aleida Assmann.

Namer foi o único comentador de Halbwachs que tentou retrabalhar toda sua teoria, articulando e expondo seus conceitos. Namer inclusive introduz o termo *memória social* em vários textos seus. Assim como Namer, os Assmann também declaram partir da teoria da memória coletiva de Halbwachs para explorarem outros fenômenos como tradição e costumes. Eles, por sua vez, introduziram o conceito de *memória cultural*. Outros autores e comentadores mais pontuais de Halbwachs (Mucchielli, Marcel, Coenen-Huther, Farrugia), bem como Namer e os Assmann, trazem à luz outras ideias que, por vezes, se relacionam e, por vezes, se equivalem ao conceito de *memória coletiva*.

2.1 Memória Social

O termo *mémoire sociale* aparece três vezes nos três livros de Halbwachs aqui tratados. No final de *Les Cadres* (1925), ele menciona “memória social” duas vezes para se referir aos *quadros sociais da memória*: “os quadros da memória social se modificam de uma época a outra” (Halbwachs, 1994 [1925], p. 236). A terceira vez que aparece, já em *La Mémoire Collective* (1950) “memória social” é apresentado de maneira oposta à “memória pessoal”, parecendo se equivaler ao termo *memória coletiva* (1937 [1950], p. 99)

É, no entanto, nas mãos de Namer que o termo ganha relevância. Tanto o é que seu principal livro, comentando a teoria da memória coletiva de

Halbwachs, se denomina *Halbwachs et la Mémoire Sociale* (2000). Ali, Namer afirma que Halbwachs, no interior de sua obra, teria criado dois sistemas de memória bastante diferentes. O primeiro sistema estaria presente não explicitamente nos textos anteriores a *Les Cadres* (1925), que tratavam de questões jurídicas e de classe, introduzindo a noção de “memória social”, que é ampla, englobante e prescinde do *grupo*. O segundo sistema teria surgido a partir de *Les Cadres* e segue pelos outros textos posteriores, inaugurando os conceitos de “memória coletiva” e “memória individual”, que seriam pautados e articulados necessariamente com o conceito de *grupo*. De acordo com Namer, no entanto, a ideia de *memória social* permaneceria “subjacente” à *memória coletiva* e à *memória individual* e portanto estaria oculta nos textos posteriores *Les Cadres* (1925). Diz Namer que:

O conjunto de manuscritos editados sob o título de *La Mémoire Collective* colocará no primeiro plano sua reflexão sobre a ideia de memória social, isto é como uma transmissão memorial que não se apoia sobre um *grupo* e por consequência não pode ser nomeada de ‘memória coletiva’. Toda a teoria da memória coletiva é centrada sobre a memória social, isso porque estimamos que o objeto final totalizante da vida intelectual de Maurice Halbwachs era a memória social (Namer, 2000, p. 8).

Exisitia, então, de acordo com Namer, três memórias no interior da obra de Halbwachs: “memória social, a memória coletiva e a construção social da memória individual” (Namer, 2000, p. 238). Namer destaca a *memória social* das outras duas, classificando-a como o pensamento social como um todo: “a memória social é um conceito de Halbwachs mais englobante que caracteriza as relações entre memória e sociedade [...] é a memória de toda a sociedade” (Namer, 2000, p. 107-8). *Memória social* seria, portanto, uma memória englobante, que diz respeito a todos os conteúdos acumulados em todas as sociedades e seria o objetivo final de Halbwachs desenvolver esta ideia. Assim, temos em Namer uma *memória social* de caráter **universal**, que prescinde do grupo para se apoiar e carrega conhecimento em geral [“a memória social é uma memória de significados” (Namer, 2000, p. 238)], que seria mais ampla do que uma *memória coletiva*, que se restringe a um conjunto comum de recordações de eventos passados.

Entretanto, Halbwachs, como vimos, mal cita o termo *memória social* e quando o faz parece não elaborar nada acerca de um novo conceito, mas apenas equivalê-lo ao conceito de *memória coletiva*. O deslize de Namer se dá tanto pela tentativa de criar um novo conceito utilizando o termo *memória*, quanto ao conceituar o já existente conceito de *memória coletiva*. Como veremos nas seções a seguir, o fato de um fenômeno ou conjunto de conteúdos se referir ao passado não o classifica como sendo uma memória. Se classificarmos tudo aquilo que mantém relação com o passado como memória, podemos cair no erro de relacionar quase todos os fenômenos sociais como tal, uma vez que nada se forma se não há um estado anterior de coisas que ficou no passado. Utilizar o termo *memória social* é equivalê-lo a tudo aquilo que sustenta a vida social, sem sabermos ao certo o que é e como funciona. Em contrapartida, a nosso ver, *memória coletiva* tem contornos claros, que nem sempre são apreendidos por Namer.

