

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA

VERIDIANA DOMINGOS CORDEIRO

POR UMA SOCIOLOGIA DA MEMÓRIA:
ANÁLISE E INTERPRETAÇÃO DA TEORIA DA MEMÓRIA COLETIVA DE MAURICE
HALBWACHS

SÃO PAULO

2015

VERIDIANA DOMINGOS CORDEIRO

POR UMA SOCIOLOGIA DA MEMÓRIA:
ANÁLISE E INTERPRETAÇÃO DA TEORIA DA MEMÓRIA COLETIVA DE MAURICE
HALBWACHS

Dissertação apresentada ao Programa de Pós
Graduação em Sociologia do Departamento de
Sociologia da Faculdade de Filosofia, Letras e
Ciências Humanas da Universidade de São
Paulo, como requisito para obtenção do título
de Mestre em Sociologia sob orientação do
Prof. Dr. Marcos César Alvarez

versão corrigida

SÃO PAULO

2015

CORDEIRO, Veridiana Domingos. Por uma sociologia da memória: análise e interpretação da teoria da memória coletiva de Maurice Halbwachs.

Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015.

Within such disciplinary narratives, “classics” clearly assume a central place [...] references to such iconic figures need to be more than totemic, lest, as Halbwachs himself might have put it, they risk becoming ‘dead memory’, a past with which we no longer maintain an ‘organic’ relationship. References to classics – acknowledged or forgotten – also make clear that the enterprise is much older and more persistently vibrant than typically described. The time is thus ripe for an effort to collect, present, organize and evaluate past work and provide essential materials for future teaching and research on the questions raised under the rubric of collective memory

In.: The collective memory reader.
Jeffrey, Ollick; Vered Vinitzky-Seroussi e Daniel Levy

AGRADECIMENTOS

O trabalho de artesão do pesquisador, por vezes, é cansativo; as ideias e os textos são tecidos por horas, mas os pontos podem se desfazer em segundos. Há, portanto, em trabalhos como este, muito mais do que articulações intelectuais; há tempo de vida depositado neles.

Nestes últimos três anos e meio em que teci e desteci esta pesquisa, não foram raras as vezes que tive a sensação de isolamento. No entanto, várias pessoas estiveram ladeando este percurso e me incentivando a todo momento. Dedico estes agradecimentos a apenas algumas delas, aquelas que tiveram influência mais direta neste trabalho.

Agradeço à CAPES pelo financiamento integral desta pesquisa.

À Universidade de São Paulo que, como instituição e por meio de seus profissionais, abriu todos os caminhos que uma universidade pública de ponta poderia me abrir. O convívio diário, ao longo destes sete anos consecutivos, com alunos e funcionários, me transformou não apenas como profissional, mas, sobretudo, como pessoa. Aqui eu descobri o que era Sociologia e a centralidade que ela tem tanto para os rumos da ciência, quanto para os caminhos e escolhas da minha própria vida.

Ao meu orientador Marcos Alvarez por ter me incentivado e me acolhido, desde meu segundo ano de graduação. Agradeço, nesses seis anos de orientação, pelas posições tolerantes e flexíveis demonstradas ao me aceitar como orientanda, mesmo com interesses e objetos de pesquisa tão distantes dos meus.

Ao professor Brasília Sallum por ter me ajudado na construção do projeto de mestrado apresentado à banca de seleção e sempre me orientado sobre os rumos da minha carreira acadêmica. Ao Prof. Paulo Menezes por ter me incentivado, no início da pós-graduação, a seguir com uma pesquisa teórica da maneira como eu gostaria de fazer. Ao Prof. Leopoldo Waizbort pelos comentários no projeto e interesse no trabalho.

À Profa. Myrian Sepulveda dos Santos, referência nos estudos de Memória Social, que competentemente compôs minha banca de qualificação. Pelas críticas e indicações valiosas, pela atenção doada sem antes mesmo de conhecer meu trabalho e sobretudo, por compartilhar comigo de uma fascinação e interesse profundos pelas questões inerentes ao tema da memória. Ao Prof. Alexandre Braga pela concessão, na banca de qualificação, de apontamentos cruciais e compartilhamento de seu amplo conhecimento de teoria sociológica.

À Janaína que, em uma posição ambígua de amiga e professora de inglês, me preparou para os dois congressos em que me apresentei fora do país ao longo do

mestrado. Sem a contribuição técnica competente somada à amizade sincera, eu não teria conseguido tudo o que fiz.

Às queridas amigas da vida toda, que tanto me incentivam mesmo fora da academia, Sâmia Khouri, Roberta Pepe e Catherine Foster, por terem viabilizado que livros, indisponíveis no Brasil e essenciais à minha pesquisa, chegassem às minhas mãos – e outros livros não tão importantes, mas que vocês trouxeram com a mesma atenção.

Aos meus colegas d'O Gusmão, Renato Nunes, Caetano Patta, André Rezende, Fabio Zuker, Samuel Godoy, Priscila Villela, Camilla Villela, Jaqueline Zanon e Laís Azeredo, que juntos constroem um espaço aberto e crítico para reflexão na mídia independente; por tantas conversas e ideias compartilhadas, pelo convívio virtual diário, pelas brincadeiras, companheirismo e grandes textos que produzimos juntos. Tocar essa iniciativa colaborativa com vocês, certamente, foi o que não me fez perder o olhar para a realidade social atual que tanto prezo, mas que inevitavelmente foi se esvanecendo em meio às muitas horas de estudo teórico.

Aos colegas do Núcleo de Estudos em Teoria Social Contemporânea (NETSC), Aline Chiaramonte, Henrique Millanelo, Marcos Paulo Lucca-Silveira, Hugo Neri, Lenin Bicudo, Jayme Gomes, Paulo Pirozelli e Pedro Pires pelo trabalho sério e comprometido que realizamos juntos, que certamente me traz incentivo e amadurecimento. Ver pesquisadores tão jovens e brilhantes engajados na pesquisa na área de Teoria Social é o que tem me movido nesta carreira, esperando poder compartilhar com vocês de um futuro ativo e responsável na nossa profissão.

A dois grandes encontros que a FFLCH me proporcionou. À Nina Castellano, que soube encurtar as distâncias entre São Paulo e Rio durante nossos mestrados, por compartilhar das decisões da vida acadêmica e pela leitura mais do que atenta aos textos de qualificação e texto final. À Viviane Letayf, amizade que já cruzou o mundo, por ter recebido meus livros em Paris e por ter me ajudado a traduzir algumas palavras do francês, que me custou tantas horas de estudo pelo curto tempo o mestrado me concedeu.

Ao meu amigo Jayme, por ter trilhado esse caminho da Pós Graduação comigo, pelas conversas e cumplicidade de todos os dias, por compartilhar as frustrações e alegrias de nossas convergentes escolhas de pesquisa e pelas tantas ideias emprestadas a este trabalho. Saber que você sempre estava, logo ali do lado, à espreita de um café, foi alentador nas tardes de trabalho.

Ao Hugo, pela infundável dedicação que dispendeu a este trabalho. Por todo carinho, amor e paciência concedidos como companheiro; e por toda parceria intelectual, rigor e empenho que teve como exímio sociólogo que é. Sua dedicação se faz presente em cada uma das linhas aqui escritas e este trabalho não teria sido possível sem você. Saber que você trilha o caminho da vida pessoal e profissional ao meu lado é uma das minhas maiores alegrias; é o que nos faz ter tanta vontade de expandir nossos horizontes.

Finalmente aos meus pais, aqueles que mais me influenciaram e possibilitaram que eu chegasse até aqui, me dando todas as condições materiais e emocionais para tal. A minha querida mãe por ter acompanhado todos os momentos da minha vida sempre com muito incentivo, nunca deixando que eu desistisse, das pequenas às grandes coisas. Agradeço por todo o empenho e ter se mostrado como um grande exemplo para mim. E ao meu pai por sempre ter me incentivado, com vigor, a estudar na USP e por ler, mesmo estando distante das humanidades, muitos dos textos que escrevi ao longo desses anos. Ser filha única de vocês me fez passar por grandes desafios, mas que me trouxeram aprendizados eternos.

RESUMO

O presente trabalho busca realizar uma reconstrução teórica e sistemática da teoria da memória coletiva do sociólogo francês Maurice Halbwachs, dispersamente contida em seus três livros sobre o tema: *Les Cadres Sociaux de la Mémoire* (1925), *La Topographie Légendaire des Évangiles en Terre Sainte* (1941) e póstumo *La Mémoire Collective* (1950). Para isso, rastreamos e reconstruímos o cenário intelectual da época que versava sobre o tema da memória nas Ciências Humanas, Psicologia e Filosofia, e também as principais influências intelectuais de Halbwachs, a saber, Durkheim e Bergson, a fim de demonstrar quais problemas a teoria da memória coletiva de Halbwachs procurou responder. O núcleo da dissertação está contido na reconstrução da teoria da memória coletiva a partir do rastreamento e reconstrução dos conceitos de *memória coletiva* e *memória individual* e também a noção de *grupo* das obras supracitadas. Após a reconstrução nuclear da teoria, colocam-na à prova em uma demonstração histórica a partir do caso da formação da memória coletiva cristã (a qual também é trabalhada por Halbwachs em seus escritos. Uma vez reconstruída e demonstrada teoria, nos dedicamos a definir a memória coletiva contrapondo-a com outros termos: memória social, memória cultural, tradição, mito, história e conhecimento. Por fim, nas considerações finais, buscamos aproximar a concepção halbwachiana de memória às teorias da mente contemporaneamente existentes.

Palavras-chave: Halbwachs; Teoria Social; memória; memória coletiva; Sociologia Francesa

ABSTRACT

This study aims to perform a systematic and theoretical reconstruction of the theory of collective memory of the French sociologist Maurice Halbwachs, which is sparsely contained in his three books on the subject: *Les Cadres de la Mémoire Sociaux* (1925), *La Topographie des L'évangiles en Terre Sainte* (1941) and the posthumous *La Mémoire Collective* (1950). In order to accomplish this aim, we tracked and reconstructed the intellectual scene of that time that dealt with the subject of memory within the Humanities, Psychology, and Philosophy. Moreover, we analyzed Halbwachs' main intellectual influences, namely, Durkheim and Bergson, in order to demonstrate the problems that he sought to answer. The dissertation's core is the reconstruction of the theory of collective memory, tracking and reconstructing its main concepts: *collective memory*, *individual memory* and the *groups*. We demonstrated the articulation of these concepts in a historical case: the formation of the Christian collective memory (which is also examined by Halbwachs in his writings). Once the theory was rebuilt and demonstrated, we defined the concept of 'collective memory' contrasting it with other terms such as, 'social memory', 'cultural memory', 'tradition', 'myth', 'history', and 'knowledge'. Lastly we tried to match the halbwachsian conception of memory to actual theories of mind.

Key-words: Halbwachs; Social Theory; memory; collective memory; French Sociology

Nota de Tradução

Todos os textos contidos nas referências bibliográficas foram trabalhados em suas versões originais em língua estrangeira (francês, inglês e alemão), com exceção de *Memória e Vida* de Henri Bergson e *As Formas Elementares da Vida Religiosa* de Émile Durkheim) que foram lidos em suas versões traduzidas para o português, portanto, todos os excertos aqui reproduzidos foram traduzidos livremente pela autora. Duas palavras em francês centrais e recorrentes no trabalho receberam a seguinte tradução: o substantivo ‘souvenir’ foi traduzido para ‘recordação’ e o substantivo ‘événement(s)’ foi traduzido para ‘evento(s)’. Não escolhemos usar a palavra acontecimento para evitar a sobreposição com conceitos já existentes na Sociologia Francesa, como o conceito foucaultiano de ‘acontecimento’.

Os três principais livros de Halbwachs estão citados com seus nomes completos apenas uma primeira vez. Desta maneira, nos referimos a *Les Cadres Sociaux de la Mémoire* (1925) [*Os quadros sociais da memória*] como “*Les Cadres*”; a *La Mémoire Collective* (1950) [*A memória coletiva*] como “*La Mémoire*”; e a *La Topographie Légendaire des Évangiles en Terre Sainte* (1941) [*A Topografia Lendária dos Evangelhos na Terra Santa*] como “*La Topographie*”. Da mesma forma em relação ao livro de Durkheim *Les Formes Élémentaire de la Vie Religieuse* (1912) [*As formas elementares da vida religiosa*] que aparece como *Les Formes*.

SUMÁRIO

CONSIDERAÇÕES INICIAIS	13
CAPÍTULO 1 -O NASCIMENTO DA SOCIOLOGIA DA MEMÓRIA: INFLUÊNCIAS NO PENSAMENTO DE HALBWACHS E O CONTEXTO DA ÉPOCA	19
1. Biografia Intelectual de Maurice Halbwachs e o contexto de produção de suas reflexões sobre memória.....	19
2. Predecessores e suas influências no pensamento de Halbwachs sobre a memória.....	23
2.1 Émile Durkheim	24
2.2 Henri Bergson	35
2.3 Théodule-Armand Ribot.....	39
2.5 As implicações das influências na teoria de Halbwachs.....	43
3 Críticas e diálogos entre Halbwachs e seus contemporâneos.....	44
3.1 Sigmund Freud	44
3.2 Marc Bloch.....	47
3.3 Frederic Bartlett.....	48
3.4 Charles Blondel	51
CAPÍTULO 2 - UMA PROPOSTA DE SISTEMATIZAÇÃO E CONCEITUAÇÃO DA TEORIA DA MEMÓRIA COLETIVA DE MAURICE HALBWACHS.....	57
1. Introdução	57
2. A noção de grupo	58
2.1 Construção diacrítica da noção de grupo: <i>milieu social e société</i>	59
2.2 Construção positiva da noção de grupo	61
2.3 Os conteúdos mnemônicos epistemicamente acessíveis (CMEAs)	64
2.4 A permanência do <i>grupo</i> ao longo do tempo.....	69
3. A memória individual e a memória coletiva	70
3.1 Memória individual	72
3.2 A memória coletiva não materializada (MCn) e materializada (MCm).....	81
CAPÍTULO 3 -A FORMAÇÃO DA MEMÓRIA COLETIVA CRISTÃ COMO ELUCIDAÇÃO DOS CONCEITOS APRESENTADOS NO CAPÍTULO PRECEDENTE.....	89
1. Introdução	89
2. Desenvolvimento: o processo de formação da <i>memória coletiva cristã</i>	92
3. Conclusão intermediária.....	111
4. A questão da atemporalidade na memória coletiva cristã	113

5. A questão da verossimilhança na memória coletiva cristã	116
CAPÍTULO 4 - O QUE DEFINE A MEMÓRIA COLETIVA?: CONSIDERAÇÕES SOBRE A VEROSSIMILHANÇA E OS TERMOS “MEMÓRIA SOCIAL”, “MEMÓRIA CULTURAL”, “TRADIÇÃO”, “HISTÓRIA”, “MITO” E “CONHECIMENTO”	125
1. Especificidades da <i>memória coletiva</i>	125
2. Delimitação de outras noções	129
2.1 Memória Social	129
2.2 Memória Cultural	135
2.3 Tradição	137
2.4 Mito	139
2.5 História	140
2.6 Conhecimento (ciência).....	142
CONSIDERAÇÕES FINAIS E OS ENQUADRAMENTOS ATUAIS DA TEORIA DE HALBWACHS: APROXIMAÇÕES COM O EXTERNALISMO	144
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	159
BIBLIOGRAFIA - textos citados ao longo da dissertação que não compõem as referências bibliográficas diretas.....	165

CONSIDERAÇÕES INICIAIS

A possibilidade de considerar a memória como um fenômeno social é uma abordagem relativamente recente. A memória se situa em um ponto nodal de diferentes áreas do conhecimento, como a Psicologia, as Neurociências Cognitivas, a Filosofia, a História e a Sociologia. Para a Sociologia, pelo menos, o tema permaneceu em um período de latência desde sua introdução na disciplina pelas mãos do sociólogo francês Maurice Halbwachs. O trabalho de Halbwachs permaneceu “esquecido e foi redescoberto no final dos anos 1970 como um slogan da ‘indústria da memória’” (Ollick, Vinitzky-Seroussi e Levy, 2011, p. 21). É nos anos 1980, contudo, que presenciamos uma explosão dos chamados “*memory studies*”, uma nova área que trabalhava interdisciplinarmente com o tema da memória.

Halbwachs dedicou grande parte de suas reflexões a outros temas sociológicos (como as cidades e as classes sociais), dedicando 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 escritos incompletos, de 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”.

Embora ele tenha sido o introdutor deste objeto na Sociologia, suas reflexões não surgiram *ex nihilo*, uma vez que Halbwachs foi fortemente influenciado por outros pensadores, fora da Sociologia, que já tratavam do tema da memória. No entanto, o produto de suas reflexões foi de tal impacto que todos aqueles que tomam a memória como objeto no interior da literatura sociológica posterior a ele não podem ignorar seu pensamento; a literatura contemporânea sobre o tema o tem como uma referência forte e inevitável. Entretanto, bem como ilustrou nossa epígrafe, Halbwachs permaneceu muito mais como uma referência totêmica do que como um autor teoricamente explorado, cujos conceitos são aplicados. Como os textos de Halbwachs foram poucos traduzidos para outros idiomas (o seu principal

livro, *Les Cadres*, nem chegou a ser traduzido para o inglês), sua obra e outros trabalhos sobre sua obra permaneceram restritos ao universo francês. Mesmo assim, “não existe em francês nenhuma tese ou monografia sobre o conjunto da obra de Halbwachs, existem apenas numerosas contribuições dispersas nos prólogos de diferentes sociólogos” (Namer, 1994, p. 305).

A literatura contemporânea estabeleceu então uma relação ambígua com o pensamento halbwachiano sobre a memória: ao passo que ele é a principal referência na área (e até mesmo 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 tem o termo “memória coletiva” como objeto de reconstrução teórica. Veremos que o próprio termo *memória coletiva* nos abrirá um leque de fenômenos com os quais iremos trabalhar, afastar e definir.

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 relembrar, 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.

Dado que 'memória' aqui se refere a eventos passados, Halbwachs busca entender como um fenômeno clássico e estritamente tratado como subjetivo pode ser coletivamente moldado e compartilhado por outros indivíduos. Sem perder de vista os problemas herdados por Bergson, ele busca dar conta de como é possível a perspectiva subjetiva da percepção, bem como a rememoração dessas experiências subjetivas podem ser acomodadas dentro de estruturas sociais. Para além da memória individual e sua relação com as estruturas sociais, Halbwachs se preocupará em compreender como a memória é circulada e sustentada. Veremos, por fim, que a memória, para Halbwachs é um elemento fundamental de coesão social.

O presente trabalho está dividido em quatro capítulos centrais seguidos das considerações finais. O primeiro deles é dividido em três partes, sendo que todas elas tratam de maneira externa nosso objeto. A primeira parte dele contextualiza a carreira e as produções intelectuais de Halbwachs. É importante observar as instituições pelas quais Halbwachs passou, os contatos intelectuais que ele estabeleceu durante a vida e onde o desenvolvimento de sua teoria da memória coletiva esteve localizado nessa trajetória. O breve mapeamento da época nos aponta para o fato de que o tema da memória também estava sendo desenvolvido por outros autores na Europa e fora dela ao longo da década de 1920. A figura de Aby Warburg é muito importante, pois temporalmente muito próximo a Halbwachs, ele desenvolve o tema da memória no cenário alemão. Ele é inclusive apontado por muitos como sendo, ao lado de Halbwachs, um dos "pais da sociologia da memória"

(Assmann, 2006, p. 94). Acompanhando a trajetória de Halbwachs, fica claro que sua entrada como professor na Universidade de Strassburg em 1919 é decisiva para sua guinada temática que acaba se direcionando para o tema “memória” e para a Psicologia Social. Isso é possibilitado pelo clima intelectual da universidade onde havia forte diálogo interdisciplinar, especialmente entre a Sociologia e a Psicologia. Ali, Halbwachs mantém um relacionamento muito próximo com seus colegas de trabalho como Marc Bloch, Georges Lefebvre, Lucien Febvre, Gabriel Le Bras e Charles Blondel. Muitos deles travaram diálogos decisivos com Halbwachs para o desenvolvimento de suas reflexões nos anos posteriores.

Seguimos o capítulo apresentando três figuras centrais para o pensamento de Halbwachs: Henri Bergson, Émile Durkheim e Théodule-Armand Ribot. Os três já eram autores consagrados no cenário intelectual francês quando Halbwachs começa a escrever e influenciam suas reflexões teóricas, temáticas e conceituais. Essas influências são explícitas e declaradas por Halbwachs. Com Bergson e Durkheim, Halbwachs teve relações muito estreitas, sendo que ambos foram seus mestres, sucessivamente. O rompimento de Halbwachs com Bergson acabou implicando em uma forte aproximação com o programa durkheimiano e até mesmo sua ampliação. Mas foi a influência de Bergson que legou a Halbwachs talvez seu principal problema intelectual, a saber, como seria possível acomodar a perspectiva subjetiva da percepção e a memória individual no interior de estruturas sociais que seriam responsáveis por possibilitar tais experiências?

Embora Bergson (diretamente) e Durkheim (indiretamente) tenham tratado do tema da memória em suas obras, é Ribot que se apresenta como principal referência no tema no cenário francês, e por isso não passou despercebido por Halbwachs. De Ribot deriva um dos principais conceitos de Halbwachs, ainda que o último rejeite o reducionismo psicofísico empregado pelo primeiro. Rastrear e reconstruir, na medida do possível, o pensamento desses três autores sobre a memória, nos permite entrar nos escritos de Halbwachs cientes daquilo que ele nega, aceita ou amplia em relações às suas influências intelectuais.

A última parte do primeiro capítulo é dedicada a quatro autores contemporâneos de Halbwachs que, ou foram considerados por ele, ou trataram do tema da memória na mesma época que ele. Charles Blondel é aquele com quem Halbwachs trava um verdadeiro diálogo. Psicólogo social, Blondel também lecionava

em Strassburg e escreve uma resenha crítica de *Les Cadres* (1925) no mesmo ano em que é publicado. Muitas críticas (e até mesmo conceitos) de Blondel são consideradas por Halbwachs em seus escritos posteriores. Marc Bloch também foi responsável por uma resenha crítica de *Les Cadres* (1925), na qual ele faz considerações sobre a história e a memória, que também recebem tratamento tardio em *La Topographie* (1941). Frederic Bartlett também é considerado aqui por ter sido o único crítico contemporâneo a Halbwachs fora do universo francês. E por fim, apresentamos brevemente Sigmund Freud, que parece ser o principal contraponto para Halbwachs em *Les Cadres* (1925). Muito em voga na Europa à época em que Halbwachs escrevia, Freud tinha uma teoria psicanalítica que considerava a memória como um elemento fundamental. Algumas afinidades também podem ser observadas entre os trabalhos de ambos ao longo da década de 1930.

O segundo capítulo é a espinha dorsal do trabalho. Aqui empreendemos uma reconstrução da obra de Halbwachs sobre memória que está dispersa entre alguns artigos entre 1923 e 1941 e nos livros *Les Cadres* (1925), *La Mémoire* (1950) e *La Topographie* (1941). O capítulo se dedica a realizar uma reconstrução teórico-conceitual buscando correspondência e continuidade entre os escritos de Halbwachs. A reconstrução dá peso à noção de *grupo* que parece ter, na verdade, o estatuto de conceito-chave de sua teoria. Grande parte do trabalho também está dedicado a clarificar e delinear o conceito de *memória coletiva* que aparece como ambíguo ao longo de suas reflexões. O conceito de *memória coletiva* está necessariamente conectado ao conceito de *memória individual*, ou melhor, o fenômeno da *memória coletiva* tem origem em uma *memória individual*, sendo que o processo de formação da última implica em etapas que serão aqui reconstruídas. A cognição socialmente orientada estaria no centro deste processo. Isto, pois o indivíduo que conhece, para Halbwachs, o faz de acordo com os ditames sociais que lhe são impostos, uma vez que os esquemas de percepção são coletivamente produzidos. É a relação entre *memória individual* e *memória coletiva* que constitui o eixo da teoria de Halbwachs.

Entretanto, há lacunas para o estabelecimento desta relação, que pode ser consolidada com o desenvolvimento de conceitos auxiliares. O conceito de *CMEA* (conteúdo mnemônico epistemicamente acessível), proposto por nós, possibilita uma melhor articulação dos conceitos já apresentados por Halbwachs. Assim, a

relação entre *memória individual* e *memória coletiva* fica mais clara, bem como a explicação da perduração de uma *memória coletiva* no tempo. É a partir do *CMEA* que delinearemos os diferentes graus que uma *memória coletiva* pode assumir. Muitos trabalhos apontam que a obscuridade do conceito de *memória coletiva* está no fato de Halbwachs utilizá-lo supostamente como um “guarda-chuva” para diferentes fenômenos. Demonstraremos, no entanto, que a *memória coletiva* diz respeito a um mesmo fenômeno e que Halbwachs não comete um “deslizamento semântico” ao empregá-lo. É neste sentido que o quarto capítulo demonstrará que além da *memória coletiva* tratar de um único fenômeno que varia apenas em grau, ela não deve ser confundida com outras noções que frequentemente aparecem justapostas a ela ou mesmo identificadas a ela, tal como *tradição, mito, conhecimento/ciência, história, memória social e memória cultural*.

O terceiro capítulo segue a reconstrução conceitual apresentando a formação do cristianismo como um campo frutífero para demonstrar os conceitos anteriormente apresentados. O motivo da escolha da *memória coletiva* no âmbito de um evento religioso sucedeu da própria teoria da memória coletiva de Halbwachs. Em todos os três livros sobre memória, Halbwachs lida com a memória religiosa em algum grau. Apoiados em trabalhos historiográficos recentes, enfocamos o momento de formação do cristianismo para entender como ocorre a articulação entre *memória individual* e *memória coletiva*. Há dois problemas que surgem da *memória coletiva* religiosa que receberão nossa atenção: o problema da atemporalidade e o problema da verossimilhança. Enquanto o primeiro está claramente posto já nas reflexões de Halbwachs e é relativo apenas às *memórias coletivas* das religiões universais, o segundo está tacitamente presente em seus escritos, mas, em contrapartida, é relativo a todas *memórias coletivas*.

As considerações finais retomam sinteticamente as ideias apresentadas ao longo do trabalho e também abrem uma breve reflexão a partir de uma literatura contemporânea que apresenta afinidades com a concepção de memória apresentada por Halbwachs já na primeira metade do século XX. Dado que a teoria da memória coletiva de Halbwachs apresenta uma ampliação do projeto durkheimiano (levando a determinação pelo social ao limite do psicológico) aproximaremos a abordagem halbwachiana a uma abordagem em que a memória depende diretamente de condições externas ao indivíduo.

CAPÍTULO 1

O NASCIMENTO DA SOCIOLOGIA DA MEMÓRIA: INFLUÊNCIAS NO PENSAMENTO DE HALBWACHS E O CONTEXTO DA ÉPOCA

1. Biografia Intelectual de Maurice Halbwachs e o contexto de produção de suas reflexões sobre memória

Maurice Halbwachs é uma figura fundamental na Sociologia francesa da primeira metade do século XX, autor de uma ampla obra que abarca temas como o consumo, as classes sociais, a demografia, a filosofia leibniziana, a memória e a vida urbana. Embora sua produção intelectual tenha se iniciado no começo do século, foi apenas nas duas últimas décadas de sua vida que Halbwachs começou a desenvolver o tema da memória. É exatamente sobre este período que vamos nos deter neste trabalho.

Halbwachs graduou-se em Filosofia em 1901 na *École Normale Supérieure* em Paris, iniciando, em 1904, seus estudos em filosofia alemã na Universidade de Göttingen¹. Ele passou por algumas instituições pequenas e, em 1908, foi professor por um ano no Liceu de Reims. Em 1909, ele concluiu seu doutorado com uma tese em Direito intitulada de *Les Expropriations et le prix des terrains à Paris 1860-1900*. Foi na Faculdade de Sociologia e Psicologia da Universidade de Strassburg onde Halbwachs lecionou por mais tempo, entre 1919 e 1935 (Becker, 2003). O período que ali permaneceu foi decisivo no redirecionamento de suas reflexões e no estreitamento de suas relações com a *École des Annales*. Ele chegou a Strassburg com outros professores para reformular a universidade local após a vitória da França sobre a Alemanha na Primeira Guerra Mundial e a subsequente anexação do território alsaciano. A cadeira de Sociologia e Pedagogia que Halbwachs assumiu, pertenceu ao sociólogo Georg Simmel durante o domínio alemão sobre a cidade. A nova universidade de Strassburg, agora francesa, rompia com algumas tradições vigentes nas universidades da época: professores lecionavam cursos conjuntamente buscando um diálogo interdisciplinar, eram realizadas reuniões semanais entre

¹ Halbwachs trabalhou na catalogação dos escritos do filósofo alemão Gottfried Leibniz e publicou um livro sobre o pensamento do autor. HALBWACHS, Maurice. *Leibniz*. Paris: ed. Mellottée, 1950 [1907].

professores de diferentes cursos e além disso, era comum que professores assistissem cursos inteiros de seus colegas (Craig, 1979). Nessas reuniões semanais, estavam presentes, com mais frequência, os filósofos Martial Guérout e Maurice Pradines; os estudiosos das Ciências Sociais e Humanas, Maurice Halbwachs, Marc Bloch, Lucien Febvre, Georges Lefebvre e Charles Blondel; o jurista Gabriel Le Bras; o matemático Maurice Fréchet; o fisiologista Emlie Teroine; e o germanista Edmond Vermeil. A relação entre a Psicologia e a Sociologia era objeto frequente desses debates, e não por acaso Halbwachs começou a escrever textos sobre tais relações durante sua estadia em Strassburg.

Sabemos que a memória ganhou evidência em diferentes áreas das Ciências Humanas, das Artes e na Literatura no final do século XIX e início do século XX. Embora fuja do escopo deste trabalho buscar explicações para as possíveis causas de tal evidência, talvez o fato mais relevante a ser observado é que interpretações diferentes das aborgadens biológicas da memória em voga foram elaboradas². Um exemplo disso é a proximidade temática e temporal das produções de 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.

Na mesma década, Pierre Janet também escreveu sobre memória e tempo. Seu livro *L'évolution de la mémoire et de la notion du temps*³ (1928) foi fruto das

² Ver, por exemplo, o trabalho do zoólogo e biólogo evolutivo alemão, Richard Semon, *Die Mneme* (1921).

³ Pierre Janet. *L'Évolution de la mémoire et de la notion du temps*, 1928. Disponível em: http://classiques.uqac.ca/classiques/janet_pierre/evolution_memoire_temps/janet_memoire_temps.pdf.

conferências ministradas no *Collège de France* na cadeira de Psicologia Experimental e Comparada. De acordo com Becker (2003), embora Janet aludisse à obra de Halbwachs durante as conferências, este certamente não tinha conhecimento das reflexões de Janet. O fato é que há alguns pontos convergentes na obra de ambos, como por exemplo a assunção do caráter social da memória e do exame detido de casos de afasia⁴. Enquanto Janet debruçava-se sobre casos clínicos individuais, Halbwachs usava a afasia como ponto de articulação entre linguagem e condicionamentos sociais da memória.

É importante notar que na mesma época, fora da Europa Continental, destacam-se dois grandes trabalhos sobre memória: *The Principles of Psychology* (1904) de William James, e os dois capítulos dedicados à memória em *The Analysis of Mind* (1921) de Bertrand Russell, sendo que o último trava amplo debate com autores que trataremos adiante como Bergson e Ribot.

É sob esta nova atmosfera intelectual de pujança do tema da memória que Halbwachs produziu, entre 1921 e 1925, seu primeiro livro sobre o tema, *Les Cadres Sociaux de la Mémoire* (1925). É importante notar que o tema da memória, no entanto, já estava presente em seus trabalhos muitos anos antes. Sua primeira reflexão sobre memória social pode ser encontrada no artigo *Sur la psychologie de l'ouvrier moderne d'après Bernstein*, publicado na *Revue Socialiste* em 1905, que trazia uma reinterpretação de Karl Marx, conciliando a importância do passado econômico sobre a representação que as sociedades fazem de si (Namer, 1994). Mais tarde, em 1923, quando já gestava *Les Cadres* (1925), Halbwachs lança um artigo, *Le rêve et les images-souvenirs: contribution à une théorie sociologique de la mémoire*, que trará o mesmo debate e conclusões desenvolvidas por eles nos primeiros capítulos de *Les Cadres*.

Bem no final dos anos 1920, Halbwachs, ao lado de Febvre, Bloch e outros, envolveu-se no movimento que mais tarde ficou conhecido como *École des Annales* e no seu respectivo periódico *Annales d'histoire économique et sociale*, que combinava a perspectiva histórica às abordagens sociológicas presentes no periódico *Année Sociologique* (Craig, 1979).

⁴ A afasia é o nome dado a um conjunto de desordens de fala. A afasia é geralmente causada por acidentes nas regiões cerebrais relacionadas à fala, como a área de Broca.

Em 1930, Halbwachs foi convidado a lecionar como professor visitante na Universidade de Chicago por três meses⁵. O chefe de departamento da época, Ellsworth Faris, quem desenvolvia estudos na área de Psicologia Social, despertou interesses acerca da obra de Halbwachs e, então, pediu-lhe que ministrasse dois cursos: um sobre seu próprio estudo *Les Causes du Suicide* (1930) e outro sobre Durkheim, Tarde e seus sucessores (Topalov, 2006). Em 1937, Célestin Bouglé convidou Halbwachs para ocupar a cadeira de Metodologia e Lógica das Ciências da *Université Sorbonne* (Mucchielli e Pluet-Despatin, 1999). Com a morte de Fauconnet, em 1939, Halbwachs transferiu-se para a cadeira de Sociologia, onde ficou menos de um ano por conta da morte de Bouglé, obrigando-o a dirigir o *Centre du Documentation Sociale*. É neste período que Halbwachs escreve seu livro *La Topographie Légendaire des Évangiles en Terres Saintes* (1941), a partir das observações que realizou durante suas duas visitas à Palestina (em 1927 e 1939).

Com o governo de Vichy instalado na França, perseguições antisemitas se intensificaram e Marcel Mauss foi demitido de sua cadeira no *Collège de France*. Halbwachs que já tentara ingresso no *Collège de France* sem sucesso, começou uma nova campanha que duraria de 1942 a 1943 (Mucchielli e Pluet-Despatin, 1999). O ponto alto de sua campanha foi o discurso de Henri Piéron que evocou a memória de Gabriel Tarde, professor de filosofia no *Collège de France*, que dirigia duras críticas ao “antipsicologismo⁶ de Durkheim” (Mucchielli e Pluet-Despatin, 1999, p. 185) e defendia os condicionamentos sociais como essenciais à Psicologia. No discurso de Piéron fica clara a posição que Halbwachs ocupava na academia na época: um pesquisador que se propôs a levar a adiante grande parte do projeto durkheiminiano, mas que se reconciliava com a Psicologia, estabelecendo um forte diálogo entre a Sociologia e a Psicologia. Esta posição denota o afastamento de alguns pontos do pensamento de seu mestre Durkheim. Halbwachs, por sua vez, já demonstrava uma posição mais depurada, uma vez que “ele mesmo, em um dado momento, torna-se psicólogo [...] e admite, desde sempre que a psicofisiologia tem um domínio próprio, assim como a psicossociologia [psicologia coletiva] tem o seu”

⁵ Sobre sua experiência em Chicago, Halbwachs escreveu os seguintes artigos: *Dans les États-Unis d'aujourd'hui: impressions d'un ouvrier français*. *Annales d'Histoire Économique et Sociale*, 3, 9, pp. 79-81, 1931, e *Chicago, expérience ethnique*, *Annales d'Histoire Économique et Sociale*, 4, 13, pp. 11-49, 1932.

⁶ Sobre o antipsicologismo de Durkheim, ver a seção 2.1 deste capítulo.

(Craig, 1979, p. 279). Assim, o discurso de Piéron, já no final da vida de Halbwachs, é responsável por explicitar a posição do último em relação à Durkheim e à Psicologia.

Após sua campanha no *Collège de France*, Halbwachs assume a cadeira de Psicologia Coletiva, mas não chega a exercer a função de professor, pois um mês depois ele é preso pela *Gestapo*, juntamente com Fevbre, em decorrência das suas atividades no comitê de *Vigilance des Intellectuels Antifascistes* (Wetzel, 2009, p. 35). Além disso, seu filho Pierre mantinha atividades de resistência. Halbwachs foi deportado para a Alemanha e levado ao campo de trabalho (e não de concentração) de *Buchenwald*, em Ettersberg, próximo da cidade cultural de Weimar, onde faleceu em decorrência de doença e inanição.

Os textos sobre memória, escritos entre 1925 e 1944, que não haviam sido publicados, foram posteriormente organizados e publicados, logo após sua morte, por sua irmã, Jeanne Halbwachs Alexandre⁷, em uma compilação que recebeu o nome de *Mémoire et Société*⁸. Em 1950, a compilação foi reorganizada e editada na forma de livro sob o título *La Mémoire Collective* (Becker, 2003)⁹. O título principal e os títulos dos capítulos foram todos escolhidos por Jeanne Alexander, enfatizando a expressão “*mémoire collective*” como central à obra de Halbwachs.

