



MEMÓRIA COLETIVA, TRAUMA E CULTURA: UM DEBATE

Myrian Sepúlveda dos Santos

RESUMO

Os estudos sobre memória se multiplicaram a partir da década de 80, abrindo uma agenda interdisciplinar e questionamentos teóricos. Na última década, considera-se uma diferenciação entre a memória cotidiana ou comunicativa, diretamente formada por grupos sociais, conforme estabelecido pelo sociólogo francês Maurice Halbwachs, e a memória cultural, que seria a relação entre a memória individual e do grupo com um ponto fixo. Nesse último caso, autores como o historiador alemão Aby Warburg têm sido considerados. Além disso, há estudos sobre a transmissão de experiências traumáticas. A norte-americana Marianne Hirsch, especializada em literatura comparada, criou o termo “pós-memória” para caracterizar a experiência daqueles que crescem dominados por narrativas e silêncios daqueles que viveram eventos traumáticos. O objetivo deste artigo é analisar a pertinência teórica de conceitos como memória cultural e pós-memória.

Palavras-chave: teoria social, memória coletiva, memória social, memória comunicativa, pós-memória.

ABSTRACT

Studies on memory have increased from the 1980's, opening an interdisciplinary agenda and theoretical questions. In the last decade, it has been considered a differentiation between everyday and communicative memory, directly formed by social groups, as theorized by the French sociologist Maurice Halbwachs, and cultural memory, which happens through the links between the individual memory and a fixed point. In the latter case, authors such as the German art historian Aby Warburg have been considered. Furthermore, we observe studies on the transmission of traumatic experiences. The North-American author Marianne Hirsch, specialized in comparative literature, coined the term post-memory to characterize the experience of those people who grew up dominated by narratives and silence of those who lived traumatic events. The main purpose of this article is to analyze the theoretical relevance of concepts such as cultural memory and post-memory.

Keywords: social theory, collective memory, social memory, communicative memory, post-memory.

Os estudos sobre memória se multiplicaram a partir da década de 80, abrindo uma agenda interdisciplinar e importantes questionamentos teóricos. Além da clássica antinomia entre ação e estrutura, questões relativas à permanência e mudança passam a ser reconsideradas. Na última década, aponta-se uma diferenciação entre a memória cotidiana ou comunicativa, teorizada pelo sociólogo francês Maurice Halbwachs, e diretamente formada por grupos sociais, e a memória cultural, que seria a relação entre a memória individual e do grupo com um ponto fixo, obtido pela formação cultural (Olick & Robbins, 1998). Neste último caso, apoiados pelos escritos deixados pelo historiador de arte alemão Aby Warburg, autores afirmam que a memória não teria necessariamente ancoragem direta em um grupo de indivíduos. Além disso, há estudos sobre a transmissão não apenas de signos, representações e estruturas, mas de experiências traumáticas, entre gerações contíguas.

Em caráter introdutório podemos dizer que as bases teóricas que fundam as ciências sociais, e aqui me refiro basicamente aos trabalhos de Marx, Weber e Durkheim, apontam para o antagonismo entre tradição e modernidade. As tentativas de superação das

antinomias entre ação e estrutura certamente influenciaram a percepção dos estudos sobre memória coletiva realizados por sociólogos, cientistas políticos e antropólogos contemporâneos. Podemos classificar os estudos sobre memória coletiva segundo essas mesmas antinomias; há abordagens que analisam representações sobre o passado por meio de *surveys* e análises comparativas; outras que estão interessadas nos processos interativos de construção do passado, e utilizam-se dos instrumentos analíticos caros às abordagens etnográficas, como entrevistas e observação participante, e outras, ainda, que visam os mecanismos ou meios de comunicação responsáveis pela transmissão da memória coletiva entre diversas gerações. Certamente que, ao analisarem os processos constitutivos dessas representações sobre o passado, alguns autores preocupam-se com os consensos obtidos nas comemorações reiteradas, e outros, com o esquecimento, o silêncio e/ou a amnésia coletiva¹.

O objetivo deste artigo é analisar a pertinência teórica do uso do conceito “memória” para denominar diferentes fenômenos, desde a investida imaginativa ao passado pela segunda geração de sobreviventes de situações traumáticas à volta de símbolos de eras passadas. Não é possível em um artigo o aprofundamento de todas as contradições e debates que proliferam em torno do tema

MYRIAN SEPÚLVEDA DOS SANTOS é professora associada da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ) e autora de, entre outros, *Memória Coletiva e Teoria Social* (Annablume).

¹ Dois artigos se destacam ao analisarem as várias teorias e técnicas metodológicas que têm sido utilizadas nos estudos sobre memórias coletivas nas últimas décadas: Olick & Robbins, 1998, e Conway, 2010.

memória coletiva. O percurso do argumento estará dividido em três etapas. Nas três primeiras seções deste artigo serão analisadas as contribuições dos clássicos das ciências sociais; as diversas percepções de história inerentes às respectivas teorias; e os usos dessas teorias para a compreensão da memória por autores como Maurice Halbwachs e Roger Bastide. Em segundo lugar, será analisado o debate entre tradição e modernidade. Finalmente, com base nas abordagens anteriores, serão analisados novos conceitos que têm por base teorias externas às ciências sociais, como a teoria do trauma de Sigmund Freud e a tese das sobrevivências de elementos simbólicos ao longo dos séculos estabelecida pelo historiador da arte alemão Aby Warburg. Em questão está a possibilidade de percebermos a memória não a partir de estudos empíricos e comparativos de representações constituídas no presente, mas, sim, da análise interpretativa e semiótica, de imagens e símbolos, que tem por pressuposto uma dimensão de temporalidade múltipla e não linear.

MUDANÇAS HISTÓRICAS SEGUNDO MARX E WEBER

A relação entre ciências sociais e diferentes formas de historicidade não tem sido objeto de muita atenção. Além da clássica antinomia entre ação e estrutura, questões relativas às contradições entre sociologia e cultura, ou seja, à mudança e à permanência, são consideradas. As bases teóricas que fundam as ciências sociais, portanto, não aprofundam o debate sobre as diversas formas de pensarmos o tempo da história, que geralmente é percebida por uma leitura linear. Entre os teóricos que fundaram as ciências sociais, Karl Marx e Max Weber destacaram-se pela ênfase dada à história em suas abordagens. Vejamos sobre que tipo de história eles escrevem.

Karl Marx, no primeiro capítulo de *O 18 de Brumário de Luís Bonaparte*, texto que foi escrito sobre o golpe de Estado de 1851 na França, após a famosa frase que afirma que

os homens fazem sua própria história, não como querem, mas sob circunstâncias legadas e transmitidas pelo passado, escreve que a tradição de todas as gerações mortas opri-me como um pesadelo o cérebro dos vivos. Mais adiante, lemos que o principiante que aprende um novo idioma precisa esquecer sua própria língua para produzir livremente. No mesmo capítulo ainda há a afirmativa de que a revolução social do século XIX não pode tirar sua poesia do passado, mas do futuro. Nessa direção, escreve ele ainda que, a fim de alcançar seu próprio conteúdo, a revolução deve deixar que os mortos enterrem seus mortos, pois, se antes a frase ia além do conteúdo, no século XIX, a proposição deveria ser inversa (Marx, 2011). A influência do passado sobre ações humanas foi associada à produção de ignorância, superstição e intolerância, em contraposição a uma razão crítica capaz de libertar o homem de suas amarras e conduzi-lo para um futuro melhor. Mais do que isso, Marx aponta a possibilidade de um presente distante de influências do passado e voltado para a realização de suas propostas no futuro.