Diz Namer que “a memória coletiva é apenas uma ilusão inventada por um grupo para continuar a crer que um fato pode ser simbólico da duração, permanência, de uma sensação de um grupo” (Namer, 2000, p. 238). Aqui Namer defende uma teleologia racional para o conceito de grupo, quando na verdade isso não acontece em Halbwachs. Além disso, ele submete a *memória coletiva* ao grupo, quando na verdade a relação é inversa: não é um grupo que surge de uma *memória coletiva*, mas sim uma *memória coletiva* que surge de um grupo. Ele afirma que o grupo, para se sentir como grupo e crer que é um grupo, precisa criar uma ilusão, a *memória coletiva*. No entanto, como é possível que exista um grupo sem as próprias condições que o tornam um grupo? Este é um argumento contraditório. Além disso, a *memória coletiva* não é composta de elementos ilusórios como vimos com o critério de verossimilhança.

Namer tenta dar conta, com apenas um conceito amplo e amorfo, de fenômenos que estamos aqui tentando delimitar:

O conceito de tradição foi extensivamente elaborado nos *Les Cadres* como uma realidade diferente da memória coletiva. A tradição foi uma mistura, um misto entre a memória e a imaginação, definindo os indivíduos de uma classe; se a tradição não é uma memória coletiva, temos o direito de colocá-lo na categoria de memórias sociais, e compreender o significado da seguinte frase: memória social é o

conceito que engloba outras formas de memória; em *Les Cadres*, Halbwachs parece hesitar, falando dos quadros da memória coletiva, entre o social e o coletivo; afirmando agora a importância da noção de memória social como um conceito bastante vasto que implica na memória individual, na memória coletiva e na tradição (Namer, 2000, p. 100).

Parece que Namer tenta apresentar as três memórias como três fenômenos distintos e não percebe que, na verdade, são o mesmo fenômeno, apenas com diferença de graus. Além disso, há pouca atenção ao conceito de grupo que nos parece central para a construção do conceito de *memória coletiva*. Ele não chegou a compreender que o conceito de *grupo* é uma entidade virtual que pode se perpetuar no tempo. Mesmo que hajam conteúdos materializados (passíveis de se universalizar) e que contenham significados, é necessário o *grupo* para os colocar em curso. É nesse sentido que, desde o início, insistimos no fato de o *grupo* ser o conceito central da teoria da memória coletiva.

O que argumentamos até aqui talvez fosse suficiente para refutar a ideia de memória social que Namer atribui à Halbwachs. Entretanto, retomemos o que motiva Namer a levar este projeto a adiante: o artigo *La Mémoire Collective chez les musiciens* lançado na *Revue Philosophique* em 1939 e que posteriormente integrou o livro *La Mémoire Collective* (1950). É nele que Namer enxerga elementos para hipotetizar sobre a presença de um outro sistema de memória em Halbwachs que seria imutável, universal e composto de signos, a saber, a notação musical:

Essa memória social não tem suporte no grupo uma vez que a música pode se transmitir da maneira seriada, transmitida e repetida; essa memória se inscreve em uma tradição onde os ritmos passam de uma época à outra com um mínimo de suporte (Namer, 2000, p. 217).

Contudo, há talvez uma má interpretação de Namer sobre o que Halbwachs propõe demonstrar com o exemplo do grupo dos músicos. Ao longo do texto, parece que Halbwachs trata da questão da memorização de um sistema por um *grupo* e não da rememoração de eventos comuns por esse *grupo*. Conhecer o sistema de notação musical e executá-lo é algo que está muito mais relacionado a uma *memória-hábito* na acepção bergsoniana do que

uma memória na *halbwachsiana*, isso pois o sistema de notas exige instantaneamente um movimento corporal. Em nenhum momento esse *grupo*, ao lidar com os signos musicais empreende um processo de rememoração que se adequa às condições presentes, tal qual acontece com a *memória individual* ou *coletiva*. Há apenas uma simples tradução de signos que comandam determinados movimentos do corpo. Isso não quer dizer, no entanto, que estes signos estejam dissociados do *grupo*, pois eles próprio são fruto de uma convenção social estabelecida por e entre este *grupo*. O estabelecimento e uso dessa notação musical por um *grupo* de indivíduos funciona de maneira muito semelhante à linguagem. A linguagem, como vimos, é apresentada por Halbwachs no início de *Les Cadres* (1925) como algo que possibilita e viabiliza a memória dos indivíduos e dos grupos. A notação musical teria função análoga, mas seria inteligível apenas para o grupo dos músicos.