2. Predecessores e suas influências no pensamento de Halbwachs sobre a memória

Há duas figuras muito importantes no final do século XIX e começo do XX que influenciaram a carreira intelectual de Halbwachs: Émile Durkheim e Henri Bergson. Como vimos, eles estiveram presentes em fases distintas da vida intelectual de Halbwachs, influenciando-o de maneira igualmente distinta. Halbwachs, no entanto, estabelece diálogos com ambos em seus escritos sobre memória; diálogos, ora explícitos e ora tácitos, ora de assunção de algumas premissas, ora de contraposição

⁷ Jeanne Halbwachs Alexander, era filósofa e casada com o também filósofo Michel Alexander, sendo que ambos, assim como Maurice Halbwachs, foram alunos de Bergson. Michel colaborou com Jeanne no resgate e organização dos manuscritos deixados por Maurice.

⁸ *L'Année Sociologique, série III. Mémoire e société, 1940-1948*, pp. 11-177. Presses Universitaires de France.

⁹ Embora o texto *La mémoire collective dans les musiciens* componha o livro *La Mémoire Collective*, ele já havia sido publicado na *Revue Française* em 1939.

total. Desta maneira, reconstruiremos aqui brevemente parte do pensamento de Durkheim e de Bergson referente a temas posteriormente retomados por Halbwachs, como a memória, o tempo e as representações coletivas. Ao longo da reconstrução, evidenciaremos ideias de ambos os autores que são desenvolvidas ou refutadas por Halbwachs, construindo assim uma ponte entre Halbwachs e Durkheim e entre Halbwachs e Bergson. Poderemos verificar assim em que medida Halbwachs rompe com Bergson e sobretudo em que medida poderia ser considerado um “durkheiminiano heterodoxo” por levar o programa durkheiminiano às fronteiras do eminentemente subjetivo, mesmo sabendo que Halbwachs compartilha a posição antipsicologista de Durkheim em relação ao fenômeno da memória¹⁰. Em um terceiro momento, apresentaremos também parte do pensamento de Théodule-Armand Ribot, influência não apenas para Halbwachs, mas para toda a geração posterior que trabalhou com o tema da memória. É de Ribot que Halbwachs parte para construir um de seus principais conceitos, sendo necessário assim que buscássemos essa gênese conceitual.

2.1 Émile Durkheim

Halbwachs conheceu Durkheim em 1905 (Wetzell, 2009). Mais tarde, foi introduzido ao grupo durkheimiano por François Simiand e Marcel Mauss, “rapidamente se afirmando como um dos principais colaboradores de Émile Durkheim e como um dos mais próximos dele intelectualmente” (Montigny, 2005, p.6). Assim, quase toda a produção intelectual madura de Halbwachs é desenvolvida sob a influência de Durkheim e seu grupo. Mesmo assim, Halbwachs apresentou um trabalho independente, conjugando influências extra durkheimianas, e apresentando traços daquilo que os comentadores chamam de uma “incipiente

¹⁰ O termo psicologismo possui duas acepções principais. A primeira delas diz respeito à confusão que certos autores fazem ao identificar fenômenos não-psicológicos como fenômenos psicológicos. A segunda acepção é a tentativa deliberada de reduzir certos fenômenos à uma base psicológica, por exemplo, explicações de fenômenos sociais. Os principais exemplos de trabalhos considerados “antipsicologistas” classicamente são os do matemático e lógico alemão Gottlob Frege, que procura separar estritamente a lógica da psicologia, a fim de fundamentar a aritmética sobre a primeira (em oposição a Stuart Mill), e a primeira fase de Edmund Husserl. O antipsicologismo é bem documentado no livro de Martin Kusch, *Psychologism: A Case Study in the Sociology of Philosophical Knowledge*, Londres: Routledge, 1995.

sociologia fenomenológica” (Mucchielli, 1999; Coenen-Huther, 1994). Roger Bastide, por exemplo, acreditava que o trabalho de Halbwachs representava um avanço em relação ao de Durkheim “uma vez que Halbwachs crê na possível interpenetração das consciências que vai contra a ideia de consciências impermeáveis, de solidões fechadas” (Zawadzki, 2004, p. 195) que Durkheim defendia¹¹. O afastamento de um pensamento durkheiminiano fiel ocorreu exatamente no período entre-guerras, enquanto Halbwachs estava em Strassburg e escrevia *Les Cadres* (1925). No entanto, Halbwachs manteve-se na tradição durkheiminiana, assumindo o seu “paradigma” epistemológico e também a sustentação coletiva para várias formas de pensamento e de vida humana (Wetzell, 2009). A noção de memória social, em gérmen na obra durkheiminiana, recebeu novos contornos quando foi retomada por Halbwachs.

Neste sentido, o principal passo de Halbwachs frente ao trabalho de Durkheim e seus seguidores foi amenizar as duras fronteiras estabelecidas entre as disciplinas da Psicologia e da Sociologia¹². Isto, pois:

As abordagens durkheimianas são frequentemente acusadas – e frequentemente de maneira correta – de serem radicalmente anti-individualistas, conceitualizando a sociedade em termos desencarnados, como entidades que existiriam em si mesmas, além e acima dos indivíduos que as compreendem (Ollick, Vinitzky-Seroussi e Levy, 2011, p. 20).

Uma série de ressalvas à citação acima certamente pode ser feitas. Veremos a seguir como um julgamento excessivamente genérico como o feito acima pode mais atrapalhar do que auxiliar na compreensão da teoria sociológica da memória de Halbwachs. Diante das afirmações de que a Sociologia de Halbwachs representaria um passo em relação à teoria de Durkheim, devemos nos perguntar o que significaria este “avanço”, em qual direção este avanço é dado, e como podemos,

¹¹ Ver, por exemplo, a afirmação de Durkheim em *Les Formes*: “Com efeito, as consciências individuais, por elas mesmas, estão fechadas umas às outras; não podem se comunicar senão por meio de signos que traduzam seus estados interiores” (2003 [1912], p. 240). Esta citação é também mobilizada abaixo no curso do argumento.

¹² Então, dentro de uma explicação sociológica se estabelece uma separação estrita entre a Psicologia, que se remete às realidades individuais e a Sociologia com seu objeto coletivo, Halbwachs “[...] coloca no centro de sua análise as relações entre indivíduo e sociedade, mostrando a que ponto essa aproximação deve ser indissociável. Ele contribui assim para eliminar uma dicotomia excessiva entre as duas disciplinas, dando toda a legitimidade para a Psicologia Coletiva” (Montigny, 2005, p. 7).

de fato, mensurá-lo? Para isso, teremos que lançar algumas hipóteses sobre a relação teórica de Halbwachs em relação à sociologia durkheimiana.

Assumimos primeiramente que Halbwachs desenvolve, ao menos em *Les Cadres* (1925), à sua maneira, algumas lacunas que ele provavelmente encontrou na teoria de Durkheim. Possivelmente, os textos de Durkheim de referência a Halbwachs foram *Les Formes Elementaires de la Vie Religieuse* (1912)¹³ e *Representations Individuelles et Representations Collective* (1898). A grande pergunta de fundo deste livro era: como é possível a sociedade? Ali, Durkheim vê no fenômeno religioso originário, na separação entre sagrado e profano, o protótipo de emergência da vida simbólica¹⁴. Este é um momento que gera a possibilidade da vida coletiva, pois possibilita um meio de convergência das consciências que então estariam isoladas. Durkheim expressa explicitamente tal argumento em diferentes momentos de seu texto, sendo a passagem a seguir um dos melhores exemplos:

Com efeito, as consciências individuais, por elas mesmas, estão fechadas umas às outras; não podem se comunicar senão por meio de signos que traduzam seus estados interiores. Para que o comércio que se estabelece entre elas possa levar a uma comunhão, isto é, a uma fusão de todos os sentimentos particulares num sentimento comum, é preciso que os signos que as manifestam venham a se fundir, eles próprios numa única resultante. É o aparecimento dessa resultante que indica aos indivíduos que estão em uníssono e que os faz tomar consciência de sua unidade moral. É soltando o mesmo grito, pronunciando uma mesma palavra, executando o mesmo gesto relacionado a um mesmo objeto que eles se põem e se sentem de acordo (Durkheim, 2003 [1912], p. 240).

¹³ Embora esta obra seja citada por Halbwachs, é em um ensaio anterior a ela, *Les representations individuelles et les representations collectives* (1898), que Durkheim desenvolve as primeiras reflexões sobre memória. Nos apoiaremos nela também para reconstruir as reflexões de Durkheim sobre o tema.

¹⁴ Massella (2006) afirma que “na literatura filosófica e científica que trata das relações entre as propriedades de um todo e as propriedades das partes que o compõem costuma-se apontar duas relações fundamentais: numa delas, as propriedades do todo são consideradas supervenientes em relação às propriedades das partes e, na outra, as propriedades daquele são ditas emergentes em relação às propriedades destas” (p. 85). Para Durkheim, ao menos em sua primeira fase, como aponta Massella (2006), haveria duas “unidades de emergência: propriedades e leis” (p. 88). Massella acrescenta que “as propriedades são as representações coletivas, que podem ser correntes de opinião difusas ou fatos cristalizados (em códigos, obras de arte, disposição da população no território). As novas regularidades ou leis decorrem das relações entre essas propriedades emergentes e não das novas relações mantidas pelas partes ao se associarem, pois, neste último caso, a emergência significaria apenas um aumento de complexidade e organização das representações individuais” (p. 88). Sobre como identificar propriedades emergentes, Massella argumenta que uma das marcas da emergência seria “impossibilidade de explicarmos as propriedades do todo pelas propriedades das partes” (p. 88), ao passo que outra marca seria a “determinação das partes pelo todo” (p. 89) ou a “macro determinação”.

O evento que leva à aparição resultante desses sentimentos é a *efervescência coletiva* que origina, por sua vez, a *consciência coletiva*, o sagrado e o simbolismo. Mas a todo momento a consciência coletiva, originada em momento posterior à consciência individual, somente pode existir *se e somente se* ela se sobrepor às consciências individuais. Durkheim demonstra esta relação de sobreposição em camadas (ou superveniência) da consciência coletiva sobre as consciências individuais em algumas ocasiões, por exemplo, quando afirma que “o clã, como toda espécie de sociedade, só pode viver nas e através das consciências individuais que o compõem” (Durkheim, 2003 [1912], p. 229), ou “o meio social inteiro nos aparece como povoado de forças que, em realidade, só existem em nosso espírito¹⁵” (Durkheim, 2003 [1912], p. 236). É de grande importância também a dependência de um meio objetivo para garantir a persistência dos estados coletivos. Durkheim afirma que “aliás, sem símbolos, os sentimentos sociais só poderiam ter existência precária” (2003 [1912], p. 241)¹⁶ e conclui: “assim, a vida social, em todos os seus aspectos e em todos os momentos da sua história, só é possível graças a vasto simbolismo” (2003 [1912], p. 242). A afirmação que sintetiza e exemplifica a complexa relação mencionada acima é a seguinte:

A força religiosa é apenas o sentimento que a coletividade inspira aos seus membros, mas projetado para fora das consciências que o experimentam, e objetivado. Para objetivar-se, fixa-se sobre um objeto que então se torna sagrado; mas qualquer objeto pode ter essa função (...) Tudo depende das circunstâncias que fazem com que o sentimento gerador das ideias religiosas se fixe aqui ou ali, sobre esse ponto de preferência àquele outro. O caráter sagrado de que se reveste uma coisa não está implicado nas suas propriedades intrínsecas: *é superposto a ela* (Durkheim, 2003 [1912], p. 398)

Assim, a produção da experiência coletiva possui existência real nas mentes individuais e sua imposição sobre elas ocorre via moralidade, isto é, as ideias e representações coletivas se originam e mantêm a todo momento um estatuto deontológico.

Nossa primeira hipótese é que Halbwachs possivelmente julgava a explicação de Durkheim incompleta, uma vez que, a todo momento, ele precisa utilizar

¹⁵ É válido notar que o termo “*esprit*” em francês também traduz o termo “mente”.

¹⁶ Apenas como uma breve conjectura, possivelmente Halbwachs aproveitou esta abertura ao simbolismo feita por Durkheim, explorando-a ao introduzir o argumento da linguagem em *Les Cadres* como um imperativo para a *memória coletiva*. A importância do argumento foi tamanha que este foi autonomizado em um capítulo exclusivo destinado à questão, o capítulo II.

elementos pouco precisos, as vezes metafóricos, e, em alguns momentos, metafísicos. A imposição moral e o estatuto deontológico das representações coletivas da consciência coletiva sobre as consciências individuais não seriam o suficiente para explicar como a sociedade consegue subsistir. Em outras palavras, Durkheim não conseguiria explicar exatamente (e sem apelo a entidades metafísicas não verificáveis) por quais mecanismos a consciência coletiva age sobre as consciências individuais; há uma argumentação hipotética dedutiva, aqui. Sabemos que, para responder essa pergunta, Halbwachs elege a relação entre a memória e os *grupos* como o mecanismo que explicaria o problema acima¹⁷. Isso nos leva a uma segunda hipótese: a tentativa prévia de Durkheim de responder a questão acima por meio do conceito de consciência coletiva já conteria a forma do argumento da memória social e também, tacitamente, seu conteúdo.

Parece-nos que Halbwachs explorou algumas lacunas deixadas por Durkheim em suas proposições. A solução pela memória explicaria, por exemplo, a seguinte constatação de Durkheim:

(...) elas [as forças sociais] fazem parte da nossa vida interior e, por conseguinte, não conhecemos apenas os produtos de suas ações; mas nós as vemos agir. A força que isola o ser sagrado e que mantém os profanos à distância, na realidade, não está nesse ser, mas vive na consciência dos fiéis. (...) Em uma palavra, essa ação constrangedora e coercitiva, que nos escapa quando nos vem de coisa exterior, apreendem-na aqui ao vivo porque se passa inteiramente em nós (Durkheim, 2003 [1912], p. 396).

Na obra de Durkheim, os primeiros argumentos sobre a memória coincidem com seus argumentos sobre as representações. Em seu artigo *Representations Individuelle et Representations Collectives* (1898), Durkheim utiliza a analogia com a memória individual para demonstrar como uma concepção dos produtos ideais da atividade do pensamento humano que leva à redução psicofísica (uma concepção materialista atomista psicológica) seria um absurdo. Durkheim afirma que “a redução da memória a um fato orgânico tornou-se quase clássica” (2009 [1898], p. 3). É importante salientar que a natureza da memória e a relação entre o mental e o

¹⁷ É importante notar que em nossa visão, o fato de o estatuto das representações não ser empírico não é um problema, por se tratar de intoleráveis expressos por signos observáveis. É também importante mencionar que a passagem da consciência coletiva a consciência individual ocorre por processos, especialmente por rituais e por processos de socialização.

físico é um problema ainda vivo hoje em diferentes ciências, desde as diferentes Neurociências Cognitivas, Psicologia, Inteligência Artificial, e fortemente na Filosofia. A afirmação de Durkheim de que a tentativa de redução psicofísica dos fenômenos mnemônicos “é quase clássica”, vigoraria ainda nos dias de hoje, sobretudo nas Ciências Biológicas e nas correntes comportamentalistas da Psicologia. Posicionamentos como os de Durkheim frente a esta questão também persistem, o que demonstra a originalidade do autor e possivelmente de seus influenciados.

Durkheim sumariza o argumento materialista da seguinte maneira:

A representação que é mantida não tem poder de ser retida enquanto tal. Quando uma sensação, uma imagem ou ideia não mais se apresenta para nós, deixa de existir sem deixar o menor vestígio. No entanto, a impressão orgânica, que precedeu a representação, não desapareceu completamente. O que permanece é uma *modificação dos elementos dos nervos* envolvidos que vão torná-los predispostos a vibrar novamente da mesma maneira que eles vibraram na primeira ocasião. Sujeito a qualquer estímulo novo, essa mesma vibração será reproduzida; na mente, isso resulta dos estados psíquicos que apareceram antes, nas mesmas condições, no momento da primeira experiência. A memória resulta e consiste no presente processo (Durkheim, 2009 [1898], p. 31).

Aceitando o argumento acima, teríamos que, para uma dada ideia, sensação ou representação em um determinado momento (t1) não poderia ser a mesma em um momento posterior (t2). Durkheim afirma que “se a teoria é exata, é um fenômeno inteiramente novo. Não é a velha sensação despertada após dormente por algum tempo; ele deve ser uma sensação inteiramente nova na medida em que nada resta do original” (2009 [1898], p. 31-2). Se nossas sensações sempre foram inteiramente novas em cada momento de nossa vida consciente, a vida mental seria reduzida a um epifenômeno. E se a memória for uma entidade puramente orgânica, logo as conexões que a memória faz devem também ser orgânicas. Desta maneira, não seria possível estabelecer conexões objetivas entre eventos, dado que estes todos seriam o resultado de uma impressão puramente subjetiva nos neurônios individuais. Nas palavras de Durkheim,

se a memória for exclusivamente uma das propriedades da matéria neural, as ideias não têm poder de mútua evocação; a ordem em que elas ocorrem na mente pode apenas reproduzir a origem em que seus antecedentes físicos forem reestimulados, e isto somente pode ser feito por meio de causas físicas (Durkheim, 2009 [1898], p. 34).

Durkheim conclui, desta maneira, que “qualquer Psicologia que veja a memória como um fato puramente biológico não é capaz de explicar associações de semelhança exceto pela redução delas a associações de contiguidade” (Durkheim, 2009 [1898], p. 34). A memória, portanto, deve ter uma dimensão de existência que mesmo que se apoie (tenha uma relação de superveniência) na matéria orgânica neural individual, é independente dela.

O fenômeno, no entanto, já não é ininteligível se a memória for um fato mental, se existirem representações anteriores e, como tal, se o ato de lembrança consistir, não em uma criação nova e original, mas de uma nova emergência para a luz da consciência. Se a nossa vida psíquica não é aniquilada, ao mesmo tempo que ela se desenrola, se não há solução de continuidade entre os estados mentais anteriores e os nossos estados mentais presentes, então não há nenhuma impossibilidade na proposição de que eles podem trabalhar uns sobre os outros e que o resultado desta ação mútua pode, em certas condições, aumentar a intensidade dos anteriores que eles vêm mais uma vez a consciência (Durkheim, 2009 [1898], p. 36).

Tudo o que nós desejamos é que seja compreendido que a vida das representações se estende para além de nossa consciência presente e, como consequência, que *a concepção de memória como um fato de ordem psicológica é uma proposição inteligível*. Tudo o que estamos tentando deixar claro aqui é que tal memória existe sem levar em conta todas as possíveis maneiras pelas quais ela pode ser concebida (Durkheim, 2009 [1898], p. 41- grifos nossos).

Aqui podemos certamente perceber um passo em direção à elaboração de uma memória que não é puramente individual. No entanto, o argumento de Durkheim serve efetivamente para demonstrar como as produções mentais não são explicadas necessária e suficientemente pela matéria neural, pelo aparelho biológico, mas que possuem uma existência e força próprias. “A vida de uma representação não é inerente à natureza intrínseca da matéria nervosa, uma vez que, em parte, existe por sua própria força e tem a sua própria forma particular de ser” (Durkheim, 2009 [1898], p. 41) ainda que dependam do aparato biológico e psicológico dos indivíduos para subsistir, da mesma maneira que células dependem de matéria orgânica: “É óbvio que a condição do cérebro afeta todos os fenômenos intelectuais e é a causa imediata de alguns deles (sensação pura)” (Durkheim, 2009 [1898], p. 41).

O próprio Halbwachs comenta essas proposições enunciadas por Durkheim em *Les representations individuelles et les representations collectives*, em um artigo de 1929 em que ele se debruça sobre a situação da recente Psicologia Coletiva e seu precursor Charles Blondel.

Ele [Durkheim] relatou um fato muito curioso em um artigo, publicado em 1898 sob o título de *Les Representations individuelles e les representations*, em que Durkheim considera a psicologia como uma ciência autônoma, distinta da fisiologia. Durkheim acreditava que a memória é uma faculdade propriamente psicológica no sentido em que as representações passadas conservariam uma realidade psíquica, permanecendo inconscientes. Ele via nas recordações 'realidades que, ao mesmo tempo em que se apoiavam em seu substrato [orgânico], eram independentes em certa medida; da mesma maneira que as representações coletivas são em relação às representações individuais. Pode ser que, no fundo, um raciocínio por analogia, que conserve todo seu valor, Durkheim teve de dizer que se, os estados psicológicos existem nas células do cérebro, elas assumiriam, entretanto, uma forma particular de células associadas (Halbwachs, 1929, p. 7).

Após o artigo de 1898, podemos encontrar novas ocorrências dos termos relacionados à memória (isto é, lembranças, recordações, recordar e o próprio termo, memória) em *Les Formes* (1912). Aqui a memória não é tratada de maneira formal (como o é no artigo de 1898), sendo que as considerações sobre o tema são dispersas e laterais. Mesmo assim, é possível notar que algumas formulações de Halbwachs em *Les Cadres* (1925) são fortemente influenciadas por passagens presentes em *Les Formes* (1912). Demonstraremos essas afinidades retomando e cotejando as passagens e questões similares presentes em ambas as obras.

Na seção sobre o *animismo* logo no início do *Les Formes* (1912), no argumento contra a explicação da origem da religião na crença do duplo (isto é, da dupla existência, uma durante a vigília e a outra durante o sono), Durkheim trata da questão dos sonhos vinculando-a ao fenômeno da memória. Vejamos a reprodução do argumento de Durkheim, que acabam por ressoar nas proposições de Halbwachs sobre o sonho em *Les Cadres* (1925):

Com muita frequência nossos sonhos relacionam-se a acontecimentos passados; revemos o que vimos e o que fizemos durante a vigília, ontem, anteontem, em nossa juventude e etc. (...). Como é que o homem, por mais rudimentar que fosse sua inteligência, poderia acreditar uma vez desperto, que acabara de presenciar realmente ou de tomar parte de um acontecimento que ele sabia ter se passado outrora? (...) Era bem mais natural que visse nessas imagens renovadas o que elas são realmente, isto

é, lembranças, tais como ele as tem durante o dia, mas de uma intensidade particular (Durkheim, 2003 [1912] p. 44).

Da mesma maneira que em *Les Formes* (1912), a ideia de que as recordações funcionariam como elementos que comporiam os sonhos aparece em *Les Cadres* (1925). Parte-se, então, das recordações para a construção dos sonhos. Em outras palavras, as recordações forneceriam os elementos que compõem os sonhos. Como se daria a relação inversa? Deixariam os sonhos marcas nas memórias? Diz Durkheim: “O que é o sonho em nossa vida? Como é pequeno o espaço que nela ocupa! Sobretudo por causa das impressões muito vagas que deixa na memória, da própria rapidez com que se apaga da lembrança” (Durkheim, 2003 [1912], p. 46). Vemos aqui que o sonho não deixaria marcas na memória, muito provavelmente porque não são eventos socialmente construídos, mas impressões desordenadas que têm por base memórias episódicas.

Os longos argumentos desenvolvidos por Halbwachs no início de *Les Cadres* (1925) corroboram as formulações de Durkheim. Grosso modo, Halbwachs afirma que os sonhos utilizam elementos da memória para se construírem, mas não teriam a capacidade de fornecer elementos para a própria memória. Essa fraqueza de efeito dos sonhos sobre a memória ocorre pela ausência de elementos sociais externos, isto é, pela presença coletiva que, de fato, (re)construiria as recordações. Halbwachs, no entanto, especifica e nomeia tais elementos sociais de “*quadros sociais da memória*”, que seriam constituídos basicamente de convenções espaço temporais. Os *quadros sociais da memória* organizariam e balizariam a reconstrução das memórias da mesma maneira que Durkheim já postulava “[...] do mesmo modo que, para dispor temporalmente os estado da consciência, cumpre poder localizá-los em datas determinadas” (Durkheim, 2003 [1912], p. XVIII).

A noção de memória como representação de episódios que acontecem na vida de um grupo ou indivíduo (da qual Halbwachs parte no início de *Les Cadres*) já aparece em Durkheim:

Claro que, eventualmente, algum acontecimento inesperado se produz: é o sol em eclipse, é a lua que desaparece atrás das nuvens, é o rio que transborda, etc. Mas estas perturbações são passageiras e só podem dar origem a impressões igualmente passageiras, cuja lembrança se apaga ao cabo de algum tempo (Durkheim, 2003 [1912], p. 76).

A ligeira duração de eventos extraordinários deixaria reminiscências pouco duradouras no grupo que o presenciou, apagando-se com o tempo devido a sua efemeridade. Por um raciocínio suplementar, entende-se que os eventos da vida cotidiana deixariam marcas mais profundas nas mentes dos membros de um grupo. Provavelmente isso ocorreria pela exposição contínua de certos eventos na vida de um grupo e de seu contínuo reforço. Esse reforço contínuo ocorreria não apenas pela unidade do grupo, como também por rituais e outros elementos de coesão que garantem a permanência temporal de uma memória. A ideia do ritual como propagador de memórias presente em Halbwachs¹⁸ já apareceria em *Les Formes*:

As figuras dos grandes antepassados, os feitos heroicos cuja lembrança os ritos *comemoram*, as coisas importantes das quais o culto e fez participar, em uma palavra, os ideais diversos que ele elaborou coletivamente continuam a viver em sua consciência e, pelas emoções que despertam, pela influência muito especial que exercem, distinguem-se claramente das impressões vulgares nele mantidas por seu comércio cotidiano com as coisas exteriores (Durkheim, 2003 [1912], p. 276).

[...] o rito, portanto, só serve e só pode servir para manter a ritualidade dessas crenças, para impedir que elas se apaguem das memórias, ou seja, em suma, para revivificar os elementos mais essenciais da consciência coletiva [...] as gloriosas lembranças que fazem reviver diante de seus olhos e dos quais eles se sentem solidárias dão-lhes uma impressão de força e de confiança (Durkheim, 2003 [1912], p. 409).

A relação entre coesão e memória esboçada por Durkheim é retomada por Halbwachs quando ele introduz a noção de grupo como elemento intermediário desta relação. Na verdade, é neste ponto que as conexões mais fortes entre Halbwachs e Durkheim podem ser percebidas. Como argumentam Ollick, Vinitzky-Seroussi e Levy: “Durkheim desenvolveu uma abordagem sociológica que ele denominou de ‘representações coletivas’, símbolos ou significados que são propriedades de um grupo” (2011, p. 19). Estes seriam, segundo eles, “propriedade do grupo, sendo eles compartilhados ou não por um indivíduo particular ou mesmo por um número particular de indivíduos”; assim, para eles, “esse é o momento mais autenticamente durkheimiano na teoria de Halbwachs” (Ollick, Vinitzky-Seroussi e Levy, 2011, p. 19).

¹⁸ Desenvolveremos esta ideia, mais detidamente, no capítulo III.

Outra ideia que será amplamente trabalhada por Halbwachs (que veremos no capítulo II) e já presente em Durkheim é a necessidade de materialização da memória para a garantia de sua perpetuação em um período temporal extenso: “[...] onde não aderirem uma forma material definida, as crenças e as instituições estão mais expostas a mudar sob a influência das circunstâncias ou apagar-se totalmente das memórias” (Durkheim, 2003 [1912], p. 92).

Por fim, ainda há a noção de espacialização das memórias, que também foi algo trabalhado por Halbwachs e que já estava presente em Durkheim. Locais que remetem a eventos passados é algo amplamente desenvolvido em *La Topographie Légendaire* (1941) e já está seminalmente presente em algumas passagens de *Les Formes*: “Os lugares onde se detêm para proceder os ritos são aqueles onde os próprios antepassados residiram, onde desaparecem no solo etc. Tudo, portanto chama a lembrança deles ao espírito dos assistentes” (Durkheim, 2003 [1912], p. 407-8). Da mesma maneira, Halbwachs adota a noção de tempo de Durkheim de um tempo socialmente construído e que será dividido de maneiras diferentes de acordo com cada sociedade: “Não é o meu tempo que está assim organizado: é o tempo tal como é objetivamente pensado por todos os homens de uma mesma civilização” (Durkheim, 2003 [1912], p. XVII). Há uma diferença significativa entre a concepção de tempo durkheiminiana e bergsoniana, bem como apontam Ollick, Vinitzky-Seroussi e Levy, e Halbwachs parece adotar a primeira:

Assim como Bergson, Durkheim considerou as apreciações do tempo e do espaço como sendo injustificadas. Entretanto, diferentemente de Bergson, Durkheim localizou as categorias da variabilidade perceptiva, não nos caprichos da experiência subjetiva, mas em diferentes formas da organização pessoal. Onde Bergson rejeitou as apreciações objetivistas e materialistas do tempo em favor da variabilidade individual da experiência individual, Durkheim rejeitou tais apreciações ao tratar da maneira que as diferentes sociedades produzem diferentes concepções de tempo: formas de tempo, como outras categorias básicas, não derivam tanto das verdades transcendentais ou de interesses contingentes, mas são fatos sociais, variando não de acordo com a experiência, mas de acordo com formas cambiantes da estrutura social (2011, p. 17).

O que pudemos observar é que o fenômeno da memória aparece em Durkheim, sobretudo em *Les représentations individuelles et les représentations collectives* (1898) e *Les Formes Elementaires de la vie religieuse* (1912), contudo ele o trata como algo que se limita ao indivíduo e sua vida subjetiva, ao passo que as

representações teriam um alcance coletivo. Pelo menos é essa a própria interpretação que Halbwachs faz de Durkheim: “[ele] acreditava que a memória é uma faculdade propriamente psicológica no sentido de serem representações passadas conservadas em uma realidade psíquica inconsciente” (Halbwachs, 1929, p. 7). É possível que Durkheim tenha abandonado a explicação dos fenômenos da memória (e outros fenômenos classicamente psicocognitivos, como atenção, inteligência, percepção, entre outros) a partir de sua abordagem sociológica, uma vez que os concebia como algo a ser trabalhado pela Psicologia.

Em contrapartida, Halbwachs expande o programa de uma ontologia social coletivista para além das fronteiras tradicionais de trabalho de Durkheim. Para Halbwachs, ainda que as recordações ocorressem dentro da mente individual, elas eram fortemente influenciadas (senão determinadas) pelos grupos a que um indivíduo está “filiado”. De acordo com Ollick, Vinitzky-Seroussi e Levy, embora Halbwachs “fosse em alguns aspectos mais cuidadoso que seu grande mentor, Durkheim, (...) ele de fato estabeleceu as bases para uma abordagem da memória coletivista ainda mais radical” (Ollick, Vinitzky-Seroussi e Levy, 2011, p. 20-1). Halbwachs já vive em uma época em que a necessidade de demarcar o campo da Sociologia não era mais uma questão central. É nesse sentido que há uma conciliação com o campo da Psicologia (não experimental e materialista, mas coletiva). Após as críticas de Blondel (que apresentaremos na seção 3.4), vê-se um retorno heurístico, ainda dentro do escopo durkheiminiano, ao indivíduo¹⁹.

2.2 Henri Bergson

Halbwachs estudou com Henri Bergson no *Lycée Henry IV*, ainda na adolescência, e mais tarde acompanhou seus cursos no *Collège de France* e na *École Normale Supérieure* até o começo dos anos 1900 (Wetzel, 2009). Mais tarde, mesmo já afastado de Bergson, a mãe de Halbwachs, em uma carta enviada a ele após ler *Les*

¹⁹ “Dentro da linha do programa esboçada por Durkheim, Halbwachs e Mauss vão, pouco a pouco, falar de uma “psicologia coletiva” a qual eles se esforçarão por definir o domínio do objeto e não tanto da sociologia (Simiand irá preferir o termo ‘psicologia social’). Há, nos anos 1920-1930, uma certa identidade na postura intelectual que defende os textos de Mauss e Halbwachs: há um tipo de fenomenologia racionalista que se esforça por descrever como o indivíduo vive seu pertencimento à sociedade” (Marcel, 2004, p. 5).

Cadres pela primeira vez, admite a influência pessoal e intelectual do filósofo ainda presente no trabalho de Halbwachs: “Este livro é magnífico e está escrito com muita clareza, inclusive para uma leiga como eu [...] me encontro emocionada de te ver tão próximo a Bergson que foi realmente o demônio de sua juventude” (*apud* Namer, 1994, p. 306). Embora Bergson fosse a principal referência francesa contemporânea na filosofia para a geração de Halbwachs, sua influência sobre a teoria da memória de Halbwachs foi acima de tudo de caráter temático. Bergson despertou a sensibilidade de Halbwachs para o problema da memória, que ele parece ter perseguido nas últimas duas décadas de vida. De maneira sintética, a questão de Bergson era saber como é possível a existência de memórias individuais que são amplamente variáveis em um mundo de crescente uniformização de formas de medir o tempo. Bergson elaborou um problema de pesquisa de vida para Halbwachs, e para quem quisesse pesquisar sobre o fenômeno da memória. Nas palavras de Ollick, Vinitzky-Seroussi e Levy:

[O trabalho de Bergson] sobre memória chamou a atenção de Halbwachs para a diferença entre as apreensões subjetivas e as objetivas (frequentemente transcendentais) do passado: enquanto novas formas de recordação se mantêm à medida que o tempo as gravam na história de maneiras cada vez mais padronizadas e uniformes, as memórias individuais ainda seriam altamente variáveis, às vezes recordando breves períodos com imensos detalhes e longos períodos com contornos mais vagos. Seguindo Bergson, essa variabilidade da memória foi para Halbwachs o seu ponto real de interesse (2011, p. 17).

Na verdade, por causa do peso de seu trabalho, Bergson conseguiu fazer com que sua distinção entre tempo objetivo e tempo percebido subjetivamente e suas consequências fossem necessariamente consideradas por qualquer reflexão que envolvesse a percepção individual do tempo – seja para refutá-la ou para aceitá-la. A memória desempenhou um papel central na análise sobre a experiência do tempo de Bergson, sendo redefinida pelo conceito ontológico e epistemológico de *duração* no interior de sua filosofia subjetivista²⁰. A *duração* caracterizaria a natureza do tempo e, mais precisamente, a natureza do tempo experimentado por uma

²⁰ “Bergson rejeitou considerações objetivistas, argumentando que a subjetividade seria a única fonte de conhecimento filosófico verdadeiro” (Ollick, Vinitzky-Seroussi e Levy, 2011, p. 17).

consciência²¹. Para Bergson, a existência é definida pela mudança. Ele afirma: “não há afeto, não há representação que não se modifique a todo momento; se um estado de alma parasse de variar, sua *duração* deixaria de fluir (...) A verdade é que mudamos sem parar e que o próprio estado já é mudança” (Bergson, 2011 [1907], p. 2). A *duração* como mudança incessante do estado de coisas tem a memória como protagonista na experiência do tempo. Diria Bergson que “minha memória está aí, empurrando algo desse passado para dentro desse presente. Meu estado de alma, ao avançar pela estrada do tempo, incha-se constantemente com a duração que reunindo, por assim dizer, faz bola de neve consigo mesma” (Bergson, 2011[1907], p. 2). Vigoraria aqui, uma ideia de um presente alongado que abarcaria passado e futuro. Assim, um novo e constante presente sempre empurraria um presente mais antigo para trás.

O tempo definido como *duração* seria portanto não quantificável, indivisível e assim incomensurável. Bergson afirma que “a duração real é o que sempre se chamou tempo, mas o tempo percebido como indivisível” (Bergson, 2011 [1934], p. 16). Desta maneira, o tempo não seria “algo pensado, mas algo vivido” (Bergson, 2011 [1907], p. 6). A divisão e quantificação do tempo ocorreriam artificialmente pelos homens quando estes, em estado de vigília, o empregam com alguma finalidade útil ao ser social. É nesse sentido que, o único tempo real seria o tempo da *duração*²².

Nesta definição de *duração*, os momentos presentes são transformados sucessivamente em momentos passados que se acumulam sobre outros momentos passados anteriores. Dessa maneira, o presente estático, tal como um momento zero, não existiria. Com isso, do que se ocuparia a percepção, senão de algo que potencialmente se torna um passado que cobrirá outros passados? Então, qual seria a diferença entre a percepção e a memória, de modo que a função da memória seria algo similar ou até mesmo equivalente a isso? Bergson argumenta:

²¹ Apenas a título de nota, é válido lembrar que é possível conceber a *duração* de uma maneira muito próxima à concepção da estrutura da consciência interna do tempo formulada por Edmund Husserl. Não por acaso Bergson é apontado para precursor de algumas noções presentes posteriormente na fenomenologia e Husserl como o pai da fenomenologia.

²² Esta ideia de que em nosso estado de vigília agimos no mundo visando uma utilidade para uma determinada ação é posteriormente refutada por Halbwachs em *Les Cadres Sociaux de la Mémoire* (1925).

Ou o presente não deixa nenhum vestígio na memória, ou então ele se desdobra a cada instante, em dois jatos simétricos: um cai para o passado, enquanto o outro se lança para o porvir. Este último, que chamamos percepção, é o único que nos interessa. Não temos o que fazer com a recordação das coisas enquanto temos as próprias coisas. A consciência descarta essa recordação como inútil e a reflexão teórica a considera inexistente. Assim nasce a ilusão de que a lembrança sucede a percepção. Mas essa ilusão tem outra fonte, ainda mais profunda. Provém de que a lembrança reavivada, consciente, causa em nós a impressão de ser a própria percepção ressuscitando sob uma forma mais modesta, e nada mais que essa percepção. Entre a percepção e a lembrança haveria uma diferença de intensidade ou de grau, mas não de natureza (Bergson, 2011 [1919], p. 50).