A ênfase dada por Marx ao desenvolvimento das forças produtivas, em obras como *Manifesto Comunista*, faz com que sua visão de história apareça como sendo resultado de um fator único causal, as condições materiais de existência. A luta de classes, para ele, traria como desdobramento um bem comum, uma sociedade sem explorações. Mas seu sucesso, a conquista da emancipação do homem, dependeria da capacidade do proletariado, daqueles que reagiriam ao sistema a partir da insurgência à exploração, do distanciamento das “amarras” do passado, ou seja, da sociedade de classes (Marx, 1996). Em 1859, o livro *Contribuição à Crítica da Economia Política* foi publicado, com um prefácio que se tornou referência para as diversas abordagens teóricas marxistas. A tese marxista, ainda que apresentada de forma dialética, pois Marx continuou a seguir a dialética hegeliana, apenas substituindo o espírito universal do filósofo pelas forças produtivas e relações de produção, traz com

ela a afirmação de que toda a história nada mais é que o desenvolvimento das forças produtivas. A emancipação não seria uma consequência da vontade, da razão, mas da situação específica de exploração do homem pelo homem, ou seja, da luta de classes (Marx, 1983). Há, portanto, em Marx, uma análise histórica das mudanças e transformações que apontam para a possibilidade da ação revolucionária e emancipatória. Mais do que isso, Marx acreditava que a superação das contradições inerentes às relações de produção capitalistas levaria ao término da “pré-história da sociedade humana”, ou seja, à reprodução de relações de exploração (Marx, 1983, p. 25).

Embora partindo de uma análise bem distinta, também para Max Weber a história tornou-se um campo aberto às estratégias do presente, distante de sobrevivências ou determinações do passado. A associação entre causalidade histórica e bases materiais foi rejeitada por Max Weber, para quem a primazia seja das condições materiais, seja das ideias, dependeria de uma série de variantes da história. Weber defendeu o pluralismo causal nas investigações históricas; cada sequência teria sua própria singularidade, sem que fosse possível estabelecer regras gerais sobre causalidades. A análise causal histórico-comparativa desenvolvida por ele tem por princípio a ação racional, que seria inerente à interpretação das diversas possibilidades objetivas.

Na introdução a sua principal obra, *Economia e Sociedade*, Max Weber desenvolveu o argumento de que a sociologia seria uma ciência que se volta para a compreensão da ação social (Weber, 1978). Em Weber encontramos uma teoria que tem como ponto de partida indivíduos que agem e que dão significado à realidade a partir de suas relações com outros indivíduos. A tarefa científica tem por base o individualismo metodológico, ou seja, o estudo sobre as motivações ou intenções capazes de influenciar as ações individuais. Para explicar o porquê de indivíduos agirem de determinada maneira e não de outra, Weber valorizou o indivíduo e suas



Reprodução

Max Weber defendeu o pluralismo causal nas investigações históricas

intenções em detrimento das determinações sobre esse indivíduo. Ele não se interessou por qualquer realidade independente da conduta dos indivíduos. Até mesmo quando descreveu a conduta tradicional, sua explicação foi a de que esta seria uma forma de comportamento em que indivíduos conscientemente optavam pela perpetuação de valores tradicionais. Somente a ação individual, à medida que era orientada para outros, seria um fato histórico capaz de ser verificado e interpretado empiricamente.

No estudo comparativo que Weber faz sobre religiões e, mais particularmente, sobre a especificidade do protestantismo, surge como fundamental a identificação de uma racionalidade econômica, presente na ética calvinista, que orienta a ação em suas diversas dimensões. A partir da superioridade técnica e eficiência das organizações burocráticas, presentes na industrialização e nas decisões políticas, essas ações se tornam legítimas (Weber, 1976). A racionalização, portanto, torna-se o conceito central da pesquisa weberiana sobre modernidade. Por um lado, ela leva os homens ao desencantamento do mundo, pois ações políticas que se voltam estritamente para a adequação entre meios e fins são incapazes de propiciar a liberdade

humana. Mas, por outro lado, essa racionalidade moderna dá a oportunidade para ações conscientes e responsáveis. Diferentemente das sociedades em que as tradições eram reproduzidas, trata-se agora da escolha de ações a partir de um cálculo racional voltado para a satisfação dos interesses.

O sociólogo Reinhard Bendix, estudioso dos trabalhos de Marx e Weber, em uma avaliação cuidadosa da proposta teórica weberiana, apontou, em 1946, as limitações impostas pela teoria da história de Weber à sociologia, uma vez que não é possível ignorar que os significados inerentes às condutas individuais podem também ter origem em costumes, que são adotados pelos indivíduos sem muita, se alguma, modificação (Bendix, 1946, p. 520). Bendix também questionou o método histórico weberiano por este se basear sempre em orientações de valor, ou seja, na escolha do investigador sobre o fato histórico relevante, e na capacidade da sociologia de derivar regularidades da conduta humana a partir de estudos históricos singulares (Bendix, 1946, pp. 521-3)².

A REPRODUÇÃO DAS TRADIÇÕES: DURKHEIM E HALBWACHS

Diferentemente de Weber e Marx, em que ações estratégicas, individuais ou de grupo foram valorizadas pelo seu potencial para ocasionar mudanças, o sociólogo Émile Durkheim se voltou para o estudo das relações de solidariedade e de uma ordem moral para explicar o funcionamento das sociedades. Para ele, se não houvesse uma base moral que proporcionasse respeito mútuo entre os indivíduos, as sociedades não seriam possíveis. Portanto, ele não se preocupou em explicar ações estratégicas ou revoluções sociais, mas se deteve no estudo de como a ordem social era mantida. A partir de uma perspectiva histórica evolucionista, Durkheim estabeleceu a diferença entre sociedades mecânicas e orgânicas: enquanto nas primeiras os indivíduos compartilhavam valores e crenças, e teriam uma consciência

coletiva comum, nas últimas, eles teriam por base a especialização e a complementaridade de funções. Haveria, portanto, sociedades mecânicas ou tradicionais, em que a solidariedade ocorreria a partir de um compartilhamento daqueles valores associados ao trabalho, à educação e à vida religiosa, e sociedades mais evoluídas, as modernas ou industriais, em que a coesão social teria por base a condição de dependência que os indivíduos tinham uns dos outros. Sociedades tradicionais estariam sob o controle de normas rígidas e regimes autoritários, enquanto as modernas se caracterizariam por uma regulação moral bem mais complexa, capaz de compor as diferenças de forma negociada. Associou a ausência de uma vida moral comum a comportamentos desviantes e a sociedades anômicas (Durkheim, 2004).

No que tange à metodologia, a sociologia deveria efetuar uma abordagem científica dos fatos sociais, que teriam uma existência própria e só poderiam ser explicados por outros fatos sociais (Durkheim, 2007). O sociólogo estava preocupado em estabelecer generalizações, tipologias e leis, e, nesse sentido, compreendia a tarefa da história. Enquanto memória coletiva, a história teria a função de manter as sociedades em estado de recordação do passado³.

O autor definiu a reprodução de normas e estruturas, bem como o caráter funcional da moral e dos bons costumes. Se antes a história era associada a um movimento linear ou às ações estratégicas capazes de ocasionar mudanças, agora, ela é uma das fontes explicativas de estruturas atuais. Conforme enfatizado por Bellah (1959, pp. 450-1), em *As Regras do Método Sociológico*, Durkheim deixou claro que causas históricas seriam admissíveis em explicações científicas se elas estivessem presentes nas variáveis que operam no presente; não se trata de acumular documentação para comprovar fatos históricos empiricamente, mas de criar uma tipologia comparativa e explicativa. Mais tarde, em *As Formas Elementares da Vida Religiosa*, quando desenvolveu seus conceitos sobre a natureza sagrada da religião,

2 Sobre o tema, ver, ainda os questionamentos de dois estudiosos do pensamento weberiano, Guenther Roth e Wolfgang Schluchter (1984, p. 205), à contradição entre forças de racionalização e forças de persistência e mudança.