[...] ele [Beethoven] não as [as combinações de sons] inventou. Era a linguagem do grupo (Halbwachs, 1997 [1950], p. 43).

O fato é que esses signos resultam de uma convenção entre vários homens. A linguagem musical é uma linguagem como as outras, isto é, ela supõe um acordo prévio entre os que a utilizam. Ora, para aprender qualquer linguagem é preciso submeter-se a um adestramento difícil que substitua nossas reações naturais e instintivas por uma série de mecanismos cujo modelo está completamente fora de nós, está na sociedade (Halbwachs, 1997 [1950], p. 31).

O sistema musical tem uma realidade externa, uma materialidade nas partituras, da mesma forma que a linguagem também tem na escrita: “os livros impressos, com efeito, conservam as recordações de palavras, de frases, de seqüências de frases, como as partituras fixam os sons e seqüências de sons” (Halbwachs, 1997 [1950], p. 48). Da mesma maneira que a linguagem, podemos pensar a notação como forma, como meio, como *quadro social da memória* veiculado por um *grupo*. Tanto a linguagem, quanto a notação musical é uma condição necessária para que alguns conteúdos sejam veiculados pelo *grupo*. Os conteúdos que essas duas linguagens veicularão serão diversos, sendo que apenas aqueles relativos a eventos passados comporão a *memória coletiva*. A grande diferença entre ambas linguagens está apenas no fato de que a linguagem é acessada ou acessível pela grande maioria dos grupos de indivíduos, enquanto a notação musical é acessada apenas pelos músicos.

Dito isto, temos que considerar que ao falar de música, Halbwachs está se referindo tanto à forma, quanto ao conteúdo. Desta maneira, ele começa a discorrer sobre as canções, que a um só passo são veiculadas por esse sistema de notação musical operado pelos músicos e povoam a maior parte da *memória coletiva* dos músicos. Este conteúdo, as canções, no entanto, embora produzidas pelo *grupo* dos músicos, circula e faz parte de outras *memórias coletivas* de outros *grupos*. Embora as canções e suas histórias circulem como recordações tanto no *grupo* de músicos, quanto em outros, Halbwachs deixa claro que há relações distintas: de um lado temos os músicos que conhecem a notação musical e do outro, outros *grupos* que retiveram canções em suas memórias sem necessariamente conhecer a notação.

[...] é preciso fazer a distinção entre a lembrança dos movimentos ou dos signos e até mesmo entre a lembrança dos sons enquanto estes podem ser produzidos por esses movimentos ou representados por esses signos, por um lado, e a impressão determinada em nós pelos sons, seja aqueles que produzimos, seja aqueles que escutamos (Halbwachs, 1997 [1950], p. 40).

As canções são conteúdos de memórias, mas a notação musical não. Isso pois a notação musical não muda, é fixa, não se amolda de acordo com o tempo, portanto não se comporta tal qual uma recordação. Não se rememora um sistema musical, o aprende e o memoriza:

Ela [a música] nos coloca em uma sociedade bem mais exclusiva, exigente e disciplinada do que todos os outros grupos que nos abrange. Mas isso é natural, pois são dados precisos, que não comportam nenhuma flutuação e que devem ser reproduzidos ou aprendidos com a mais completa exatidão (Halbwachs, 1997 [1950], p. 40).

Embora os signos do sistema musical não sejam recordações (mas apenas uma linguagem), as recordações do grupo dos músicos estão quase sempre ligados à música, havendo assim uma convergência entre forma e conteúdo de suas memórias. Halbwachs propõe uma distinção para que entendamos o papel da notação musical e de outros conteúdos que povoam a *memória coletiva* dos músicos:

Não é porque partilha de um sistema de linguagem específico, que o *grupo* dos músicos se comporte diferentemente de qualquer outro *grupo*.

Entretanto, como dissemos, seus conteúdos estão sempre relacionados ao mundo da música:

Quando baseada em regras, a comunidade dos músicos abrange pessoas. É um grupo de artistas; interessa-se mais pelos dons musicais de seus membros do que pela técnica de sua arte. Ele sabe bem que as regras não substituem o lugar da genialidade. Ao mesmo tempo em que as obras, o grupo se lembra do que o enriquece com tonalidades e modalidades novas, e assim isso expressaram a substância musical, seja por terem nelas a inspiração do autor, seja por terem penetrado mais em seu significado. Os músicos observam uns aos outros, se comparam, se colocam de acordo com certas hierarquias, de admirações e de entusiasmos: há os deuses da música, os santos, os grandes sacerdotes. Assim, a memória dos músicos está cheia de dados humanos, mas todos estão relacionados aos dados musicais (Halbwachs, 1997 [1950], p. 42).