Portanto, para Bergson não há oposição radical de natureza entre percepção e memória, tão pouco a última seria uma etapa posterior da primeira, reavivando-a. A diferença entre ambas seria de intensidade. Diferentemente, para Halbwachs, percepção e recordação são fenômenos distintos. Para Bergson, nossas recordações são envelopadas pelo curso de nossas experiências passadas, mas as recordações podem ser contingenciais e até mesmo arbitrarias. Além disso, ele faz uma importante distinção entre “tipos” de memória existentes: a *memória-hábito* e a *imagem-recordação*. Com o conceito de *memória-hábito*, Bergson cobre todo tipo de memória adquirida por esforços sucessivos de repetição motora, como qualquer habilidade física ou mesmo os esforços de aprendizado de gestos e palavras envolvidos no processo de socialização. O conceito de *imagem-recordação* cobriria os eventos singulares e não reproduzíveis, por isso de caráter não mecânico, mas evocativo.

Para Bergson, por exemplo, as memórias estão ordenadas cronologicamente naquilo que ele chamou de “cone da memória”, de modo que a proximidade ou distância em relação ao presente desempenharia papel crucial na rememoração. Não obstante, mesmo as memórias mais antigas poderiam ser reaccessadas pelo puro esforço mental individual, inserindo-as novamente em um momento “mais” presente da corrente da duração. Esta ação mental aproximaria as memórias ao presente que estariam localizadas mais distantemente dele, alterando todas as memórias anteriores em geral. Isso é recusado por Halbwachs, pois os eventos, para ele, não estariam armazenados cronologicamente. As recordações são mosaicos de eventos passados, sendo possível justapor, em uma mesma recordação, eventos cronologicamente distantes.

O ponto de afastamento entre o pensamento de Bergson e Halbwachs sobre a memória pode ser evidenciado na afirmação de Ansart (2004):

A teoria da memória desenvolvida por Bergson foi especialmente desafiadora para Halbwachs, pois estava no debate metafísico do dualismo, que afirmava a 'realidade do espírito e a realidade da matéria' sem qualquer questionamento acerca da influência do *milieu* social – o que foi exatamente o tema fundamental de Halbwachs (p. 23).

A crítica enunciada por Ansart no último período da citação acima é uma abreviação sintética das críticas feitas por Halbwachs à filosofia da memória de Bergson, que fundamenta a experiência do mundo nas estruturas do pensamento individual. Halbwachs foi crítico do individualismo desde o princípio, estando assim muito mais próximo ao projeto durkheimiano. Como veremos ao longo deste trabalho, a memória, para Halbwachs, assim como outros fenômenos individuais, somente são compreensíveis quando sua fundamentação está em uma psicologia social, ou até mesmo uma ontologia social. Sendo Halbwachs um crítico de posturas individualistas em geral, foi crítico de seu primeiro mestre. Ainda que Bergson tivesse tentado superar o dualismo cartesiano tradicional, sua filosofia era eminentemente individualista.

No entanto, como veremos, o pioneirismo de Bergson em sua concepção sobre a memória e a percepção do tempo deixarão um problema de extrema dificuldade que Halbwachs tentará resolver ao longo de toda sua obra: *como acomodar a perspectiva subjetiva da percepção e a memória dos indivíduos dentro de estruturas sociais que possibilitam e, até mesmo, determinam, a possibilidade e inteligibilidade de tais experiências como a memória?*

2.3 Théodule-Armand Ribot

Théodule-Armand Ribot, nascido na Grã Bretanha em 1839, desenvolveu toda sua carreira acadêmica na França. Foi um dos responsáveis pela institucionalização da Psicologia da França no começo do século XX, sendo inevitável sua influência em todos aqueles que trabalharam ou flertaram com a Psicologia nas décadas subsequentes. A cadeira de Psicologia Experimental e Comparada do *Collège de France* foi criada especialmente para Ribot, onde ele ali permaneceu de

1888 à 1901. Ribot propõe uma Psicologia Experimental e que reivindica sua autonomia frente à metafísica e à moral. Para ele, a psicologia deve deixar de ser uma “especulação ontológica, para se tornar um braço das Ciências Exatas por meio dos experimentos” (Gasser, 1988, p. 295).

Ribot escreve em uma época – final do século XIX - em que havia um grande interesse, por parte de médicos e filósofos, no tema da memória, sobretudo em seus mecanismos, maus funcionamentos e patologias. Desta maneira, Ribot, em *Maladies de la Mémoire* (1881), discorre sobre a amnésia e outras patologias da memória. No capítulo primeiro deste livro, “*Mémoire comme un fait biologique*”, Ribot introduz o que seria, para ele, o fenômeno da memória, bem como sua ontologia. Sendo a memória um fato biológico, suas bases devem ser buscadas em propriedades da matéria organizada.

Ribot coloca o cérebro como aparelho físico que suporta a consciência e que é capaz de armazenar memórias. Isso já está posto na frase que abre seu livro: “em uma palavra, a memória é, por essência, um fato biológico e por acidente, um fato psicológico” (Ribot, 1906 [1881], p. 1). Toda e qualquer recordação estaria, então, fixada no sistema cerebral. E a consciência e o aparelho cerebral se transformam mutuamente:

Se todo estado de consciência implica, como parte integrante, uma ação nervosa e se essa ação modifica os centros nervosos de uma maneira permanente, o estado de consciência se encontra inscrito desta maneira. [...] podemos objetar que o estado de consciência implica em uma ação nervosa (Ribot, 1906, [1881], p. 28).

Ribot classifica a memória em dois tipos: *memória orgânica* e *memória autobiográfica* ou *psíquica*. A primeira pressupõe a repetição dos movimentos do corpo, é aquilo que compõe nossa vida cotidiana de maneira automática. A segunda é aquela que é “acompanhada de fatos da consciência” (Ribot, 1906 [1881], p. 21), que se organizaria a partir de um exercício de reflexão consciente, encabeçado pela razão, através da localização dos eventos no tempo que parte do presente. Essa organização se dá em função dos *pontos de referência*, os quais são eventos relevantes classificados de acordo com o interesse do indivíduo ou pelo consenso do grupo. A *memória psíquica* difere da *memória orgânica*, uma vez que, ao pressupor uma localização, não se refere a um “ato primitivo” ou mecânico (Ribot, 1906,

[1881], p. 33), mas supõe um estado de consciência e atenção. Essa relação entre consciência e memória é inaugurada por Ribot, pois ele assume a dependência de ambas para existirem e funcionarem. Assim, se a consciência é suficientemente intensa, as memórias são recordadas e estocadas em lugares próprios no cérebro.

Como vimos, Bergson, anos depois de Ribot, rejeita o armazenamento do passado no cérebro. Para Bergson, o cérebro seria apenas o meio de conexão com o nosso passado, mas não o local de armazenamento do mesmo. Há, no entanto, uma semelhança entre ambos na classificação da memória em dois tipos. A *memória-hábito* de Bergson é equivalente à noção de *memória orgânica* de Ribot. Ao passo que a memória *psíquica*, ou *autobiográfica*, de Ribot seria aquela capaz de produzir as ditas *imagem-recordação* de Bergson. Apesar disso, Ribot afirma que não é possível verificar onde uma termina e onde a outra começa. Em Ribot, a *memória orgânica* só se desfaz quando há uma falha fisiológica, ao passo que a *memória psíquica* só se mantém quando está sob determinadas condições, como por exemplo, a intensidade da consciência e a presença dos *pontos de referência*. Os *pontos de referência* seriam os instrumentos que colaboram nesse processo de rememoração que envolve o raciocínio. O conceito tem a seguinte definição:

Por ponto de referência entendo um evento, um estado de consciência, cuja posição no tempo nós conhecemos bem, isto é, que conhecemos seu afastamento em relação ao momento atual e que nós sabemos medir outros afastamentos. Esses pontos de referência são estados de consciência que, por conta de sua intensidade, lutam melhor que os outros contra o esquecimento por sua complexidade ter a capacidade de suscitar uma série de relações, aumentando as chances de reavivamento. Eles não são escolhas arbitrárias, eles se impõem a nós. Eles têm um valor um tanto relativo. Eles existem por uma hora, um dia, uma semana, por um mês, uma vez que, se deixados de serem usados, eles caem no esquecimento. Eles são, em geral, elementos puramente individuais, no entanto, alguns são comuns a uma família, a uma pequena sociedade e a uma nação. Se eu não estiver enganado, esses pontos de referência formam, para cada um de nós, diversas séries que respondem, pouco a pouco, à diversos eventos que compõem nossa vida: ocupações cotidianas, eventos de família, ocupações profissionais, pesquisas científicas etc. Essas séries são muito numerosas e variadas na vida do indivíduo. Esses pontos são como os limites de quilometragem ou placas indicativas nas estradas que, falando de um mesmo ponto, divergem em diferentes direções [...]. Os caminhos do ano com sua sucessão de estações, suas festas, suas mudanças de ocupação fornecem os pontos de referência (Ribot, 1906, [1881], p. 38-40).

É desta noção de *ponto de referência* que Halbwachs, em *Les Cadres* [1925], parte para entender como localizamos as recordações. Se analisarmos as definições dadas por Ribot ao *ponto de referência*, e os desenvolvimentos e as apropriações posteriores que Halbwachs faz do conceito, nota-se que o *ponto de referência* é sempre uma localização espacial ou temporal, ou um acontecimento no grupo que é significativo para o indivíduo: “[...] existiriam tantas séries de pontos de referência, quanto indivíduos [...] reencontrar esses estados de consciência requer reflexão, uma reflexão frequente, e isso só é possível se os vinculamos a divisões fundamentais que também valem para os outros” (Halbwachs, 1994 [1925], p. 125-6). Os *pontos de referência* não têm qualquer relação de contiguidade espacial ou temporal, bem como exemplifica Halbwachs ao mencionar que Paris e Lyon (cidades distantes entre si) podem ser dois *pontos de referência* que balizam uma determinada recordação. Halbwachs adota os *pontos de referência* de Ribot como balizadores de recordações relacionadas a eventos que aconteceram apenas na vida do indivíduo, até mesmo em sua vida afetiva. Isso quer dizer que qualquer evento estritamente subjetivo (e aqui ele inclui até mesmo mudanças na personalidade do indivíduo) só pode ser recordado na medida em que for localizado entre os *pontos de referência*. Este evento subjetivo, no entanto, deve marcar ou importar ao grupo:

Quando um fato se produz e determina uma comoção notável no estado perceptivo ou afetivo de um dos indivíduos, tanto as consequências materiais, quanto as repercussões psíquicas desse fato se fazem sentir no grupo, o qual o retém e o localiza no conjunto de suas representações. No momento em que um acontecimento esgota seu efeito social, o grupo se desinteressa e então apenas o próprio indivíduo afetado ainda o sente (Halbwachs, 1994 [1925], p. 130).

Os *pontos de referência* vão ganhando importância e sendo classificados ao longo do tempo, ou seja, alguns pontos se tornam mais relevantes a um dado grupo, enquanto outros caem em esquecimento por desuso. Isso explicaria, por exemplo, o motivo de eventos recentes serem recordados com mais facilidade do que eventos mais antigos:

Em casos de acontecimentos recentes, de qualquer forma, a sociedade não possui critérios para classificá-los por ordem de importância: ela os acolhe e os retém todos e só pode, portanto classificá-los de acordo com a ordem em que foram produzidos [...] todos esses acontecimentos estão ligados por relações lógicas, pelas quais podemos passar de um a outro

por uma série de raciocínios, sempre que se trate de fatos que interessam ao conjunto de nosso grupo (Halbwachs, 1994 [1925], p. 131-2).

Os *pontos de referência* de Ribot, no entanto, embora sejam significativos para a vida do grupo, servem apenas ao indivíduo. É o indivíduo que seleciona os pontos que lhe são relevantes para a construção de suas memórias. Ou seja, são úteis unicamente às memórias individuais e sendo assim, haveria tantos pontos de referência, quanto indivíduos no mundo. É partindo daqui que Halbwachs desenvolve um de seus mais importantes conceitos: *quadros sociais da memória*. Os *quadros sociais da memória* seriam *pontos de referência*, contudo, não individuais, mas comuns a todo o grupo.

Embora parta das formulações de Ribot para a construção desse importante conceito, Halbwachs, de maneira geral, se opõe a elas. Ele “rompe com uma teoria radicalmente realista ingênua, naturalista, de fato materialista, da recordação (conservada em um lugar psíquico ou cerebral)” (Farrugia, 2007, p. 136), como pertencente a um passado que existe em si, bem como postulava Ribot.

2.5 As implicações das influências na teoria de Halbwachs

Após analisarmos brevemente as influências mais centrais na origem do trabalho de Halbwachs, é possível notar uma posição teórica em muitos aspectos independente. Primeiramente, há uma clara recusa de Halbwachs às interpretações estritamente subjetivistas, como é o caso de Bergson e Ribot.

Com relação a Ribot, há uma negação, sobretudo do psicologismo, ou melhor, do psicofisiologismo, isto é, da atribuição e redução de fenômenos humanos a aspectos estritamente psíquicos e fisiológicos. Ribot, no entanto, traz o conceito de *ponto de referência* que é retrabalhado por Halbwachs dentro de seu quadro teórico conceitual. Com relação a Bergson, embora tenha sua concepção de memória negada por Halbwachs, sua distinção entre “tempo objetivo” e “tempo subjetivo” é considerada e retrabalhada por ele, dado o problema teórico e empírico que ela causa: como adequar a percepção individual do tempo e a perspectivação das experiências em um quadro explicativo externalista e social?

Quanto à escola durkheiminiana, Halbwachs parece se manter metodologicamente fiel a ela, no sentido de que especifica seu objeto e faz uso da

abstração como equivalente teórico da exigência de experiência sistemática. Outra característica de sua fidelidade é a prevalência do todo sobre as partes, do coletivo sobre o individual. Por fim, Halbwachs parece manter, como veremos, grandes questões similares às de Durkheim, como o problema da ordem, por exemplo: *como a sociedade é possível e como ela se mantém coesa?* Entretanto, enquanto Durkheim pôde ignorar alguns problemas eminentemente subjetivos, deixando-os à psicologia, Halbwachs foi obrigado a introduzir a perspectivação subjetiva dentro de um universo de estruturas sociais objetivas. Por isso, ele teve que assumir uma espécie de fenomenologia dentro de sua explicação, uma vez que considera que as perspectivas dos indivíduos são geradoras e condição primeira para a elaboração de *memória coletivas*, bem como para acessá-las.

3 Críticas e diálogos entre Halbwachs e seus contemporâneos

3.1 Sigmund Freud

Não é possível saber se Freud chegou a ler Halbwachs²³, mas certamente Freud já ecoava no meio intelectual francês na época da publicação de *Les Cadres* (1925). Freud é lido e citado por Halbwachs não apenas pela importância que a Psicanálise estava tomando na época, como também pelo fato de o psicanalista austríaco tratar de dois temas caros a Halbwachs: a memória e os sonhos. É válido lembrar que o Freud lido por Halbwachs é aquele anterior à década de 1920, quando ainda não havia acontecido a guinada histórica em sua obra – que se concretiza nos anos 1930, embora já apresentasse algumas formulações em *Totem e Tabu* (1913).

Em vários momentos, Halbwachs evoca Freud e outras abordagens clássicas da Psicologia para negar sua ideia subjetivista da memória (da mesma maneira que faz em relação a Bergson e Ribot):

Nos surpreendemos quando lemos os tratados de Psicologia, onde se trata da memória e se considera o homem como um ser isolado. Parece que para compreender nossas operações mentais, é necessário partir do indivíduo e cortar, sobretudo, os laços que o unem com a sociedade. Contudo, é na sociedade onde normalmente o homem adquire suas recordações, que as evoca, as reconhece e as localiza [...] (Halbwachs, 1994 [1925], p. VI).

²³ Muito provavelmente não, por pertencer ao universo alemão.

No começo de *Les Cadres* (1925), Halbwachs faz referências à *A Interpretação dos Sonhos* (1900) de Freud. Ao passo que Freud apresenta a noção de inconsciente a partir de sua manifestação nos sonhos, Halbwachs apresenta os sonhos exatamente como um contraste argumentativo para a introdução da noção do conceito de *quadros sociais da memória*. De acordo com Halbwachs, os sonhos não trariam imagens armazenadas no inconsciente tal como defende Freud, mas seriam fragmentos de memórias desorganizados por conta da ausência (ou presença fraca) dos *quadros sociais da memória*: “é no sonho, que a mente se encontra mais afastada da sociedade” (Halbwachs, 1994 [1925], p. 39). Da mesma maneira que os sonhos seriam o momento de menor manifestação dos *quadros sociais da memória*, o esquecimento também teria um funcionamento parecido, ou seja, esquece-se algo quando os *quadros sociais da memória* estão ausentes ou se transformaram ao longo do tempo. Essa ideia se contrapõe à concepção freudiana de esquecimento, que implica necessariamente na repressão de certas memórias que são relegadas ao inconsciente – e muitas vezes formadoras de traumas (Freud, 1976 [1920]).

Muito diferentemente de Halbwachs, Freud postula dois tipos de memórias: as memórias conscientes e as memórias inconscientes, sendo que todas as primeiras seriam passíveis de resgate, independente da presença/ausência de determinados fatores. Por outro lado, para Halbwachs, como veremos, uma memória (que só é possível em estado consciente) só pode ser resgatada quando há presença de *quadros sociais da memória*.

A estaticidade da memória freudiana também é negada por Halbwachs, quando ele entende que toda e qualquer recordação é uma reconstrução constante do passado à luz do presente. O estudo do sonho já havia nos dado argumentos consistentes contra a tese da permanência e estaticidade das recordações no estado inconsciente, contudo, era necessário mostrar que “fora do sonho o passado, na verdade, não se manifestava como ele é, e tudo parece indicar que não se conservava mais, mas sim que reconstruíamos desde o presente” (Halbwachs, 1994 [1925], p. VIII). Dada essa ideia de reconstrução do passado a partir do presente, tem-se a tentativa de derrubada do uso do inconsciente como uma espécie de baú que conservaria as memórias tais como elas são, ou seja, a ideia de uma essência das recordações das memórias.

As referências que Halbwachs faz com Freud em *Les Cadres* (1925) parecem se encerrar nestes pontos de afastamento do primeiro em relação ao segundo, já que em suas obras posteriores Halbwachs não menciona mais os argumentos de Freud. É interessante notar que há algumas afinidades posteriores entre os escritos de Freud e Halbwachs, embora Halbwachs possivelmente não tenha mais recebido influência de Freud e nem ao menos tentado estabelecer algum diálogo com ele. Em *Moisés e o Monoteísmo* (1939), Freud faz um exercício muito similar àquele realizado por Halbwachs em *La Topographie* (1941) dois anos mais tarde, que é traçar a correspondência entre escritos e locais religiosos com os acontecimentos reais que eles retratam. Em *Moisés e o Monoteísmo* (1939), Freud deixa claro que a Psicanálise também deve estabelecer uma oposição entre ilusão e verdade, sendo a última definida como “uma correspondência à realidade”: “Até o ponto em que é deformada, ela pode ser descrita como um delírio; na medida em que traz um retorno do passado, deve ser chamada de verdade” (Freud, 1976 [1934-1938], p. 125). Em *Moisés e o Monoteísmo*, a questão central repousava sobre a nacionalidade (ou local de nascimento) de Moisés – figura central para o judaísmo. De maneira análoga, a questão de Halbwachs em *La Topographie* (1941) é a autenticidade dos lugares sagrados do cristianismo. Ambos buscam verificar a correspondência destes com os acontecimentos reais. Enquanto Freud lança mão do método histórico-psicanalítico para chegar a uma resposta, Halbwachs articula sua teoria da memória coletiva.

A partir de um paralelismo, já conhecido na obra freudiana, entre os planos ontogenético e filogenético²⁴, é possível buscar historicamente uma verdade inconsciente a ser descoberta no processo de análise psicanalítica. No plano filogenético, o monoteísmo judaico seria o efeito desta verdade inconsciente, isto é, um trauma. O trauma teria sido causado pelo fato de que o povo hebreu teria matado um Moisés egípcio (já que, de acordo com Freud, havia dois Moisés, sendo que nenhum deles era hebreu: um egípcio e outro midianita). A tradição oral que dá origem ao antigo testamento teria tido origem no próprio Moisés, sendo que o hiato entre esta tradição e sua inclusão na doutrina seria explicada pelo conceito

²⁴ Busquei estabelecer, de maneira mais detida, esta relação entre memória e os planos ontogenético e filogenético no artigo “O legado freudiano na Dialética do Esclarecimento: a importância da memória nos planos ontogenético e filogenético. *Aurora (UNESP. Marília)*, v. 7, p. 1-19, 2013.”, Cordeiro, Veridiana D.

psicanalítico de *latência*. A retomada da memória de Moisés depois de tanto tempo seria, portanto, fruto de uma culpa inconsciente do povo hebreu que depois de matá-lo, passa, depois de muitos anos, a venerá-lo: “É plausível conjecturar que o remorso pelo assassinato de Moisés forneceu o estímulo para a fantasia de desejo do Messias, que deveria retornar e conduzir seu povo à redenção e ao prometido domínio mundial” (Freud, 1976 [1934-1938], p. 86-7).

O caminho percorrido por Halbwachs para entender a autenticidade dos locais sagrados cristãos é oposto ao de Freud: não há verdade inconsciente que se expressa no plano filogenético, mas um cotejamento de documentos históricos de épocas anteriores que relatam a (in)existência de determinados locais com as representações (monumentos e escritos) contemporâneas.

3.2 Marc Bloch

Bloch era próximo à Halbwachs, pertencia a seu meio e foi o primeiro a comentar oficialmente o livro *Les Cadres* (1925). Em uma revisão crítica, denominada *Mémoire collective, tradition et coutume: À propos d'un livre récent*, publicada no próprio ano de 1925 na *Revue de Synthèse Historique*. Bloch apresenta críticas não explícitas e uma breve reconstrução do livro.

A primeira crítica de Bloch é bastante pertinente e aponta para o fato de Halbwachs não fazer menção às possibilidades de passagem de uma memória de um indivíduo para outro dentro de um grupo. Isto é, não há consideração por parte de Halbwachs, das formas de enunciação e comunicação entre os indivíduos. A consideração da linguagem, por parte de Halbwachs, ainda era bastante superficial e Bloch, antevendo o *linguistic turn*, já aponta para esta deficiência. Da mesma maneira, não há formulações específicas sobre a permanência das memórias passadas por várias gerações, em uma situação em que a comunicação ou verbalização das memórias não seria suficiente. Esta crítica de Bloch não é respondida diretamente por Halbwachs em seus escritos posteriores²⁵. Bloch problematiza tanto a transmissão intergeracional, quanto intrageracional, isto é, dos

²⁵ Entretanto, tentamos dar uma resposta a este ponto em aberto na seção 2.4 do capítulo II aqui desenvolvido. Ali começo a problematizar as condições de permanência de uma memória em um tempo que abarca mais de duas ou três gerações. O conceito de *CMEA forte*, construído no capítulo II, pode trazer uma explicação acerca da transmissão de determinadas recordações entre gerações.

membros mais velhos para os mais novos do grupo. Mesmo assim a questão comunicacional interindividual ainda permanece como um ponto aberto no interior da teoria da memória coletiva: é um ponto teórico que necessita de construções e diálogos com teorias sociológicas que consideram a linguagem.

Enquanto historiador, Bloch também critica Halbwachs por usar poucos dados históricos quando trata de casos exemplares como acontece nos capítulos *La mémoire collective des groupes religieux* e *Les classes sociales e leur tradition*. Parece que essa crítica ecoa em *La Topographie* (1941), onde Halbwachs buscou fazer uma análise histórica do desenvolvimento de “lugares de memória”²⁶ de Jerusalém.²⁷

Bloch atenta ainda para a não consideração do Direito e dos costumes, que segundo ele, são elementos centrais para a compreensão social da memória. Em resposta, Halbwachs considera o Direito no capítulo *La Mémoire Collective et l'espace* que compõe *La Mémoire Collective* (1950), ao tratar do *grupo* jurídico como um grupo, tal qual o *grupo* religioso, que não tem fixação no espaço.

Finalmente Bloch toca, ainda que lateralmente, na questão da autenticidade da memória. Ele questiona, considerando as remodelações pelas quais a *memória coletiva* sofreria na teoria de Halbwachs, a ausência de tratamento quanto aos “erros” da *memória coletiva*. A resposta a este apontamento certamente é o livro *La Topographie* (1941), no qual Halbwachs, ao remontar as espacializações de locais importantes na vida de Jesus Cristo, demonstrando que estes espaços não têm correspondência direta com os locais onde os eventos realmente ocorreram. Ou seja, foram construídos tardiamente e, muitas vezes, longe dos locais experienciados e vivenciados por Jesus e seu séquito.

3.3 Frederic Bartlett

Frederic Bartlett, embora não circulasse no ambiente francês, acabou lendo e comentando *Les Cadres* (1925). Bartlett era um psicólogo inglês, contemporâneo a Halbwachs que ocupava a cadeira de Psicologia Experimental de Cambridge.

²⁶ Este termo não está presente em Halbwachs. Tomei-o emprestado do historiador francês Pierre Nora, em seus volumes *Les Lieux de la Mémoire* Paris: Ed. Gallimard, 1992.

²⁷ O capítulo III do presente trabalho também utiliza dados históricos para desenvolver a demonstração da formação da memória religiosa cristã.

As críticas de Bartlett não se aprofundam como as de Blondel e a atenção dada a elas por Halbwachs também é menor. Bartlett acusa Halbwachs de “simplismo intelectual” (Becker, 2003, p. 223), ao considerar que Halbwachs equivale o funcionamento da *memória individual* ao funcionamento da memória de grupo. Sobre Halbwachs, Bartlett afirma: “Ele é consideravelmente influenciado por Durkheim, que acredita que o grupo social constitui uma unidade física genuína e possui, muito proximamente, todas as características do indivíduo” (2003 [1932], p. 294).

As críticas de Bartlett se resumem a enquadrar Halbwachs como um durkheimiano ortodoxo. De antemão, esse tipo de afirmação é negada pela maioria dos comentadores e não se sustenta ao longo da análise detida de suas obras. De acordo com Marcel (1999), “Halbwachs, já estabelecido em Strassburg, era, certamente, naquele momento, o menos ortodoxo entre os durkheimianos, uma das mentes mais eruditas e abertas de sua época, consciente de tudo, e atento ao desenvolvimento da sociologia” (p. 49). O afastamento da Psicologia, operado por Durkheim, é revertido por Halbwachs ao estabelecer diálogos com Blondel e fundar as bases de uma Psicologia Coletiva²⁸. Seus textos *Psychologie Collective* (1938) e *La Thèse Sociologique en Psychologie* (1926) são exemplos disso, muito embora em *Les Cadres* (1925), Halbwachs já “comece a lançar as bases de uma Psicologia Coletiva que vai muito além do programa original de Durkheim, porque ele se autoriza a procurar nas consciências individuais, traços do pensamento social” (Marcel, 1999, p. 62).

A resposta à crítica simplista de Bartlett quanto a ausência do indivíduo no interior de sua teoria é dada no texto *Mémoire Individuelle et Mémoire Collective* que compõe *La Mémoire Collective* (1950). Ali, Halbwachs demonstra a atuação do indivíduo ao reconstruir sua própria memória, colocando o plano social como fornecedor dos instrumentos e condições necessárias para tanto. Ou seja, são os grupos que fornecem aos indivíduos os diferentes elementos para possibilitar a reconstrução da *memória individual*. O indivíduo aqui, empregaria, um esforço

²⁸ Este afastamento não é operado exclusivamente por Durkheim, mas sobre tudo por Mauss, que ao ser eleito em 1924 como presidente da Sociedade de Psicologia, buscar romper “com as polêmicas e a dominação exercida por Durkheim no pré-Guerra, convidando para que representantes de ambas as disciplinas estabeleçam um diálogo estreito sobre objetos específicos” (Mucchielli, 1999, p. 105).

consciente de reconstrução e não estaria apenas em uma condição passiva de assimilação de facetas da *memória coletiva*.

Por outro lado, ainda que não explicitamente, Bartlett aceita e assume algumas formulações de Halbwachs, sem, contudo, adotar os conceitos arquitetados pelo último. Na seguinte passagem, é possível verificar que Bartlett é simpático à noção de *quadros sociais da memória* como elementos socialmente construídos que estruturam a memória: “[...] a memória da família molda um *framework* [“quadro”] que tende a manter intacta [...] não há dúvidas de que esse *framework* é todo feito de fatos que têm datas precisas” (Bartlett, 2003 [1932], p. 295).

Entretanto, subsumida à crítica de suposta ausência do indivíduo no interior das formulações de Halbwachs, está a defesa de que o grupo não poderia ter uma memória própria.

Na verdade, parece impossível descobrir em qualquer lugar qualquer evidência de uma memória de grupo. Direção social e controle de rememoração – isto é, memória no grupo – são óbvios, mas uma memória literal de grupo não pode, pelo menos no presente, ser demonstrada. Igualmente não pode ser refutada e conseqüentemente não deve ser dogmática (Bartlett, 2003 [1932], p. 298).

Para Bartlett, Halbwachs estaria equivocado em afirmar que o grupo teria uma memória, uma vez que esta necessita de um aporte psíquico. O fato é que Bartlett não exclui essa possibilidade, mas afirma que não é possível verificar essa unidade psíquica do grupo no momento presente. Ou seja, a memória do grupo só poderia ser verificada *ex post facto*. Esta ideia de memória de grupo repousa apenas em uma “especulação ou crença” (Bartlett, 2003 [1932], p. 300). Somente seria possível afirmar o quanto “das funções do grupo determinam a vida mental de seus membros” (Bartlett, 2003 [1932], p. 300).

Em suma, não é possível dizer, como afirma Bartlett, que Halbwachs negue o indivíduo como suporte necessário para a memória, seja ela individual ou coletiva. No entanto, a questão da verificação levantada por Bartlett abre um precedente problemático para a *memória coletiva*, pois esta sempre se reconstrói em função do presente. Desta maneira, ainda que Halbwachs não desenvolva técnicas para a verificação da memória em tempo presente, ele deve aceitar sua possibilidade de verificação, caso contrário haveria um elemento autocontraditório em sua teoria.

3.4 Charles Blondel

Halbwachs e Blondel estabelecem um forte diálogo, via textos acadêmicos, após 1925. Ambos eram professores na Universidade de Strassburg, e Blondel lecionava no curso de Psicologia (Wetzel, 2009), sendo conhecido até então como um psicólogo fisiologista e posteriormente como um dos fundadores da Psicologia Coletiva. Como vimos, em Strassburg, havia espaço aberto para o diálogo interdisciplinar, sobretudo ao diálogo estabelecido entre a Sociologia e a Psicologia. Entretanto, embora ambos estivessem voltados a questões concernentes à Psicologia, cada um deles estava posicionado em linhas de trabalho diferentes:

[...] Charles Blondel, Georges Dumas e Ignace Meyserson são sem dúvida os mais importantes. De um lado, os herdeiros de Durkheim, não param de reinvestir nessa reflexão sobre a psicologia coletiva. Assim, Marcel Mauss, Maurice Halbwachs, Lucien Lévy-Brul e Marcel Granet levam, à sua maneira, o debate lançado por Durkheim sobre o papel das representações coletivas na estruturação das consciências individuais (Mucchielli, 1999, p. 104).

Blondel foi um dos fundadores da Psicologia Coletiva (ou a psicossociologia), campo fundado para explicar como o espírito humano e suas operações estão ligados às influências que os grupos exercem sobre seus membros. No interior da Psicologia Coletiva de Blondel, coloca-se como pressuposto que o biológico é condição do social (Halbwachs, 1929) para se focar mais especificamente nas influências exercidas pelo coletivo no indivíduo. Para não entrar em outros planos abarcados pela Psicologia, Blondel aponta que a Psicologia deve ser dividida em três áreas: Psicologia Individual, Psicofisiologia e Psicologia Coletiva. A noção de indivíduo desenhada por Blondel é muito próxima, como exploraremos no capítulo II, àquela concebida por Halbwachs, embora o primeiro não reconheça isso. Diz Blondel: “no seio de um mesmo grupo social, podemos dizer que existem diferenças individuais. Elas nascem de combinações ou interferências de características fisiológicas e de características sociais” (1946, p. 187). Por outro lado, diferentemente da noção de “grupo” halbwachiana, Blondel entende “grupo” como “algo sensível que pode ser tocado, percebido, descrito e medido” (Halbwachs, 1929, p. 12). Grosso modo, a noção de grupo presente nos escritos sobre memória de Halbwachs abarca uma entidade que não é apenas física, mas mental e virtual.

Assim como Bloch, mas de maneira muito mais simplificada, Blondel também desenvolve uma revisão crítica de *Les Cadres* (1925). De acordo com Blondel, Halbwachs ignoraria a presença de uma *intuição sensível* que ele acredita ser condição necessária da memória. Como verificaremos no capítulo II, a noção de *intuição sensível* é amplamente trabalhada por Halbwachs em seus textos reunidos em *La Mémoire Collective* (1950) que seguiram esta revisão crítica de Blondel. A partir da ausência da *intuição sensível* (pelo menos em um primeiro momento da obra de Halbwachs), Blondel desenvolve uma segunda crítica: sem a *intuição sensível* não é possível estabelecer uma relação de correspondência da memória com o evento passado. Isso pois, a *intuição sensível* seria o ponto de julgamento para verificar aquilo que foi realmente experienciado, vivido pelo indivíduo. De acordo com Blondel, sem *intuição sensível*, a memória seria absolutamente reformulada pelas condições sociais, perdendo-se assim aquilo que tem correspondência real com as experiências vividas que originam a memória. A *intuição sensível* seria o fator de determinação puramente individual da memória.

Em seu livro *Introduction à la psychologie collective* (1928), Blondel começa a desenvolver o ramo do conhecimento que ele denomina Psicologia Coletiva. Um dos capítulos é inteiramente dedicado a críticas e reflexões sobre *Les Cadres* (1925), sendo que há outros capítulos dedicados a pensadores que, para ele, contribuíram com conceitos e ideias frutíferas ao debate sobre a Psicologia Coletiva, como Émile Durkheim, Gabriel Tarde e Auguste Comte. Em contraponto a Halbwachs, Blondel afirma que algumas recordações não seriam passíveis de reconstrução apenas com a presença de *quadros da memória*, se traços da *intuição sensível* (estritamente pessoais e capazes de abrir acesso à consciência) não estivessem presentes. No que se refere a recordações extremamente afetivas, a importância da *intuição sensível* é redobrada e os *quadros sociais da memória* definitivamente não seriam determinantes na evocação das recordações.

A concepção de reconstrução do passado, que é o traço forte do trabalho de Halbwachs, aparece reafirmada no trabalho de Blondel. Ali, o psicólogo francês apresenta a recordação como uma aproximação, uma representação montada a partir de traços de eventos passados:

É muito evidente que a maioria de nós não recorda nada, no pleno sentido do termo, daquilo que fizemos no último dia 12 de julho às 9 horas da noite.

A única coisa que somos capazes é reconstituir com uma aproximação muito variável, em caso semelhante e por meio de uma série de fragmentos que examinaremos mais de perto, aquilo que de maneira verossímil teríamos podido ou devido fazer no preciso momento considerado (Blondel, 1946 [1928], p. 121).

Grande parte dos argumentos e desenvolvimentos de Blondel sobre a *memória individual*, é retomada por Halbwachs nos textos presentes em *La Mémoire* (1950) e amplamente assimilados em sua teoria da *memória coletiva*. Primeiramente, é muito evidente a influência deste trabalho de Blondel sobre uma das principais noções do pensamento de Halbwachs: a noção de *grupo*. Se em *Les Cadres* (1925), *grupo* é um tanto indefinido, sob os exemplos de “família”, “classe social” e “grupo religioso”, nos textos posteriores de *La Mémoire* (1950), a noção de grupo já aparece como algo que pode ser virtualmente circunscrito. Essa ideia aparece nas primeiras páginas de *La Mémoire* (1950) em que Halbwachs apresenta um indivíduo que pertence virtualmente a um grupo somente pelo contato estabelecido através de livros. Essa relação de necessidade entre grupo e memória/esquecimento, não tão evidente em *Les Cadres*, mas amplamente desenvolvida em *La Mémoire*, está bastante embebida das reflexões de Blondel que afirmam que nossas recordações “variam, se acentuam, se transformam ou desaparecem de acordo com os grupos aos quais pertencemos sucessivamente” (Blondel, 1946 [1928], p. 135). Isto, pois quando “vivemos no seio de um grupo, nossas paixões e interesses nos orientam a manter nossa mente focado nos fatos da vida, na vida de seus membros” (Blondel, 1946 [1928], p. 135). Então, tanto em Halbwachs, quanto em Blondel, a vivacidade de uma recordação está proporcionalmente relacionada ao contato do indivíduo com o grupo.