3 Bellah (1959, p. 448) cita a passagem de Durkheim em que este afirma que sociologia e história devem ser consideradas como dois pontos de vista, contendo, contudo, as mesmas abordagens metodológicas, publicada em *L'Année Sociologique* 6 (1903).

rituais e internalização de valores, a percepção de tempo se fez presente nas estruturas ou sistemas investigados (Durkheim, 2007, 2003). Segundo Durkheim, representações coletivas, uma vez institucionalizadas, seriam capazes de exercer influência ao longo de um período excepcional, sobrevivendo a muitas mudanças sociais e culturais. Ainda, segundo o autor, enquanto representações coletivas fossem funcionais, elas não desapareceriam, mas, quando fossem questionadas, novos conjuntos de ideias surgiriam para estabilizar o sistema social. Bellah cita o caso do cristianismo, cujas ideias principais atravessam séculos, como dever e ideia moral, estando na base da cultura ocidental. A dimensão do tempo estaria associada à duração da representação coletiva, que poderia ser passageira, como a de um grupo desviante temporário, ou mais duradoura, como a de uma nação ou religião (Bellah, 1959, p. 459).

Maurice Halbwachs, o primeiro sociólogo a se dedicar ao tema da memória coletiva ou memória social, em um trabalho que hoje se tornou referência obrigatória, *Les Cadres Sociaux de la Mémoire*, abordou, de forma bem ampla, construções coletivas de pessoas e grupos relacionadas ao passado; lugares, datas, palavras e formas de linguagem seriam representações partilhadas por todos aqueles que têm lembranças (Halbwachs, 1994, pp. 51-2). Para ele, a memória social não seria uma expressão do que aconteceu no passado, mas uma construção coletiva do passado realizada pelos indivíduos de determinada coletividade. Tal como em Durkheim, a dimensão de tempo seria aquela presente nos quadros sociais da memória. Para o discípulo de Durkheim, essas construções ocorreriam necessariamente a partir de processos seletivos, em que parte dos eventos do passado seria esquecida e outra lembrada. Ao enfatizar a natureza social dessas construções por famílias, grupos religiosos e operários de fábrica, entre outros, Halbwachs priorizou o estudo dos textos, presentes em narrativas, objetos materiais, imagens e instituições, identificados por ele como quadros sociais da memória. Tudo o que estivesse



Reprodução

Maurice Halbwachs, o primeiro sociólogo a tratar da memória coletiva ou memória social

relacionado à desagregação dos indivíduos seria descartado pela memória dos grupos; acreditou ser importante apontar os vínculos de solidariedade responsáveis pela coesão interna das sociedades⁴.

Segundo o sociólogo francês Gérard Namer, que dedicou grande parte de suas pesquisas ao trabalho de Halbwachs, este não pode ser reduzido ao funcionalismo; Halbwachs teria sido responsável pela renovação da sociologia francesa, entre 1925 e 1945, ao rever as teses de Durkheim defendidas em *O Suicídio*, associando-as a seu conhecimento sobre técnicas estatísticas e às contribuições dos grandes sociólogos de seu tempo, em particular, as de Max Weber. Ainda segundo Namer, em *Morphologie Sociale*, Halbwachs foi capaz de prolongar sua tese inicial defendida em *Les Cadres Sociaux de la Mémoire* ao apontar que a memória coletiva associa-se tanto a correntes quanto a grupos sociais. O processo interativo tornou-se mais complexo à medida que passou a ser considerado na interação dos indivíduos com o grupo e na interação do grupo com outros grupos através da mediação dos indivíduos (Namer, 1997, pp. 14-5). A memória coletiva, nesse caso, passa a ser simultaneamente a memória constituída por grupos e a memória que constitui os mesmos grupos. Podemos,

4 Para uma análise mais detalhada do trabalho de Halbwachs, ver: Santos, 2012, pp. 39-59.

nesse sentido, pensar em uma aproximação entre macro e microanálises no estudo de representações coletivas a partir do trabalho de Halbwachs. A recuperação de seu trabalho a partir da década de 1980 insere-se nessa vertente. É interessante, nesse sentido, observar duas correntes de pensamento que certamente influenciaram a apropriação da obra de Halbwachs nas últimas décadas: o estruturalismo e a fenomenologia.

BASTIDE E A NOÇÃO DE BRICOLAGEM

O sociólogo francês Roger Bastide esteve no Brasil, entre 1938 e 1954, ocupando a cadeira deixada por Lévi-Strauss, que lá permanecera entre 1935 e 1939, e tendo por missão a organização da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo. Desempenhou um papel importante na formação de toda uma geração de intelectuais brasileiros. Em 1955 publicou, com Florestan Fernandes, *Relações Raciais entre Negros e Brancos em São Paulo*. Apesar da pesquisa voltada para a condição do negro como trabalhador na sociedade de classes, tema caro aos sociólogos, Roger Bastide investigou a presença de traços culturais africanos em rituais religiosos que aconteciam no Brasil. Procurou o significado da África para os brasileiros, dedicando-se a estudos sobre o candomblé, com seus rituais e sua capacidade de organizar os escravos africanos no novo mundo (Bastide, 1958, 1960).

Em *As Religiões Africanas no Brasil*, Bastide (1971) recorreu, entre outros, ao conceito de “quadros sociais da memória,” que Maurice Halbwachs (1994) estabelecera em 1925, criticando, contudo, o funcionalismo do discípulo de Durkheim e propondo a maior autonomia entre a estrutura dos mitos e aquela presente nos rituais, e, consequentemente, do indivíduo no processo de transmissão de tradições. A preocupação de Bastide é encontrar uma alternativa ao impasse colocado por sociólogos e antropólogos na análise do encontro entre duas culturas, muito na esteira do debate travado entre o soció-

logo Franklin Frazier e o antropólogo Melville Herskovits, sobre a influência da cultura africana na sociedade norte-americana⁵. A partir da construção da distância entre as duas linguagens, a dos mitos e a dos rituais, já estabelecida por Lévi-Strauss⁶, Bastide argumentou que, embora a escravidão tivesse destruído a possibilidade de transmissão dos mitos, ou seja, das estruturas mais complexas que organizavam os africanos, estes se reorganizaram no Brasil a partir de práticas rituais, sempre dependentes das circunstâncias pontuais, em que ocorriam a reprodução e a reinterpretação de alguns costumes arcaicos, ainda que sem a plena consciência do significado dos mitos constituídos na África. Ele explicou, dessa forma, que o empobrecimento da mitologia africana no Brasil não teria ocorrido devido ao esquecimento ou coerção de outros grupos sociais, mas à ausência de estruturas ou “quadros sociais da memória” – reinterpretando aqui o conceito de Halbwachs – que possibilitassem sua reconstrução plena. No entanto, à medida que antigas estruturas encontraram indivíduos capazes de desempenhar as mesmas práticas rituais do passado, tradições puderam ser reconstituídas. A cerimônia religiosa era constituída por rituais, em que cada indivíduo tinha certas falas a dizer e movimentos a desenvolver. Se os rituais africanos antes eram associados ao caos, à abolição de regras e a uma maior permissividade e anarquia sexual, após Bastide ficou mais difícil não perceber que a aparente loucura estava submetida a normas e regras.