Desta maneira, dizer que o sistema musical (como uma construção abstrata simbólica) é a *memória coletiva*, nos termos de Halbwachs, de um grupo seria é equívoco, na medida em que ele apenas veicula algumas de suas recordações (canções musicais, por exemplo), as quais constituem conteúdos que também estão presentes em *memórias coletivas* de outros grupos. Criar um novo sistema de memória, tal qual faz Namer, ao elevar o termo memória social a um conceito distinto de *memória coletiva*, seria um artifício que descaracteriza as formulações de Halbwachs. O empreendimento de Namer, ao entender memória social, como um conjunto muito extenso de conhecimento pode ser válido, mas não tem relação com a teoria da *memória coletiva* de Halbwachs, e sim com um conceito de cultura, sendo que o uso de 'memória' pode implicar num uso pouco rigoroso do termo.

2.2 Memória Cultural

Não há ocorrências do termo *memória cultural* em nenhum escrito de Halbwachs, no entanto, o casal Assmann⁴ desenvolve este conceito a partir da

⁴ Além dos Assmann, o próprio Gérard Namer, sobre o qual discutimos na seção anterior tem um ensaio denominado *La Mémoire Culturelle chez les musiciens* (1999). Nele Namer afirma que a memória cultural seria a forma materializada da memória social –conceito que ele desenvolve e que reconstruímos na seção anterior. Novamente, ele identifica esta memória no texto de Halbwachs sobre os músicos. Ali aparece “um tema paradigmático da memória coletiva: a memória cultural entre os músicos” (Namer, 1999, p. 224). Ele reafirma a diferença entre os supostos “dois sistemas da memória”, afirmando que a memória social (que pode ser

teoria da memória coletiva de Halbwachs para desenhar seu interesse de pesquisa. Como eles próprios afirmam: “Estamos preocupados, em um primeiro momento, com as questões relativas à manutenção do universo simbólico ao longo das gerações, isto é, da tradição no sentido de continuidade de significados, do mundo e da identidade” (Assmann, 2006, p. 37). Este parece um problema completamente legítimo e do interesse de qualquer historiador. Estando preocupados com a transmissão (tanto sua forma, quanto seu conteúdo), os Assmann encontram em formas de objetificação (sobretudo na escrita) a maneira viável de tornar esse movimento que se conduz do passado ao presente. Assim como Halbwachs, os Assmann se colocam contra um reducionismo psicofísico da memória: “[...] precisamos nos libertar do reducionismo que parece limitar o fenômeno da memória inteiramente ao corpo, com uma base neural da consciência e da ideia de uma profunda estrutura da alma que pode ser passada adiante biologicamente” (Assmann, 2006, p. 8).

A partir dessa base comum, os Assmann fazem questão de diferenciar a *memória coletiva* de Halbwachs de seu novo conceito de *memória cultural*. Para tal eles parecem fazer uma distinção entre sociedade e cultura que não está presente em Halbwachs: “nossa memória tem uma base cultural e não apenas uma base social. Isso me leva a o que Aleda e eu chamamos de memória cultural” (Assmann, 2006, p. 8).

Corretamente, os Assmann, identificam a *memória coletiva* como direta e dependentemente vinculada a um *grupo*. Eles renomeiam a última de memória comunicativa, sendo que esta dependeria dos indivíduos e necessariamente da fala oral para circular. Assim, sua transmissão não obedece um movimento amplamente verticalizado que pode se estender ao longo de diversas gerações:

Desta maneira, a memória cultural pode ser considerada como um caso especial da memória comunicativa. Ela tem uma estrutura temporal diferente. Se pensarmos no típico círculo de três gerações como uma memória-espaco sincrônica, então a memória cultural, com

memória cultural quando adquire formas materializadas) é bem diferente da memória apresentada por Halbwachs em *Les Cadres* (1925), em que há “uma memória psicológica e uma memória dos fatos” (Namer, 1999, p. 224).

suas tradiçõess retomaria, em um passado mais longínquo, formas e um eixo diacrônicos (Assmann, 2006, p. 8).