Blondel, entretanto, não abre mão da importância da experiência e da percepção individual. Nesse sentido, não é o elemento individual que garante a reconstrução da memória, uma vez que isto ficaria ao encargo dos fatores coletivos:

[...] não é nossa memória propriamente pessoal que dá ao nosso passado, consistência, continuidade e objetividade [...]. Nós vamos tentar mostrar que isso se devem à intervenção de fatores sociais, à perpétua referência que nossa experiência individual tem na experiência comum a todos os membros do nosso grupo e a sua inserção nos quadros coletivos aos quais os acontecimentos se reportam na medida em que existem e continuam aderindo a eles, no seio dos quais e realizam não apenas sua localização como também própria a recordação (Blondel, 1946 [1928], p. 123).

Embora Blondel assuma a preponderância do grupo e dos fatores coletivos para a reconstrução da *memória individual*, ele nega a possibilidade de existência de uma memória do grupo: [...] não seria possível reconhecer ao grupo, como quer Halbwachs, uma espécie de memória dotada de procedimentos mnésicos, que há na imensa maioria dos indivíduos (Blondel, 1946 [1928], p. 129). Embora a memória necessite do grupo para ser construída, ele não é suficiente. No centro de toda memória, há um elemento estritamente individual proporcionado pela *intuição sensível*. A noção de *intuição sensível*, embora tenha sido reposicionada após a influência que Halbwachs teve no seu pensamento, não deixa ser central no pensamento blondeliano.

Por consequência, as investigações semelhantes àquelas de Halbwachs nos convidam, com justa razão, a diminuir, na memória, a parte da intuição sensível e de sua persistência sob uma forma e por um mecanismo ainda desconhecidos, mas isso não nos autoriza a eliminá-la por inteiro: não haveria memória sem algum reflexo das intuições sensíveis iniciais, cujo caráter é inteiramente pessoal, que não reabrisse a consciência. Isso acontece tanto na memória, quanto na intuição. A intuição sensível é a condição *sine qua non* da percepção; mas como vimos, as intuições sensíveis não se organizam plenamente em percepções senão graças a um conjunto de noções genéricas, a uma visão de mundo e da experiência que devemos à coletividade. Da mesma maneira, a persistência das intuições sensíveis, por mais naturalmente enigmática que seja, é a condição *sine qua non* da memória. Mas essa persistência não nos provê de recordações propriamente ditas, humanas no sentido do termo, determinadas, localizadas e datadas, senão graças aos quadros e às regras que a coletividade nos fornece e às quais também se deve a consistência de nossos conhecimentos. No fundo, é o próprio aporte coletivo que nos permite aprender o real e reconstruí-lo depois, uma vez que tenha desaparecido (Blondel, 1946 [1926], p. 145).

Blondel é, portanto, profundamente influenciado por Halbwachs, aceitando assim a submissão da experiência pessoal aos elementos coletivos – embora a intuição *sensível* ainda seja central. Seria ela responsável pelo núcleo das recordações, por aquilo que é apreendido pela percepção. Como veremos no próximo capítulo, essa ideia é inteiramente absorvida (e recebe desenvolvimentos posteriores) por Halbwachs em seus textos subsequentes. Da mesma maneira, a noção de *intuição sensível* é incorporada por Halbwachs e aparece na primeira página do texto de abertura de *La Mémoire Collective* (1950), aceitando-a como condição necessária à reconstrução da *memória individual*.

O próprio Halbwachs dedicará um artigo à análise da obra de Blondel. Em *La Psychologie Collective d'après Blondel* (1929), Halbwachs reconhece a contribuição do psicólogo para consolidação da Psicologia Coletiva. Esta teria a intenção de entender a *memória individual* com um fenômeno que se constrói a partir de condicionantes sociais. Blondel, desta maneira, não nega a existência de recordações espontâneas que seriam explicadas por condições fisiológicas, como também não tenta derrubar a ideia presente à época de que recordações seriam estados psíquicos inconscientes, pois está preocupado em entender o que há de elementos sociais nas recordações individuais, entendendo que “não apenas a expressão das emoções, mas também sua intimidade e sua natureza se conforma às representações e aos imperativos coletivos” (Halbwachs, 1929, p. 5). Sobre Blondel, Halbwachs afirma ainda que seus problemas se resumem ao universo de interesses de um psicólogo, cabendo à Sociologia dar mais um passo e estudar aquilo que é “relativo às tendências coletivas e ao conteúdo do pensamento comum a todos os membros de uma sociedade” (Halbwachs, 1929, p. 13). Para tal, a Sociologia se dirige aos estados psíquicos coletivos, tomando-os “fora das consciências individuais, sob a forma e a estrutura das instituições e dos costumes” (Halbwachs, 1929, p. 13).

A leitura atenta que Halbwachs emprega da Psicologia Coletiva de Blondel, o leva a um movimento duplo em que ele incorpora alguns elementos do pensamento blondeliano, mas também busca diferenciar seu trabalho do trabalho de Blondel, deixando mais claras as preocupações da Sociologia que estão ausentes na Psicologia Coletiva. Em resposta e diálogo claros com Bloch (que já havia atentado para a necessidade de desenvolver as relações entre memória e história) e Blondel (que inicia a reflexão acerca dessa relação), o texto *Mémoire Individuelle et Mémoire Collective* de Halbwachs se debruça longamente na diferenciação entre *memória individual* (que aparece também sob o nome de memória autobiográfica) e *memória coletiva*; e *memória coletiva* e memória histórica. A memória histórica, embora impessoal, é importante para determinados grupos que utilizam suas referências espaço-temporais para ordenação de sua própria memória. Em Blondel (e essa posição é posteriormente aceita e absorvida por Halbwachs), a memória histórica fornece *quadros sociais da memória* úteis para determinados grupos que a consideram:

No seio da imensa impessoalidade do espaço temporal, os incidentes da nossa vida individual se dispõem como outros tantos pontos que não diferem de outros senão por sua singular situação. O casamento de Napoleão pertence a sua biografia e também pertence à história. Nosso próprio casamento pertence, no fundo, apenas à nossa biografia; ele não pertence à história, nem para a maioria de nossos contemporâneos, nem para o conjunto da posterioridade, e não por isso deixa de pertencer a nós e nossos amigos, uma vez que para eles e para nós têm uma data, que não pode ser dita para um imperador ou para um simples cidadão (Blondel, 1946 [1928], p. 124).

Fixamos no curso da nossa existência certo número de datas. Um são relativas a acontecimentos que interessam ao nosso grupo; outras se referem a acontecimentos que apenas interessam a nós [...]. Essas datas, provindas da história, nos servem em sua totalidade de pontos de referência, mais ou menos seguros, para situar os detalhes do nosso passado[...]. (Blondel, 1946 [1928], p. 125).

Em suma, é possível notar que Halbwachs absorve muitas das pertinentes críticas de Blondel. Entretanto, eles têm uma concepção de *memória coletiva* praticamente opostas. Em Blondel, há o apreço pela individualidade, sendo que a *memória coletiva* seria uma extensão da primeira. Ou seja, a *memória coletiva* que é construída pelas memórias individuais, seria uma criação coletiva de diversos indivíduos separadamente. Para Halbwachs, por outro lado, aquilo que é individualmente reafirmado e rememorado tem suas bases no coletivo. Não é apenas a forma da memória, possibilitada pelos contextos sociais da memória, que é fornecido pelo coletivo, mas também seu conteúdo que tem aporte na coletividade.

CAPÍTULO 2

UMA PROPOSTA DE SISTEMATIZAÇÃO E CONCEITUAÇÃO DA TEORIA DA MEMÓRIA COLETIVA DE MAURICE HALBWACHS

1. Introdução

Este capítulo se dedica a reconstruir o pensamento de Halbwachs sobre o tema da memória, sistematizando-o em torno de algumas noções centrais, a saber, *grupo*, *memória individual* e *memória coletiva*. Sua morte inesperada talvez tenha conferido a sua obra um caráter incompleto, que somado ao seu estilo ensaístico acabaram por deixar lacunas e ambiguidades que dificultam uma leitura clara e sistemática de sua tentativa de construir uma teoria da memória coletiva. *Les Cadres Sociaux de la Mémoire* (1925) foi seu trabalho sobre memória mais bem acabado, enquanto *La Mémoire Collective* (1950) é uma reunião póstuma e fragmentada de seus escritos sobre memória²⁹. Embora, ainda hoje, Halbwachs seja um nome cativo nos estudos de memória, há poucos trabalhos teóricos sobre seu pensamento e nenhuma tentativa de sistematização e instrumentalização de seus conceitos.

É nesse sentido que este capítulo busca sistematizar o pensamento de Halbwachs sobre a memória e avançar consolidando seu arcabouço conceitual de modo mais preciso. A sistematização implica em uma reconstrução e releitura interpretativa de seus escritos sobre este tema, que estão concentrados no livro de *Les Cadres Sociaux de la Mémoire* (1925), *La Mémoire Collective*³⁰ (1950) e em *La Topographie Légendaire de Terres Saintes* (1941). Além da delimitação e clarificação de noções e conceitos já existentes, desenvolveremos conceitos auxiliares que podem colaborar na compreensão de seu plano teórico como um todo.

A principal relação que a teoria da memória de Halbwachs estabelece é a relação de dependência entre o fenômeno da memória e os *grupos*. Inicialmente, devemos compreender o fenômeno da memória enquanto um conjunto que contém dois fenômenos: a *memória individual* (MI) e a *memória coletiva* (MC). A *memória*

²⁹ Alguns textos que compõem *La Mémoire* (1950) não tem final e algumas frases incompletas estão apresentadas com reticências, indicando a não finalização do pensamento.

³⁰ Este livro é uma compilação dos textos *Mémoire Individuelle et Mémoire Collective*, *Mémoire Historique et Mémoire Collective*, *La Mémoire Collective et Le Temps*, *La Mémoire Collective et l'Éspace* e *La Mémoire Collective chez les Musiciens*, escritos entre 1925 e 1941.

coletiva, contudo, seria uma noção que ganha formas e status variados em seus escritos. Para organizar essa variedade de formas que essas noções pouco definidas podem assumir, usaremos alguns conceitos auxiliares, construídos a partir da própria teoria de Halbwachs, que auxiliarão na compreensão do fenômeno em questão e suas relações com os grupos. A saber, os conceitos construídos são: ***conteúdo mnemônico epistemicamente acessível***, ***memória coletiva não materializada*** (MCn) e a ***memória coletiva materializada*** (MCm)³¹.

Nosso objetivo central é tentar esclarecer, a partir da obra de Halbwachs, qual seria a conceituação mais adequada para as ideias de *memória individual* e *memória coletiva*, e quais são suas diferenças e similaridades, a ponto de compartilharem a ideia geral de “memória”. Inicialmente, colocamos a hipótese de que os três fenômenos da memória aqui identificados (MI, MCn e MCi) diferem em grau e não em natureza, já que todos teriam como eixo central a noção de *grupo* como uma variável fundamental para sua formação e manutenção. Portanto, a primeira tarefa será definir a noção de *grupo* a fim de tentar elevá-la ao de status de conceito, para depois compreender como ele se articula com ***MI***, ***MCn*** e ***MCm***.

2. A noção de grupo

Reconstruímos a noção de *grupo* a partir da análise das passagens onde havia ocorrência do termo, a fim de determinar a variabilidade do sentido em seus contextos particulares. A isto se acrescentou um critério de controle, que foi a tentativa de determinar o termo *grupo* em oposição a outros termos que apresentam alguma relação de sinonímia com o mesmo, especialmente *milieu social* e *société*.

Primeiramente, é válido dizer que *grupo* carece de uma conceituação mais precisa nas obras de Halbwachs, pois ele desempenha uma função ora teórica, ora empírica e se confunde com outros termos que, a primeira vista, parecem equivalentes. Em certos momentos, Halbwachs o utiliza como função empírica para delimitar alguma coletividade ainda não delimitada, seguindo a aceção usual do termo de uma reunião de pessoas, e em outros momentos como função teórica, relacionando-o, sistematicamente, com outros conceitos, como memória, indivíduo,

³¹ Para que fique clara a distinção entre os conceitos que são fruto de nossa elaboração e aqueles que já estão presentes em Halbwachs, assinalaremos os primeiros em itálico e negrito, e os segundos apenas em itálico.

sociedade. Isto é, em dados momentos, *grupo* é utilizado para se referir a exemplos específicos como um *grupo* formado por uma família, por cristãos, por alunos de uma classe ou por músicos; em outros momentos é utilizado como uma noção pressuposta e central para sua construção teórica.

2.1 Construção diacrítica da noção de grupo: *milieu social* e *société*

Há duas noções relativas a estados coletivos que frequentemente podem ser confundidas com a noção de *grupo* nos textos sobre memória de Halbwachs: *milieu social* e *société*. Diferenciá-las é o primeiro passo no delineamento de um conceito de *grupo*. As aparições das três noções estão esparsas em sua obra, excedendo os livros relativos à memória. Assim é possível encontrá-las em *Morphologie Sociale* (1938) e *Conscience individuelle et esprit collectif* (1939). Em uma leitura inicial dos textos, a única certeza que podemos ter é que os termos não são intercambiáveis, pois aparecem lado a lado de maneira distinta:

[...] para que certas recordações incertas e incompletas reapareçam, é necessário que a sociedade onde se encontra [o indivíduo] no momento presente, mostre-lhe, pelo menos, imagens que reconstituam o grupo e o *milieu* de onde ele [indivíduo] foi arrancado (Halbwachs, 1994 [1925], p.VI).

Começemos por *milieu social*. De acordo com a citação acima, é possível notar que *milieu* se refere a um espaço de onde o indivíduo pode ser “arrancado”. Em outras passagens, podemos observar que o *milieu social* não é apenas um meio social qualquer, mas, sim, um ambiente social com certa delimitação espacial.

Basta que, às vezes, mudemos de lugar, de profissão, que passemos de uma família a outra, que algum grande evento como uma guerra ou uma revolução transforme profundamente o *milieu social* que nos rodeia para que um período inteiro de nosso passado não nos deixe mais do que um pequeno número de recordações (Halbwachs, 1946 [1925], p. 21).

*Milieu social*³² parece ser um “entorno” que circunda o indivíduo – “é o *milieu* que nos envolve” (Halbwachs, 1939, p.4)³³. Definir *milieu* como ambiente seria uma alternativa adequada, dado que sua tradução para o inglês é *environment*, que proveniente do francês significa: En – Entorno; Viron – variação do verbo virar. É, portanto, um ambiente espacial socialmente ordenado, que circunda um dado indivíduo ou até mesmo um grupo, onde se estabelecem relações materiais e sociais quaisquer. Em relação à memória, o *milieu* não tem capacidade *per se* de produzir conteúdo mnemônicos, em relação ao conhecimento o *milieu* também é incapaz de produzir *per se* conteúdos quaisquer. Aquilo que tem capacidade de produzir memórias ou qualquer conteúdo comum são, a princípio, ou os grupos ou os indivíduos destes grupos que podem fazer parte do *milieu* de um indivíduo ou de um grupo em dado lugar e momento. Há, portanto, uma diferença de natureza entre ambos, pois o *milieu social* é um termo relacional e que não possui agência, sua própria constituição depende de um centro de referência, que será uma entidade dotada de agência (grupos ou indivíduos).

Outro termo recorrente é sociedade (*société*). Embora a noção de sociedade seja ainda mais amorfa que a de *milieu* e de *grupo*, ela teria uma forte relação de interdependência com o *grupo*. Sabemos que a sociedade seria formada pelos diferentes *grupos*, porém ela não poderia ser reduzida ou idêntica a eles, pois em várias passagens, Halbwachs afirma que uma sociedade abarca vários *grupos*: “Em todo caso, também se poderia dizer que aquilo que foi atingido foi a faculdade em geral de entrar em relacionamento com outros *grupos* que compõem a sociedade” (Halbwachs, 1997 [1950], p. 60). Mesmo em uma sociedade hipotética, composta por um único grupo (como a *horda*, presente nos escritos durkheimianos), a sociedade não poderia ser reduzida ao *grupo*.

Assim como *milieu* e *grupo*, possui diferenças de natureza, o mesmo ocorre com *sociedade* e *grupo*. Halbwachs aceita a tese central da teoria de Durkheim sobre a ontologia da sociedade, como apontado no capítulo anterior: esta emergiria de um

³² Ao buscar a etimologia da palavra *milieu*, encontramos que ela é uma composição de duas palavras *mi* (contração da palavra latina *medium*) e *lieu* (em francês *lugar*, do latim *locum*).

³³ Verificando na versão do único livro de Halbwachs traduzido para o português (*A Memória Coletiva*, Ed. Centauro, 2009, trad. Beatriz Sidou) foi possível perceber que o termo *milieu social* ora é traduzido como ambiente social (como é no caso da citação acima) e ora, simplesmente, não é traduzido, permanecendo *milieu social*.

estado de efervescência coletiva possibilitando assim a própria existência dos grupos por fornecer a estes as categorias de referência de seu próprio pensamento. Observamos isso quando Halbwachs ilustra a diferença entre o “tempo dos *grupos*” e o “tempo social mais geral”. O tempo social concernente à sociedade fornece o *background* para que os grupos possam estabelecer alguma correlação e comunicação:

Primeiramente, a uniformidade pesa sobre nós. O tempo é dividido, da mesma maneira para todos os membros da sociedade (Halbwachs, 1997 [1950], p. 14).

É necessário que assim seja, sem que as durações dos diversos grupos, dentro dos quais se decompõe a sociedade, comportassem divisões diferentes, nós poderíamos estabelecer alguma correspondência entre seus movimentos. Ora, precisamente porque esses grupos estão uns separados dos outros, que cada um tem seu movimento próprio e que os indivíduos passam de um grupo a outro constantemente, as divisões do tempo devem ser, por toda parte, uniformes (Halbwachs, 1997 [1950], p. 167).

Embora haja um *background* comum, os grupos não deixam de se diferenciar e diferenciar suas próprias concepções de tempo:

[...] Entretanto, ainda que subsistam essas divisões, isso não resulta que não tenha um tempo social único, porque apesar de sua origem comum, elas tomam uma significação muito diferente entre os diversos grupos [...] o ano escolar não começa no mesmo dia que o ano religioso (Halbwachs, 1997 [1950], p. 170).

Na sociedade estariam elementos transcendentais aos *grupos*. Se tomarmos a concepção durkheiminiana de sociedade, há o pressuposto de algum agrupamento físico de indivíduos – e físico não quer necessariamente dizer que estão fixos ao solo, visto que há as sociedades nômades. Isto é, a sociedade é também um agrupamento de indivíduos que pode se subdividir em funções distintas, mas que precisam ter algum tipo de interação face a face para pertencer a essa sociedade. Portanto, sociedade seria composta pelos *grupos*, mas não redutível a eles, pois dela que as categorias de pensamento se originariam.

2.2 Construção positiva da noção de grupo

Quais são as características específicas da noção de *grupo* para que Halbwachs o aponte como aquele que se relaciona mais diretamente com os fenômenos da memória? Propomos que um *grupo* é formado quando há a) uma intersecção de **conteúdos representacionais comuns relacionados ao passado** e b) uma *corrente de pensamento coletivo*. Tentaremos demonstrar que o primeiro possibilita a delimitação analítica de um grupo, enquanto o segundo, uma *corrente de pensamento coletivo*, seria o conjunto de opiniões, interesses e preocupações, que em conjunto, se tornariam coletivas, uma vez que transcendem os indivíduos. Desta maneira, a massa de indivíduos que possui conteúdos representacionais passados comuns comporiam um *grupo*, sendo que os indivíduos em determinadas situações se alinhariam à *corrente de pensamento coletivo* de um dado *grupo*. Devemos assinalar que a *corrente de pensamento coletivo* aparece como um dado para Halbwachs, em algumas passagens de maneira explícita. Não problematizaremos assim essa noção.

Todavia, para compreendermos melhor o que é um *grupo*, é necessário assim que identifiquemos o quê são dos conteúdos comuns relacionados ao passado produzidos por ele. Se os conteúdos estão relacionados ao passado, iremos denominá-los aqui de **conteúdos mnemônicos**. Todo conteúdo mnemônico tem origem na cognição individual, por isso optamos por chamá-los de **conteúdos mnemônicos epistêmicos**. Como vimos, Halbwachs se contrapõe à teoria psicologista da memória, entendendo que a memória não é um fenômeno exclusivamente inerente à mente humana, mas que tem certa objetividade. Assim, é possível dizer que embora epistêmicos e de origem cognitiva e subjetiva, esses conteúdos, ganham, em certo momento, objetividade³⁴. Isto é, são abertos a outros indivíduos; tornando-se, assim passíveis de acessibilidade. Essa objetividade, ou melhor, essa acessibilidade é possível, pois todos os *conteúdos mnemônicos*

³⁴ Esse caráter objetivo dos conteúdos mnemônicos já é algo esboçado por Émile Durkheim em *Les Formes Élémentaires de la Vie Religieuse*. Tanto para Durkheim, quanto para Halbwachs, não há como ter conteúdos mnemônicos (o que podemos chamar mais livremente de “recordações” ou “lembranças”) se não forem passíveis de acessibilidade por outros indivíduos. Na passagem a seguir é possível verificar a argumentação de Durkheim, quando ele identifica os símbolos como uma, dentre outras, possíveis objetivações (e não objetificações, as quais são necessariamente materializadas) de um dado conteúdo mnemônico: “Aliás, sem símbolos, os sentimentos sociais não poderiam ter senão uma resistência precária. Muito fortes enquanto os homens estão reunidos e se influenciam reciprocamente, eles não subsistem quando a reunião termina, a não ser na forma de recordações que, se forem abandonadas a si mesmas, irão se pagando cada vez mais” (Durkheim, 2003 [1912], p. 241).

epistêmicos são amparados por uma *corrente de pensamento coletivo*. Por fim, optamos por chamar todos os conteúdos compartilhados por um determinado grupo de **conteúdos mnemônicos epistemicamente acessíveis** (ou simplesmente sob a abreviatura de **CMEAs**), os quais estão sempre repousam sobre uma *corrente de pensamento coletivo*.

Quando dizemos que um grupo pode ser identificado pela intersecção de **CMEAs**, não estamos dizendo que há, necessariamente, uma intersecção física dos indivíduos que compartilham esses conteúdos. Por isso, a conceituação de grupo não está relacionada com uma delimitação espaço-temporal do mesmo, sendo possível que um indivíduo participe, portanto, de dois ou mais grupos concomitantemente; como afirma Halbwachs: “[...] cada indivíduo está mergulhado ao mesmo tempo, ou sucessivamente, em vários grupos. Cada grupo pode se fragmentar e se contrair no tempo e no espaço” (Halbwachs, 1997 [1950], p. 167). Embora a justaposição de indivíduos no espaço seja uma maneira bastante evidente de se identificar um possível grupo, ela não é sua condição necessária e definidora.

Antes de tudo, o grupo existe na mente dos indivíduos. Isso fica claro quando, nas primeiras páginas do texto *La Mémoire Individuelle et La Mémoire* (1950), Halbwachs narra o passeio de um indivíduo por Londres. Ao se rememorar certos eventos, que vão sendo evocados à medida em que monumentos aparecem a sua frente, ora ele se coloca no ponto de vista de arquitetos e ora no ponto de vista de historiadores. Isso demonstra a prescindibilidade da presença física do grupo para que ele opere na mente do indivíduo. Isso diferencia também grupo de sociedade, já que ele não precisa estar fixado geograficamente e nem mesmo estabelecer interações face a face; como também seus indivíduos não precisam compartilhar necessariamente de traços culturais comuns ou ofícios semelhantes. Assim, enquanto grupo se define por uma produção de conteúdos representacionais comuns relativos ao passado, a sociedade se define apenas por uma estrutura social, que pode ter subdivisões funcionais. Assim, é possível dizer que a sociedade dá a forma, enquanto o grupo fornece os conteúdos relativos à dimensão representacional. Por isso, jamais seria possível dizer que uma “sociedade tem memória”, mas somente que “os grupos têm memória”. Quando se associa uma memória a uma sociedade específica, na verdade, se identifica apenas uma memória

de um único grupo, presente no interior dessa sociedade, que possivelmente se sobrepôs à memória de outros *grupos*.

Outro bom exemplo é aquele em que Halbwachs, ao citar a memória do *grupo* econômico, diz que embora os comerciantes se constituam como o corpo fixo daquele *grupo*, os compradores só participam da vida e memória do *grupo* quando se aproximam dos interesses comerciais, para fazer uma compra ou um negócio pontual (Halbwachs, 1997 [1950]). É neste sentido que podemos afirmar que pertencer a um *grupo* não quer dizer excluir-se de outro. Um indivíduo pode participar de diversos *grupos* e se colocar sob o ponto de vista de um deles para evocar um determinado evento passado e reconstruí-lo. Qualquer elemento inserido no *grupo* que desloque sua órbita de preocupações e representações faz com que ele se subdivida e se torne outro *grupo*.

Se um evento contrário, se a iniciativa de um ou vários de seus membros ou de circunstâncias externas são introduzidas na vida do grupo e se este novo elemento é incompatível com a representação de seu passado, um novo grupo³⁵ deve nascer com sua memória própria, uma memória que não se confunde com a memória que precedeu sua crise (Halbwachs, 1997 [1950], p. 139).

Sendo o *grupo* passível de reconstrução a partir da intersecção de conteúdos representacionais (ou apenas **CMEAs** como nomeamos aqui), seu produto e ele próprio são maiores do que a simples justaposição de indivíduos e de seus respectivos **CMEAs** que os compõem; ele é um novo ente; um ente resultante, que por consequência tem características específicas.

Grupo deixa de partilhar de sua acepção corrente, para se tornar um conceito central nesta reconstrução. Assim, sempre que citarmos o termo *grupo*, estamos nos referindo à ideia de “grupo mnemônico”, aquele que reúne indivíduos que compartilham de **conteúdos mnemônicos comuns** e partilham, em alguma situação, uma *corrente de pensamento coletivo* comum.

2.3 Os conteúdos mnemônicos epistemicamente acessíveis (CMEAs)

³⁵ Veremos no capítulo III em detalhes este processo. O novo grupo geralmente é gestado dentro de um grupo mais amplo como uma cisão deste. Chamaremos analiticamente de “fração de grupo” a parte do grupo ou o subgrupo que se comporta desta maneira.

Se a convergência de **CMEAs** é responsável pela formação da unidade do *grupo*, é possível dizer que também são responsáveis pela estabilidade ou não do mesmo ao longo do tempo. Dentre estes conteúdos mnemônicos há uma variação de grau (e não de natureza) entre seus estados: poderíamos chamá-los, para uma distinção analítica, de **CMEAs fortes** e **CMEAs fracos**³⁶, sendo que ambos são tanto epistêmicos, quanto objetivos (isto é, tem uma realidade que pode ser acessada por outros).

Os **CMEAs fracos**, grosso modo, poderiam ser verificados mediante o mero assentimento da existência de um conteúdo, que é cognitivamente apreensível e compartilhado por mais de uma pessoa, por exemplo, promessas entre alguns membros de um grupo; o uso em um sentido específico de algumas palavras pelos membros do grupo; crença na existência de um determinado acontecimento a partir de uma dada perspectiva ou um juramento. Desta maneira, eles são conteúdos mais efêmeros e flutuantes, e *dependem da existência dos indivíduos*. O não compartilhamento de um conteúdo deste tipo, por um dado indivíduo, enfraquece o *grupo* e suas recordações compartilhadas. Poderíamos dizer que os **CMEAs fracos** são aqueles produzidos em comum pelos indivíduos do *grupo*, seriam portanto conteúdos mnemônicos **no grupo**, pois não circulam fora dele.

Se partirmos destes **CMEAs fracos** para tentar delimitar os *grupos*, perceberemos que será uma tarefa que requer mais atenção, uma vez que o pertencimento ou não ao *grupo* se dá pela afiliação do indivíduo à *corrente de pensamento coletivo* que guia o *grupo*. Assim, apenas o próprio indivíduo é capaz de dizer se ele se sente compartilhando de um mesmo conjunto de **CMEAs**. Esse alinhamento ou não do indivíduo aos **CMEAs fracos** compartilhados pelo *grupo* não se refere a um posicionamento fixo, mas sim variante. Isto é, o indivíduo, em um período de tempo alongado, ora participa do *grupo*, ora não. Isso se deve ao seu engajamento com o *grupo*, que pode ser determinado tanto pelo engajamento afetivo, quanto pelo engajamento com seu núcleo de preocupações:

Aquele que mais amou lembrará ao outro, mais tarde, suas declarações, suas promessas, das quais o último não conservou nenhuma lembrança

³⁶ O fato de a nomenclatura envolver as palavras “forte” e “fraco” não pressupõe qualquer hierarquia entre esses conteúdos. A ideia é apenas apontar que há uma distinção de grau entre eles, sendo um materializado e outro não.

[...] porque ele estava menos engajado que o outro nesta sociedade³⁷ a qual repousava em um sentimento desigualmente partilhado (Halbwachs, 1997 [1950], p. 58).

Halbwachs nos dá um exemplo muito interessante no qual é possível verificar como um indivíduo que apesar de ter participado de eventos de um dado *grupo*, não compartilha dos mesmos **CMEAs** dele:

É necessário que depois de certo tempo, não tenhamos perdido o hábito e nem o poder de pensar e de recordar como um membro do grupo, do qual fomos testemunhas e fizemos parte, colocando-nos no seu ponto de vista e usando as noções que são comuns aos seus membros. Vê-se aqui, um professor, por exemplo, que lecionou durante dez ou quinze anos em uma escola. Ele reencontra um de seus antigos alunos e mal o reconhece. O aluno fala de seus colegas de outrora, lembra-se dos lugares que ocupavam nas carteiras da classe [...] é possível que o professor não tenha guardado nenhuma recordação daquela época. Contudo, seu aluno não se engana: ele está certo que, aliás, naquele ano, durante todos os dias daquele ano, o professor estava presente [...] O grupo constitui uma classe essencialmente efêmera, pelo menos quando consideramos que a classe compreende o professor ao mesmo tempo em que seus alunos e não é mais a mesma quando os alunos (possivelmente os mesmos alunos) passam de uma classe a outra e se reencontram em outras salas e outras carteiras. Com o ano terminado, os alunos se dispersam e essa classe definida e particular não se recomporá nunca mais. É necessário fazer uma distinção. Para os alunos, a classe viverá por um tempo ainda, pelo menos terão chance de se lembrar e de pensar nela. Como os alunos têm a mesma idade e pertencem aos mesmos *ambientes sociaux* [milieux sociaux], eles não se esquecerão de que um dia se aproximaram deste professor [...] (Halbwachs, 1997 [1950], p. 55-6).

Neste exemplo, podemos perceber que o *grupo* não existe de maneira absoluta, e nem ao menos possui conteúdos objetificados comuns a partir dos quais se pode identificá-lo. É necessário que os **CMEAs fracos** continuem sendo compartilhados sistematicamente pelo *grupo* para que continuem vivos. O professor não compartilha os mesmos **CMEAs** que os alunos, e ele também nunca compartilhou da mesma *corrente de pensamento coletivo* deles. Como observadores, em um olhar primeiro e desatento, poderíamos dizer que o professor participa deste *grupo*, uma vez que é figura importante do mesmo. Entretanto, se seguirmos o conceito de *grupo* aqui construído (grupo mnemônico), é possível verificar que ele mesmo não faz parte, pois não compartilha das mesmas recordações que seus

³⁷ Optei por traduzir a palavra *société* para “sociedade”. No entanto, nesta passagem, em específico, Halbwachs não está se referindo à noção de sociedade que buscamos delimitar anteriormente; ele se refere à associação, neste caso, associação matrimonial.

alunos. O *grupo* de alunos permanecerá existindo na medida em que continuamente compartilhar da mesma *corrente de pensamento coletivo* e, portanto, dos mesmos **CMEAs**. Este *grupo* permanece unido unicamente por sua coesão, dada pelo compartilhamento comum de certos conteúdos. Contudo, por vezes, esse compartilhamento cessa por algum motivo. Assim,

Quando a memória de uma sequência de acontecimentos não tem mais o suporte no grupo, [...] que a assistiu ou recebeu dele uma descrição ao vivo de atores e espectadores de primeira mão, quando ele se dispersa pelos espíritos individuais, perdidos em novas associações que não se interessam mais por esses fatos que lhes são decididamente exteriores, o único meio de se saber sobre essas recordações é fixá-los por escrito em uma narrativa, pois as palavras e pensamentos morrem, enquanto os escritos permanecem (Halbwachs, 1997 [1950], p. 130).

Essa fixação em um meio material – que pode ser a escrita ou outro – é a saída para que um dado **CMEA** não se “desfaça”, não seja “esquecido”. Quando uma condição materializada, denomino esses conteúdos de **CMEAs fortes**. Estes são **conteúdos mnemônicos comuns materializados**, no sentido de terem uma realização material, possibilitando que existam para além da vida dos indivíduos do grupo. Isto é, baseiam-se na *objetificação* de um dado conteúdo em meios físicos (como a escrita ou representações imagéticas) que podem perdurar para além de uma geração³⁸. Há, aqui, uma existência temporal maior, que não está diretamente ligada aos indivíduos que originalmente objetificaram estes conteúdos. Esses conteúdos geralmente passam a compor espaços nos quais os *grupos* estão.

Quando inserido em uma parcela do espaço, o grupo o molda à sua imagem, mas, ao mesmo tempo, se dobra e se adapta a coisas materiais que a ela resistem. O grupo se fecha no contexto que construiu. A imagem do meio exterior e das relações estáveis que mantém com este passa ao primeiro plano da ideia que tem de si mesmo. Essa imagem penetra em todos os elementos de sua consciência, deixa-a mais lenta e regula sua evolução (Halbwachs, 1997 [1950], p. 195).

³⁸ É válida a reprodução de uma passagem de um comentador sobre *La Topographie Légendaire des Évangiles en Terres Saintes* (1941), quando ele faz uma diferenciação entre objetividade e objetificação (coisificação): “[...] a objetividade do espaço não deve ser confundida com a sua coisificação, isto é, com o que é realmente encontrado, mas deve ser procurada na intersubjetividade de uma crença que faz um lugar, uma vez que o outro é suposto para organizar o espaço de alguma forma” (Cléro, 2008, p. 57*).

Embora o espaço traga estabilidade ao *grupo* e à imagem que ele tem de si mesmo, ele não é condição necessária para sua estabilidade, pois na medida em que o *grupo* muda, o espaço que o representa também muda (Halbwachs, 1938)³⁹. O que determinará a estabilidade da memória e do próprio *grupo* será a permanência dos **CMEAs** no tempo. O espaço apenas reflete, ou melhor, representa aquilo que a *corrente de pensamento coletivo* do *grupo* abarca.

Os fatos da estrutura espacial não representam tudo, mas somente a condição e o substrato físico de certas comunidades. A atividade delas [comunidades], neste caso, tem um conteúdo particular e específico que não se confunde com as mudanças espaciais e sua distribuição do solo. Em outras palavras, com a renovação e entrada de quadros sociais particulares, as formas materiais das sociedades refletem toda sua ordem de preocupações (Halbwachs, 1938, p. 12).

Embora o espaço tenha uma relação importante com os **CMEAs fortes**, os últimos não se limitam ao primeiro, pois podem se expressar na escrita ou imagens representacionais. Um *grupo* produz, então, tanto **CMEAs fracos** quanto **CMEAs fortes**, sendo que ambos estão amparados por uma *corrente de pensamento coletivo*. Em suma, os **CMEAs fracos** são aqueles que, embora apoiados na *corrente de pensamento coletivo* do *grupo*, acabam por se dissolver no momento em que as preocupações do *grupo* não gravitarem mais em torno de um centro comum. E aqueles que denominei de **CMEAs fortes** têm uma estreita relação com o mundo material (e por vezes, mas nem sempre, com o espaço), criando assim maiores possibilidades para que os conteúdos mnemônicos do *grupo* e a própria forma do *grupo* sejam asseguradas para além da existência de seus indivíduos, em uma extensão temporal alargada. Colocar os **conteúdos mnemônicos epistemicamente acessíveis fracos e fortes** como pertencentes a dois pólos se trata apenas de uma distinção analítica que nos auxilia na sistematização e explicação dos fenômenos da memória, já que entre estes dois conteúdos não há uma diferença de natureza, mas, sim, de grau. Desta maneira, qualquer *grupo* pode produzir os dois tipos de

³⁹ Embora Halbwachs dê grande predominância ao espaço nas reflexões sobre o grupo em *La Mémoire Collective* (1950), em *Morphologie Sociale* (1938) ele desenvolve bem a ideia de independência entre grupo e espaço, ou pelo menos de não condição necessária. A forte vinculação, pelo menos à primeira vista do grupo com o espaço se dá pelo fato de que Halbwachs escreve em uma época em que a comunicação se dava face a face, sem conseguir desenvolver bem a ideia de um espaço, ocupado pelo grupo, que apenas fosse simbólico ou virtual.

conteúdos, sendo que **CMEAs fracos** podem vir a se tornar **CMEAs fortes**, dependendo do nível de processo de objetificação (ou materialização) que ele sofrer.