Em “Mémoire Collective et Sociologie du Bricolage”, trazendo uma abordagem mais sofisticada que a de seus antecessores, Bastide (1970) substituiu as noções de aculturação, de miscigenação e mesmo de sincretismo pelo conceito de bricolagem. A partir do pluralismo teórico de Gurvitch, Bastide criticou os trabalhos de Halbwachs, dessa vez citando explicitamente “A Topografia Legendária dos Evangelhos em Terra Santa”, texto em que a noção de pensamento religioso se confunde com a de memória coletiva. Bastide subordinou as lembranças,

5 Sobre o debate, ver o excelente artigo de Livio Sansone (2012).

6 Ver a apresentação de Lévi-Strauss, de 26 de maio de 1956, sobre a relação entre a mitologia e o ritual, seguida de debate com diversos participantes, entre outros, Louis Dumont, Alfred Métraux, Jacques Lacan, Maurice Merleau-Ponty e Lucien Goldmann. Disponível em: <http://pt.scribd.com/doc/27390069/Levi-Strauss-Sur-les-rapports-entre-la-mythologie-et-le-rituel>. Acessado em 15/4/2013.

tradições e legados do passado à possibilidade de adaptação às circunstâncias do presente por grupos estruturados (Bastide, 1970, p. 79). Fazendo um paralelo entre o processo de reconstrução simbólica feito pelas cruzadas na Palestina e aquele realizado pelos africanos na América, Bastide concluiu que a sobrevivência da religião africana na América foi possível porque os africanos reproduziam as estruturas simbólicas anteriores em seus rituais, apoiando-se não em pedras e pontos geográficos, mas nos músculos e ações motoras realizadas pelo corpo. O que importava, portanto, não era o grupo em si mesmo, mas sua organização, sua estrutura simbólica, garantidora da transmissão das tradições. Tanto para Halbwachs, como para Bastide (1970, p. 94), toda lembrança era a um só tempo passado e presente, pois só poderiam ser lembradas as experiências anteriormente vivenciadas que encontrassem um canal de expressão no presente, ou seja, um novo quadro social da memória. Se o sistema escravocrata impossibilitara que as mesmas estruturas se formassem, pedaços, fragmentos, partes dessas experiências anteriores foram reconstituídas. Os legados africanos eram aqueles reproduzidos pelos africanos, quando estes conseguiam adaptar estruturas simbólicas anteriores, ainda que fragmentadas, às novas condições de vida. Em suma, podemos dizer que nas décadas de 40 e 50 um grupo de intelectuais contribuiu para a consolidação de um novo discurso da nação; os descendentes de escravos, agora denominados afrodescendentes, passavam a ter como mito de origem a África, e não mais as condições do período escravista, fossem elas harmoniosas ou perversas.

Bastide avançou teoricamente ao relativizar a dicotomia anterior entre permanência e aculturação, e criticar as propostas que tratavam as memórias coletivas como se estas fossem entidades em si mesmas. A defesa de Bastide da reiteração de práticas do passado em rituais pode ser associada a uma série de estudos sobre comemorações. Para ele, o passado é acionado por determinadas práticas que se repetem. Ainda assim, continuou

de fora do arcabouço teórico da bricolagem a possibilidade de análise dos mecanismos relacionados à lembrança e ao esquecimento. Tal como os quadros sociais da memória de Halbwachs, a bricolagem lida com o acaso na acumulação das experiências ao longo do tempo.

ENTRE TRADIÇÃO E MODERNIDADE: MEMÓRIA COLETIVA

Por um lado, autores que foram influenciados por Marx e Weber facilmente chegaram a formulações lineares da história, em que a construção do novo implica a desintegração do passado. Na conhecida citação de Marx, feita pelo filósofo e escritor marxista Marshall Berman, tudo o que é sólido se desmancha no ar. A experiência de tempo e espaço atribuída à modernidade é aquela em que todos os indivíduos estão submetidos a um turbilhão permanente de desintegração e mudança, de luta e contradição, de ambiguidade e angústia (Berman, 1986, p. 15). Entre teóricos próximos a Weber, esse diagnóstico não é muito diferente. O sociólogo inglês Anthony Giddens, em seu livro *Consequências da Modernidade*, criou o termo “desencaixe” para situar a autonomia dos indivíduos modernos frente às relações tradicionais (Giddens, 1990), tema aprofundado por ele poucos anos depois (Giddens, 1994). A ideia, portanto, de que relações sociais reiteradas e permanentes se desintegram à medida que sociedades se tornam mais complexas e que o passado surge apenas no presente a partir de causas e tensões do presente está bastante arraigada no pensamento sociológico.

Ainda na esteira do corte radical entre tradição e modernidade, podemos citar os trabalhos organizados por Hobsbawm e Ranger (1992), sob o título geral de *A Invenção das Tradições*. Para os diversos autores, as tradições nem se perpetuam, nem sobrevivem, mas são reconstruídas, inventadas, a partir de uma ação consciente de determinada classe ou grupo social para manter ou criar determinados privilégios e hierarquias.

Por outro lado, a noção de reprodução de representações coletivas em Durkheim tem um sentido muito forte. Não é surpresa, portanto, que seus seguidores tenham se mantido presos à dimensão temporal inerente a essas representações. Contemporaneamente, o sociólogo norte-americano Edward Shils fez um esforço considerável para redefinir as relações mantidas entre passado e presente a partir da criação de diversas categorias para classificar as atividades tradicionais: tradicionalismo, tradição criativa, tradição substantiva, normativa. Na sua definição, tradições seriam práticas, hábitos e atitudes criadas no passado de acordo com valores e crenças, e transmitidas para outras gerações a partir da confiança, da intuição, da imitação e da autoridade, por meios racionais e não racionais. De forma muito sucinta, podemos dizer que dois eixos principais cortam essa análise: a tentativa de perceber a reprodução não racional de estruturas do passado, bem como a sua reconstrução por meio da razão. Shils enfatiza, por um lado, que tradições poderiam ser reproduzidas de forma involuntária, tornando-se práticas distanciadas do sentido inicialmente dado a elas. Defende a ideia de que indivíduos raramente têm necessidade de pensar sobre o conteúdo transmitido (Shils, 1981, pp. 34-194)⁷. O autor, a partir das premissas weberianas, também postula que cada geração recebe da geração anterior um acúmulo de conhecimento, e parte desse conhecimento torna-se objeto de uma avaliação racional (Shils, 1981, pp. 291-310). Além disso, faz uma separação entre atividades tradicionais e não tradicionais; estas últimas associadas a comportamentos originais motivados por impulsos ou interesses (Shils, 1981, pp. 311-22).

Encontramos uma tentativa similar de síntese teórica em Paul Heelas, especialista inglês em estudos da religião que, ao examinar o conceito de destradicionalização presente entre os defensores de um corte entre tradição e modernidade, propôs a aceitação da multiplicidade de processos a partir da tese de que as tradições não foram totalmente erradicadas (Heelas, Lash & Morris, 1996). A proposta de coexistência entre

formas tradicionais e comunitárias, por um lado, e outras, modernas, individualizadas e criativas, por outro, está presente em alguns autores contemporâneos. Ainda a destacar, nesse sentido, o trabalho do antropólogo argentino Néstor García Canclini sobre culturas híbridas, que procura mostrar como práticas tradicionais, baseadas na manutenção de estruturas normativas locais, coexistem com aquelas consideradas modernas ou reflexivas. O autor procurou mostrar que, na América Latina, convivem, por um lado, reconstruções de novas memórias nacionais, identidades étnicas e lutas por reconhecimento, e, por outro, autoridades locais perpetuadas e críticas reiteradas à fragmentação do mundo moderno (Canclini, 1992).

A quebra entre tradição e memória, seja ela parcial ou total, foi questionada pelo conceito hermenêutico de tradição. Para o filósofo Hans-Georg Gadamer, por exemplo, não podemos partir da separação entre tradição e modernidade. Ao contrário, a atitude correta é a de procurar na cultura herdada, isto é, naquilo em que possamos nos reconhecer. O que é transmitido por nossos antepassados não é algo estranho a nós que possa ser captado pela razão científica. Ao contrário, o passado tem sempre ressonância em nós, ele é o espelho através do qual nós nos reconhecemos. Tradição não é um problema do conhecimento, mas um fenômeno, um conteúdo transmitido. Não seriam, então, as tradições ideias preconceituosas que precisariam ser superadas? Para Gadamer, não é possível superar a tradição sem o reconhecimento dos vínculos tradicionais. O mais correto seria considerar a consciência histórica moderna não como um fenômeno novo, mas como uma transformação relativa, ainda que seja revolucionária, pois os homens sempre constituem suas atitudes em relação ao seu passado. É necessário que a consciência compreenda que traz com ela preconceitos seculares. Sem essa percepção, o conhecimento que adquirimos é insuficiente, reduzido (Gadamer, 1987).