A *memória cultural* dos Assmann é “complexa, pluralista e labiríntica” (Assmann, 2006, p. 29), abarcando conhecimento, mitos, tradições e artefatos culturais, e, portanto, “tem seu próprio horizonte de conhecimento para além do qual o conceito de ‘memória’ já não se aplica” (Assmann, 2006, p. 29). Isso pois, a memória cultural corresponde à “totalidade de formas nas quais um compreensível mundo simbólico de significados pode ser comunicado e passado adiante” (Assmann, 2006, p. 37). Esse conjunto de elementos engloba “não apenas textos, mas também danças, ritos, símbolos e todo resto que possui uma autoridade normativa e formativa no estabelecimento de significado e identidade” (Assmann, 2006, p. 124).

Esse conjunto de elementos culturais, objetificados, universais e descolados de grupos específicos aproxima o conceito de *memória cultural* ao de *memória social* de Namer. Os Assmann, no entanto, dão um tratamento mais refinado ao seu conceito e o distanciam da *memória coletiva* de Halbwachs, aproximando-o muito mais a uma ideia de geral de *cultura*. Diferentemente da *memória coletiva*, a *memória cultural* não se amolda necessariamente à condição presente, pelo contrário, ela preserva seus aspectos: “não é uma memória de longo prazo no sentido em que, não apenas objetifica significados e conhecimentos, tornando-os visíveis, como também gera técnicas de preservação e princípios que evitam sua mudança [...] (Assmann, 2006, p. 84).

A fim de, a um só tempo, dar conta de memória coletivas (no sentido halbwachsiiano) que circulam entre grupos, mas que também são passadas para outras gerações, os Assmann conflacionam o conceito de *cultura* e *memória coletiva*, trazendo alguns aspectos da teoria de Halbwachs e negando outros. Por um lado, uma *memória cultural* não é uma *memória coletiva* na medida em que não está presa a grupos específicos, não tem necessariamente origem em eventos passados e não se amolda de acordo com as condições presentes. Por outro lado, a *memória cultural* tem características semelhantes à *memória coletiva*: é capaz de transmitir conteúdos objetificados ao longo de gerações. Há, no entanto, na *memória cultural*, a predominância de traços de

“acumulação” e “perenidade” que aparecem mais fracos na *memória coletiva*. Bem como afirmam Assmann, a memória cultural tem um caráter mais amplo, se aproximando dos termos “tradição” e “cultura”.

2.3 Tradição

Tradição é um termo bastante amplo e amorfo. Ele aparece algumas vezes em Halbwachs e em outros autores como Assmann e Namer como algo que, por vezes, acompanha a *memória coletiva*. Embora abarque uma dimensão temporal alargada, considerando a ideia de passado (*tarditio* em latim significa “passar adiante”), o termo *tradição* não pressupõe necessariamente um indivíduo primeiro que percebeu algum evento no mundo. Além disso, tradição é um termo muito mais amplo do que *memória*, já que englobaria crenças, doutrinas, memórias, entre outros; isto é não há uma especificidade em seu conteúdo. Na verdade, uma de suas especificidades é o vínculo moral com o passado. Com isso, a tradição possui um aspecto normativo e não meramente descritivo. A *tradição* permanece, levando consigo coisas do passado (e não necessariamente representa o próprio passado); é estática: “para ele [Halbwachs] há uma fronteira que não pode ser cruzada. Memória, no seu ponto de vista, é sempre *mémoire vécue*, memória vivida. Tudo que repousa para além dessa fronteira, ele chama de tradição e a contrasta com memória” (Assmann, 2006, p. 8).

Há inúmeras conceituações do termo tradição. Tomemos novamente os Assmann, que tentam reaproximar o conceito de tradição ao conceito de memória:

O conceito de tradição tem dois significados. Se, como Halbwachs, nós olharmos para ele do ponto de vista da memória, a tradição aparece como uma antítese do que é vivido, incorporado e comunicado e, portanto, como uma sumarização do conhecimento que repousa sobre formas simbólicas administradas por instituições. Se, no entanto, nós a considerarmos do ponto de vista da escrita, como as tradições judaica e católica, a tradição aparece como uma antítese daquilo que foi fixado na escrita e como quintessência do conhecimento ligado e encarnado nos agentes vivo. O conceito de tradição flutua entre os dois extremos: da memória e da escrita. Em contraste à memória, a tradição aparece como social, um conhecimento normativo, que não é necessariamente articulado com

a linguagem; em contraste com a escrita, ela aparece como conhecimento que é extenso e implícito, extralinguístico, não escrito e transmitido como um processo mimético de mostrar e imitar. [...] exagerando um pouco, podemos dizer que memória viva encontra sua morte na tradição (Assmann, 2006, p. 63).