2.4 A permanência do *grupo* ao longo do tempo

Haveria duas maneiras de o *grupo* se perpetuar. Consideremos aqui dois tempos: um tempo cronológico alongado e um tempo que perdura não mais do que três gerações. Halbwachs lida tanto com memórias coletivas que perduram por uma extensão temporal longuíssima (como a memória religiosa), quanto com memórias coletivas que carecem dos indivíduos que originalmente formaram aquele *grupo*, isto é memórias que contam com a vida de seus indivíduos para se manterem: “se a duração da vida humana dobrasse ou triplicasse, o campo da memória coletiva, medido em unidades de tempo, seria bem mais extenso” (Halbwachs, 1997 [1950], p. 134). Por abarcar memórias coletivas assim distintas, compreender como a existência de um *grupo* se dá no tempo, é essencial para nos aproximar do que seria, de fato, uma *memória coletiva*.

Como vimos, há *grupos* que se tornam efêmeros, pois compartilham apenas de **CMEAs fracos**, sendo extintos logo após a morte dos indivíduos que o compõem. Isso acontece, pois o que assegurava a existência do *grupo* era a *corrente de pensamento coletivo* que seus indivíduos compartilhavam. O afastamento dos indivíduos desta corrente implica na dispersão ou completo desaparecimento do *grupo*. Isso pois, o que mantém um *grupo* neste caso seria sua coesão.

Consideremos agora o grupo de comerciantes [...]. Quer estejam reunidos nos mercados, atrás dos balcões ou perto das ruas comerciais das cidades, pode parecer, em um primeiro momento, que eles estão mais separados do que ligados uns aos outros por um tipo de consciência comum [...] Entretanto, mesmo não havendo um ponto de comunicação direta entre um e outro, eles não deixam de ser agentes de uma mesma função coletiva. Neles, circula o mesmo espírito, eles são testemunhas de atitudes da mesma ordem, obedecem à mesma moral profissional. Embora eles sejam concorrentes, se sentem solidários, uma vez que eles mantêm e impõem o preço aos compradores (Halbwachs, 1997 [1950], p. 224).

A coesão é dada por um vínculo social gerado, principalmente, pelas preocupações e opiniões convergentes dos partícipes do *grupo*. É essa coesão que permite que ele continue coeso e que seus conteúdos mnemônicos continuem vivos,

continuem sendo rememorados e a memória do *grupo* continue existindo pelo menos durante o tempo de vida dos indivíduos.

Por outro lado, aqueles *grupos* que produzem mais **CMEAs fortes** (mas não necessariamente apenas estes), conseguirão manter sua forma prolongada no tempo e seus conteúdos também. Resta-nos saber o que possibilitaria, então, que esses **CMEAs** sofram esta objetificação constante, levando o *grupo* a um status de estabilidade. A nosso ver, aquilo que garante essa perpetuação é a **institucionalização** do *grupo*, que busca calcar estes conteúdos mnemônicos no mundo material. É a instituição que consegue efetuar isso através de um trabalho constante de objetificação ao longo do tempo:

Suponhamos que as *instituições* sejam principalmente formas estáveis e estilos de vida estabilizados. Contudo, se remontarmos à origem destas estruturas, encontramos representações de estados mentais, idéias e tendências que *se estabilizam e se cristalizam de alguma forma* [...] as características de representações coletivas e as tendências se expressam e se manifestam em formas materiais, muitas vezes simbólicas ou emblemáticas. É como se o pensamento de um grupo pudesse surgir, sobreviver e tornar-se consciente de si mesmo, sem depender de algumas formas visíveis no espaço (Halbwachs, 1939, p. 9-10 – grifos nossos).

Pensemos agora como funcionaria esta situação caso houvesse uma institucionalização do *grupo* e uma conseqüente objetificação de seus conteúdos. Tomemos o *grupo* G como produto da intersecção dos membros G_1, G_2, G_3, G_n . Porém, agora, vemos que o *grupo* possui um meio de objetificar seus conteúdos. O que garante a existência dos conteúdos deste *grupo* é um certo grau de independência dos partícipes. Quando os partícipes do *grupo* deixam-no, certos conteúdos objetificados persistem na escrita, em edificações ou em outros objetos. Assim, em algum momento do futuro é possível tentar reaccessar, ainda que parcialmente, esses conteúdos do passado. É claro que dependendo da época histórica e da magnitude do *grupo*, este pode sofrer um processo de institucionalização maior ou menor.

3. A memória individual e a memória coletiva

Quando falamos de memória em Halbwachs, falamos de um amplo espectro de fenômenos possíveis, sendo que todos eles ocorrem dentro da vida social. Há, por

um lado, memórias que estão apoiadas no indivíduo (*memórias individuais*) e que podem ser reconstruídas graças à sua interação com dado(s) *grupo(s)* – neste caso, as recordações seriam constituídas de experiências vividas pelo próprio indivíduo. Há, por outro lado, as memórias coletivas, que estão apoiadas em uma coletividade, que são, sobretudo, o resultado de memórias individuais comuns e/ou compartilhadas. Uma vez materializadas, essas memórias comuns de um *grupo*, sob condições específicas, podem ser consolidadas e perpetuadas para muito além da existência dos partícipes daquele *grupo*.

A *memória individual* foi mais longamente desenvolvida nos três primeiros capítulos de *Les Cadres Sociaux de la Mémoire* (1925) e em *Mémoire Individuelle et Mémoire Collective* [contido no livro *La Mémoire Collective* (1950)]. Muito dessa atenção dada à memória individual em *La Mémoire Collective* veio em resposta, como vimos no capítulo anterior, ao psicólogo Frederic Bartlett que critica Halbwachs por negar o indivíduo. Diferente do que Bartlett afirma, se nem Durkheim nega o indivíduo, ainda menos o fará Halbwachs. As peculiaridades do seu objeto, a memória, levam-no inevitavelmente ao universo subjetivo, sendo necessário que considere fatores como a emoção e a percepção individual – tal como visto, o problema que a filosofia de Bergson impunha a Halbwachs.

Quanto ao cunho de seu principal termo, *memória coletiva*, Halbwachs não o define precisamente. De acordo com seu principal comentador, o sociólogo francês Gerard Namer, o termo *memória coletiva* sofreria um “deslizamento semântico” (Namer, 1987), já que ele é utilizado em contextos que parecem se referir a fenômenos distintos. Comentadores americanos, como Jeffrey Olick (1999,) também apontam essa indefinição. Sua explicação seria voltada para a ideia de que o termo memória coletiva indicaria tanto “memórias individuais socialmente moldadas”, quanto “comemorações e representações coletivas” (p. 336).

Seguimos delineando e reconstruindo as noções de *memória coletiva* e *memória individual* a fim de demonstrar como ambas interagem e como a memória coletiva pode ser encontrada tanto no estado de ***memória coletiva materializada (MCm)*** e como no de ***memória coletiva não materializada (MCn)***. Os passos da reconstrução seguirão etapas, analiticamente construídas, de como uma memória se formaria.

3.1 Memória individual

3.1.1 Percepção

Para compreender a *memória individual*, é necessário primeiramente fazer uma breve consideração sobre a concepção de “indivíduo” de Halbwachs. De acordo com ele, podemos dizer que o indivíduo é uma singularidade socialmente determinada que coaduna dois seres: o *ser sensível* e o *ser interpretativo*. O primeiro percebe e o segundo apreende racionalmente os produtos da percepção.

O *ser sensível* é o ser da vivência imediata de um evento, que forma sua experiência a partir da percepção. Poderíamos dizer que o *ser sensível* corresponderia à situação da testemunha ocular, que esteve presente em um dado evento. É a partir desta relação entre indivíduo e um evento da realidade que, temos a origem de uma recordação. Neste ponto, Halbwachs vê a necessidade de distinguir os elementos das recordações oriundos da percepção individual e os elementos advindos da sociedade. Para os elementos individuais, Halbwachs emprega a noção de *intuição sensível*, enquanto para os elementos coletivos ele emprega a noção de *pensamento social*. Assim, ele afirma que “haveria na base de todas as recordações, a evocação de um estado de consciência puramente individual que, para se distinguir das percepções onde entram elementos do pensamento social, nós chamamos de *intuição sensível*” (Halbwachs, 1997 [1950], p. 67).

Portanto, primeiramente, sabemos que a *intuição sensível* provê os elementos puramente individuais que se relacionam com a sensibilidade e a afetividade das recordações. Ela também garante, com isso, que o núcleo das recordações seja estritamente subjetivo – ainda que este seja um núcleo pequeno. Essa ideia é expressamente extraída de Charles Blondel e reafirmada por Halbwachs:

Ao eliminar (ou quase) qualquer reflexo de recordações dessa intuição sensível (que não é toda a percepção) mas que é evidentemente o preâmbulo indispensável e a condição *sine qua non...* para que nós não confundamos a reconstituição de nosso próprio passado com aquela que nós fazemos do passado do vizinho; pois para que esse passado empiricamente, longinquamente e socialmente possível se identifique com nosso passado real, é necessário que, ao menos, em algumas de suas partes, exista algo além de uma reconstituição feita com matérias tomadas de empréstimo (Blondel, 1925 *apud* Halbwachs, 1997 [1950], p. 67).

Na passagem de Blondel, ao demonstrar os processos de reconstrução das recordações, observamos que haveria algo dado pela *intuição sensível*, isto é, um fato que presumidamente teria uma relação direta com a realidade de um evento. Este fato da realidade, percebido individualmente, estaria no núcleo de qualquer percepção. Porém, todo o resto que envolve esse núcleo de percepções reais, as objetivamente captadas, seria uma construção apoiada no *ser interpretativo*, que apareceria, grosso modo, em todas as tentativas de dar sentido e explicar um evento. Portanto, temos que o *ser interpretativo* entra em operação sempre que se tenta explicar um evento, dar sentido a ele. Por isso, o *ser interpretativo* não precisa ser uma relação imediata entre percepção individual e um dado evento da realidade.

Porém, Halbwachs defende a ideia da coexistência desses dois seres (*sensível e interpretativo*) em um mesmo indivíduo. Isso nos leva à ideia de que o indivíduo, a todo tempo, capta alguma parcela da realidade por meio de sua percepção. Essa captação dependeria, invariavelmente, da trajetória de vida do indivíduo, marcada pelas diferentes relações e posicionamentos que ele teve com e no *grupo*. E mesmo que a percepção seja guiada pelo engajamento de cunho afetivo com o mundo, ainda assim, a parcela da realidade que o indivíduo percebe seria o resultado de seu alinhamento com um dado *grupo*. Essa perspectivação que o indivíduo faz no momento da percepção da realidade exige que ele a interprete caso queira compreendê-la e/ou explicá-la, função esta exercida pelo *ser interpretativo*. É neste sentido que uma recordação jamais é fruto somente de um aparelho psicofísico. Esta seria uma primeira resposta satisfatória que Halbwachs formulara ao problema que a teoria de Bergson impunha a uma teoria da memória social.

Exemplifiquemos o posicionamento de Halbwachs apresentado acima com um de seus exemplos fornecidos em *La Mémoire Collective* (1950):

Em todos esses momentos, em todas essas circunstâncias, eu não posso dizer que estava sozinho, que eu refletia sozinho, já que em pensamento eu me colocava neste ou naquele grupo que eu compunha com o arquiteto e com pessoas a quem ele servia de intérprete junto a mim, ou com o pintor (e seu grupo), com o geômetra que desenhou este mapa ou com um romancista. Outros homens que tiveram essas recordações em comum comigo. Mais do que isso, eles me ajudaram a evocá-las: para melhor me lembrar, eu me volto a eles, adoto, momentaneamente, seu ponto de vista, entro novamente no seu grupo, do qual eu continuo a fazer parte, pois ainda sofro sua influência e reencontro em mim suas ideias e modos de pensar aos quais eu jamais teria ascendido sozinho e pelas quais eu permaneço em contato com eles (Halbwachs, 1997 [1950], p. 53).

Assim, ainda que o indivíduo seja socialmente construído, ele percebe e conhece o mundo de uma maneira singular. A percepção individual seria um caleidoscópio de diferentes perspectivas retiradas, pelo próprio indivíduo, dos diferentes *grupos* nos quais ele transita – e o verbo no presente do indicativo significa que esse movimento só é válido se feito no momento presente da percepção. Essa passagem pelos *grupos* não precisa ser feita presencialmente (pois como vimos, a própria definição de *grupo* prescinde da presença física), ela pode realizar-se mentalmente. O indivíduo já participa de um *grupo* quando se alinha a sua *corrente de pensamento coletivo*. O ato de perceber, tomando emprestada uma perspectiva coletiva, é moldado por aquilo com que o indivíduo se relaciona com o mundo e também por onde ele está localizado no mundo. Um exemplo dado por Halbwachs é de um indivíduo que viaja com um grupo, mas apreende a realidade de acordo com a *corrente de pensamento coletivo* de um outro *grupo* ao qual está alinhado. Isto é, uma corrente que abarca seus interesses, pontos de vista e preocupações. Deste modo, o indivíduo compartilha da *corrente de pensamento coletivo* de um *grupo* que não está presente fisicamente, mas mentalmente, sem com isso compartilhar dos quadros de percepção do grupo que o acompanha fisicamente. Sua percepção é moldada portanto por esquemas de percepção deste grupo mental: “alimentamos um pensamento secreto, no campo de nossa percepção, de tudo que restava relacionado àquilo” (Halbwachs, 1997 [1950], p. 64).

Assim, se nós assumirmos que toda recordação é uma representação de um evento do passado, a recordação deve representar o recorte da realidade que a percepção realizou, sem incorrer aqui ainda em questões de verossimilhança. Sendo assim, o evento passado nada mais é do que uma parcela da realidade, uma parte que foi salientada ao indivíduo e que se relaciona a outras partes da realidade de modo a tornar o que é percebido, inteligível. No entanto, no momento da percepção, não percebemos conforme nossa própria vontade, isto é, não relacionamos os elementos da realidade a outros conforme nossa seleção racional.

Em suma, as condições de origem dessa memória estão postas na percepção individual e originária de um dado evento. Os esquemas perceptivos do *grupo*, no qual o indivíduo está inserido, conformam a percepção e o repertório desses indivíduos. É nesse sentido que podemos dizer que a *memória individual*, desde seu

momento originário, está apoiada no *grupo*, uma vez que as percepções individuais se apoiam nos esquemas de percepção de algum *grupo*.

Percebidos esses eventos, como eles viriam à tona, depois que passaram a pertencer ao passado? O que estimularia a evocação de uma recordação por um indivíduo?

3.1.2 Evocação

Toda evocação de uma memória necessita de uma reflexão, isto é, “a reflexão precede a evocação das recordações” (Halbwachs, 1994 [1925], p. 29). Assim, toda evocação de uma recordação só é possível enquanto o indivíduo está em estado consciente: “a operação da memória supõe, com efeito, uma atividade construtiva e racional da mente” (Halbwachs, 1994 [1925], p. 38). Se o estado consciente é imprescindível para a evocação de uma memória, temos que ter em vista que rememorar, portanto, nunca é um mergulho no inconsciente rumo às memórias ali conservadas.

Diferentemente de Bergson ou Freud, Halbwachs não entende o passado como algo que se conserva por inteiro no espírito, que pode ser evocado ao presente através de recordações puras ou vivências que se conservariam por completo na nossa mente. Isso fica claro no clássico contraste argumentativo do sonho. A partir de reflexões sobre os sonhos (que se inicia com o artigo de 1923 e se desenvolve melhor no capítulo I de *Les Cadres*), Halbwachs mostra que neles, momento em que a mente se encontra mais afastada da realidade, os *quadros sociais da memória* estão ausentes ou em estado fraco e portanto aqueles fragmentos de memória que compõem o sonho não conseguem se organizar: “não são cenas completas que reaparecem, mas apenas um nome, um rosto, uma imagem de uma rua, um casa” (Halbwachs, 1923, p. 64-5).

Assim, para ele, os elementos dos sonhos são os mesmos que compõem as recordações, sendo que entre sonhar e rememorar não haveria uma diferença de natureza, mas sim de grau. No sonho, contudo, diferente das memórias, não há um presente ao qual devemos nos remeter para poder fazer oposição, “assim, nada se opõe, teoricamente, para que nossas recordações exerçam sobre nós um tipo de ação alucinatória, durante o sonho, sem que tenham necessidade, para não serem

reconhecidos, de dissimular-se ou de desfigurar-se” (Halbwachs, 1994 [1925], p. 3). Os sonhos seriam uma articulação de imagens, retiradas da memória, mas que ganham certa interpretação distinta do estado de vigília, que já os *quadros sociais da memória* não estão ali para balizá-los de maneira racional, como um encadeamento coerente das recordações: nossos sonhos são feitos com fragmentos muito mutilados de nossas recordações (Halbwachs, 1923, p. 78).

Dada essa ideia de reconstrução do passado a partir do presente, tem-se a tentativa de derrubada do uso do inconsciente como uma espécie de baú que conservaria as memórias tais como elas são, ou seja, a ideia de uma essência das recordações das memórias. Diferente disto, Halbwachs estaria pensando na memória como composta de “peças” montáveis que pode adquirir diferentes formas, as quais são regidas pela situação ou demandas atuais do indivíduo. Como toda recordação é reconstruída a partir da situação presente, nosso estado atual e os vínculos que mantemos atualmente são decisivos no processo de reconstrução da memória.

[...] quando nos recordamos, partimos do presente, do sistema de ideias gerais que está sempre a nosso alcance, da linguagem e dos pontos de referência adotados pela sociedade, isto é, de todos os meios de expressão que ela põe a nossa disposição e nós os combinamos de maneira que possamos reencontrar seja tal detalhe ou seja tal matiz das figuras ou de eventos passados, e em geral, de nossos estados de consciência de outrora. Mas esta reconstrução não pode ser nunca algo mais que uma aproximação. (Halbwachs, 1994 [1925], p. 25).

Assim temos que analisar como o indivíduo está engajado com o mundo não apenas no momento de percepção de um evento, mas também no momento de evocação e reconstrução de uma recordação. Da mesma maneira, a relação do indivíduo com o(s) *grupo(s)* a ser analisada, deve ser tanto aquela que conforma sua percepção individual no momento originário de apreensão de um evento, quanto aquela presente no momento de evocação.

Quando evocadas, em um primeiro momento, as recordações se apresentam em um estado bruto, isolado e incompleto, sendo necessário que o indivíduo comece a reconhecê-las e a reconstruí-las. Reconhecer e reconstruir um evento passado são duas etapas envolvidas no processo de rememoração.

3.2.3 Reconstrução

Para formar uma recordação, não basta evocá-la, isto é, não basta que um evento chame nossa atenção para uma imagem passada. É necessário um trabalho de reconstrução da recordação que não corre apenas por uma contiguidade cronológica dos eventos, pois se assim fosse, recordações temporalmente distintas jamais apareceriam em um mesmo encadeamento.

Para reconstruir uma recordação é necessário que as condições sociais e/ou objetivas de outrora sejam reconstruídas, pelo menos em parte, para que uma imagem passada se reconstrua e seja representada por completo. Na memória, teríamos a representação de um evento que ocorreu a partir de uma situação complexa de variáveis, as condições sociais. O que se apresenta aparente nos processos mnemônicos seria a representação do evento. Embora o evento seja sempre dependente das condições sociais presentes, que nem sempre estão disponíveis, essa reconstrução posterior à evocação é possibilitada por instrumentos sociais que estão disponíveis apenas quando o indivíduo está consciente. Esses instrumentos que são os *quadros sociais da memória*. São eles que dão forma a todo percurso de reconstrução de uma dada recordação. Os *quadros sociais da memória* são instrumentos não individuais, mas, sim, comuns a todos os indivíduos de um determinado *grupo*, que permitem ao indivíduo reconstruir suas recordações, mesmo depois de elas terem adormecido por algum tempo. Por isso, é certo dizer que eles são a condição necessária, isto é, o pré-requisito principal para a reconstituição de qualquer recordação individual. Os *quadros sociais* são concebidos como sistemas que podem estar organizados por datas e calendários (relativo ao tempo social), por lugares (relativo ao espaço social) ou pela linguagem (enquanto forma de enunciação). Ou seja, os *quadros sociais da memória* são sempre organizações coletivas que vêm a ele quando deseja localizar ou recuperar algo passado. Sobre os *quadros sociais da memória*, Halbwachs diz que:

As convenções verbais são o quadro mais elementar e mais estável da memória coletiva: um quadro singularmente impreciso, uma vez que deixa passar todas as recordações ainda que sejam pouco complexos (Halbwachs, 1994, p. 82).

São pontos de referência no espaço e no tempo, noções históricas, geográficas, biográficas, políticas, dados de experiências correntes e

maneiras de ver familiares, que nós somos capazes de terminar em precisão crescente e que deixam de ser apenas um esquema vazio de eventos passados (Halbwachs, 1994 [1925], p. 39).

Esse sistema que organiza nossa memória seria dado pelo *grupo* com o qual nos alinhamos no momento presente da reconstrução da recordação. Por isso toda a reconstrução de uma recordação é guiada pelo rol de opiniões e preocupações do *grupo* no qual nos localizamos no momento presente, isto é, pela *corrente de pensamento coletivo* do *grupo* ao qual o indivíduo pertence no momento presente da reconstrução da(s) recordação(s).

Antes da reconstrução da recordação, há o trabalho de “reconhecimento”. O reconhecimento seria um ato individual, que situa o evento entre dois *pontos de referência* – na acepção desenvolvida por Ribot e adotada por Halbwachs. Esses *pontos de referência*, contudo, não são escolhidos aleatoriamente pelo indivíduo, pois se referem a importantes eventos da vida social do *grupo* ao qual faz parte. Os *pontos de referência* são sempre fornecidos pelo sistema de *quadros sociais da memória*, sendo que os últimos são construções objetivas que balizam as recordações, ao lhes impor formas necessárias à sua reconstituição.

Os *quadros sociais da memória* são sempre caracterizados pelas demandas e organização do *grupo* que os produz; da mesma maneira que os esquemas perceptivos também são. O indivíduo, tanto ao perceber, quanto ao rememorar, entra em contato com o *grupo* no qual está localizado, e a partir daí, ele percebe de maneira perspectivada e posteriormente reconstruindo balizadamente as recordações pelo *grupo*. É neste sentido que podemos aproximar os *quadros sociais da memória* aos esquemas de percepção: ambos são referenciais coletivos fornecidos pelo *grupo* ao indivíduo para, no primeiro, reconstruir uma representação de um evento passado e, no segundo, apreender inteligivelmente o mundo:

Cada vez que percebemos, nós nos conformamos a esta lógica, isto é, lemos os objetos de acordo com as leis de causalidade que a sociedade nos ensina e nos impõe. Mas é também essa lógica que, onde essas leis que explicam que nossas recordações se desenvolvem em nosso pensamento na mesma sequência de ligações, pois mesmo se não estamos em contato material com os objetos, nós encontramos nos contextos/enquadramentos do pensamento coletivo os meios de evocar a sequência de encadeamento (Halbwachs, 1997 [1950], p. 86).

Se retomarmos o que foi reconstruído até aqui, temos três momentos na *memória individual*, nos quais o *grupo* está envolvido: um momento originário de percepção de um dado evento (Mo1), um momento de evocação de dado evento (Mo2) e um momento de reconhecimento e reconstrução do evento (Mo3), originando assim uma representação de um evento passado, uma recordação. No Mo1, a realidade apreendida pelo indivíduo é recortada pelos esquemas perceptivos que o *grupo*, no qual este indivíduo está inserido, lhe fornece. Deste momento, retém-se uma imagem apreendida pelo *ser sensível* e que é interpretada pelo *ser interpretativo*. No Mo2, alguma construção objetiva (que pode ser tanto um objeto material, quanto uma relação social estabelecida durante uma conversa) é responsável por evocar um dado evento passado. No Mo3, o indivíduo estrutura e organiza suas recordações a partir dos *quadros sociais memória do grupo* no qual está localizado no presente. Esses *quadros sociais da memória* são instrumentos capazes de dar forma e facilitar a localização de um dado evento passado. Toda essa reconstrução é marcada pelos *quadros sociais da memória* e pelo *grupo* que está em evidência ao indivíduo em Mo3 e não no momento passado de percepção Mo1. Por isso, o Mo3, dentre todos os momentos desse processo de rememoração, é aquele que imprime sua marca com mais força, já que uma recordação é sempre uma representação do passado à luz, predominantemente, das demandas e interesses presentes – predominantemente, pois a semente posta no momento de percepção (Mo1) terá alguma, embora menor, força e destaque. O conteúdo desta recordação da realidade originária terá, necessariamente, duas origens: as reminiscências deixadas pela apreensão originária do evento pelo *ser sensível* – que nas palavras de Halbwachs seria a “semente da rememoração” (Halbwachs, 1997 [1950], p. 54) – e os elementos trazidos pelo *grupo* que orbitam ora em torno desta semente originária, reconstruindo a recordação como um todo a partir do *ser interpretativo*.

[...] temos que introduzir um gérmen em um meio saturado para que ele se cristalice, portanto neste novo conjunto de testemunhas exteriores a nós é necessário trazer uma semente de rememoração pra que ela se torne uma massa consistente de recordações. De modo contrário, se essa cena parece não deixar, como dissemos, nenhum traço em nossa memória, isto é, na ausência destas testemunhas, nós nos sentimos inteiramente incapazes de reconstruir uma parte qualquer dela, os que um dia a descreveram poderão até nos dar um quadro bastante vivo da cena, mas este jamais será uma recordação (Halbwachs, 1997 [1950], p. 55).

Nossas recordações permanecem coletivas e nos são lembradas pelos outros, ainda que sejam eventos nos quais somente nós estivemos misturados e com objetos que somente nós vimos (Halbwachs, 1997 [1950], p. 52).

Considerando que há *memórias individuais e memórias coletivas*, é certo dizer que o indivíduo participa de ambas. Os testemunhos dos outros são adequados às nossas recordações. Para que a memória de outros reforce e complete a nossa própria, é preciso que suas recordações não deixem de ter alguma relação com os eventos do nosso passado, que estejam em consonância com o meu passado. As recordações se alteram, renovam-se e completam-se à medida que o indivíduo se sente mais envolvido nesses *grupos*. O indivíduo, então, agrega e adequa em si as memórias coletivas.

De maneira inversa, se há deformação dos *quadros sociais da memória*, de um período a outro, isto é, que se eles mutaram de acordo com a mudança das convenções sociais da sociedade (Halbwachs, 1995 [1925]) há uma reconstrução apenas parcial e desordenada das recordações – o que implica também em um esquecimento parcial dos eventos. Da mesma maneira, não haveria reconstrução e, portanto esquecimento, quando além da deformação dos *quadros sociais da memória*, há a perda de contato com os outros que outrora nos rodeavam; isto é, a perda de contato com o *milieu* social. O exemplo fornecido por Halbwachs é o do esquecimento de uma língua estrangeira: “Esquecer uma língua estrangeira é não ser mais capaz de compreender aqueles que se endereçavam a nós nesta língua, quer fossem pessoas vivas e presentes, quer fossem aquelas que obras líamos” (Halbwachs, 1997 [1950], p. 61).

Assim, se tanto a origem das ideias, eventos, reflexões, sentimentos e emoções passados, quanto os meios pelos quais eles são reconstruídos estão nos *grupos*, a ilusão da origem individual das recordações só pode ocorrer pelo total envolvimento que temos com os *grupos*. Por vezes, a dosagem de nossas opiniões, a complexidade dos sentimentos e gostos é uma expressão contingente dos contatos, estabelecidos pelos indivíduos, com diferentes *grupos*, sendo que dificilmente o indivíduo toma consciência desse processo. Quando um membro de um *grupo* pertence a outro *grupo* simultaneamente, apenas o próprio indivíduo consegue contrastá-los. Assim, as fronteiras entre os *grupos*, o enclave e a intersecção deles

gera a sensação no indivíduo de que determinados pensamentos e sensações que ele tem são puramente individuais, quando na verdade não são.

Quanto mais os grupos se tocam ou assim se distanciam, ou quanto mais numerosos forem, mais se enfraquece a influência de cada um deles [...] para evocar tais recordações, é preciso que nós nos coloquemos, a um só tempo, em vários grupos que têm apenas relações raras e acidentais entre si ou simultaneamente em um grande número de ambientes coletivos; pode-se dizer que conseguimos fazer isso por exceção e pela consequência de encontros que atribuímos ao acaso, pois não os procuramos deliberadamente. Por isso, parece que podemos recordá-los e seu reaparecimento se explica pelo jogo invisível de forças psicológicas inconscientes. [...] Se as causas que determinam a evocação dessas recordações não dependem ou dependem mesmo que imperfeitamente de nós, não é porque são inconscientes, mas por que elas estão, em parte, fora de nós e nós não exercemos sobre elas uma influência muito reduzida (Halbwachs, 1997 [1950], p. 81-2).

Desta maneira, fica claro que a *memória individual*, que nada mais é do que a memória das percepções do indivíduo que, desde o princípio, é marcada por constrangimentos sociais. E isso acontece em todos os momentos, que nós analiticamente dividimos, Mo₁, Mo₂ e Mo₃ que são relativos respectivamente à a) percepção de eventos na realidade, b) evocação de uma dada recordação e reconstrução da mesma e c) a atuação do(s) *grupo(s)* com o qual o indivíduo se relaciona em cada um dos momentos é determinante.

3.2 A memória coletiva não materializada (MCn) e materializada (MCm)

O fenômeno da memória coletiva tem proeminência na obra de Halbwachs, pois parece que todo seu problema repousa em tentar entender como é possível que tenhamos memórias semelhantes (ou até que ponto temo-las) de um evento, sendo que tomamos cada um de nós um ponto de vista específico, dado por nossa percepção e/ou por nossas experiências. Desta maneira, é necessário que fique clara a diferença entre a *memória individual*, que se refere à memória das percepções (e por isso seria autobiográfica⁴⁰) e a *memória coletiva* que se refere a memória compartilhada de alguns eventos particulares. A *memória individual*, como vimos, é

⁴⁰ No texto *La Mémoire Collective et La Mémoire Historique* do livro *La Mémoire Collective* (1950), Halbwachs faz uma equivalência entre as ideias de “memória individual”, “memória pessoal” e “memória autobiográfica”.

uma memória de testemunhos, enquanto a *memória coletiva* é um produto da intersecção das *memórias individuais*, isto é, ela é um agregado não passível de reconstituição por uma mente individual; é a memória de um *grupo*. Como afirma Halbwachs:

Ainda não estamos habituados a falar de memória de um grupo, nem mesmo por metáfora. Parece que essa faculdade só pode existir e durar na medida em que está relacionada a um corpo ou a um cérebro individual. Há, portanto, para as recordações, duas maneiras de se organizarem: podem se agrupar tanto em torno de um indivíduo definido, que a está considerando a partir do seu ponto de vista, quanto podem se distribuir no interior de uma sociedade grande ou pequena, das quais elas são apenas imagens parciais. Há, portanto, memórias individuais e, como vimos, memórias coletivas. Em outras palavras, o indivíduo participa dos dois tipos de memórias. Mas, frequentemente, o indivíduo participa de uma ou de outra, ele adota duas atitudes muito diferentes e até contrárias. Por um lado, as recordações tomariam lugar em contextos dentro da sua personalidade individual ou de sua vida pessoal: elas, que são comuns a outros, só serão vistas pelo indivíduo no aspecto que lhe interessa, distinguindo-se assim dos outros. Por outro lado, o indivíduo seria capaz de se comportar simplesmente como membro do grupo que contribui para evocar e manter as recordações impessoais, na medida em que elas interessam ao grupo. Se essas memórias se interpenetram frequentemente, em especial a memória individual pode, para confirmar essas recordações, para as melhor precisar e mesmo para preencher algumas de suas lacunas, se apoiar na memória coletiva, se recolocar nela, se confundir momentaneamente com ela e não é por isso que a memória individual deixará de seguir seu próprio caminho e todo esse aporte exterior é assimilado e incorporado progressivamente à sua substância. A memória coletiva, por outro lado, envolve as memórias individuais, mas não se confunde com elas. Ela evolui frequentemente a partir de suas próprias leis e algumas recordações individuais se penetram assim algumas vezes nelas, elas mudam de figura quando são colocadas em conjunto, que não corresponde mais a uma consciência pessoal (Halbwachs, 1997 [1950], p. 98).

Uma recordação (*CMEA*) sempre é uma parcela da *memória coletiva*, já que esta é sempre um conjunto de recordações individuais comuns a um conjunto de indivíduos. O indivíduo sempre retoma uma parcela da *memória coletiva*, não conseguindo apreendê-la como um todo. Assim é possível dizer que o indivíduo estabelece sempre duas atitudes perante a *memória coletiva*: ora opera suas recordações individuais como sendo parte do todo da *memória coletiva*, e ora é apenas um membro do *grupo*, que ao lado dos demais membros, coloca em curso parte dessa massa de recordações que não lhe são necessariamente diretas ou pessoais. Isto, pois as recordações que compõem a *memória coletiva* podem ser recordações impessoais (do ponto de vista do indivíduo), mas que fazem parte do

conjunto de recordações convergentes do *grupo* ao qual se alinha. Esses dois movimentos não são isolados, mas simultâneos e permeáveis. Isso quer dizer que uma *memória individual* só existe na medida em que mobiliza grande parte da massa de recordações da *memória coletiva* do *grupo* ao qual o indivíduo está alinhado.

Assim, a *memória individual* se localiza e se edifica dentro de um contexto de memórias mais amplas e que são compartilhadas por outros, uma memória que também foi construída por outros indivíduos. A *memória coletiva* por sua vez é composta dessas *memórias individuais* convergentes, ela se solidifica como uma massa de recordações comuns que ganha consistência à medida que seus membros a rememoram com mais vigor e constância, sendo que para isso precisam estar cada vez mais coesos, isto é, cada vez mais alinhados a uma *corrente de pensamento coletivo* comum. Embora haja esse movimento de mão-dupla, a *memória coletiva* é diferente da *individual*. Ainda que a *memória coletiva* se apoie nas consciências individuais para ser colocada em curso, ela nunca existiria isoladamente na mente do indivíduo, pois só ganha status de *memória coletiva* quando abarca um conjunto de recordações comuns à maioria dos indivíduos – mas não necessariamente a todos eles. A *memória individual* é, portanto, constitutiva da *memória coletiva*, enquanto esta também é constituidora da *memória individual*. Não são equivalentes, uma vez que certas facetas da *memória coletiva* ficarão mais evidentes que outras para cada um dos indivíduos – dependendo assim da relação que o indivíduo estabelece com o *grupo*.

Se o resto da memória coletiva tira sua força e duração do apoio que tem em um conjunto indivíduos, são estes que se lembram como membros do grupo. Desta massa de recordações comuns, umas apoiadas nas outras, não são as mesmas que aparecerão com maior intensidade a cada um deles. Podemos dizer que cada memória individual é um ponto de vista sobre a memória coletiva que este ponto de vista muda de acordo com o lugar que ocupo no grupo e esse mesmo lugar muda de acordo com as relações que mantenho com outros ambientes (Halbwachs, 1997 [1950], p. 94).

A *memória coletiva* tem uma relação com o *grupo* muito mais estreita do que aquela estabelecida pela *memória individual*. Isto, pois todos os seus elementos são sustentados e fornecidos pelo *grupo*, e não há nada nela que fuja dos elementos fornecidos pelo *grupo* que a constroem; não há um momento perceptivo originário pelo ente coletivo, pois isto só poderia ser operado pela consciência individual. No

limite, o coletivo é irreduzível ao indivíduo. Assim, se a relação da *memória individual* com o *grupo* é deslizante, isto é, ela se alinha ora com um *grupo* e ora com outro; no caso da *memória coletiva*, sua relação com o *grupo* é fixa, isto é, a *memória coletiva* fixa sua atenção no *grupo*, ela se edifica a partir da *corrente de pensamento coletivo* do *grupo*, reconstrói uma representação do passado que seja consonante às preocupações e interesses do *grupo*. Por isso, toda *memória coletiva* não se atém ao evento ou ao objeto sobre o qual representa, mas sim sobre as “opiniões sociais em suspenso no pensamento do grupo” (Halbwachs, 1997 [1950], p. 221). A *memória coletiva* que nada mais é do que uma massa de recordações comuns que se constrói em paralelo à *corrente de pensamento coletivo* de um dado *grupo*. Essa massa de recordações é constituída, sobretudo de

[...] recordações dos eventos e das experiências que dizem respeito a um grande número de membros e que resultam seja de sua própria vida, seja da sua relação com os grupos mais próximos, aqueles que tiveram contato mais frequentemente com ele. Aquelas recordações que dizem respeito a um pequeno número e às vezes a um único membro do grupo, embora estejam compreendidos em sua memória, uma vez que pelo menos em parte eles são produtos gerados dentro de seus limites, passam para um segundo plano (Halbwachs, 1997 [1950], p. 51).

Isso não quer dizer que uma *memória coletiva* não possa compreender eventos relacionados a apenas um dos membros do *grupo*, mas eles têm que ter alguma relevância para o *grupo* como um todo. Contudo, as recordações relativas à maioria do *grupo* estão em um primeiro plano, pois se mostram mais vivas, enquanto as recordações relativas a apenas um membro estão em segundo plano. Quanto maior o compartilhamento de recordações entre os membros do *grupo*, maior a coesão entre esses membros e por consequência, mais coesa, mais viva será essa massa de recordações, isto é, a *memória coletiva* do *grupo*.