A maior parte dos estudos sobre memória coletiva que surge após a década de 1980 faz

7 Para uma crítica ao colapso de diferentes perspectivas históricas e temporais sob a denominação de "tradição", ver: Jacobs, 2007.



Guglielmo Losio/stock.xchng

parte da grande guinada ocorrida nas ciências sociais a partir da emergência dos estudos culturais. A influência da fenomenologia de Husserl, através da mediação de Alfred Schutz, como também da fenomenologia hermenêutica de Martin Heidegger, através dos trabalhos de Hans-Georg Gadamer, foram fundamentais aos estudos culturais e também às novas teorias sobre a memória⁸. Historiadores criticaram análises baseadas em lógicas causais e evolutivas, rejeitaram a ênfase no encadeamento e na recorrência de elementos estruturais. A definição funcionalista de cultura foi substituída pela noção de cultura que elege a dimensão simbólica, constitutiva de todos os processos sociais, como seu objeto de análise.

O pensamento de Alfred Schutz, filósofo austríaco, estabeleceu a ponte entre fenomenologia e ciências sociais ainda na década de 1930, e teve impacto considerável nas ciências sociais, ao trazer o tema da intersubjetividade à tona. Por um caminho distinto, o do pragmatismo filosófico, o norte-americano George Herbert Mead também dá início às investigações sobre o sentido inerente às interações sociais, trazendo uma nova perspectiva para o campo teórico social (Mead & Morris, 1934). Para esses autores, a dimensão temporal é sempre inerente aos fenômenos ou interações sociais. As memórias do passado, portanto, não trazem de volta experiências do mundo de antepassados, pois em

cada memória o que é preservado é o sentido da simultaneidade de experiências alcançado pelos indivíduos em interações sociais. Para Schutz, as ações dos antepassados não têm qualquer dimensão de liberdade e podem ser contrastadas com o comportamento dos indivíduos do presente que se encontram em interação, pois os antepassados estão no passado e não entram em relação com os indivíduos do presente. Nenhum indivíduo do presente influencia os antepassados, e vice-versa (Schutz, 1997, pp. 207-14). Ao afirmar que os antepassados só podem influenciar o presente de forma fixa, Schutz estabelece um *a priori* que corrobora as noções anteriores já estabelecidas pelos clássicos da sociologia.

Há uma resenha crítica do historiador francês Marc Bloch (1925) sobre *Les Cadres Sociaux de la Mémoire* que ressalta alguns pontos não resolvidos na teoria apresentada por Halbwachs na década de 1920 e que podemos considerar, ainda, como questões centrais na passagem da discussão entre tradição e memória para a de memória coletiva. O historiador reiterou o caráter coletivo da memória, descrita como sendo a conservação ativa das lembranças comuns de um grupo humano e sua influência sobre a vida das sociedades, mas enfatizou, primeiro, que havia uma complementaridade entre tradição ou *durée* – no sentido dado pelo filósofo Henri Bergson – e sociedade que não foi considerada por Halbwachs⁹. Bloch deu o exemplo da

Cristianismo: construção da memória coletiva por meio dos rituais e lembranças de significados

8 Sobre a influência da fenomenologia nos estudos culturais, ver: Rabinow & Sullivan, 1987, pp. 1-33.

9 Antes de trabalhar com Durkheim, Halbwachs foi assistente do filósofo Henri Bergson, que publicara, em 1896, uma de suas obras mais famosas, *Matière et Mémoire* (Bergson, 1985). Halbwachs criticou a ideia de cone para explicar e optou por uma mudança de paradigma, de uma experiência subjetiva de tempo para a coletiva. Sobre o tema, ver: Santos, 2012, pp. 39-59.

sociedade religiosa cristã, em que a piedade dos fiéis se nutre dos rituais e das lembranças, ou seja, para ele, o tesouro histórico ou legendário do cristianismo se transmitiria de geração em geração pelo intermédio dos rituais e pelo esforço da memória de lembrar os significados inerentes a eles. Segundo ele: “Todo grupo social retira sua unidade espiritual ao mesmo tempo das tradições que constituem a matéria própria da memória coletiva e das ‘ideias ou convenções, que resultam do conhecimento do presente’” (Bloch, 1925, p. 76). Ao se perguntar como as lembranças coletivas são transmitidas de geração em geração, Bloch traz à tona sua segunda crítica à abordagem funcionalista: embora Halbwachs⁹ estivesse correto ao mostrar que uma memória individual não poderia ser considerada de forma independente da memória social, havia uma diferença importante entre as formas pelas quais indivíduos e sociedades se reencontravam com o passado (Bloch, 1925, p. 81).

No livro póstumo de Maurice Halbwachs, publicado em 1950, *La Mémoire Collective*, um conjunto de reflexões voltadas para as críticas que haviam sido feitas às teses e conceitos defendidos em *Les Cadres*, não encontramos mais a ênfase na autonomia da estrutura coletiva da memória. Nas abordagens que estão presentes desde Halbwachs até a chamada explosão dos estudos da memória coletiva na década de 1980, observamos a substituição de análises sobre processos históricos lineares e de reprodução de sentidos e estruturas por noções em que a construção e a reconstrução do passado ocorrem em meio a um tempo que, como disse Walter Benjamin (1968), não pode ser concebido como contas de um rosário.

Em suma, narrativas, monumentos, hinos, bandeiras, exposições, autobiografias e comemorações tornaram-se objetos privilegiados de investigação de antropólogos, sociólogos e historiadores¹⁰. Os estudos sobre representações, símbolos e instituições passaram a envolver a questão da interpretação, da transmissão e da mediação, rejeitando o *status* anterior de investigação científica. Os novos pesquisadores rejeitaram também a

redução da cultura à consciência individual ou à subjetividade, uma vez que compreenderam a teia complexa de significados como resultado de um projeto interpretativo derivado da intersubjetividade. Os estudos sobre memórias coletivas se consolidaram a partir de abordagens interdisciplinares que questionaram as fronteiras anteriormente estabelecidas entre o investigador e seu objeto, e privilegiaram a análise de representações compreendidas como sendo fenômenos políticos e culturais¹¹.

MEMÓRIA TRAUMÁTICA E MEMÓRIA CULTURAL

Variações do conceito de duração defendido por Bergson tornam-se predominantes na discussão sobre a simultaneidade de diferentes formas de memória, como memória-hábito, memória voluntária e memória involuntária¹². Os diversos momentos temporais formam um todo indivisível e não podem ser associados à mera inteligência lógica que elege momentos e os ordena linearmente, em sucessão, pois eles não se excluem, não podem ser numerados ou hierarquizados. Esse tempo vivenciado, qualitativo, complexo, heterogêneo não tem uma expressão única. Segundo o filósofo, o tempo é experiência vivida:

“[...] Sensações, sentimentos, volições, representações, são essas as modificações entre as quais minha existência se divide e que a colorem alternadamente. Portanto, mudo sem cessar. Mas isso não é tudo. A mudança é bem mais radical do que se poderia pensar num primeiro momento. [...] Com efeito, falo de cada um de meus estados como se formassem um bloco. Embora diga que mudo, parece-me que a mudança reside na passagem de um estado ao estado seguinte: no que se refere a cada estado, tomado em separado, quero crer que continua o mesmo durante todo o tempo em que se produz. Contudo, um leve esforço de atenção revelar-me-ia que não há afeto, não há representação ou volição que não se modifique a todo instante; se um es-

10 Para uma análise interessante da influência de Halbwachs sobre os novos caminhos tomados pela historiografia, ver: Hutton, 1988.