Segundo Assmann, a tradição e a memória se oporiam para Halbwachs possuindo como principal critério o apoio no ser sensível. A tradição, desta maneira, sem ser algo vivido, sem ter sua origem da experiência perceptiva individual, logo de início se distinguiria do fenômeno da memória, estando mais próxima de um conceito de história.

Os Assmann bipartem a tradição e sua dinâmica em dois tipos: a tradição oral e a tradição escrita. A primeira depende da comunicação e da **memória coletiva não materializada** para existir assim aquilo que foi esquecido pela **memória coletiva materializada** não poderá ser reaccessado. Ela é incorporada e transmitida no processo de comunicação entre os indivíduos, processo este nem sempre verbal, mas muitas vezes inconsciente e mimético. A segunda permite períodos de latência, podendo ser retomada depois. É retomada, no entanto, não de maneira “experenciada, mas apenas estudada” (Assmann, 2006, p. 69), ela é conscientemente aprendida. Essa ideia de tradição escrita se assemelha bastante ao conceito que os Assmann já haviam construído de *memória cultural*. Como vemos, nenhum dos dois tipos de conceitos de *tradição* se assemelham à ideia de *memória coletiva* como construímos, na medida em que não carregam representações de eventos, moldadas a partir do presente de acordo com a corrente de pensamento coletivo de um *grupo*.

Outra conceituação bastante aceita de tradição é aquela desenvolvida por Edward Shils, sociólogo da geração de neodurkheiminianos da Escola de Chicago da década de 1970. Shils entende por *tradição* algo bastante abrangente, que engloba todos os modos de pensar e de crer da humanidade, as relações sociais, as técnicas, práticas e os artefatos físicos, culturais e naturais, que são transmitidos de uma geração a outra. Não apenas os conteúdos que são transmitidos, mas a forma como o são diz respeito à *tradição*, para Shils, como um meio de compartilhamento de estados mentais, de crenças e valores. Esses estados mentais, crenças e valores sempre são

trazidos do passado e inculcados nas gerações presentes. Assim como a *memória cultural* dos Assmann, a *tradição* para Shils é sempre autoritária, normativa e prescritiva: “são aceitas sem análise pelo aceitante” (Shils, 1971, p 128). Não haveria uma tradição vigente, mas várias que podem correr paralelamente que geram padrões que guiam as sociedades. Esses padrões avaliam, julgam e informam as ações e até mesmo os padrões criativos dos indivíduos. Estes padrões tradicionais estão quase sempre incorporadas em instituições, como a família, a ciência, a igreja, a arte e os partidos políticos, por exemplo.

2.4 Mito

O mito talvez seja o fenômeno mais claramente distinto da memória, ainda que se remeta, com frequência, ao passado. Isto, pois ele não preenche nenhuma dos critérios que estabelecemos para delimitar o fenômeno da *memória coletiva*. O mito é uma construção narrativa (quase sempre literária) que envolve uma pura construção simbólica. Desta maneira, no mito, não há eventos reais como referências, senão somente outros eventos simbólicos. A *memória coletiva*, embora possa vir a sofrer modulações a partir de seu envolvimento com o(s) grupo(s) e conseqüentemente os *quadros sociais da memória* que lhe são conferidas, sempre está se referindo a um evento que aconteceu em algum momento do tempo. Este evento sempre é testemunhado por alguém, ou pelo menos deve haver alguma probabilidade de ter sido testemunhado por alguém. Desta maneira, ela não é uma apenas uma construção simbólica e discursiva, mas é também baseada em uma experiência possível.

Além disso a narrativa mítica tende à imutabilidade. Se rastreados ao longo dos anos, é possível verificar que ela permanecerá a mesma, diferentemente da memória coletiva que se remolda a partir das condições presentes. Outra característica do mito é que ele não possui elementos que se conectam com o mundo exterior a ele, ele não consegue contar com a compatibilidade de outros conhecimentos do real considerados verazes. A ideia de Pegasus, por exemplo, não consegue valer da compatibilidade de

conhecimentos verazes do mundo dada a inexistência de cavalos alados no mundo real.

Dos elementos do mito, é possível dizer que algumas coisas não se referem a eventos reais, embora ele, como sistema fechado, possa ter uma forma válida. Isto é, pode ser que haja coerência interna do mito dada a forma de seus argumentos e o desconhecimento da verdade de algumas proposições (ex. como a existência de cavalos alados). Sendo o mito um sistema fechado, se uma proposição é falseada, todo o mito é invalidado. Assim, como pura forma, ele pode ser válido, mas não verdadeiro.