A partir do momento em que há dispersão dos membros ou uma mudança brusca nas preocupações, interesses e valores que compõem a *corrente de pensamento coletivo* de um *grupo*, não há mais meios de reconstrução da *memória coletiva* e por consequência das *memórias individuais* que nela se apoiavam:

[...] é preciso ainda que ela não tenha deixado de concordar com as memórias deles e que existam muitos pontos de contato entre uma e outra para que as recordações que nos fazem recordar possa ser reconstruída

sobre uma base comum. Não é suficiente reconstituir pedaço por pedaço a imagem de um acontecimento passado para obter uma recordação (Halbwachs, 1997 [1950], p. 63).

O fato de estarmos considerando, aqui, a *memória coletiva* como uma memória que está apoiada necessariamente nos indivíduos, a tornaria redutível ao tempo de existência do *grupo* ou o tempo de vida dos indivíduos; assim, “a duração de uma memória desse tipo estava limitada à duração do grupo” (Halbwachs, 1997 [1950], p. 58). Isso, pois “todas as recordações que poderiam ter nascido no interior da classe de aula se apoiam umas nas outras e não em recordações exteriores” (Halbwachs, 1997 [1950], p. 58). O que seriam então essas “recordações exteriores”?

Já sabemos que toda recordação passível de reconstrução tem um caráter epistêmico e objetivo. Contudo, a ideia de *memória coletiva* que reconstruímos até agora comporta aquilo que estamos chamando de ***memória coletiva não materializada (MCm)*** que produz apenas ***CMEAs fracos***, não sendo assim capaz de se perpetuar para além da existência dos indivíduos daquele grupo. Na obra de Halbwachs, não é possível, como mencionamos, encontrar precisão e rigor quanto aos termos, noções e conceitos apresentados, e isso também é válido para sua noção central: *memória coletiva*.

Suas formulações teóricas acerca da noção de *memória coletiva* presentes, principalmente, nos textos *Mémoire Individuelle et Mémoire Collective*, *Mémoire Historique et Mémoire Collective* e *La Mémoire Collective et Le Temps* do livro *La Mémoire Collective* (1950) e nos capítulos *Le rêve et les souvenirs-images*, *La language et la mémoire*, *La reconstruction du passé*, *La localisations des souvenirs* da obra *Les Cadres* (1925) correspondem à construção até aqui apresentada, isto é, *memória coletiva* como uma massa de recordações que é o produto de *memórias individuais* interseccionadas, provenientes dos indivíduos rememoradores membros de um mesmo *grupo* que se alinham a uma *corrente de pensamento coletivo* comum. Entretanto, quando Halbwachs apresenta os exemplos de *memórias coletivas* de alguns *grupos*, sua concepção claramente sofre uma modulação. O único exemplo que se mantém fiel/coerente a esta definição primeira é o caso da sala de aula que foi aqui reproduzido.

Nos escritos em que Halbwachs busca trabalhar esse conceito heurísticamente [nos capítulos *La mémoire collective des groupes religieux*, *Les classes sociales et leur traditions* do livro *Les Cadres* (1925), no escrito de *La Mémoire Collective chez les Musiciens* (1939) e no comentário acerca da memória dos comerciantes presente no texto *La Mémoire et L'espace de La Mémoire Collective* (1950)], a *memória coletiva* ganha um novo *status*. Nos quatro casos, Halbwachs está tratando de *grupos* que são universais e transcendem a vida dos indivíduos que os compõem: o *grupo* religioso cristão, o grupo de uma determinada classe social, o *grupo* dos comerciantes e o *grupo* dos músicos. Todos os quatro obedecem às características de *grupo* por nós delimitada: a) não possuem necessariamente relações de interação face a face; b) não estão delimitados necessariamente por marcos espaço temporais e c) alinhamento a uma determinada *corrente de pensamento coletivo* que partilha valores, interesses e preocupações comuns. Eles diferem de *grupos* efêmeros como a sala de aula, pois são grupos que duram em um período de tempo alargado. Contudo, Halbwachs continua a utilizar o termo *memória coletiva* tanto para memórias de curta duração temporal, quanto para memória de longa duração⁴¹. Se, “a memória coletiva remonta o passado até certo limite, mais ou menos longínquo conforme seja deste ou daquele grupo” (Halbwachs, 1997 [1950], p. 166), falar em um *grupo* tão extenso temporal e espacialmente, como o *grupo* religioso ou como o *grupo* de músicos, por exemplo, é se referir a um *grupo* e a uma *memória coletiva* que se desenvolve sob condições específicas.

Por se pretenderem universais e transcendentem a um curto período de tempo (o *grupo* religioso cristão talvez seja a expressão máxima disso), todos esses *grupos* não podem ter uma *memória coletiva* que seja composta de **CMEAs fracas**. Por isso, por terem características distintas, chamemos esta *memória coletiva* de **memória coletiva materializada (MCm)**. Vejamos a que tipo de fenômeno ela se refere e como se comporta.

MCm é uma *memória coletiva* composta, majoritariamente, de **CMEAs fortes**. Como vimos, esse tipo de conteúdo tem sua produção potencializada quando o *grupo* que o produz sofre algum grau de institucionalização. A institucionalização

⁴¹ É nesse sentido que escolhemos o uso dos termos MCn e MCm para distinguir esses dois estados do fenômeno da memória.

potencializaria a materialização que uma MCn poderia vir a operar (em menor grau) por si só.

Muitas *memórias coletivas* acabam tomando uma forma no mundo material. As materializações transformam **CMEAs fracos** em **CMEAs fortes**. Ter grande parte de seu **CMEAs** como **fortes**, isto é, objetificados, dá à *memória coletiva* uma autonomia em relação aos indivíduos testemunhas. Isto é, aos primeiros indivíduos, os indivíduos originários que tiveram acesso direto a certo evento da realidade. Com a objetificação dos **CMEAs**, a **MCm** pode exceder a vida dos indivíduos que começaram a veiculá-los. Isso não quer dizer que a **MCm** pode se perpetuar sem os indivíduos do *grupo*. Outros indivíduos que não os originários serão necessários para que os conteúdos sejam colocados em curso. Estes “novos” indivíduos já recebem estes conteúdos de antemão. É claro que os indivíduos que entram em contato com essas **memórias coletivas materializadas** posteriormente não serão indivíduos aleatórios, mas somente aqueles que se alinham à *corrente de pensamento coletivo* que sustenta essa *memória coletiva* do *grupo*. Assim são os novos indivíduos do mesmo *grupo* que interagem com essa *memória coletiva* em seu estado mais sólido, em seu estado materializado:

Toda uma parte de suas recordações se conserva apenas sob esta forma, fora deles, em uma sociedade daqueles, que como eles, se interessam exclusivamente pela música. Mas, mesmo as recordações que estão neles, recordações de notas, de signos, de regras, se encontram do cérebro e no espírito somente porque eles fizeram parte desta sociedade que os permitiu adquiri-las; eles não têm nenhuma razão de ser que não seja em relação ao grupo de músicos e eles não conservam, portanto neles senão porque fizeram ou fazem parte (Halbwachs, 1997 [1950], p. 48).

O que seria do sistema musical e todos os conteúdos relativos à memória do *grupo* dos músicos se não houvesse os próprios músicos para os colocarem em curso, os perpetuar? Seria um conjunto de conteúdos mnemônicos perdidos, que iriam pairar sem realização social, sem interpretação. E no caso dos conteúdos mnemônicos relativos à religião? Elas precisam dos rituais para que os indivíduos rememorem conjuntamente seus conteúdos. Por isso, qualquer comemoração nada mais é do que uma rememoração conjunta, uma ativação, pelos indivíduos de certo *grupo*, que não rememoram diretamente os eventos originários perpetuados por

esta memória, mas os rememoram por meio de **CMEAs fortes** que foram capazes de transmitir esses conteúdos adiante.

Cada uma das **memórias coletivas materializadas** irá funcionar de uma determinada maneira, atendendo às próprias demandas do *grupo*. Entretanto, à maneira da *memória individual* e da **memória coletiva não materializada**, a **memória coletiva materializada** também sempre se refere a uma representação, fruto de uma reconstrução que se dá pelos *quadros sociais da memória* do *grupo* no momento presente.

CAPÍTULO 3

A FORMAÇÃO DA MEMÓRIA COLETIVA CRISTÃ COMO ELUCIDAÇÃO DOS CONCEITOS APRESENTADOS NO CAPÍTULO PRECEDENTE

1. Introdução

O tema da religião perpassa os trabalhos de memória de Maurice Halbwachs, ajudando a compreender melhor, a partir de dados históricos, suas tentativas de construção da ideia de *memória coletiva*. O capítulo *La Mémoire Collective Religieuse* do livro *Les Cadres* (1925) desenvolve as bases teóricas mais gerais de como funcionaria uma *memória coletiva* religiosa. Já em 1927, Halbwachs realizou sua primeira viagem à Palestina para colher alguns dados sobre a construção da memória coletiva cristã no local. A viagem se repetiu em 1939. Nesse interim, alguns dos textos que postumamente vieram a compor o *La Mémoire Collective* (1950), já estavam sendo desenvolvidos e traziam exemplos relativos à religião para exemplificar algumas de suas formulações. Os dados coletados na Palestina, somados aos “relatos, como os Evangelhos, os testemunhos de peregrinos e as experiências literárias” (Brian, 2008, p. 135*), deram origem ao *La Topographie Légendaire des Évangiles en Terre Sainte* (1941). Nele, há uma análise detalhada de como a *memória coletiva* cristã foi edificada entorno de sete importantes lugares na Palestina, a saber, Belém, o Cenáculo e a tumba de David, a Pretória de Pilatos, a Via Dolorosa, o Monte das Oliveiras, Nazaré e o Lago dos Tiberíades.

Para Halbwachs, o cristianismo é um caso exemplar a ser analisado por ser uma religião totalmente voltada à comemoração da vida de Cristo, portanto, como defendemos, uma religião de memórias⁴². Halbwachs apresenta a Palestina histórica como uma paisagem comemorativa que “é forjada e transformada através dos séculos” (Becker, 2003, p. 282). Embora o livro se atenha ao tema da religião cristã, os principais objetos de Halbwachs não são os fenômenos religiosos; ele não pretende desenvolver uma teoria da religião e nem ao menos uma sociologia da

⁴² O judaísmo e o islamismo também seriam religiões de memórias. O caso mais próximo do cristianismo é o islamismo, que também comemora a vida de Mohammed.

religião: “se existe em Halbwachs uma teoria da religião, ela é inteiramente absorvida por sua teoria da memória” (Hervieu-Léger, 2008, p. 38*). Diferentemente de Durkheim, Halbwachs não busca entender as crenças religiosas como representações coletivas, mas sim como uma dinâmica que envolve e pressupõe a operação da *memória coletiva*. Para Halbwachs, “a religião tem por objeto manter a recordação de um tempo passado” (Becker, 2003, p. 282).

Optamos por analisar os primeiros séculos do cristianismo por se tratar do período de formação da memória cristã, sendo assim um campo, em potencial, para demonstração dos conceitos delimitados no capítulo. Além disso, a *memória coletiva* cristã foi um tema de interesse de Halbwachs (e de outros como Freud, em *Moisés e Monoteísmo*), pois ela se erige predominantemente erigida sobre a recordação de eventos, diferentemente de religiões míticas como, por exemplo, o hinduísmo. Assim, nosso esforço será pensar a *memória coletiva* religiosa, desde os momentos originários de percepção dos eventos religiosos (assim como retratados pelos documentos oficiais) a serem rememorados (no caso a vida de Cristo), passando pelos momentos iniciais de objetificação e chegando nas disputas pela prevaência de certos *CMEAs fortes* sobre outros. Esta reconstrução nos permitirá elucidar os conceitos delimitados e construídos no capítulo anterior. Para tal, tomaremos dados desde o momento de formação do cristianismo com base em textos historiográficos sobre o período. Em especial, utilizamos o trabalho de três historiadores atuais sobre o cristianismo, Carter Lindenberg (2006), Cynthia White (2007) e Thomas Sheehan (2000). É importante mencionar que um dos principais métodos historiográficos de trabalhos que se debruçam sobre a Antiguidade e, especialmente, sobre o cristianismo, além da arqueologia, é a exegese apoiada na linguística discursiva, que visa estratificar os textos de acordo com acréscimos temporalmente dispostos e identificar estilos de narrativas, pretendendo assim identificar a fonte de origem de tais palavras.

A *memória coletiva* religiosa carrega uma problemática que já está explícita em nos textos de Halbwachs sobre religião, *La mémoire collective religieuse* (In.: *Les Cadres*) e *La Topographie* (1941) e já haviam sido posteriormente salientadas por alguns de seus comentadores (Hervieu-Léger, 2008; Jaisson, 2008; Cléro, 2008). A problemática diz respeito a compreender como é possível uma memória ser historicamente construída e apresentar-se enquanto uma “memória atemporal”. A

pretensão de atemporalidade encontra um exemplo paradigmático na *memória coletiva* cristã e isto é levantado por Halbwachs:

Mas como explicar que a religião cristã, voltada totalmente para o passado (e isso vale aliás para todas as religiões), se apresente, contudo, como uma instituição permanente, que se localiza fora do tempo e que as verdades cristãs possam ser, ao mesmo tempo, históricas e eternas? (Halbwachs, 1994 [1925], p. 188).

A Igreja Cristã recorreu à história (no sentido de uma construção cronológica) para paradoxalmente embasar e legitimar suas práticas e crenças que remontam a períodos longínquos, tornando-as assim potencialmente “verdadeiras” – uma vez que a verdade seria atemporal. Desta maneira, veremos como, no processo de constituição e institucionalização da *memória coletiva* cristã, atinge-se a atemporalidade. Vejamos a posição de Halbwachs:

Se o objeto da religião parece estar desligado da lei da mudança, se as representações religiosas se fixam, enquanto todas as outras noções, todas as tradições que formam o conteúdo do pensamento social evoluem e se transformam, não é que elas estejam situadas fora do tempo, é o tempo com o qual se relaciona que se encontra separado, senão de tudo o que precede, ao menos de todo o que continua; em outras palavras, o conjunto das recordações religiosas subsiste assim em estado de isolamento, e se separa igualmente de outras recordações sociais que se formaram em uma época mais antiga, ainda que exista um acentuado contraste entre o gênero de vida e de pensamento social que tais recordações religiosas reproduzem, e as ideias e formas de ação dos homens de hoje (Halbwachs, 1994 [1925], p. 191).

Assim, embora a *memória coletiva* cristã (ou religiosa, de maneira mais geral) pretenda ser atemporal, ela sempre é construída a partir das diferentes pressões e interesses sociais e políticos do presente – seguindo as características de qualquer *memória coletiva*. Isto é, a *memória coletiva* religiosa, a fim de satisfazer seus interesses políticos de manutenção de sua posição no interior de uma sociedade, atentaria aos interesses e determinações de outros *grupos* com demandas, muitas vezes, distintas de suas próprias. Ao assimilar eventualmente interesses, valores e conteúdos mnemônicos externos, a religião reconstrói seu próprio passado e incorpora esses elementos ao seu próprio sistema religioso de representações. A religião, no entanto, passa a assumir que esse novo conjunto de representações está presente desde sua origem, omitindo assim parte de seu passado. Em seus momentos iniciais (e isso ocorre também posteriormente, mas com menos

intensidade), como o cristianismo era uma religião nova, em meio a tantas outras já estabelecidas, ele atendeu a certas demandas externas e incorporou crenças que já existiam, se contrapondo, assim, a um só tempo, a certos *grupos* e incorporando as crenças deles próprios. Isto, pois de acordo com Halbwachs, as novas religiões “não conseguem eliminar totalmente aquelas que elas suplantaram e, sem dúvida, elas também não se esforçam por fazê-lo” (Halbwachs, 1994 [1925], p. 182).

No caso do cristianismo, os principais conteúdos que ele tentou suplantar (ainda que apenas parcialmente) em sua formação eram os judaicos e, em sua expansão, as crenças pagãs. A eliminação parcial de certas crenças sempre ocorre, porque as novas religiões “percebem que não satisfarão todas as necessidades religiosas dos homens e se lançam, ademais, a utilizar as partes mais de vívidas dos cultos passados e a incorporá-los em seu espírito” (Halbwachs, 1994 [1925], p. 182). Desta maneira, algumas partes das religiões antigas são suplantadas, ao passo que as partes mais vicejantes são incorporadas à religião nascente. As partes mais vicejantes são aquelas que com mais vigor atenderam às demandas religiosas e pragmáticas do momento.

Para o desenvolvimento da análise, de antemão, formulamos três hipóteses a partir dos desenvolvimentos conceituais que fizemos no capítulo anterior: a) a *memória coletiva* religiosa pretende ser atemporal por conta de suas pretensões éticas e morais, que é o seu principal interesse; b) ela é uma construção que emerge a partir das diferentes pressões do presente exercidas por diferentes *grupos*; c) sob esta pressão política, a *memória coletiva* religiosa reconstrói o passado à luz das pressões e interesses do presente, ocultando alguns *CMEAs* e incorporando outros.

2. Desenvolvimento: o processo de formação da *memória coletiva* cristã

Os principais eventos do cristianismo a serem lembrados referem-se aos últimos anos da vida de Jesus, quando ele proferiu seus ensinamentos, teve seus seguidores, foi perseguido e crucificado. Essa cadeia de eventos ocorreu por volta do ano de 30 d. C. no território palestino⁴³. Esses eventos só podem ser

⁴³ Sobre o contexto da época desses eventos, é unanimidade entre os historiadores, expresso nas palavras de White, que “quando Jesus, o Galileu, ensinou e pregou, no início do primeiro século d. C., isso ocorreu em um mundo semítico, amplamente influenciado por uma cultura, educação, e filosofia helênica, e dominado pelas leis e governo romanos” (White, 2007, p. 1). A presença de Roma foi

rememorados se, em seu momento original de ocorrência, tiverem sido testemunhados por indivíduos que participaram da vida de Jesus. Teria havido um conjunto de indivíduos que testemunharam sua vida de modo privilegiado: os apóstolos. São eles que figuram como as testemunhas principais nos textos fundamentais de informações sobre a vida Jesus, os Evangelhos. Vejamos como Halbwachs trata os relatos desses indivíduos mais próximos de Jesus, tomando Pedro como seu principal representante:

Foi Pedro capaz de compreender as palavras de Jesus a partir do local em que ele estava se escondendo? Ele pode ter observado somente os meus atos que Jesus teve que se submeter. É concebível que algum tempo depois, ele tenha confundido em sua mente o que Cristo disse no dia anterior com o que disse no dia em que Pedro foi testemunha. Em todo caso, essa confusão poderia ocorrer na mente dos outros discípulos; o testemunho de Pedro, então, modificou sua conta, e que depois de um tempo ele não era mais capaz foi então modificado, não sendo mais capaz de distinguir o que tinha realmente visto do que os outros afirmavam. Os Evangelhos reproduzem apenas uma parte das recordações que os discípulos devem ter guardaram da vida de Jesus e as circunstâncias de sua morte (Halbwachs, 2008 [1941], p. 120).

Halbwachs apresenta o núcleo do relato de um dos eventos da vida de Jesus, que envolveu o apóstolo Pedro, a partir da própria percepção de Pedro, ou melhor, do *ser sensível* de Pedro, que é responsável pela percepção imediata dos eventos no mundo. Pedro foi testemunha do mal tratamento de Jesus e, na condição de testemunha, ele apreendeu os eventos de maneira perspectivada. Isto é, ele apreendeu uma parcela da realidade que foi salientada para ele, sob determinadas condições. Neste caso, Pedro estava se escondendo e, portanto, poderia não ter ouvido direito as palavras de Jesus. Além disso, toda a percepção individual é perspectivada de acordo com os esquemas de percepção do *grupo* no qual o indivíduo está inserido, bem como a posição que este indivíduo ocupa neste *grupo*. Desta maneira, o próprio ato originário do relato de Pedro é marcado pela sua percepção viesada pelos esquemas do(s) *grupos* ao(s) qual(is) ele pertence. Logo, o momento originário já é um fato (constructo) interpretado. Este momento foi denominado por nós, anteriormente, de Mo₁. Este argumento tenta demonstrar, por

decisiva tanto nos eventos mais marcantes da vida de Cristo, quanto em sua difusão, como apresentaremos aqui.

meio de exemplos, a solução ao problema de Bergson como apresentado nos capítulos anteriores.

Na segunda parte da citação, vemos que Halbwachs ilustra o segundo momento da *memória individual*, o momento de evocação da memória (caracterizado por nós, anteriormente, de M_{02}). O momento posterior à evocação é a reconstrução do evento (M_{03}), que é possibilitado pelos *quadros sociais da memória*. Quando há lacunas nessa reconstrução, Pedro se apoia na *memória coletiva* de seu *grupo* acerca deste evento. Isto é, se apoia na memória compartilhada entre indivíduos que rememoram os **CMEAs** comuns relativos à vida de Jesus. *Memória individual* e *memória coletiva* se entrecruzam, se confundem, se influenciam mutuamente. Entretanto é válido notar que a memória, uma vez reconstruída a partir das demandas presentes, não vem à tona tal qual foi apreendida no passado. Desta maneira, quando Pedro evoca um evento passado (M_{02}), ele não consegue distinguir entre aquilo que está sendo evocado e reconstruído e aquilo que foi apreendido pelo seu *ser sensível* no passado (M_{01}).

Com isso, como poderíamos distinguir o relato exato do momento originário de percepção (M_{01}) e o relato oriundo da reconstrução (M_{03}) da recordação de um dado evento? Se apenas Pedro tivesse testemunhado o evento, a resposta seria: não podemos distinguir uma da outra. Portanto, a memória reconstruída sobrepõe-se ao apreendido pela percepção inicial, ou pelo menos envolve de maneira quase total aquela “semente” que foi plantada no momento originário de percepção. Pedro também teve que, para reconstruir uma recordação, apoiar-se na memória dos membros do *grupo*. Ao apoiar sua memória sobre a *memória coletiva* de seu *grupo*, torna-se impossível para Pedro distinguir o que ele realmente apreendeu com seu *ser sensível* e o que foi produto da reconstrução, amparada pelos *quadros sociais da memória* e pela *memória coletiva* de seu *grupo*.

Assim, em suas primeiras etapas, que ainda repousem em memórias individuais, o processo de constituição de uma *memória coletiva* já passa por diversas reconstruções, que vão se sobrepondo (ou envolvendo), uma sobre a outra. Essas recordações vão se adequando também aos relatos dos outros, justamente porque uma reconstrução se apoia nesses testemunhos. Os “outros” do *grupo* passam por etapas similares a de Pedro. Portanto, vemos aqui que toda recordação de um evento é, primeiramente, um ponto nodal entre elementos trazidos pela

percepção individual da realidade e suas subsequentes reconstruções fruto das interações com o *grupo* e das modulações que os *quadros sociais da memória* realizam.

Embora haja grande controvérsia nos estudos historiográficos e teológicos sobre a real identidade dos membros do séquito de Jesus, assumiremos aqui que estes existiram, sendo para nós completamente irrelevante se eles eram Pedro, Marcos, Mateus ou qualquer outro. Importa para a *memória coletiva* de Halbwachs saber que havia indivíduos que testemunharam e passaram a compartilhar **CMEAs** relativos aos ensinamentos e à vida de Jesus. Dentre esses eventos, um, em específico, legou algo muito importante para a persistência de sua memória, pois implicou no desenvolvimento de uma comemoração que ganhou caráter ritualístico: a Eucaristia, que nada mais é do que uma representação comemorativa do evento da Santa Ceia. Foi através dela que se deu a coesão e a rápida expansão do *grupo* cristão em seus primeiros anos⁴⁴. Desta maneira, vemos que desde o surgimento do primeiro *grupo* que aderiu aos ensinamentos da vida Jesus, havia um fator de coesão para perpetuação de seus **CMEAs** comuns: um fenômeno ritualístico, que é nevrálgico para o culto cristão, o ritual da Eucaristia. Com as palavras da Santa Ceia⁴⁵, Jesus teve sua imagem perpetuada, presentificada, e materializada em objetos que amparam esse ritual, como é o caso do cálice, do pão e do vinho.

Mas, evidentemente, o primeiro *grupo* cristão não correspondeu a este restrito círculo de pessoas que compunham seu séquito, mas também de indivíduos que testemunharam ou participaram (mesmo sendo testemunhas de segunda mão) de sua trajetória. Seguindo a delimitação de *grupo* exposta no capítulo precedente, é possível dizer que todos aqueles que rememoravam **CMEAs** comuns relativos à vida de Jesus compunham o *grupo* cristão. Nesse sentido, o *grupo* cristão só pode ser assim delimitado, não por uma aproximação espacial ou quaisquer outras características que não seja o simples fato de compartilharem os mesmos conteúdos relativos ao passado, os mesmos **CMEAs**. Contudo, o que é possível observar são frações desse *grupo* cristão, que assim podem ser delimitadas pelas diferentes

⁴⁴ Afiram White que “em três anos após sua morte, a incipiente igreja de Jesus havia se espalhado bem além das fronteiras de Jerusalém” (2007, p. 34).

⁴⁵ Ver em Mateus 26: 17-30; Marcos 14: 12-26; Lucas 22: 7-39; João 13:1 – 17:26 e Coríntios 11:23 - 26

adequações e interpretações que davam a esses conteúdos. Desta maneira, como aponta Sheehan (2000) surgiu, quase paralelamente, duas frações do *grupo* cristão: a primeira (F1) era composta de judeus falantes de aramaico (assim como Jesus) que habitavam a região da Palestina, especialmente Jerusalém. Grosso modo, esta fração mantinha as tradições judaicas, porém interpretava que Jesus teria sido, de fato, o Messias, ou mesmo o último profeta enviado por Yahweh (White, 2007). O meio de perpetuação de seus **CMEAs** era via oral (e não escrita), que teria se iniciado por volta do ano 40 d.C., isto é, dez anos após a morte de Jesus e teria sido também responsável por originar a primeira fonte de informações que serviriam supostamente de base para os Evangelhos. Essa fração, por não objetificar sua memória na escrita, veiculava mais **CMEAs fracos** do que **fortes** e assim o fizeram por cerca de vinte anos (Sheehan, 2000). A coesão era mantida pelo alinhamento desses indivíduos a uma *corrente de pensamento coletivo* comum, que passou a ser orientada pelos valores cristãos constantemente perpetuados em comemorações ritualísticas.

A segunda fração (F2) era composta de judeus helenizados (falantes de grego) que tentaram romper com o judaísmo e era oriunda da Palestina e da diáspora judaica. Esta foi a primeira fração a ser externamente reconhecida pela designação “cristãos” ou *Christianoi* (homens de Cristo), no ano de 40 d.C em Antioquia, sendo Paulo a principal figura desta fração. Antes de se converter, Paulo era um fariseu que participou ativamente da perseguição de Cristãos. Ele teria tido uma visão de Jesus no caminho para Damasco e acabou se convertendo. Depois de convertido, Paulo participou ativamente na difusão do cristianismo e em sua diferenciação do judaísmo – posteriormente, por volta do ano 60 d.C., Paulo foi executado em Roma, sob o governo de Nero. Dentre várias demandas desta fração, a principal delas era o rompimento com os antigos rituais judaicos que, segundo Paulo, eram desnecessários para a salvação. Por volta do ano 50 d.C., os convertidos ao cristianismo não precisariam mais ser circuncidados. Em substituição a tal ritual, sobrepôs-se o ritual Eucaristia, “que era agora o único sacrifício necessário para a adoração de Deus” (White, 2007, p.10). Mais tarde, como veremos adiante, a fração do *grupo* cristão composta por cidadãos romanos que eram gentis helenizados e falantes de grego (F3) foi aquela que conseguiu empreender um forte processo de

institucionalização do cristianismo e conseqüentemente ampla materialização da *memória coletiva* cristã.

A importância da ritualização para a perpetuação do culto e da memória já havia sido salientada por Émile Durkheim em *Les Formes* (1912), como mencionamos brevemente no capítulo I. Primeiramente, Durkheim afirma que “os fenômenos religiosos se classificam naturalmente em duas categorias fundamentais: as crenças e os ritos. As primeiras são estados de opinião, consistem em representações; os segundos são modos de ação determinados” (Durkheim, 2003 [1912], p. 19)⁴⁶. Na introdução do livro, Durkheim define rito como “maneiras de agir que só surgem no interior de grupos coordenados e se destinam a suscitar, manter ou refazer alguns estados mentais desses grupos” (Durkheim, 2003 [1912], p. XVI). Portanto, o rito teria como finalidade evocar conteúdos mnemônicos, isto é, representações passadas relativas a um *grupo*, sempre as renovando e as remodelando. A relação entre rito e memória torna-se ainda mais evidente quando Durkheim afirma que o rito “só serve e só pode servir para manter a ritualidade dessas crenças, *para impedir que elas se apaguem das memórias*, ou seja, um suma, para revivificar os elementos mais essenciais da consciência coletiva” (Durkheim, 2003 [1912], p. 409 – grifos nossos).

A maneira que uma coletividade tem para lembrar em comum é **comemorando**. Como afirma Halbwachs, toda comemoração ritualizada envolve uma representação do conteúdo a ser lembrado, ou seja, envolve **CMEAs**. É por meio deles que um acontecimento é eternamente presentificado – ainda que sofra adequações. Na Igreja Cristã, por exemplo, o momento da Eucaristia reencena o sacrifício que Cristo realizou para salvar os homens. É possível verificar também a estreita relação entre culto-rito, memória-comemoração e solidariedade do *grupo* já em Durkheim:

As crenças propriamente religiosas são sempre comuns a uma coletividade determinada, que declara aderir a elas e praticar os ritos que

⁴⁶ Neste trecho, Émile Durkheim define os elementos constitutivos da religião da seguinte maneira: “[A religião] é um sistema mais ou menos complexo de mitos, de dogmas, de ritos, de cerimônias” (Durkheim, 2003 [1912], p. 18). À frente, ele complementa: “[...] uma religião é um sistema solidário de crenças e de práticas relativas a coisas, isto é, separadas, proibidas, crenças e práticas que reúnem numa mesma comunidade moral, chamada igreja, todos aqueles que a elas aderem” (Durkheim, 2003 [1912], p. 32).

lhes são solidários. Tais crenças não são apenas admitidas, a título individual, por todos os membros dessa coletividade, mas são próprias do grupo e fazem sua unidade. Os indivíduos que compõem essa coletividade sentem-se ligados uns aos outros pelo simples fato de terem uma fé comum. Uma sociedade cujos membros estão unidos por representarem da mesma maneira o mundo o sagrado e por traduzirem essa representação comum em prática idênticas, é isso a que chamamos uma igreja. Às vezes a igreja é estreitamente nacional, outras vezes estende-se para além das fronteiras, ora abrange um povo inteiro [...] (Durkheim, 2003 [1912], p. 28).

Embora a comemoração ritualística seja capaz de conferir maior coesão a um *grupo* que partilha de **CMEAs** comuns, somente sua institucionalização traz maiores garantias de que determinadas recordações não sejam apagadas, esquecidas. É com esse propósito que se forma uma instituição com finalidades religiosas tal como a Igreja. A noção de institucionalização, contudo, já é levantada por Durkheim que afirma que “onde não adquirem uma forma material um pouco definida, as crenças e as instituições estão expostas a mudar sob a influência das menores circunstâncias ou a apagar-se totalmente das memórias” (Durkheim, 2003 [1912], p. 92).

O processo de institucionalização da *memória coletiva* cristã não foi imediato. Como vimos, F1 ainda havia materializado poucos **CMEAs** já que a oralidade e as comemorações eram os principais meios de perpetuação das recordações relativas à vida de Jesus até então. Os primeiros **CMEAs** começaram a ser objetificados em forma de escrita (traduzindo e fixando assim, os **CMEAs fracos** que eram oralmente veiculados) em coletâneas de textos escritos em grego. Isso ocorreu majoritariamente entre os anos de 50 d.C. a 90 d.C. (Lindenberg, 2006; White, 2007).

Vê-se que F1, como foi aqui mencionado, era falante de aramaico em um culto não diferenciado do judaísmo. Portanto, esses **CMEAs fracos** veiculados oralmente tiveram que ser adequados quando sofreram uma objetificação pela escrita, transformando-se assim em **CMEAs fortes**. Sobre essa adequação do oral aramaico para o grego escrito devemos levar em consideração a dinâmica dos judeus-cristãos na estrutura da sociedade antiga na bacia oriental do Mediterrâneo. Em 70 d.C. o Imperador Romano quebra a resistência dos judeus e massacra a população, destruindo o Templo de Salomão e obrigando muitos judeus a saírem das terras palestinas (White, 2007). Entre eles estavam grupos convertidos ao cristianismo que acabaram difundindo a crença.

Naquele período, as cidades eram o centro do comércio. Elas eram *melting-pots* de comerciantes oriundos de muitos cantos, e compradores também de diversas regiões. Desta maneira, as “cidades eram multilíngues” (Lindenberg, 2006, p. 10)⁴⁷. No entanto, na região, “a língua grega daquele período, ‘Koine’, era a língua comum da diplomacia e do comércio no mundo mediterrâneo. Praticamente todos entendiam Koine” (Lindenberg, 2006, p. 10). A expansão do grego *Koine* como língua franca, consequência do helenismo trazido pelas conquistas de Alexandre Magno (356-323 a. C.), foi tamanha, que por volta do ano 100 a. C., “o grosso do Antigo Testamento já estava circulando em grego” (Lindenberg, 2006, p. 11), em uma tradução conhecida por “*Septuagint*” ou “LXX”. Não é assim surpreendente que a língua oral aramaica tenha sido traduzida para o grego escrito. No entanto, a tradução para o grego implicou em um imenso problema para a fidedignidade do conteúdo que era oralmente transmitido. A língua grega funcionou, neste momento de formalização escrita, como um verdadeiro *quadro social da memória* que modelou os **CMEAs** veiculados pela memória coletiva cristã. Ao mesmo tempo, é interessante notar que embora a língua grega tenha dado a forma que modelou os **CMEAs** da *memória coletiva* cristã, ela mesma era inseparável de seus conteúdos vinculados ao helenismo. Desta maneira, o próprio cristianismo incorporou grandes porções do pensamento helênico ao ter sua memória reconstruída sob sua orientação. Isso pois, “toda religião [...] reproduz a história das migrações e da fusão de raças e de povos, dos grandes eventos, guerras, estabelecimentos, invenções e reformas que se encontram nas origens das sociedades que as praticam” (Halbwachs, 1994 [1925], p. 178).

O helenismo trouxe consigo uma filosofia própria, com sua própria terminologia e conceituação. Como argumenta Lindenberg (2006), “os cristãos emprestaram livremente da terminologia da filosofia grega e sua reivindicação de ser uma sabedoria antiga. (...) Os antigos cristãos concordavam que quanto mais velho, melhor era” (p. 11). Por isso, ao olhar com mais cuidado para o conteúdo dos Evangelhos, também é possível notar uma série de referências a outros textos, mais precisamente, a outros livros da Torá judaica, que formaram o Antigo Testamento,

⁴⁷ É importante acrescentar que o cristianismo sempre foi uma religião urbana, cosmopolita, contrária aos apelos mágicos do campo; era uma religião de comerciantes que perambulavam por um Império cosmopolita.

e conceitos da filosofia helênica. Halbwachs argumenta que a credibilidade e a legitimidade da nova religião cristã (assim como qualquer nova religião) só foi possível, pois ela se ancorou em um conjunto de conteúdos ainda mais antigos, presentes no judaísmo.

O cristianismo foi, ele mesmo, um evento histórico. Ele marcou o triunfo de uma religião com o conteúdo espiritual sobre o culto formalista e, ao mesmo tempo, o triunfo de uma religião universalista, que não estava ligada a raças ou nações, sobre uma religião estritamente nacional. Mas essa história e a própria religião não poderia ter sido imposta aos primeiros cristãos, que viviam em um meio judeu e que surgiu de um fundo judaico (Halbwachs, 2008 [1941], p. 140).

Como vimos, o cristianismo, em seu momento de formação, incorporou o máximo possível de outras crenças em seu interior, sendo o judaísmo antigo a principal delas, de onde o próprio cristianismo brotara diretamente. Ainda que o cristianismo tenha que ter se adaptado aos interesses do momento e, assim, a outras crenças e valores, ele não perdeu sua identidade pois, o núcleo-duro de sua doutrina, “[...] o essencial do dogma e do rito se fixaram desde os primeiros séculos da era cristã. Foi sobre este primeiro quadro que todo o resto foi construído” (Halbwachs, 1994 [1925], p. 191). Os cristãos enfrentavam o passado e se apoiavam sobre ele, sobretudo o passado presente no Antigo Testamento, que remonta ao próprio início das sociedades. O cristianismo, portanto, recebe uma nova forma, é remodelado, incorpora alguns conteúdos que não lhe pertenciam outrora, contudo não há uma reformulação total de seus conteúdos, eles permanecem no tempo e recebem apenas novas significações.

Um exemplo disso se encontra na passagem da oralidade aramaica para o grego escrito, há certa tensão quanto ao uso do termo e conceito grego “*logos*”. De acordo com Lindenbergl (2006),

O termo era rico de significados filosóficos como a “razão” ou “palavra” universal que governa e permeia o mundo. O prólogo ao quarto Evangelho deu essa nova virada quando proclama que o *logos* não é meramente uma ideia, mas Deus encarnado: ‘No início era a Palavra⁴⁸ [*logos*]... E a Palavra se tornou carne e viveu entre nós’ (João 1:1-14). A reivindicação que Crístandade é realmente a verdadeira filosofia serviu como uma cativante entrada ao diálogo missionário, mas seria, por sua vez, atacada por outros cristãos por deformar a mensagem do Evangelho (p. 11).