11 Embora separando os textos por categorias temáticas e não teóricas, a coletânea organizada por Olick, Vinitzky-Seroussi e Levy (2011) oferece uma boa dimensão da diversidade de produções relacionadas ao tema memória coletiva.

12 Para uma discussão aprofundada e filosófica sobre as diversas categorias de memória e esquecimento, ver Ricœur, 2000.

tado de alma cessasse de variar, sua duração deixaria de fluir” (Bergson, 2011, pp. 1-2).

O filósofo francês Gilles Deleuze retomou as teses de Henri Bergson, defendendo e expandindo o conceito de multiplicidade e de unificação dos aspectos de diferença e continuidade na dimensão temporal (Deleuze, 1966). A dimensão temporal é compreendida de forma múltipla e complexa, não podendo ser identificada à soma ou à ordenação de eventos. Essa retomada da noção de multiplicidade é interessante porque amplia a compreensão de trabalhos em que a relação entre passado e presente não tem um único caminho e forma.

A norte-americana Marianne Hirsch, especializada em literatura comparada, investigou os efeitos do Holocausto nos filhos de homens e mulheres que sofreram experiências traumáticas em campos de concentração. Hirsch acredita que as narrativas dos sobreviventes do Holocausto transmitidas para seus filhos foram tão fortes que deixaram de ser histórias e podem ser consideradas memórias. Nesse sentido, procura dar conta da transmissão dessa memória a partir da interpretação de poesias, fotografias e de *performances* ritualizadas.

A discussão de trauma tem por base o trabalho de Sigmund Freud, principalmente, as teses apresentadas sobre o instinto ou pulsão de morte, em *Para Além do Princípio do Prazer* (Freud, 1920-22). De forma muito simplificada podemos afirmar que, segundo Freud, lembranças podem voltar em forma de pesadelo ou restrições à ação consciente por não terem sido capazes de ser vivenciadas plenamente e, portanto, neutralizadas pelo sujeito no passado¹³. O trauma aparece como resultado tanto da natureza devastadora dos eventos sobre o indivíduo como da incapacidade da psique deste último de lidar com determinados eventos¹⁴. A questão, nesses casos, é a impossibilidade de termos testemunhos do passado, uma vez que este não foi vivenciado como experiência, mas como trauma. Em casos de violência extrema, como no Holocausto, ou mesmo em casos em

que a violência atinge a alma ou o espírito, como tem sido diagnosticado em comportamentos abusivos muitas vezes impostos a mulheres, crianças, idosos, negros e homossexuais, o passado ressurgiu não como uma narrativa de um evento vivenciado anteriormente, mas através de reações que indicam a incompletude dessa experiência. Admite-se o colapso da compreensão e a incapacidade de testemunhas de traduzirem por meio de narrativas a experiência vivenciada, que muitas vezes retorna como se estivesse impressa em uma tela, sem tradução. Por mais que explicações sejam procuradas para as barbáries cometidas, o excesso permanece além da compreensão.

Ao analisar o livro do escritor Art Spiegelman, *Maus*, Hirsch utiliza o conceito de pós-memória para explicar uma forma de conexão entre presente e passado que é realizada não pela lembrança, mas por um investimento imaginativo e criativo de Spiegelman sobre o vazio narrativo que seus pais deixaram sobre o passado vivenciado em forma de trauma. A autora argumenta que as fotografias que aparecem em *Maus* são documentos de memória tanto para o sobrevivente do campo de concentração como para seu filho, embora de formas diferenciadas. Os sobreviventes do campo mantiveram uma relação com o passado, atravessada pelo trauma e pela dificuldade da lembrança. Spiegelman mantém uma relação muito forte com as fotografias relacionadas ao passado de seus pais, relação esta que, embora não possa ser definida pela capacidade da fotografia de evocar ou trazer lembranças a ele sobre um passado não vivenciado, pode ser descrita a partir da sua tentativa de imaginar esse passado através das fotografias. A pós-memória, na definição da autora, caracteriza a experiência daqueles que crescem dominados por narrativas que antecedem seu nascimento, moldadas por acontecimentos traumáticos que não podem ser nem totalmente compreendidos, nem totalmente recriados; caracteriza, portanto, a experiência daqueles que têm suas próprias histórias afastadas pelas histórias de gerações anteriores. Uma segunda análise foi

13 Para uma excelente análise desse texto de Freud e as implicações para as ciências sociais, ver: Ricoeur, 1981.

14 Os estudos nesse campo são crescentes. Ver, entre outros: Caruth, 1995, 1996; Jacobus, 1998; Seligmann-Silva, 2000, 2003; Bresciani, 2002.

feita pela autora sobre a produção criativa do escritor alemão W. G. Sebald sobre o Holocausto (Hirsch, 2008).

Como vimos, conceitos como tradição, memória coletiva e memória social remetem a fenômenos relacionados à relação entre passado e presente. Cabe, portanto, o questionamento sobre o termo “pós-memória” para denominar um investimento imaginativo e criador de uma segunda geração de sobreviventes do Holocausto. Segundo a autora, o conceito de pós-memória se refere à experiência que é transmitida entre gerações, de forma intersubjetiva, experiência esta que reativa comportamentos que se caracterizam como uma reação ao trauma. Embora não sejam transmitidas narrativas, são transmitidas sensações e emoções. Hirsch procura mostrar um vínculo entre gerações, uma forma específica de transmissão de experiências. Os traumas vivenciados impediram a transmissão de histórias entre gerações, mas o vazio de narrativas provocou uma empatia na geração subsequente, ou seja, a experiência foi transmitida. A segunda geração, como é chamada, ao mesmo tempo em que tem um vínculo muito forte com a geração que sofreu o trauma, tem um comportamento diferenciado que é capaz, inclusive, de escapar das fugas e repetições compulsivas da primeira geração.

A denominação de “memória” à transmissão de experiências entre gerações, ainda que na ausência de tradução, expande-se para fenômenos que são transmitidos por longos períodos a partir da cultura. Nesse caso, não são os conceitos psicanalíticos que dão base teórica ao termo memória, mas aqueles que se vinculam à ideia de estrutura. A partir da noção de que a cultura pode transmitir aspectos mnemônicos por até milhares de anos, alguns autores passaram a fazer uma distinção entre a memória que é transmitida oralmente entre gerações, denominada memória comunicativa, e a memória que é transmitida ao longo de séculos através de símbolos ou pontos fixos, a memória cultural.

Os intelectuais alemães Aleida e Jan Assmann destacam-se na defesa da ideia de que

nós lidamos com uma memória cultural, a qual, por sua vez, difere da memória que é construída por grupos sociais, tal como descrita por Maurice Halbwachs em *Memória Coletiva*. Através da criação de uma tipologia para a memória, eles associam a memória constituída por grupos sociais como memória comunicativa, e defendem a existência de outro tipo de memória, a memória cultural, cujo mecanismo de reprodução é diferente. Para os autores, especialistas, respectivamente, em literatura e arqueologia, a memória cultural transcende situações, é transmitida por meio de formas simbólicas incorporadas na sociedade; ela pode durar milênios. A memória cultural, diferentemente da memória comunicativa, é institucionalizada, celebrada, cultivada, formalizada, estabilizada por meio de símbolos materiais; ela não faz parte da comunicação do dia a dia, mas é transmitida por rituais, máscaras, danças e símbolos; são formas de conhecimento institucionalizadas¹⁵.