Além disso, os mitos não são enquadráveis em tempo e espaço quantificáveis, não têm referências localizadas. Frequentemente, os mitos se passam em tempos pré-humanos, no tempo dos heróis, no tempo dos deuses, e etc. No mito, também há um narrador privilegiado, fora do tempo, que pode assistir todos os personagens, inclusive personagens responsáveis pela origem do mundo. Desta maneira, o narrador de um mito nunca é testemunha. A condição de testemunha em uma situação, o ponto de vista localizado de um certo evento, é crucial para a caracterização da memória. Tudo isso reforça a ideia de que o mito não procura fazer correspondência com o real. É claro que este tipo de conclusão não impede os mitos de exercerem influência variada na vida daqueles que neles acreditam.

Para finalizar, a citação de Durkheim, reproduzida abaixo, sintetiza bem a diferença entre o mito e a rememoração (ou comemoração) de eventos passados, afastando até mesmo qualquer relação entre mito e passado.

Em geral, eles [os mitos] têm por objeto interpretar ritos existentes e não comemorar eventos passados; são muito mais uma explicação do presente do que uma história. No caso, essas tradições segundo as quais os antepassados da época fabulosa teriam se alimentado de seu totem estão em perfeito acordo com crenças e ritos sempre em vigor (Durkheim, 2003 [1912], p. 125).

2.5 História

A história aparece na teoria de Halbwachs sob o nome de *memória histórica*, no capítulo *La Mémoire Individuelle et La Mémoire Collective* do livro

La Mémoire Collective (1950)⁵. Por “história”, Halbwachs não se refere à ciência histórica, mas ao conjunto de fatos organizados cronologicamente e que fornece recursos datas e aos lugares específicos, que podem ser tomados por um dado grupo como quadros sociais da memória, para a memória individual. Contudo, a história não estabelece nenhuma outra relação com a memória, senão esse constrangimento totalmente impessoal e externo ao indivíduo. Por outro lado, a memória coletiva é uma memória de grupo que se “agarra” às memórias individuais, lhes dando suporte. Mais do que suporte, as próprias reminiscências, impressões vagas da memória individual, vazam por meio das representações coletivas do passado, isto é, da memória coletiva. Compreender a memória coletiva como um fenômeno externo aos indivíduos não é, contudo, compreendê-las como autônoma já que a faculdade de rememoração estaria sempre ligada a um aparato psicofísico. Já a memória histórica (história) seria sim autônoma ao indivíduo, apresentada a ele já pronta e construída. Enquanto a história é fixa e morta, a memória coletiva “[...] é uma corrente de pensamento contínua, de uma continuidade que nada tem de artificial, pois não retém do passado senão o que ainda está vivo ou é capaz de viver na consciência do grupo que a mantém” (Halbwachs, 1997 [1950], p. 131). Há várias memórias coletivas, enquanto história só há uma. A memória coletiva é fluída, não é marcada por divisões profundas, enquanto a história o é. A memória coletiva é vivida pelo grupo, a história é aprendida por e ensinada a ele. O passado é presentificado pela memória coletiva a todo momento, enquanto para a história o passado e o presente são momentos distintos e “de igual realidade” (Halbwachs, 1997 [1950], p. 134).

[...] a memória coletiva não se confunde com a história e a expressão memória histórica não foi uma escolha feliz, pois associa dois termos que se opõem em mais de um ponto. A história, sem dúvida, é a compilação dos fatos que ocuparam maior lugar na memória dos homens. Entretanto, lidos nos livros, ensinados e aprendidos nas escolas, os acontecimentos passados são escolhidos, aproximados e classificados de acordo com as necessidades ou as regras que não se impunham aos círculos dos homens que por muito tempo foram seu depósito vivo [...]. Se a condição necessária, para que haja memória, é que o sujeito que se lembra, indivíduo ou grupo tenha a

⁵ Embora apareça como ‘memória histórica’, Namer diz que nos escritos originais de Halbwachs, que antecederam a publicação de *La Mémoire Collective* (1950), o termo que aparece no título era apenas ‘história’.

sensação de que a memória remonta a movimentos contínuos, como a história seria uma memória, se há uma dissolução da continuidade entre a memória que lê a história e os grupos ou indivíduos testemunhas dos eventos aos quais ela se refere? (Halbwachs, 1997 [1950], p. 130-131)

A memória coletiva se distingue da história sob pelo menos em dois aspectos. Ela é uma corrente de pensamento contínuo [...] não ultrapassa os limites do grupo [...] a história divide a sequência dos séculos em períodos, como distribuimos a matéria de uma tragédia em muitos atos (Halbwachs, 1997 [1950], p. 131).