⁴⁸ Na edição brasileira da Bíblia o termo utilizado para traduzir Logos é Verbo.

Por conta destas possíveis reinterpretações que alterariam o conteúdo original, era de extrema necessidade que se estabelecesse uma interpretação fixa, padrão, uma ortodoxia e um cânone, caso contrário, seria muito difícil manter a unidade do culto a Jesus. Com a formalização na escrita, é possível verificar o início de um processo de institucionalização da *memória coletiva* cristã. Como a institucionalização foi processual, a conversão de **CMEAs fracos** para **CMEAs fortes** também o foi; sua identificação se deu com a escritura dos Evangelhos e das cartas de Paulo e concomitantemente a isso, outros **CMEAs** se objetificavam em imagens e objetos.

A adequação em relação às demandas presentes já ocorre, portanto, no próprio momento de objetificação inicial de certos conteúdos. Primeiramente, foram preservados os conteúdos que se julgaram "necessários de se reter, na medida em que foi possível completá-los e dar-lhes um novo significado" (Halbwachs, 2008 [1941], p. 122). Esta adequação não foi movida apenas por motivações pragmáticas (a ausência de uma escrita aramaica), mas também por questões funcionais, como políticas, sociais e teológicas que serviam para ampliar essas recordações objetificadas (**CMEAs fortes**), pois pretendia-se que elas se tornassem acessíveis a um número muito maior de pessoas. O universalismo ou uma significação universalista, assim, deveria ser a marca dominante dos relatos dos documentos cristãos. Além disso, como vimos, a fração (F1) que originou os **CMEAs** veiculados pela *memória coletiva* cristã não era a mesma ao longo do tempo, e nem sequer poderia sê-la, o que acabou ausentando o suporte dessas memórias originárias; devendo elas, necessariamente, receberem um novo sentido.

Sobre os Evangelhos, sabemos que os relatos sobre a vida de Cristo que chegaram até Halbwachs, e até nós, são os quatro Evangelhos canônicos: Marcos, Mateus, Lucas e João. Sheehan (2000) afirma o seguinte:

Por volta da segunda metade do século XIX, os exegetas críticos estavam virtualmente em concordância que, contrariamente à visão tradicional, os Evangelhos não tinham sido escritos por registros históricos neutros das palavras e atos de Jesus, e que eles não ofereciam qualquer acesso aos seus pensamentos íntimos ou psicologia. Mesmo se eles tivessem preservado alguma recordação da história de Jesus, eles mais diretamente refletiam as crenças altamente desenvolvidas das comunidades cristãs cinquenta ou sessenta anos após a sua morte. É bastante frequente, as críticas mostrarem frases que os Evangelhos colocaram na boca de Jesus (tais

como sua reivindicação de ser o Cristo ou o Filho de Deus) nunca foram proferidas por ele, mas foram inventadas mais tarde pelos fiéis (p. 13).

É notável a influência das diferentes frações do *grupo* cristão sobre a formação da *memória coletiva* cristã. Portanto, situamos primeiramente o núcleo da *memória coletiva* cristã na ideia apresentada no capítulo anterior: a *memória coletiva* cristã é uma MCm e portanto é composta, predominantemente de **CMEAs fortes**, que são articulados e reelaborados constantemente pelos *grupos* (ou frações de *grupos*).

Desta maneira, podemos notar que sob a capa da ideia de um *grupo* monolítico (os primeiros cristãos), na verdade, encontramos uma composição de frações do *grupo* religioso cristão, que embora tivessem recordações, ou melhor, **CMEAs**, que se remetiam a eventos passados comuns, eles lhes concediam funções distintas. Isso, como percebe Halbwachs, tem um impacto significativo na formação da *memória coletiva* cristã:

Não se pode reunir em um único painel a totalidade dos eventos passados que não na condição de os retirar da memória dos grupos que guardavam suas recordações, cortar as amarras pelas quais eles participavam da vida psicológica dos *milieux sociales* em que ocorreram, e dos quais são produtos, de não reter somente o esquema cronológico e espacial. Não se trata mais de revivê-los em sua realidade, mas de recolocá-los nos contextos que permanecem exteriores aos próprios grupos e de os definir em oposição uns aos outros (Halbwachs, 1997 [1950], p. 137).

Assim como eram várias as interpretações sobre a vida de Jesus, o número de textos também era múltiplo. Aqui, há a primeira distinção entre textos canônicos e textos apócrifos⁴⁹ – que foram assim divididos por tensões políticas e históricas específicas. É possível observar, então, como toda objetificação de uma **CMEA** pressupõe uma pressão entre indivíduos e grupos. Essa disputa atende às preocupações e necessidades de cada época a fim de promover certos conteúdos, garantir sua continuidade e por consequência a coesão dos membros do *grupo*. Aqui, encontra-se subjacente a noção de conflito.

É interessante notar que os estudos sobre memória que se multiplicaram nos anos 1980 se preocupavam em entender quais eram as disputas e como a memória

⁴⁹ Textos não reconhecidos como canônicos pela autoridade da Igreja, pela suspeita de sua autoria e narração.

de um *grupo* prevalecia sobre a outra. Um grande número desses estudos não parte do arcabouço halbwachiano, por julgarem essa questão ausente. Todavia, se tomarmos a interpretação que construímos até aqui, diremos que embora todos os indivíduos que rememoram eventos comuns relativos ao passado sejam considerados como sendo partícipes de um único *grupo*, isso não quer dizer que possuam uma *memória coletiva* homogênea sobre esses eventos. Esses indivíduos rememoram os mesmos eventos com interpretações distintas e até mesmo conflitantes – como é o caso apresentado das frações F₁, F₂ e F₃ do *grupo* cristão. Geralmente uma dessas interpretações acaba sendo perpetuada com mais vigor dentro do *grupo* como um todo. Isso ocorre pela capacidade que uma determinada fração tem de objetificar seus **CMEAs**. Sendo que sempre isso é possível pelo grau de institucionalização que um dado grupo sofre. Assim uns **CMEAs** acabam se impondo sobre outros. No caso da *memória coletiva* cristã, vamos demonstrar como a interpretação vigente em F₃ prevaleceu sobre as outras, como se deu o estabelecimento de uma heterodoxia cristã e a prevalência da Igreja Romana, que atingiu um grau formalização até então nunca visto.

Vimos que a primeira fração a preservar a *memória coletiva* cristã foi F₁, que formava uma espécie de seita no interior do judaísmo. As recordações de Jesus foram mantidas por ela por meio da oralidade no idioma original, o aramaico, que era o idioma de Jesus. Muitos dos membros dessa fração, judeus falantes de aramaico, não sabiam escrever, embora os judeus habitantes de Jerusalém soubessem. Assim, não houve a objetificação de tais recordações em textos escritos (se existiram esses foram muito poucos), também não houve institucionalização em uma igreja, já que este *grupo* ainda estava ligado ao judaísmo.

F₂ buscou iniciar um processo de institucionalização da *memória coletiva* cristã, formando igrejas e dando autonomia para seus conteúdos. Aqui, a função do caráter da vida de Jesus também muda, pois além de ele ser considerado o salvador, ele viria a se tornar divino logo após sua morte. Assim, as recordações dos eventos da vida de Jesus ganham um sentido teleológico, isto é, após sua morte sacrificial, tudo o que ele fazia teria um fim. Este *grupo* acabou se dispersando após a diáspora judaica (70 d.C.) fundando igrejas, como a Igreja Copta. Eles também seriam a semente para as versões consideradas heréticas pela Igreja Apostólica Romana, como o arianismo e o gnosticismo.

Na ampliação de F₂, a fração de fala helênica, os não judeus acabam se convertendo ao cristianismo. A relação do cristianismo com os demais povos muda, recebendo ele um caráter universalizante, herdado das preocupações helênicas não judaicas. Após uma cisão em F₂ (talvez ainda não perceptível no primeiro século do cristianismo), vemos uma nova fração (F₃) de orientação helênica que tentou equivaler concepções helênicas (e outras) às concepções cristãs. F₃ tinha uma pretensão universalizante e tentou fagocitar outras versões sobre a *memória coletiva* cristã. Além disso, havia um empenho em institucionalizar suas recordações e crenças, formando assim o início do que tardiamente viria a ser a Igreja Romana. Por fim, F₃ apoiou-se no movimento proselitista de Paulo, levando-o ao estatuto, ainda que tardio, de apóstolo de Jesus.

Em suma, F₁ se desfez dado a não materialização dos **CMEAs**. Desta maneira acabaram pulverizados e/ou engolidos pelo judaísmo. F₂ materializou seus **CMEAs** (embora em um grau do que F₃, já que seu processo de institucionalização também não foi tão desenvolvido), apresentando resquícios até hoje, como a permanência da Igreja Copta. F₃ foi aquela fração que sofreu maior institucionalização e portanto materializou seus **CMEAs** em maior grau, adequando-os conforme o necessário para mantê-los inquestionáveis. Assim, foram eles que tiveram a capacidade de selecionar o que era legítimo e permanente dentro da *memória coletiva* cristã. F₃ conseguiu atingir o mais alto grau de materialização de sua *memória coletiva*, adaptando diversas versões e selecionando o que delas era, em um processo de acomodação e conteúdos externos a elas.

Vejamos agora o momento histórico de consolidação da *memória coletiva* cristã da terceira fração de grupo (F₃) dentro do grupo cristão. Durante os primeiros três séculos em Roma, os cristãos foram perseguidos diversas vezes, algumas vezes de maneira mais branda, em outras de maneira muito mais violenta e dura⁵⁰. O principal motivo da perseguição dos cristãos era a recusa deles em o culto cívico ao imperador. Servir aos rituais dos romanos era imediatamente negar o Império, e por

⁵⁰ Demonstra White, “vários imperadores romanos – Domiciano (96 d. C.), Marcos Aurélio (177 d. C.), Septimos Severo (202 d. C.), Décio (249-251 d. C.), Valeriano (253-260 d. C.), e Diocleciano (303-313 d. C.) – perseguiam cristãos, tanto metodicamente quanto esporadicamente” (2007, p. 43).

essa recusa, muitos cristãos morriam das maneiras mais abomináveis. Havia a crença generalizada no Império que o sacrifício para os deuses tradicionais e o culto ao imperador mantinham a estabilidade do Império, sendo que a recusa dos cristãos ao realizá-los era uma ameaça (White, 2007). Todavia, em seus três primeiros séculos dentro do Império, o cristianismo cresceu muito, sobretudo, por sua concepção igualitária e cosmopolita que angariava muitos fieis, dentro de um Estado militarista/aristocrático que por vezes tendia à teocracia. Muitos cristãos, assim, também conseguiram atingir postos altos na sociedade romana em diferentes províncias.

Por ser uma religião que se desenvolveu no interior do Império Romano, o cristianismo acompanhou suas mudanças e se adequou, de diversas maneiras, a tal contexto. Era comum entre os cristãos a ideia de que a expansão e a prosperidade do Império Romano possibilitaria a difusão da palavra de Jesus – como de fato foi o que aconteceu. Os cristãos apostavam nisto, ainda que desprezassem o estilo de vida romano, judaico (não-cristão). Como argumenta Halbwachs:

[a comunidade cristã] não tinha lugar na sociedade regular judaica da época e nem na sociedade romana legal de então. Ela teve que concentrar todas as suas forças no passado imediato e nos lugares que foram carregados de suas recordações. Sobretudo nos lugares. Com efeito, por suas crenças se oporem às afirmações judaicas ou pagãs, por sua concepção de vida e sociedade, por todas as visões apocalípticas e sobrenaturais que ela construía, o pensamento cristão contrastava violentamente com as maneiras de ver dos grupos em torno dos quais ele tentou se organizar (Halbwachs, 2008 [1941], p. 126).

Porém, em oposição à pluralidade de pequenas comunidades cristãs, dada a pressão imperial e sua política sazonal de perseguição violenta aos cristãos, uma igreja universal foi formada no seio do Império Romano. Sabe-se que no período de expansão do cristianismo, toda a sociedade era um pouco daquela que Cristo e os Apóstolos viveram, isto é, elas tinham *condições sociais* muito semelhantes que possibilitaram o surgimento dessas crenças. Halbwachs também argumenta que “nesse momento [de formação], a *memória coletiva* religiosa vive e funciona em todo o grupo de fiéis: ela se confunde, em direito, com a *memória coletiva* da sociedade em seu conjunto” (Halbwachs, 1994 [1925], p. 198). Somente posteriormente, com

a formalização da doutrina em uma instituição unitária, a Igreja Católica, garantiu-se a unidade e perpetuação desta *memória coletiva* ao longo do tempo.

Desta maneira, como o cristianismo dependia da aceitação imperial, seu ponto de inflexão foi a tolerância oficial do Estado romano e depois sua adoção como religião oficial. Enquanto o cristianismo sofria perseguição, a configuração em pequenas comunidades com forte apego aos rituais mantinha o grupo coeso e conservava sua memória. Além da pura decisão estatal sobre a religião cristã, o cristianismo se beneficiou do crescimento de cultos que eram similares a ele mesmo, em geral, ligados a religiões messiânicas, de mistérios e henoteístas⁵¹ – pois o cristianismo, como vimos, era uma entre várias religiões deste tipo.

O último imperador a perseguir duramente os cristãos foi Diocleciano⁵², sendo que seu sucessor, Constantino, foi favorável a eles. Constantino era um adorador do deus Sol, um dos deuses henoteístas que cresceu imensamente em importância por toda região do mediterrâneo e Ásia menor. Esta era uma crença que vinha se ampliando fortemente no Império ao longo do século anterior ao de Constantino. A sociedade romana, desta maneira, “vinha se movendo em direção ao monoteísmo e se distanciando do politeísmo” (White, 2007, p. 44). A celebração deste Deus, o Dia do Sol (*Dies Solis*) acontecia em 25 de dezembro, baseado na crença camponesa/pagã do dia em que o Sol, após atingir seu ponto mais baixo no céu no ano, volta a se reerguer, marcando, assim, seu renascimento. Constantino, que já cultuava o Sol, se converteu ao cristianismo, identificando assim o Sol em Cristo e vice-versa. Esta data, 25 de dezembro, é um ponto de referência importante para localização de qualquer recordação presente na *memória coletiva* cristã. Ela baliza a reconstrução de outras recordações. Embora tenha ganhado nova significação a partir das recordações cristãs, o dia 25 de dezembro foi trazido pelo paganismo anterior incorporado ao cristianismo pelas demandas presentes na época de Constantino. O calendário cristão, como um todo, representa uma série de sobreposições da comemoração cristã às celebrações pagãs.

⁵¹ Henoteísmo (ou politeísmo monárquico ou monoteísmo inclusivo) é um termo que designa a crença em um deus único, ainda que aceite a existência de outros deuses.

⁵² Diocleciano perseguiu duramente os cristãos, pois ele tentara implementar um reavivamento dos cultos romanos antigos, e com isso, o culto do imperador, dado que Roma experimentava um declínio eminente. Os cristãos, por sua vez, recusavam-se a prestar suas oferendas no ritual do imperador (a *adoração púrpura*, como era conhecida) (White, 2007).

Assim, para uma nova comunidade, as tradições dos grupos mais antigos são os suportes naturais das próprias recordações, que as afirmam e as sustentam como orientadoras. Assim, ela ganha mais autoridade, pouco a pouco, e se consagra. Mas, ao mesmo tempo, eventualmente, ela resulta de um passado obscuro, de tempos que parecem se perder, e ela os transforma, fazendo ter sentido. De uma só vez, a nova comunidade cristã renova essas tradições, alterando a sua posição no tempo e no espaço. Ela as renova também por meio de reconciliações inabituais, oposições inesperadas, por combinações e alianças; a nova comunidade as renova também pelos paralelos incomuns, por oposições inesperadas e por combinações que ela trouxe⁵³ (Halbwachs, 2008 [1941], p. 144).

Com a conversão de Constantino e seu decreto de não perseguição, o cristianismo encontrou espaço necessário para crescer universalmente. No entanto, o cristianismo era muito diferente da religião romana e dos hábitos de vida romanos. Ao se converter ao cristianismo, o convertido tinha que renunciar de muito daquilo que caracterizava a vida na cidade antiga romana: os divertimentos em teatros, arenas, a fornicação e etc. Não seria possível realizar tamanha expansão de seus conteúdos, senão de forma negociada. Por isso, como afirma Halbwachs,

[...] o cristianismo, para se difundir nas grandes cidades do seu tempo, estabeleceu muitos contatos e compromissos. Longe de encerrar-se em uma armação litúrgica, foi necessário romper com os cultos passados por sua repugnância ao formalismo. A condição indefinida de seu proselitismo o obrigou a se colocar em um nível de quantidade de pensamentos e consciências formadas em um século, ao menos, em todos aqueles casos em que foram abertos caminhos para isso (Halbwachs, 1994 [1925], p. 197).

Houve, desta maneira, um programa de adequação do cristianismo, por parte da Igreja Católica, em relação às demais crenças pagãs. Mas não apenas a elas, pois deveria haver também supremacia da Igreja Romana sobre as demais Igrejas cristãs que coabitavam o território romano. Isso foi possibilitado pela atuação de Constantino no Edito de Milão, garantindo assim espaço no Império Romano para os cristãos. Para que o cristianismo não se fragmentasse em diversas religiões, nem

⁵³ Por exemplo, como ilustra Halbwachs: "Quando os profetas são representados nas janelas da catedral, portanto em seus ombros os santos cristãos, isto é, os apóstolos de Cristo eles são colocados em uma espécie de plano atemporal entre eles. Santo Abraão, São Jacó, e São Moisés estão agora inundadas com a luz cristã para preservar apenas o suficiente de seu judaísmo para convencer que as raízes do cristianismo podem se estender para a mais antiga história hebraica" (Halbwachs, 2008 [1941], p. 144).

as memórias do passado fossem reconstruídas à luz das mais diferentes interpretações (como por exemplo o gnosticismo e seus evangelhos gnósticos, que transformavam Jesus em um sábio que não fora martirizado), era necessário uma ortodoxia. De acordo com White (2007) o principal responsável por esse programa de adequação do cristianismo e implementação de uma ortodoxia foi o grupo do papa Dâmaso e seus seguidores. Este era um grupo que detinha a mais importante função dentro do *grupo* cristão mais amplo, que era dar-lhe uma direção. Como “a memória coletiva se vale de uma recomposição de uma imagem do passado que está de acordo com cada época e com os pensamentos dominantes da sociedade” (Halbwachs, 1925, p. VIII), as orientações de Dâmaso e seu grupo foram muito importantes para a remodelagem da *memória coletiva* cristã neste momento.

Veremos que quando a Igreja Romana foi formada e tornou-se importante, houve concomitantemente a seleção dos **CMEAs fortes** que atendiam às necessidades do novo grupo. Agora que o cristianismo estava na cabeça do império, seus interesses e preocupações mudaram. Ele deixou de ser em pouco tempo uma religião perseguida para a religião oficial do Império. Não seria possível que sua corrente de pensamento coletivo fosse a mesma; ao menos não a do subgrupo cuja função era a representação da memória cristã face ao império, o papado. Com isso, os **CMEAs fortes** selecionados se tornaram os escritos canonizados no Novo Testamento: quatro Evangelhos (Matheus, Marcos, Lucas e João), as Epístolas de Paulo, os Atos dos Apóstolos e os textos do Apocalipse. Eles foram escolhidos pois eram coerentes entre si e contrários aos gnósticos. Os Evangelhos se tornaram, de fato, o “meio de transmissão legítima da memória coletiva cristã” (Gensburger, 2008, p. 122*).

A imposição desses **CMEAs** como preponderantes sobre os outros não foi isenta de disputas. O grupo do papado de Dâmaso, remodelaram a memória do cristianismo ao construir diversos templos e basílicas dedicados aos seus mártires, a fim de transformar Roma no novo centro religioso do cristianismo. Isto somente foi possível pois este era o grupo que tinha esta função dentro do Império, atendendo suas demandas. Como argumenta White (2007),

A restauração desses locais de sepultamento e santuários estava no centro dos ambiciosos esforços de propaganda de Dâmaso. Ele estava determinado a reinventar Roma. A topografia do antigo centro cultural,

social e econômico do Império, sob a providência de seu episcopado, seria renovada em uma *urbis renovatio* cristão, "renovação da cidade" (p. 61).

Antigos **CMEAs** receberam novas funções. Houve a valorização da figura dos apóstolos Pedro e Paulo e a ressignificação de alguns locais também. O passado sangrento da perseguição romana aos cristãos, todas as mortes generalizadas e os locais de execução foram transformados em locais sagrados para os cristãos. Textos apócrifos, que garantiam que Pedro e Paulo teriam sido encontrados mortos, em Roma, em decorrência das ordens do imperador Nero foram valorizados. A figura de Pedro servia para a maior consagração da nova versão do cristianismo que está sendo produzida, pois Jesus teria incumbido a tarefa de constituição de uma igreja para Pedro, dando a ele as chaves do céu. Estando as relíquias de Pedro em Roma, este seria o lugar sagrado onde o detentor das chaves do céu e fundador da Igreja teria atingido um estatuto de santidade após ter passado pelo martírio romano. Transformaram assim o cristianismo em uma Igreja Universal Apostólica, por isso, Igreja Católica Apostólica Romana. Em suma, houve uma ressignificação do espaço da cidade de Roma, transformando-a em local sagrado, que expressa a *memória coletiva* cristã – agora institucionalizada e materializada como nunca antes.

Caso semelhante é exposto por Halbwachs em *La Topographie* (1941) no que diz respeito à construção dos locais sagrados em Jerusalém séculos mais tarde:

(...) com a interferência de elementos lendários, em parte estrangeiros à tradição local, a Via Dolorosa chegou a sua organização atual e talvez definitiva. Há, com efeito, alguns exemplos mais impressionantes de um sistema de localizações que se constitui pouco a pouco, posteriormente, dentro das condições de um contexto aparentemente lógico (determinado por supostos ponto de partida e ponto de chegada) e, sobretudo, totalmente vazio que se completa pouco a pouco de recordações e imaginações dispersas e que são postas como se descendessem de uma única vertente. Recordações evangélicas (Simon de Arimatéia, santas), recordações apócrifas, a formação lendária e tudo o que a memória cristã universal forneceu pouco a pouco. Por outro lado, essa memória coletiva também se completa, se organiza e se redireciona de acordo com a necessidade de ter uma lógica e uma simetria (Halbwachs, 2008 [1941], p. 89).

Além da modulação espacial para que Roma se transformasse no centro cristão oficial do mundo, o grupo do papado de Dâmaso, atentando às necessidades presentes, também adaptou ao *Codex-Calendar* (calendário de festividades cristãs de 345 d.C) os festivais pagãos da época. Como argumenta White (2007),

Para Damaso⁵⁴, no entanto, o passado pagão imperial preservado no Codex garantiria a *renovatio* de Roma, o "renascimento", como uma capital cristã. Ele simplesmente aplicou o tempo santo cristão ao calendário religioso pagão para criar um novo ciclo de calendário de dias santos cristãos (p. 62).

Este argumento corrobora o argumento de Halbwachs que diz que uma religião nova não pode suprir todas as necessidades que as antigas religiões supriam. A reconstrução de Roma como a cidade santa do cristianismo e concretização da *memória coletiva* cristã só poderia mesmo ter acontecido se o cristianismo tivesse fagocitado alguns conteúdos pagãos, incorporando-os a sua memória. Não obstante, vemos algumas das principais datas comemorativas do calendário cristão serem preservadas até hoje, ainda que sua origem tenha acontecido no seio de outra religião. Antes de Roma, temos o exemplo da Páscoa, e sua significação feita pelos cristãos da comemoração judaica; temos também o nascimento de Jesus no dia do renascimento do deus Sol, no auge do henoteísmo em Roma. A construção de tais marcos temporais para a *memória coletiva* cristã promoveu uma mudança na própria atitude cristã, que viu em Roma um dos principais, senão o principal centro, de peregrinação cristão (White, 2007). E é ainda a partir desses *quadros sociais temporais*, que construímos e reconstruímos a *memória coletiva* cristã.

Outra modulação sofrida pela *memória coletiva* cristã foi a tradução da Bíblia pra o Latim (conhecida como *A Vulgata*). A tradução, no entanto, não se baseou apenas em uma mera retradução melhorada dos termos, mantendo assim sua fidedignidade, mas sim em uma adaptação do estilo narrativo bíblico ao estilo de escrita poética latina – tão importante à aristocracia romana. Esta nova tradução não modulou apenas a forma dos **CMEAs fortes** presentes na *memória coletiva* cristã, como também deu ênfase a certos aspectos de seu conteúdo. Como exemplo, White (2007) nota que a tradução enfatiza a força com que Jesus teria falado para Pedro a frase clássica de legitimação de Pedro:

⁵⁴ É importante salientar que o uso de nomes próprios nesta situação simplesmente serve de representação e simplificação para a ideia de uma coletividade. Obviamente, não foi Dâmaso sozinho que operou todas essas mudanças, da mesma maneira que não foi Julio César sozinho que conquistou a Gália. Portanto, não devemos confundir a ação individual com a coletiva em casos como estes.

Roma reivindicou sua primazia apostólica de Pedro, a quem Jesus havia dado as chaves do reino dos céus e quem havia identificado como a pedra [rock] ou fundamento da sucessão apostólica dos papas. Em Mt 16,18-19, Jesus chamou Pedro de "pedra" e anunciou que ele estava para se tornar o próprio alicerce da Igreja: *Tu es Petrus et super-hanc Petram aedificabo ecclesiam meam*, "Tu és Pedro e sobre esta pedra edificarei a minha igreja". No texto, há um jogo intencional por palavras em latim Petrus, "Pedro" e petra, "pedra". Embora as formas sejam semelhantes em Latim (que é uma tradução exata do grego), elas teriam sido idênticas no Aramaico original e teriam permitido a tradução alternativa, "Você é a 'pedra' e sobre esta 'pedra' eu edificarei a minha igreja". Nesta simples frase Jesus identificou Pedro como seu sucessor e revelou que seus sucessores seriam papas, que, por ser pastor de sua igreja, faria possuir as chaves do reino dos céus (White, 2007, p. 67).

Há aqui a modulação desses conjuntos de palavras de Jesus em um novo quadro social da memória, que acabou dando ênfase a certos aspectos e relegando outros.

Sob este conjunto de exemplos da formação da ortodoxia da Igreja cristã antiga, foi possível notar que, como postula Halbwachs, a reconstrução do passado sempre se dá a partir de necessidades presentes. A *memória coletiva* cristã é um exemplo complexo para se trabalhar a noção de *memória coletiva*, pois se trata de um *grupo* extenso e com várias frações de *grupo* que se desenvolveram ao longo de seus quase dois mil anos de existência. É claro que as disputas e articulações entre essas frações são mais complexas e extensas do que os exemplos aqui apresentados. De qualquer maneira, os elucidamos como forma de demonstrar que a aparente ideia de homogeneidade da *memória coletiva* em Halbwachs pressupõe uma dinâmica mais ampla dos conteúdos mnemônicos e subentende articulações indivíduos e *grupos*.

3. Conclusão intermediária

Desta maneira, aceita a complexidade da *memória coletiva* cristã, o objetivo desta demonstração não era reconstruir fielmente uma versão da *memória coletiva* cristã, mas apresentar e articular os conceitos halbwachsonianos previamente delimitados e os outros conceitos auxiliarmente construídos a partir de exemplos históricos, que nos permitiram inclusive, lançar luz sobre outros aspectos (como a

questão do conflito) que não estavam originalmente explicitados na obra de Halbwachs.

Retomando os principais pontos deste capítulo, temos que é possível verificar que toda *memória coletiva* tem origem na percepção individual. Podemos assim dizer que toda *memória coletiva* é composta por memórias individuais. A *memória individual* por sua vez nunca consegue abarcar todas as facetas da realidade. Ela sempre é perspectivada, alguma(s) faceta(s) é(são) apreendida(s) pelo indivíduo. Ou melhor, pelo *ser sensível* do indivíduo. A seleção perceptiva, para Halbwachs, se dá de acordo com o *grupo* no qual o indivíduo está inserido. Isto é, o indivíduo percebe aquilo que é relevante ou interessante para o *grupo* ao qual pertence. Esse engajamento interessado com o mundo não é algo racional, é somente um engajamento que guia a percepção do indivíduo, orientada sempre pela *corrente de pensamento coletivo* do *grupo(s)* – composta de valores, crenças, interesses, representações simbólicas, entre outros – no(s) qual(is) o indivíduo está inserido.

Pedro, elencado aqui como testemunha exemplar, testemunhou uma ou outra faceta dos eventos relativos à vida de Jesus. Não é possível dizer que aquilo que Pedro compartilhou de seu testemunho tem uma correspondência com a totalidade da realidade dos eventos. Em um momento posterior, Pedro (e possivelmente outras testemunhas) veio a compartilhar suas recordações dos eventos ligados à vida de Jesus. Este *grupo* de indivíduos rememoradores de eventos comuns começam a construir recordações conjuntas, que transcendem as suas próprias percepções. São recordações que vão tomando corpo a partir do compartilhamento com outros indivíduos. O caráter externo que tomam essas recordações, tornam-nas objetivas (**CMEAs fracos**). Não apenas Pedro recordava os eventos da vida de Jesus, como também todos aqueles que compunham o séquito de Jesus, como João, Marcos, Bartolomeu, e outros. Temos aqui o que chamamos de *grupo*: indivíduos que compartilham de **CMEAs** comuns alinhados a certa corrente de pensamento coletivo. No caso apresentado, o *grupo* ao qual Pedro pertencia, foi denominado de grupo cristão – a partir do qual podemos identificar algumas frações de acordo com as interpretações dadas aos **CMEAs** que eles veiculavam.

A permanência e coesão desses indivíduos no tempo se dava também pelo amparo que tinham em uma *corrente de pensamento coletivo* comum. Se um

indivíduo se afasta dessa *corrente de pensamento coletivo* do grupo, possivelmente ele também deixa de compartilhar os mesmos **CMEAs** do grupo cristão. O fato desses **CMEAs** serem objetivos faz com que o aporte individual seja necessário para continuem a ser veiculados. Desta maneira, **CMEAs fracos** eram veiculados, reproduzidos e perpetuados via oralidade. A dispersão da *corrente de pensamento coletivo* que ampara o grupo ou a morte dos indivíduos que o compõem, certamente enfraquece o compartilhamento dos **CMEAs fracos**. Este grupo originário (F1) veiculou **CMEAs fracos** durante as primeiras duas décadas após a morte de Jesus. A falta de materialização na escrita e a pouca materialização em objetos, fez com que esses **CMEAs fracos** não perdurassem no tempo. É necessária uma materialização desses **CMEAs** (que se tornam **fortes**) para que continuem compondo a *memória coletiva* cristã. A materialização destes **CMEAs**, no entanto, sofre uma modulação por *quadros sociais da memória* que, no caso analisado, os principais exemplos seriam a escrita grega (*quadro social da memória* relativo às convenções verbais/linguagem), novos locais sagrados (*quadro social da memória* relativo ao espaço) e o Codex calendar (*quadro social da memória* relativo ao tempo). O fato de os conteúdos terem sido enquadrados em uma nova forma, definitivamente os moldou.

Quando houve a delimitação do grupo cristão, foi possível verificar a existência de frações internas a um grupo, distintas por seus interesses e potencial mudança de corrente de pensamento coletivo. Tem-se, portanto, F₁ para aramaicos, F₂ para gregos helenizados e F₃ para gregos. Da interpretação aramaica (F₁) não persistiu a memória de Jesus apenas como um profeta dentro do Judaísmo Antigo, embora ele fosse especial. Para os helenizados (F₂), Jesus era muito mais do que isso; reinaria no reino dos céus, ao lado de seu pai. Enquanto para F₃, ainda mais fortemente, Jesus era um deus encarnado. Evidentemente, predominou na *memória coletiva* cristã a última interpretação, pelo seu grau de institucionalização e consequentemente materialização alcançados.

4. A questão da atemporalidade na memória coletiva cristã

Notamos que a *memória coletiva* cristã possuía uma característica acentuada: a todo momento, sua condição de memória cronologicamente construída é ocultada, tornando-a uma memória atemporalizada. Ao longo do capítulo, três elementos

foram responsáveis por isso: a) a materialização de seus **CMEAs**; b) omissão das constantes reformulações e assimilações feitas pelas *memória coletiva* religiosa e c) a moral religiosa.

A objetificação dos **CMEAs** em escritos e objetos, especialmente em construções, como foi demonstrado ao longo de todo o texto, trazem a sensação de eternidade e imutabilidade. Por exemplo, a transformação de Roma na capital do cristianismo reconstrói o passado, fazendo de Roma a capital cristã desde o princípio. Como também foi demonstrado, a *memória coletiva* religiosa omite as etapas de sua reconstrução, acarretando na impressão de fixidez e estabilidade. Observamos isso na apropriação parcial que o cristianismo fez da memória judaica, especialmente a eliminação do caráter sectário judaico realizada pelo grupo representado por Paulo. O sectarismo era dissonante à mensagem universalizante dos ensinamentos de Jesus. O universalismo da mensagem de Jesus parecia suprir uma necessidade das condições sociais da época, como argumenta Halbwachs: “ainda que não correspondam às antigas práticas judaicas, elas estavam relacionadas com aspirações que surgem na mesma época em muitos lugares do Império; sua força responde a novas necessidades morais e religiosas” (Halbwachs, 1994 [1925], p. 197). Isto é, o cristianismo foi uma das respostas possíveis à condição cultural e política existente na bacia do Mediterrâneo e no Oriente Próximo, um ambiente de cultura helenizada.

Em suas origens, o cristianismo incorporou tudo o que ele atendia a estas demandas presentes:

[...] restos de religiões em vias de desaparecimento são incorporadas à consciência coletiva dos primeiros séculos da era cristã e da história cristã, cujo tempo conservava os vestígios. Assimilou, da mesma maneira, as ideias filosóficas, jurídicas, políticas, morais e ainda vestígios dos antigos sistemas, ou elementos dispersos que ainda não estavam conjuntamente ligados [...] (Halbwachs, 1994 [1925], p. 193-4).

Com isso, a *memória coletiva* cristã foi se transformando de acordo com a demanda presente e incorporação de elementos de outras religiões, dando a eles novos propósitos. Ainda que estes não estivessem presentes na religião oficial, eles poderiam estar presentes em cultos marginais ou cultos fora do âmbito da ação do sistema religioso. As transformações internas de uma religião pressupõem forças sociais fortes. Para que não haja abalo da vida social e das instituições de um dado

grupo, há a necessidade de que os novos conteúdos estejam ancorados em conteúdos mais antigos. Por isso, há um duplo movimento que envolve a reafirmação e os calçamentos em cultos antigos e uma projeção dos novos elementos interpretados em um passado que dá impressão de coerência e atemporalidade.

O ritual da Eucaristia, por exemplo, que é a principal inovação ritual do cristianismo, ponto máximo da missa católica, é momento onde é reencenado um dos atos mais expressivos da vida de Jesus como relatado nos Evangelhos: a última ceia. Assim, no ritual da Eucaristia, este evento é perpetuadamente contado, transformando-o em algo fora do tempo. Isto é, a última ceia não foi um evento que se perdeu no tempo, mas, sim, um evento que é sempre colocado no presente, como algo descolado do próprio tempo.

O terceiro fator da atemporalização é a forte moral no centro do cristianismo. A religião procura construir verdades sobre o mundo que são expressas em suas crenças e suas memórias, perpetuadas pelo culto e pelos ritos. Suas formulações são metafísicas e morais, isto é, ela postula um conjunto de elementos que estão fora do mundo e, ainda assim, dão sentido para este, e ela postula um julgamento sobre o mundo acerca do bem e do mal, do que deve ser feito. Em suas crenças, a religião tentaria apenas “evidenciar” algo da realidade, afirmando que as coisas são assim e, na verdade, sempre foram. Por isso, nota-se a proximidade entre a evidência de fatos do mundo até então desconhecidos e os objetivos da revelação religiosa. Deste modo, as verdades religiosas aproximar-se-iam aos fatos naturais, as leis da natureza, que descrevem o mundo tal como ele é, em qualquer momento do tempo. Por esta razão, vemos o ano litúrgico na Igreja Cristã se sobrepor ao ano leigo, transformando o ciclo de vida de Jesus em marcos de orientação para o ano, de comemorações e cultos específicos.

No fundo, qualquer tipo de afirmação que se pretende verdadeira sobre a natureza do mundo, dos homens e do divino são atemporais. Isto pois, tudo o que é temporal é contingencial e não necessário. Para os olhos da religião o conhecimento humano é incerto, cambiante e falível, ele está submetido às leis do tempo, da contingência. Por isso, Halbwachs afirma:

As verdades religiosas são as únicas definitivas e imutáveis. Não existe, em suma, nenhum intermediário, nenhum termo médio entre aquilo que

é dado de uma vez por todas e aquilo que somente existe e não é verdadeiro para uma época, somente existe ao pensamento social de uma época privilegiada e do grupo que se limita a conservá-lo e reproduzi-lo, que possa opor-se, por essa condição de permanência, aos pensamentos sociais efêmeros de todas as épocas e todos os grupos (Halbwachs, 1994 [1925], p. 192-3).