Novamente podemos nos perguntar por que denominar essa codificação simbólica de memória se por memória compreendemos a capacidade que um indivíduo tem de lembrar? O termo memória, contudo, já tem sido utilizado regularmente para indicar imaginários coletivos relacionados ao passado partilhados por determinados grupos sociais. Esses imaginários têm suas especificidades, pois cumprem a função de permitir que indivíduos se lembrem do passado, constituam suas identidades e reconheçam sua forma de pertencimento a algo maior. Aleida Assmann faz uma crítica à afirmação de Pierre Nora de que se falamos tanto de memória é porque ela não existe mais. Para a autora, há uma diferença entre imaginários constituídos e mnemotécnica. Tal como Jan Assmann, também para ela a memória cultural tem como especificidade o fazer lembrar a partir de pontos fixos; representa um gatilho para nossas memórias, promove a lembrança. A memória cultural é mais ampla que as diversas memórias construídas, como memória familiar, memória de um grupo social, memória nacional e assim por diante. Ela

15 Ver, nesse sentido: Assmann, 2011c, pp. 15-141. Sobre o tema, ver ainda: Erll, 2011.

está presente em paisagens, objetos, livros, emblemas e monumentos. A memória cultural está sempre presente nas diversas sociedades, ela mantém o contato entre passado e presente, entre os mortos e os vivos, ela dá significado, identidade e orientação aos indivíduos. Em suma, a memória cultural possibilita que os indivíduos se conheçam como entidade contínua através do tempo; ela é mais restrita que a cultura, pois está sempre associada à lembrança do passado (Assmann, 2011a, 2011b). Ambos os autores consideram as imagens como telas em que desejos são projetados, apresentando uma grande proximidade teórica com o conceito de ritual descrito por Bastide, em que práticas se reproduzem veiculando desejos do presente, sem que tragam com elas os mitos ou significados anteriores.

CONCLUSÃO: DAS UTOPIAS PARA AS SOBREVIVÊNCIAS DA HISTÓRIA

Ao observarmos o rumo desses estudos nos últimos cem anos, vemos que há um crescente interesse pelo passado em suas várias formas. Podemos afirmar que esse interesse cresce em direção contrária àquele que se volta para utopias e projetos para o futuro. O trabalho de Halbwachs e, mais do que isso, o conceito de memória coletiva foram retomados na década de 1980 não só por antropólogos e sociólogos, mas, também, por historiadores, cientistas políticos, filósofos, críticos literários, psicólogos, arqueólogos e museólogos, entre outros. Ao propor uma distinção entre uma história narrativa e linear e memória coletiva, Halbwachs acabou sendo apropriado por historiadores da cultura, que, da mesma forma que o sociólogo, afastaram-se de uma lógica externa aos processos constitutivos das formações simbólicas.

Contribuições que foram incorporadas de outras disciplinas ampliaram tanto as noções de ação social, como as de estrutura social. O trabalho sobre pós-memória é

importante para compreendermos que um passado traumático tem consequências sobre gerações subsequentes. No Brasil, sabemos que muito poucas são as memórias e narrativas da escravidão. As antigas narrativas que mostravam instrumentos de tortura e escravos no tronco têm sido gradativamente abandonadas por estarem sempre associadas a diagnósticos de subordinação e vitimização dos escravos. A construção do passado dos descendentes de escravos tem ocorrido em torno de questões como a presença de traços africanos, em contraposição à assimilação e à adaptação cultural. A construção de memórias coletivas em torno de feridas históricas é sempre muito complexa. Contemporaneamente surgem diversas iniciativas de recordação de lembranças traumáticas que têm por foco refletir sobre práticas de abuso, ressaltando a resistência constituída, e exigir para os descendentes dos que sofreram atrocidades uma política de desculpas e reparação. Essas políticas da memória estão envolvidas com a recuperação ética das bases que fundam uma sociedade. No Brasil, alguns poucos estudos começam a se preocupar com a memória dos descendentes de escravos, ainda que tardiamente, dando voz não às vítimas, mas aos diversos atores daquele período da história¹⁶.

Diversos estudos sobre memória têm considerado a contribuição do historiador da arte alemão Aby Warburg lado a lado com a de Maurice Halbwachs. Warburg dedicou sua vida e sua fortuna à criação de uma biblioteca especializada, inicialmente instalada em Hamburgo, e transferida para Londres, em 1944, no período de guerra. Autor singular, pouco conhecido em seu tempo, passou a ter maior visibilidade a partir dos anos 1970. Nas suas investigações sobre símbolos que retornam em obras de arte, há uma dimensão de temporalidade que escapa da ordem linear do progresso, hegemônica durante grande parte do século XX. Warburg trabalhou com a noção de sobrevivência (*Nachleben*) de imagens e com a noção de empatia (*Pathosformel*) para explicar o retorno de formas e símbolos do passado. Seus traba-

¹⁶ Ver, nesse sentido: Azevedo, 1987; Chalhoub, 1990; Grinberg, 1994.

lhos apontam a presença de elementos da antiguidade pagã nas pinturas de Botticelli, representante da cultura burguesa florentina; *A Ninfa de Ghirlandaio* irrompendo em *O Nascimento de João Baptista*; o Laocoonte (ritual da serpente dos índios hopis), no desenho de uma criança indígena ocidentalizada; a gestualidade do homicídio de Orfeu, na postura de uma jogadora de golfe, e assim por diante. Warburg defendeu a ideia de que determinadas imagens tinham um potencial de permanência, e, com isso, viabilizou a percepção do anacrônico no tempo histórico.

Warburg não estava interessado no significado simbólico de imagens, ou seja, na interpretação de significados que determinados indivíduos ou grupos fazem de determinada imagem. Enquanto historiadores da arte estavam preocupados em compreender as condições nas quais determinada obra foi produzida, seu contexto e significado, Warburg deteve-se no movimento percorrido por uma obra, ou por traços presentes nela, através do tempo. Esse movimento requeria explicações. Embora tenha adotado uma abordagem intuitiva para apontar as sobrevivências de elementos do passado em obras de arte, o historiador se diferenciou de análises anteriores por não generalizar o significado dessas sobrevivências. Para ele, o significado de cada obra estava relacionado a um momento único da história. Os protótipos da Antiguidade foram imitados porque

eles traziam representações, animação e expressão emocional procuradas no Renascimento. Através da empatia artística, essas representações foram imitadas. No caso do interesse nacionalista alemão pela Renascença italiana, o que estava em jogo era a busca de ideias de individualidade e paixão em detrimento de qualquer significado histórico originário. Warburg não associou a arte florentina a um único significado ou forma de comportamento, mas detectou nela conflitos e fragmentações.

Embora possamos ainda encontrar estudos sobre memória coletiva que se associam às correntes teóricas da sociologia, com suas ênfases diversas ao ator e à estrutura social, grande parte da produção recente aponta para uma noção de temporalidade que indica movimento contínuo e multiplicidade. A oposição radical entre tradição e modernidade fica fora desse horizonte interpretativo. A percepção de que há uma relação constante entre passado e presente, que não é linear, é antagônica à ideia de que formas tradicionais de ser e pensar foram totalmente substituídas pela reflexividade moderna. A alternativa tem sido a investigação da presença de práticas descritas como pertencentes à tradição em meio à modernidade. Dessa forma, podemos perceber, sem contradições, que há sempre aspectos da tradição no que chamamos de modernidade, como há sempre aspectos da modernidade no que chamamos de tradicional.



BIBLIOGRAFIA



ASSMANN, Aleida. *Cultural Memory and Western Civilization: Functions, Media, Archives*. Campinas, Editora Unicamp, 2011a.

_____. *Espaços da Recordação: Formas e Transformações da Memória Cultural*. Cambridge, Cambridge University Press, 2011b.

ASSMANN, Jan. *Cultural Memory and Early Civilization: Writing, Remembrance and Political Imagination*. Cambridge, Cambridge University Press, 2011c.