Pode-se dizer que a diferença entre as duas repousa numa questão de perspectiva. A *memória coletiva* tem que levar em consideração os conteúdos veiculados no *grupo*, enquanto a história organiza e sistematiza eventos passados, isolando assim seu suporte vivo, o(s) indivíduo(s). A história permanece estática, enquanto a *memória coletiva* se renova, se molda, aparece e desaparece, cai no esquecimento.

2.6 Conhecimento (ciência)

Há um difícil dilema acerca da definição de “conhecimento” que não pretendemos resolver. Portanto, vamos afastar a ideia de *memória coletiva* de conhecimento científico.

Embora muito do que está na memória dos *grupos* que lidam com a ciência (os *grupos* dos cientistas) seja fonte daquilo que eles irão produzir, a ciência não deve ser confundida com a memória destes grupos e nem com sua história. A respeito disso, Halbwachs afirma que:

Certamente, ela [a ciência] não deve ser confundida com a sua história [...]. A ciência é um trabalho coletivo, pois mesmo que o cientista seja absorvido por uma nova experiência ou por reflexões originais, ele não tem o sentimento de que segue direções de pesquisa e se prolonga em um esforço teórico cuja origem e o ponto de partida se encontra detrás dele. Os grandes cientistas situam suas descobertas em datas específicas, dentro da história da ciência. Isto significa que as leis científicas não representam aos olhos deles apenas um enorme edifício localizado fora do tempo, mas eles veem atrás deles, ao mesmo tempo, toda uma história dos esforços do espírito humano (Halbwachs, 1994 [1925], p. 282-3).

Embora Halbwachs aceite que a ciência não é um todo universal e imutável, mas sim que se renova de acordo com as condições presentes e que tem suas descobertas localizadas no tempo e no espaço, ainda assim ela não

é memória. Seus conteúdos não podem ser chamados de recordação. Temos aqui dois pontos a serem distinguidos. Um diz respeito ao processo de construção de conhecimento por parte de um grupo científico, que realiza um experimento e dele produz conhecimento. As particularidades do momento em que se realizou um experimento pode fazer parte da *memória coletiva* do grupo para o qual tal experimento é relevante. O conhecimento oriundo deste experimento entanto, não se constituiu como parte da memória coletiva, pois ele pode ser produzido por qualquer pessoa no mundo que empregue as mesmas técnicas e métodos para descoberta do mesmo. Este conhecimento não depende, desta maneira, do indivíduo que o realiza; não é uma experiência subjetiva que vai gerar uma memória, não podendo assim, ser parte integrante de uma *memória coletiva*.

Referências Bibliográficas

BERGSON, Henri. A Evolução Criadora [1907]. In.: *Memória e Vida*. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 2011.

_____. La pensée et le mouvant [1934]. In.: *Memória e Vida*. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 2011.

_____. L'énergie spirituelle [1919]. In.: *Memória e Vida*. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 2011.

DURKHEIM, Émile. *As Formas Elementares da Vida Religiosa*. ([1912/2003]). São Paulo: Ed. Martins Fontes.

HALBWACHS, Maurice. *Conscience individuelle et esprit collectif*. (1939). Disponível em: www.uqac.quebec.ca/zone30.Classiques_des_sciences_sociales/index.html

_____. *La Mémoire Collective* (1950/1997). Paris: Ed. Albin Michel, 1997.

_____. *La Topographie Légendaire des Évangiles en Terre Sainte*. (1941/2008). Paris: Ed. Quadrige/PUF, 2008.

_____. *Les Cadres Sociaux de la Mémoire*. (1925/1994). Paris: Ed. Albin Michel, 1994.

NAMER, Gérard. *Mémoire e société*. Paris: Ed. Meridiens Klincksieck, 1987.

OLICK, Jeffrey. (1999). *Collective Memory: the two cultures*. Sociological Theory 17:3, November.

_____; VINITZKY- SEROUSSI, Vered e LEVY, Daniel. *The collective memory reader*. New York: Ed. Oxford, 2011.

WARBURG, Aby. *Der Bilderatlas Mnemosyne*. Gesammelte Schriften. Studienausgabe. Berlin: Akademie Verlag, 2003.