AZEVEDO, Celia Maria Marinho de. *Onda Negra, Medo Branco: o Negro no Imaginário das Elites do Século XIX*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1987.

- BASTIDE, Roger. "Mémoire Collective et Sociologie du Bricolage", in *L'Année Sociologique*, 21, 1970.
- _____. *As Religiões Africanas no Brasil*. São Paulo, Pioneira/Edusp, 1971.
- BECK, Ulrich. *Risk Society: Towards a New Modernity*. London, Sage, 1992.
- BELLAH, Robert N. "Durkheim and History", in *American Sociological Review*, 24 (4), 1959, pp. 447-61.
- BENJAMIN, Walter. "Thesis on the Philosophy of History", in Hannah Arendt (ed.). *Illuminations*. Nova York, Harcourt Brace & World, 1968, pp. 253-64.
- BENDIX, Reinhard. "Max Weber's Interpretations of Conduct and History", in *American Journal of Sociology*, 51 (6), 1946, pp. 518-26.
- BERGSON, Henri. *Matière et Mémoire: Essai sur la Relation du Corps à l'Esprit*. Paris, Presses Universitaires de France, 1985.
- BERMAN, Marshall. *Tudo o que É Sólido Desmancha no Ar: a Aventura da Modernidade*. São Paulo, Companhia das Letras, 1986.
- BLOCH, Marc. "Mémoire Collective, Tradition et Coutume: a Propos d'un Livre Recent", in *Revue de Synthèse Historique*, (12), 1925, pp. 73-83. Disponível em: <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k101609q/f73.image>. Acesso em: 3 de junho de 2013.
- BRESCIANI, Maria Stella; NAXARA, Márcia (orgs.). *Memória e (Res)sentimentos: Indagações sobre uma Questão Sensível*. Campinas, Ed. da Unicamp, 2002.
- CANCLINI, Néstor García. *Culturas Híbridas: Estrategias para Entrar y Salir de la Modernidad*. Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1992.
- CARUTH, Cathy (ed.). *Trauma: Explorations in Memory*. Baltimore and London, The Johns Hopkins University Press, 1995.
- _____. *Unclaimed Experience*. Baltimore & London, John Hopkins University, 1996.
- CHALHOUB, Sidney. *Visões de Liberdade*. São Paulo, Companhia das Letras, 1990.
- CONWAY, Brian. "New Directions in the Sociology of Collective Memory and Commemoration", in *Sociology Compass*, 4/7, 2010, pp. 442-53.
- DELEUZE, Gilles. *Le Bergsonisme*. Paris, Presses Universitaires de France, 1966.
- DURKHEIM, Emile. *As Formas Elementares da Vida Religiosa*. São Paulo, Martins Fontes, 2003.
- _____. *Da Divisão do Trabalho Social*. São Paulo, Martins Fontes, 2004.
- _____. *As Regras do Método Sociológico*. São Paulo, Martins Fontes, 2007.
- ERLL, Astrid. *Memory in Culture*. Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2011.
- FREUD, Sigmund. "Beyond the Pleasure Principle", in James Strachey, Anna Freud, Alix Strachey, Alan Tyson, Angela Richards (eds.). *The Standard Edition of The Complete Psychological Works of Sigmund Freud*. Trans. James Strachey et al. London, Hogarth Press, 1920-1922, 18 (3-64).
- GADAMER, Hans-Georg. "The Problem of Historical Consciousness", in Paul Rabinow e William Michael Sullivan. *Interpretive Social Science: A Second Look*. Berkeley e Los Angeles, University of California Press, 1987, pp. 82-140.
- GIDDENS, Anthony. *The Consequences of Modernity*. Stanford, Stanford University Press, 1990.
- _____. "Living in a Post-Traditional Society", in Ulrich Beck; Anthony Giddens e Scott Lash (orgs.). *Reflexive Modernization*. Stanford, Stanford University Press, 1994.
- GRINBERG, Keila. *Liberata, a Lei da Ambiguidade*. Rio de Janeiro, Relume Dumará, 1994.
- HALBWACHS, Maurice. *Les Cadres Sociaux de la Mémoire*. Paris, Albin Michel, 1994.
- _____. *La Mémoire Collective*. Paris, Presses Universitaires de France, 1950.

- HEELAS, P.; LASH, S.; MORRIS, P. (eds.). *Detraditionalization*. Oxford, UK, Blackwell, 1996.
- HOBBSBAWM, Eric; RANGER, T. (orgs.). *The Invention of Tradition*. Cambridge, UK, Cambridge University Press, 1992.
- HUTTON, Patrick H. "Collective Memory and Collective Mentalities: The Halbwachs-Ariès Connection", in *Historical Reflections*, 15 (2), 1988, pp. 311-22.
- JACOBS, Struan. "Edward Shils' Theory of Tradition", in *Philosophy of the Social Sciences*, 37 (2), 2007, pp. 139-62.
- JACOBUS, Mary. "Preface", in *Diacritics*, 28 (4), 1998, pp. 3-4.
- MARX, Karl. *Contribuição à Crítica da Economia Política*. São Paulo, Martins Fontes, 1983.
- _____. *O 18 de Brumário de Luís Bonaparte*. São Paulo, Boitempo Editorial, 2011.
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Manifesto do Partido Comunista*. Petrópolis, Vozes, 1996.
- MEAD, George Herbert; MORRIS, Charles W. *Mind, Self & Society: from the Standpoint of a Social Behaviorist*. Chicago, Illinois, The University of Chicago Press, 1934.
- NAMER, Gérard. "Halbwachs", in Christian de Montlibert (ed.). *Maurice Halbwachs 1877-1945*. Strasbourg, Presses Universitaires de Strasbourg, 1997, pp. 11-16.
- OLICK, Jeffrey K.; ROBBINS, Joyce. "Social Memory Studies: from 'Collective Memory' to the Historical Sociology of Mnemonic Practices", in *Annual Review of Sociology*, 24, 1998, pp. 105-40.
- OLICK, Jeffrey K.; VINITZKY-SEROUSSI, Vered; LEVY, Daniel. *The Collective Memory Reader*. Oxford, Oxford University Press, 2011.
- RABINOW, Paul; SULLIVAN, William Michael. *Interpretive Social Science: a Second Look*. Berkeley e Los Angeles, University of California Press, 1987.
- RICŒUR, Paul. "The Question of Proof in Freud's Psychoanalytic Writings", in Paul Ricœur & John B (eds.). Thompson. *Hermeneutics and the Human Sciences: Essays on Language, Action, and Interpretation*. Cambridge, England; New York, Cambridge University Press, 1981.
- _____. *La Mémoire, l'Histoire, l'Oubli. L'Ordre Philosophique*. Paris, Seuil, 2000.
- ROTH, Guenther; SCHLUCHTER, Wolfgang. *Max Weber's Vision of History*. Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 1984.
- SANTOS, Myrian Sepúlveda. *Memória Coletiva e Teoria Social*. 2ª ed., São Paulo, Annablume, 2012.
- SELIGMANN-SILVA, Márcio (org.). *História, Memória, Literatura. O Testemunho na Era das Catástrofes*. Campinas, Ed. Unicamp, 2003.
- SELIGMANN-SILVA, Márcio & NESTROVSKI, Arthur (orgs.). *Catástrofe e Representação*. São Paulo, Escuta, 2000.
- SHILS, Edward. *Tradition*. Chicago, The University of Chicago Press, 1981.
- SCHÜTZ, Alfred. *The Phenomenology of the Social World*. Northwestern University Studies in Phenomenology & Existential Philosophy. Evanston, Ill.: Northwestern University Press, 1997.
- WEBER, Max. *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. London, George Alien & Unwin Ltd, 1976.
- _____. *Economy and Society*. London, University of California Press, 1978.