A moral cristã, o culto e o ritual da Eucaristia, elementos eminentemente cristãos, se tornaram verdades eternas e foram postos fora do tempo, da historicidade, quando, de fato, houve sua institucionalização com a Igreja. Sobre isso, Halbwachs afirma que ela “reproduz-se indefinidamente ou pretende ao menos repetir [o corpo originário de usos e crenças]” (Halbwachs, 1994 [1925], p. 191). Isto novamente está relacionado à pretensão e tentativa de transformar sua memória em algo atemporal e vivo. Porém, como sabemos, “o que hoje em dia ela localiza fora do tempo, sob o rótulo de verdades eternas, se desenvolveu em um tempo histórico bem determinado” (Halbwachs, 1994 [1925], p. 191).

5. A questão da verossimilhança na memória coletiva cristã

Ainda que não explicitamente, esta questão está presente sobretudo em *La Topographie* (1941), onde Halbwachs está preocupado em traçar uma correspondência entre a representação e construção de lugares sagrados de Jerusalém e aqueles que abrigaram os eventos da vida de Jesus. Assim, nos colocamos a seguinte questão: qual a relação entre a *memória coletiva* e a percepção originária dos eventos que formaram a primeira *memória individual*?

Podemos começar nos questionando sobre a autenticidade, ou melhor, a verossimilhança e com que os eventos da vida de Jesus são representados pela *memória coletiva* cristã. Devemos primeiro examinar os Evangelhos, pois eles são a fonte de descrição dos principais eventos da vida de Jesus, supostamente retratados por “testemunhas” que com ele conviveram. Como vimos, há uma distinção entre Evangelhos canônicos e não canônicos. Essa primeira separação ocorreu para a melhor adequação e coerência da narrativa da vida de Jesus. Mas ainda assumindo que os Evangelhos canônicos podem ter representado mais fidedignamente a vida de Jesus, devemos considerar uma segunda distinção, em que percebemos as diferentes interpretações acerca de uma memória: os evangelhos sinópticos (Marcos, Mateus e Lucas) e o evangelho de João.

Nos tempos de Halbwachs, as aulas de Adolf von Harnack (1851-1930) eram muito populares, especialmente seu livro *Das Wesen des Christentums* (A Essência do Cristianismo). Harnack fez um estudo exegético de crítico literário sobre os Evangelhos sinópticos. Os estudos de Harnack buscam a essência do cristianismo, que nada mais seria do que a busca pelas próprias palavras de Jesus, portanto, o relato mais imediato de Jesus, baseou-se nos estudos exegéticos das fontes bíblicas já na segunda metade do século XIX. Sheehan (2000) conta os passos e descobertas da crítica exegética das fontes do cristianismo:

Primeiramente, por isolar os versos dos evangelhos de Mateus e Lucas que haviam sido emprestados de Marcos (e por não ter encontrado nenhum verso que Marcos havia emprestado deles), a crítica da fonte pode estabelecer que o Evangelho de Marcos foi o primeiro a ser escrito (sendo correntemente datado em cerca de 70 C.E.) e que Mateus e Lucas haviam utilizado como a principal fonte escrita de seus próprios Evangelhos, que apareceram cerca de quinze anos depois. Em segundo lugar, por isolar os versos dos Evangelhos que eram comuns a Mateus e Lucas, mas ausentes em Marcos, os exegetas propuseram a hipótese de “duas-fontes”: além de Marcos teria havido outra fonte, uma fonte mais antiga de material para os Evangelhos, uma coleção composta predominantemente de falas atribuídas a Jesus, que remontavam às primeiras comunidades cristãs da Palestina falantes de aramaico. Essa segunda fonte ficou conhecida como “Q”, que abrevia a palavra alemã Quelle (“fonte”). Hoje, a despeito de algumas discordâncias sobre os conteúdos exatos do documento-Q, virtualmente todo scholar do Novo Testamento aceita a hipótese-Q (p. 16).

Especulando sobre a fonte mais próxima de supostas falas de Jesus, é possível verificar que o quê Sheehan (2000) denomina como fonte “Q” é equivalente ao que Halbwachs identifica em Pedro: as primeiras testemunhas que tiveram contato com Jesus. A diferença é que a fonte “Q”, representada na imagem de Sheehan abaixo se refere a um grupo maior, composto de mais indivíduos que não apenas Pedro.

elaborado por *grupos* diferentes, em lugares diferentes⁵⁵, com preocupações e interesses diferentes.

Essas remodelações vão criando revestimentos às memórias, lhes dando novos significados. O próprio nome de Jesus Cristo é um exemplo disto. Cristo, que dá origem ao nome desse tronco religioso chamado de “cristianismo”, tem uma relação parecida com o nome Buddha, que dá origem ao nome de outro tronco religioso, o budismo. Ambos são epítetos ou mesmo títulos. Buddha, o iluminado, é o nome que os fiéis tratam Sidarta Gautama. Cristo, o ungido, é o nome pelo qual os fiéis tratam Jesus de Nazaré. Porém, até mesmo seu primeiro nome, “Jesus”, não era esse na realidade. Jesus é a versão latinizada do nome grego Iesus. Todavia, seu nome original era Yeshua, um nome aramaico. Ademais, Yeshua deve ser entendido não como “Yeshua Cristo”, senão como “Yeshua, o Cristo” (Sheehan, 2000). Isto é muito importante logo de início, pois naquele tempo e região havia muitos outros homens que se intitulavam ou eram intitulados de Cristo ou, em hebraico, Mashiach.

As fontes mais confiáveis que temos de Yeshua são os Evangelhos. No entanto, os Evangelhos são muito problemáticos. Como vimos, foram escolhidos quatro, dentro outros, para serem considerados como os canônicos, por exemplo, os Evangelhos relacionados aos cristãos gnósticos, como o Evangelho de Tomás, foram postos de lado. Ou seja, alguns relatos foram selecionados para compor a *memória coletiva* cristã, enquanto outros não. Ademais, sabe-se que os Evangelhos foram escritos cerca de cem anos após a morte de Cristo. Como afirma Halbwachs⁵⁶,

[os Evangelhos] já representam uma memória ou uma coleção de recordações comuns a um grupo. Nós devemos esperar que, apesar de ser curto o período de tempo decorrido entre os eventos e o primeiro momento (antes mesmo de serem escritas) em que essas memórias assumiram uma forma coletiva, há um mínimo de deformações, erros e esquecimentos (Halbwachs, 2008 [1941], p. 118).

⁵⁵ O Evangelho de Lucas teria sido escrito em Antioquia, enquanto o Evangelho de Mateus teria sido escrito na Palestina. Ver MERZ, A. e THEISEEN, G., *The Historical Jesus: A Comprehensive Guide*. London: SCM, 1998).

⁵⁶ É importante notar que, Halbwachs aparentemente desconhece as datas exatas de quando os Evangelhos foram escritos. Também parece desconhecer a existência de uma diferença entre os evangelhos sinópticos (Mateus, Marcos e Lucas) de fonte grega e o evangelho de João (origem hebraico).

Portanto, os primeiros relatos que o cristianismo possui já são construções posteriores, produto de um número muito maior de reconstruções de outros indivíduos que não apenas as testemunhas de primeiro grau. Não é possível obter, a partir do relato que os evangelistas fornecem nas escrituras, uma descrição dos eventos tais como eles ocorreram, embora Halbwachs afirme ser muito próximo ao que aconteceu. Isto é, neste caso, não podemos postular um critério de verosimilhança entre realidade e relato. Como argumenta Halbwachs, a probabilidade de interpretações cada vez mais distantes da realidade é agravada por se tratar de um evento marcante, que vale a pena de ser lembrado; no limite, um evento polêmico, “especialmente quando o evento é de uma natureza que desperta vivamente emoções em grupos de pessoas, alimentando discussões apaixonadas” (Halbwachs, 2008 [1941], p. 118).

A *memória coletiva* sofre uma série de modulações ao longo do tempo, que se tornam mais numerosas em um espectro temporal mais alargado, como é o caso da *memória coletiva* cristã. Entretanto, como afirma Halbwachs, apesar das transformações, seu núcleo duro se mantém. Isto é, quando Halbwachs fala que a *memória coletiva* cristã é ficcional [“os fatos cristãos foram inventados” (Halbwachs, 2008 [1941] p. 138)] por identificar a Via Dolorosa em Jerusalém como o caminho no qual Cristo deu seus últimos passos, ele não quer dizer que Cristo não tenha existido de fato ou que ele não tenha percorrido um caminho. O elemento ficcional está justamente em uma construção espacial em um local possivelmente distinto e longínquo de onde Cristo percorreu. Isso não quer dizer que Cristo (seja lá quem fora ou tivera realizado em vida) não tenha existido.

De qualquer maneira, sendo a *memória coletiva* religiosa portadora de algumas construções parcialmente ficcionais, como ela teria sobrevivido e permanecido pujante para os fiéis? Argumenta Halbwachs que, possivelmente, um dos feitos do cristianismo foi utilizar os locais sagrados do judaísmo como os seus próprios, estabelecendo, com isso, uma referência geográfica precisa. E essa escolha parece ter servido aos propósitos da ficção, dando à narrativa uma *ratio* sem precedentes. Retomemos o exemplo concedido por Halbwachs sobre o nascimento de Cristo:

Em todo caso, há um conjunto de localizações cristãs da qual pode-se dizer que todos os seus bens são retirados de tradições anteriores judaicas

locais. São as lendas da natividade e de Belém. Nada indica que Jesus tenha nascido em Belém, José e Maria pernoitado por lá, nem mesmo que eles estiveram no Egito. Os autores dos Evangelhos parecem ter criado a partir do zero esta poética histórica, que teve lugar considerável no imaginário cristão, por demonstrar aos judeus que Jesus era mesmo o Messias, uma vez que ele havia nascido na cidade de David, conforme apontam as escrituras. Era necessário, mesmo antes de os judeus levantarem objeções, impor essas crenças o mais rápido possível. O melhor meio para conseguir isso foi colocar a manjedoura do menino Jesus perto do berço da realeza judaica, não muito longe dos túmulos dos patriarcas e dos profetas, e para indicar como seu local de nascimento foi na região consagrada por unção de Davi (Halbwachs, 2008 [1941], p. 139).

Isto é, houve uma grande adaptação das memórias existentes e presentes na Torá judaica (o Antigo Testamento cristão) que foi utilizado a fim de dar a maior coerência para a vida de Jesus e sua missão. Isso está inserido no aproveitamento que o cristianismo teve do “filão” que o judaísmo deixara em sua história.

Quando tratamos da *memória coletiva* cristã, temos de ter cuidado de entender que nem tudo aquilo que está inserido na tradição ou na doutrina cristã se refere às memórias. Aquilo que se refere à *memória coletiva* cristã são apenas as representações dos eventos relativos à vida de Cristo que foram testemunhados por seus contemporâneos e posteriormente materializados. Há, no entanto, outros elementos que compõem a doutrina ou tradição cristã, que têm caráter puramente abstrato, puramente mítico ou puramente transcendental. Tais elementos não compõem a *memória coletiva* cristã, ainda que a circundem. O caso de uma memória religiosa é bastante limítrofe na medida em que está quase emaranhada com outros conteúdos de natureza distinta das recordações:

A memória dos grupos retém muito bem as verdades, as noções, as ideias, as proposições gerais, e a memória do grupo religioso conserva a lembrança das verdades dogmáticas que foram reveladas por trás dele, ou que as sucessivas gerações dos fiéis e dos clérigos fixaram ou reformularam. *Mas uma verdade, para se fixar dentro da memória de um grupo, deve se apresentar sob a forma concreta de um evento, de uma figura pessoal ou de um lugar.* Uma verdade puramente abstrata, em efeito, não é uma lembrança. Porque uma lembrança nos leva ao passado. Uma verdade abstrata, ao contrário, não tem nenhum ponto de ligação com a sequência de eventos [...] A ideia de expiação ou mesmo a ideia precisa de um Deus que morre e expia os pecados atribuídos aos seus fiéis, ele não muda, não é mais do que uma ideia abstrata, um símbolo suspenso no ar (Halbwachs, 2008 [1941], p. 124 – grifos nossos).

Os eventos e sua posterior rememoração são de extrema importância para a doutrina cristã, pois compõem seu centro e fundam a comemoração da vida de Jesus que dá o tom da religião cristã:

No curso dessas cerimônias religiosas onde se agrupam os fiéis em torno do Calvário se voltam para cada pedra, altar, capela, que lembrou uma das fases do Suplicio de Jesus, tornando cada evento comemorado o tema de uma apresentação pela doutrina, pressionando-a uma demonstração (Halbwachs, 2008, [1941], p. 149).

Como já descrevemos, a doutrina cristã é composta de escritos de diferentes origens que foram sendo selecionados ao longo do tempo: são compostos tanto dos Evangelhos sinópticos, quanto das cartas de Paulo (as epístolas). As últimas, escritas sem base no testemunho de indivíduos que conheceram Cristo, não tem eventos reais como referência, diferentemente dos primeiros que se pautam em eventos passados que foram testemunhados por um grupo de indivíduos. As epístolas trazem conteúdos proleptistas que tinham como objetivo a conversão dos indivíduos à doutrina cristã. Na citação a seguir, Halbwachs também pontua este fato: de que há documentos na doutrina cristã relativos à memória (como seria o caso dos Evangelhos), como há documentos que não são relativos a memórias, pois não trazem eventos reais como referência.

Para que a ideia abstrata de expiação se torne algo mais do que um vazio, para que ela cresceu como uma ordem histórica da verdade ou de um fato de experiência, era necessário que ela possa reivindicar uma tradição viva e testemunho humano. De um lado São Paulo, absorvido em suas reflexões metafísicas; de outro, o grupo dos apóstolos, testemunhas de Jerusalém, aquele que ele chamava, sem qualquer ironia, de “*archi*” [grandes, superiores] apóstolos. [...] Assim, a medida, que nos distanciamos dos eventos, os dogmas modificam profundamente a história de Jesus. (Halbwachs, 2008 [1941], p. 125).

Embora as memórias se pautem em elementos de referência, não é possível verificar com precisão alguns dados sobre elas, pois há relatos divergentes sobre um mesmo evento. Os elementos que convergem entre si, acabam sendo tomados como verdadeiros. No excerto a seguir, é possível acompanhar como Halbwachs demonstra o problema da verossimilhança da memória quando se sabe que há um evento de referência, não verificável, mas que deve ser considerado verdadeiro.

Sabe-se, por exemplo que a Santa Ceia existiu, pois há um evento passado, possível de ter acontecido (indivíduos partilhando de comida), ao qual diferentes relatos se referem. Não se sabe, no entanto, alguns detalhes sobre o evento, na medida em que, ao ser rememorado, ele sofreu modulações.

As recordações relativas à experiência do indivíduo formam um único sistema bem amarrado. Se ele faz parte, de uma só vez, de dois grupos que não se concordam sobre o lugar onde se produziu um fato que ele mesmo não viu, ele fica no mesmo estado de indecisão uma comunidade formada grupos que trouxeram tradições e recordações diferentes sobre o mesmo evento [...]. Quanto à última ceia é suficiente que se leiam os Evangelhos. Diferentemente dos Sinópticos, que localizam a Santa Ceia dentro de uma casa em uma cidade, o evangelho de São João não a localiza lá: nada em seu texto traz impedimentos de colocá-la em alguns dos lugares onde Jesus era encontrado com frequência, como por exemplo, o Monte das Oliveiras (Halbwachs, 2008 [1941], p. 150).

Embora haja essa constante reconstrução, não é possível dizer que a *memória coletiva* se refaz por inteiro sem ter referências) inicial(ais), como uma narrativa livre. Isso não é possível pois toda reconstrução só assim se caracteriza na medida em que, considerando dois momentos (t_1 e t_2), algo de t_1 subsiste em t_2 . Se assim não o fosse, não seria possível dizer que se trata de uma reconstrução, mas sim de algo completamente novo. A *memória coletiva* segue, portanto, este movimento: se reconstrói tendo como base eventos-referência que subsistem. Isso é ainda mais evidente quando se trata de *memória coletivas* com grau de materialização mais elevado: “certamente, a memória coletiva reconstrói essas recordações de modo que concordem com as ideias e preocupações contemporâneas. Mas ela encontra resistências: vestígios materiais, textos escritos, como também ritos e instituições” (Halbwachs, 1941, p. 150).

No entanto, mesmo se considerássemos um evento localizado, presenciado por uma pessoa, em um curto período de tempo, como o exemplo trabalhado por Halbwachs sobre a percepção de Pedro do martírio de Jesus, ainda ali não seria possível determinar a verossimilhança completa com o evento. A testemunha, assim, perceberia de maneira interpretativa e, no momento de evocação, ela se apoiaria em uma série de referências presentes e contextuais disponíveis a seu *grupo*.

Há, portanto, em toda e qualquer memória, uma forte indeterminação quanto a sua correspondência com a realidade que ela pretende representar. Isso não quer

dizer que toda memória se trata de uma invenção ou apenas de uma construção criativa, pois há sempre um lastro na realidade (ainda que indeterminável), há um núcleo duro em torno do qual as remodelações e novas interpretações se erigem.

Desta maneira, o argumento de Halbwachs sobre a verossimilhança parece ser o seguinte: é muito difícil determinar se um **CMEA** é verossimilhante ao evento que ele representa. Ao que parece, embora Halbwachs afirme a existência de uma correspondência entre a realidade e a *memória coletiva*, a Wcorrespondência é sempre parcial (embora sempre presente), uma vez que o evento ao ser apreendido, em um primeiro momento, sempre é perspectivado pelo *ser sensível*. Assim, por mais que o indivíduo apreenda a realidade, esta nunca pode ser conhecida por completo, ela está sujeita a reformulações posteriores do próprio indivíduo e do *grupo*, no qual ele se insere. Posteriormente, depois que a memória é veiculada e transmitida pelo *grupo* através das gerações, só é possível garantir uma experiência comum para todos os indivíduos. Se em um *grupo* de indivíduos que testemunharam o mesmo evento existir duas ou mais descrições distintas, opostas ou mutuamente excludentes, uma será assumida como verdadeira e outra como falsa. A partir daí, tenta-se determinar qual estaria mais próxima do evento. No caso de uma religião que teve sua origem na Antiguidade, a verificação de uma verossimilhança entre memória e evento real é ainda mais difícil, pois as diferentes crenças e interesses dos mais diferentes *grupos* (ou *frações de grupo*) projetam-se sobre a *memória coletiva*. Evidentemente, parece haver um núcleo duro que consegue se manter ao longo do tempo, sobretudo quando os **CMEAs** são *fortes*. Vimos, por exemplo, que o ritual da Eucaristia se manteve como distintivo para todos os grupos, e, por isso, o evento da Santa Ceia e seus doze apóstolos reunidos, manteve sua perpetuação. Em nenhum dos grupos se esqueceu ou se modificou este **CMEA**. Assim, manter-se-á uma série de elementos que não pode ser alterada: a comensalidade, a divisão do pão e do vinho os doze apóstolos, o cálice, as últimas palavras, a existência de um traidor funcionam como algum tipo de referência, de dispositivo de evocação da memória de Jesus.

CAPÍTULO 4

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

1. Especificidades da *memória coletiva*

Embora o trabalho de Halbwachs tenha permanecido em um período de latência por algumas décadas, na década de 1980 houve um ressurgimento de interesse pelo tema da memória, originando diversos trabalhos em Sociologia e em áreas correlatas. Muitos tomaram Halbwachs como referência no campo, usando o termo *memória coletiva* para se referir a uma grande gama de fenômenos. Outros termos correlatos também foram retomados e usados, muitas vezes, com pouca precisão teórico-conceitual. São poucos os autores que de fato partem da teoria da memória coletiva de Halbwachs para pensar sobre o próprio fenômeno da memória. Grande parte dos autores o citam como referência para a área, mas não necessariamente exploram sua teoria: “mesmo quando eles não são aparentemente influenciados pelos seus argumentos, muitos acadêmicos contemporâneos reconhecem Halbwachs totemicamente” (Ollick, Vinitzky-Seroussi e Levy, 2011, p. 16). Toma-se o termo “memória coletiva” em sentidos variados. Entre aqueles que declaram partir da *memória coletiva* para trabalhar o fenômeno da memória, há dois autores expressivos: 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*, a saber: *tradição, história, mito e conhecimento*.

Perante essa pluralidade de termos e conceitos, este capítulo busca elencar alguns critérios que demarquem as especificidades do fenômeno da *memória coletiva*. Em seguida, demonstraremos quais são as definições negativas das ideias de *memória social, memória cultural, tradição, história, mito e conhecimento*, isto é, em que medida eles **não** são *memórias coletivas*, muito embora todos eles se relacionem com o passado em alguma medida.

Baseado na reconstrução teórico-conceitual empreitada no capítulo II e na demonstração dos conceitos no caso apresentado no capítulo III, temos que:

- a) Toda memória depende de um observador inicial, isto é, um experiência subjetiva que legou à descoberta ou vivência de algo.
- b) Toda *memória coletiva* é constituída de **conteúdos mnemônicos epistemicamente acessíveis** em função de uma *corrente de pensamento coletivo*.
- c) Todo conteúdo mnemônico é a representação que tem como referência um evento apreendido perceptivamente por um *ser sensível* temporalmente localizado.
- d) A apreensão é sempre influenciada (ou recortada), em algum grau, por alguma *corrente de pensamento coletivo*. Isto é, os conteúdos mnemônicos são dados **na** consciência e não **pela** consciência, uma vez que (pelo menos no momento originário) sempre se referem a um objeto externo da percepção.

A apreensão de eventos pelo ser sensível acarreta três consequências: 1) todo conteúdo mnemônico se refere a um evento externo à percepção; 2) todo conteúdo mnemônico é a representação de um evento passado temporalmente localizável; 3) todo conteúdo mnemônico possui algum elemento afetivo. O item 1

e 2 garantem a possibilidade de verificabilidade de um conteúdo mnemônico. O item 3 é o elemento biográfico.

- e) 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.
- f) A corrente de pensamento é sempre reconstruída de acordo com as condições dominantes no presente. Isto é, a partir dos *quadros sociais da memória* do momento presente à recordação.
- 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 referência.
- 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.

Parece-nos importante esclarecer alguns pontos relacionados ao critério de verossimilhança. No entanto, reconhecemos também que a literatura que trata do problema da relação entre as representações e o universo exterior é enorme e antiga. Precisamos apenas esboçar alguns critérios amplos para compreender melhor a solução pressuposta por Halbwachs de uma definição singularizante da *memória coletiva*. 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. O próprio Halbwachs se depara conscientemente com este problema e reconhece, de maneira não formalizada, que a correspondência entre um evento e sua representação mnemônica ocorre apenas *ex post facto*, ou seja, é apreensível em momentos posteriores ao evento e, com isso, precisa da razão (ou de

um *ser interpretativo*) para formar e acessar tal representação. O problema imediato que a interpretação ou reconstrução racional da experiência de um evento passado suscita é: como podemos assegurar que nossa memória sobre um dado evento em t_0 continue se referindo a este mesmo momento em t_1, t_2, \dots, t_n ? Ou melhor, como é possível a identidade de uma memória ao longo do tempo, dada suas condições de formação e perpetuação?

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. Como pudemos observar pela reconstrução nos capítulos precedentes, e como defenderemos neste capítulo de definição da *memória coletiva*, Halbwachs assumiria a segunda posição. A primeira posição, se levada a sério, assumiria um relativismo presentista, um relativismo 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. No entanto, se assumíssemos o argumento da coerção, as próprias experiências vividas, em primeiro grau, poderiam se tornar pura ficção. O problema se torna então saber como é possível manter a própria coerção de outra forma senão pela pura violência? Isto, pois a coerção seria também internalizada pelos indivíduos como pura ficção. Portanto, Halbwachs escolhe a segunda via, pois se a primeira ainda pode parecer plausível e até mesmo válida para alguns, ela é incompatível uma experiência (ainda que mínima) mnemônica do mundo real.

2. Delimitação de outras noções

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).

Existia, 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 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 diante: 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 compõem 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 um **CMEA**. 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 **CMEAs** (mas apenas uma linguagem), os **CMEAs** 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*. Ele tem seus conteúdos mnemônicos específicos e sua *corrente de pensamento coletivo*. 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 Assmann⁵⁷ desenvolve este conceito a partir da 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

⁵⁷ Além dos Assmann, o próprio Gérard Namer, sobre o qual discorríamos 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 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).

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-espaço sincrônica, então a memória cultural, com suas tradições retomadas, 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), abrangendo 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 objetiva 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 memórias coletivas (no sentido halbwachsiano) 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 opoem 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 (MCm)** para existir assim aquilo que foi esquecido pela **MCm** 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 “experienciada, 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 um 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 socialmente localizável. 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)⁵⁸. 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

⁵⁸ 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’.

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 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 entando, não se constituiu como parte da

memória coletiva, pois ele pode ser produzido por qualquer pessoa no mundo que empregar 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*.

CONSIDERAÇÕES FINAIS E OS ENQUADRAMENTOS ATUAIS DA TEORIA DE HALBWACHS: APROXIMAÇÕES COM O EXTERNALISMO

Os trabalhos de Halbwachs sobre a memória faziam parte de um projeto bastante ambicioso de demonstrar como a sociedade se mantinha coesa e como a coletividade se realizava na subjetividade individual. Assim, Halbwachs estava inserido dentro de uma “tradição de pesquisa” – nos termos de Jeffrey Alexander (1990) –, ou mesmo em um “programa de pesquisa” durkheimiano. Ele, no entanto, levou alguns princípios dessa tradição a uma zona fronteira da coletividade-individualidade, da publicidade-privacidade.

Vimos que o conceito *memória coletiva* sempre se refere a *memória coletiva* de um *grupo*. A *memória coletiva* é uma massa de recordações, produto de *memórias individuais* interseccionadas, provenientes dos indivíduos rememoradores que são membros de um mesmo *grupo*, alinhados a uma *corrente de pensamento coletivo* comum. As *memórias coletivas* são o resultado de *memórias individuais* compartilhadas pelos membros de um *grupo* em um determinado momento. Ela se solidifica como uma massa de recordações comuns que ganha consistência à medida que os membros de seu *grupo* as rememoram com mais vigor e constância. Ainda que a *memória coletiva* se apoie nas consciências individuais para ser colocada em curso, ela nunca existiria isoladamente na mente do indivíduo.

Halbwachs recebeu um problema, advindo da filosofia bergsoniana, relativo à relação entre *memória individual* e *memória coletiva* ou entre indivíduo e *memória coletiva*, a saber: como é possível uma percepção única temporal dentro de sistema estritamente dependente do social? Defendemos que Halbwachs dá uma solução para este problema concebendo o indivíduo como união de dois “seres”, o *ser sensível* e o *ser interpretativo*. O primeiro é o da percepção, a testemunha de um dado evento, e o segundo é a reflexão, o que torna a percepção inteligível. A origem da memória estaria na percepção individual do *ser sensível*, que forneceria um núcleo singular de percepções reais. No entanto, o ato de tornar inteligível uma percepção envolve o *ser interpretativo*, que sempre estaria em função do *grupo* ao qual pertence e conseqüentemente de sua *corrente de pensamento comum*. Disso resulta que embora o indivíduo sempre perceba os eventos sob uma perspectiva única, a

compreensão da percepção depende do(s) *grupo(s)* em que ele transita (não apenas fisicamente) ao longo da vida, ajudando-o a entender e destacar traços de uma realidade infinitamente complexa. Em resumo, como afirmamos no capítulo II, a percepção individual seria um caleidoscópio de diferentes perspectivas dos diferentes *grupos* transitados.

Em um momento posterior, quando um indivíduo tenta se recordar de algo, evoca esses eventos passados reconstruindo-o à luz do presente. Isto significa que a recordação é um evento passado reconstruído de acordo com a perspectiva do *grupo* atual que o indivíduo se encontra física ou virtualmente e das condições sociais presentes no momento. Esses instrumentos balizadores da reconstrução são os *quadros sociais da memória*. São eles que dão forma a todo percurso de reconstrução de uma dada recordação. Os *quadros sociais da memória* são concebidos por Halbwachs como um sistema de datas e lugares (e também, de uma maneira mais elementar, pela própria linguagem), ou melhor, organizações coletivas que viriam conjuntamente a nós toda vez que desejamos localizar ou recuperar algo passado. Os *quadros sociais da memória* são sempre caracterizados pelas demandas e organização do *grupo* que os produz. Quando há uma mudança nos *quadros sociais da memória*, isso significa que as condições sociais presentes mudaram, levando potencialmente ao esquecimento dos eventos dependentes de tais condições.

A delimitação analítica de um *grupo* se dá pelos **conteúdos representacionais comuns relacionados ao passado** (que denominamos de **CMEAs**, conteúdos mnemônicos epistemicamente acessíveis) que os indivíduos compartilham. Podemos dizer também que o pertencimento dos indivíduos a um determinado *grupo* depende da afiliação e do engajamento destes com a *corrente de pensamento coletivo* dele, que dita interesses, opiniões, preocupações e até valores. A *corrente de pensamento coletivo* é responsável pela formação de esquemas perceptivos presentes no *grupo* e recortam a percepção daqueles que a compartilham. Por exemplo, no caso do arquiteto ilustrado por Halbwachs, a questão é saber os motivos pelos quais o indivíduo que passeia por Londres observa as construções de Londres e não a vegetação da cidade. Isso acontece pois ele está alinhado a uma *corrente de pensamento coletivo* que tem, em seu rol de preocupações, questões arquitetônicas e não botânicas. Desta maneira, o arquiteto apreenderá a realidade a partir desses esquemas perceptivos fornecidos pelo seu

grupo (ou o *grupo* que ele momentaneamente se alinhou) e conseqüentemente sua *corrente de pensamento coletivo*. A “agência” de um *grupo* reside também sobre a *corrente de pensamento coletivo* deste, utilizando as mentes individuais para sua efetivação.

A estabilidade e identidade do *grupo* depende do estado de convergência e permanência de um conjunto de *CMEAs*. Este estado é ditado pelo seu grau de materialização. Assim, a materialização da memória, embora não suficiente, é responsável pela possibilidade de maior perduração da *memória coletiva* de um *grupo*. Os estados *fortes* ou *fracos* dos *CMEAs* correspondem ao grau de materialização destes. Quando a *memória coletiva*, isto é, a totalidade dos *CMEAs* de um *grupo* se dispersam entre os indivíduos, perdendo assim coesão, o *grupo* morre, se desfaz, desaparece. Os *grupos* também dependem da sociedade, já que esta é uma entidade anterior a eles possibilita inteligibilidade entre os diferentes *grupos*, uma vez que as categorias de pensamento derivam da sociedade. Isto é, sem a sociedade não seria possível aos indivíduos transitar e adotar o ponto de vista de diferentes *grupos*. O principal exemplo disto, como demonstrado por Halbwachs era a diferença entre “tempo dos *grupos*” e o “tempo da sociedade”.

A formação de um novo *grupo* (ou uma fração de *grupo*) ocorre quando existem interesses fortes o bastante para modificar a *corrente de pensamento coletivo*. Geralmente, isso é gestado dentro de um *grupo* mais amplo que comporta outros menores, denominados de *frações de grupo*, como tentamos demonstrar no capítulo III. Um *grupo* amplo como o cristão acaba se subdividindo de acordo com a formação de outras *correntes de pensamento coletivo* que vão surgindo. São esses interesses e preocupações postas no tempo presente por um dado *grupo* que irá promover recordação distintas, isto é, interpretações distintas acerca de um mesmo evento. No caso da memória coletiva cristã, lidamos com um caso limite em que própria memória está envolvida ou convive lateralmente com outros fenômenos como a doutrina cristã, a tradição e as crenças religiosas. De acordo com nossa demonstração é possível observar que há indivíduos que testemunharam certos eventos que tiveram sua representação circulada oralmente (como *CMEAs fracos*) por alguns anos (cerca de duas ou três gerações é o tempo citado por Halbwachs acerca da permanência de uma memória oralizada dentro de um *grupo*) até que posteriormente foram materializados, sobretudo na escrita. Mesmo materializados,

esses **CMEAs** continuaram a ser moldados e reformulados pelo grupo atendendo às demandas do momento presente. Espaço, linguagem e tempo foram *quadros sociais da memória* fundamentais para essa readequação. Conteúdos passados são remoldados e balizados por tempos e espaços sociais construídos pelo *grupo*, por exemplo.

O exemplo demonstrativo da *memória coletiva* cristã evidenciou dois problemas já presentes nos escritos de Halbwachs sobre religião: o problema da atemporalidade e o problema da verossimilhança. O primeiro aparece como bastante característico da própria *memória coletiva* religiosa, que ao se pretender universal, acaba utilizando artifícios que lhe dão a impressão de ser atemporal. A impressão de atemporalidade é alcançada ao incorporar conteúdos mais antigos e de outras tradições ao seu próprio corpo doutrinário. Assim as recordações, por vezes, são enquadradas em *quadros sociais da memória* que são resgatados de outras tradições mais antigas, mas que parecem satisfazer as demandas presentes. Este é o movimento realizado com a recordação do nascimento de Jesus que é amoldado em um tempo social que corresponde ao calendário pagão. Essa pretensão de atemporalidade é uma característica, segundo Halbwachs, muito forte na *memória coletiva* cristã pois se refere a uma religião que pretendia se disseminar universalmente. A verossimilhança entre a memória e os eventos que ela representa se demonstrou como garantia de identidade e diferenciação da memória perante outros fenômenos. Essa característica não é exclusiva da *memória coletiva* religiosa, mas de todas as *memórias coletivas*.

Reconstruída a teoria da memória coletiva e elucidada a partir do exemplo da memória coletiva cristã, colocamos uma questão muito pertinente para este estudo que, todavia, deliberadamente não foi mencionada: haveria alguma corrente ou teoria atualmente que se assemelhe à teoria da memória coletiva de Halbwachs?

Ao retomar tudo o que apresentamos anteriormente, fica claro que uma das reivindicações centrais e mais básicas da teoria da memória coletiva de Halbwachs é que a memória seria um fenômeno eminentemente social, de modo que a própria garantia de sua existência dependeria de mecanismos coletivos. Por defender que fenômenos externos são fatores necessários para compreender um fenômeno primariamente individual, como é o caso da memória, Halbwachs defende princípios

básicos que seriam divididos hoje por uma posição que poderíamos chamar de “externalista”.

Diante disto, perguntamo-nos em que medida as proposições de Halbwachs, formuladas e defendidas na primeira metade do século XX, encontram correspondência com essas posturas atuais *externalistas* do final do século XX e início do século XXI. Embora a resposta não seja simples, tentaremos aqui concluir nosso trabalho indicando se há uma atualidade teórica da memória coletiva de Halbwachs e quais poderiam ser as relações com esta abordagem dita *externalista*. Ainda que não fechemos as correlações e afinidades entre o legado de Halbwachs e as posições defendidas atualmente, esta reflexão de fechamento a qual nos propomos abre novos horizontes e possibilidades de futuras pesquisas.

Quando afirmamos que haveria uma postura “externalista” na teoria da *memória coletiva* de Halbwachs, é evidente que a primeira pergunta que devemos responder, para fazer adequadamente este tipo de aproximação, é: o que é uma abordagem *externalista*? O primeiro passo é entender ao que o *externalismo* se opõe. O *externalismo* é uma postura explicativa de certos fenômenos subjetivamente experienciados que enfatiza os fatores externos à subjetividade como oposta a outra postura explicativa, o *internalismo*. Definindo grosso modo ambas as posturas, por um lado, o *internalismo* defende que tudo que precisamos para explicar alguns ou todos fenômenos subjetivamente experienciados são os fatores internos, isto é, fenômenos que pertencem à mente individual, à razão individual, ao pensamento, ao cérebro ou qualquer outra entidade similar. Para nossos propósitos, diremos que depende de algum *locus de subjetividade*. Por outro lado, há o *externalismo* que, contrariamente ao *internalismo*, defende que os fatores envolvidos na explicação de fenômenos subjetivos experienciados subjetivamente dependem de fatores exteriores a um *locus de subjetividade*.

A origem das posições externalistas que conhecemos hoje estão relacionadas a trabalhos na Filosofia da Linguagem, sobretudo naqueles que empenham investigações sobre significado e referência. A contribuição intelectual mais conhecida foi, sem dúvida, um experimento mental elaborado por Hillary Putnam

(1975- 1985) conhecido como Terra Gêmea (*Twin Earth*), que defende uma concepção de que o significado não poderia estar nas mentes individuais, ou nos cérebros, mas fora deles. Esta concepção corresponderia a um “externalismo semântico”.

O argumento da Terra Gêmea pode ser sintetizado da seguinte maneira: Putnam supõe a existência de um planeta exatamente igual ao planeta Terra, que ele chama de Terra Gêmea. Nela haveria um equivalente exato de todas pessoas e objetos que habitam na Terra. Contudo, haveria uma única exceção na Terra Gêmea. Lá há um líquido que é superficialmente idêntico ao que chamamos de ‘água’: possui a mesma função da ‘água’, mas não é composto de H₂O e sim de uma substância “XYZ”. Putnam também imagina que terráqueos e “terráqueos gêmeos” desconhecem a composição química dos líquidos em seus planetas. Porém, tanto os habitantes da Terra, quanto os da Terra Gêmea utilizam a mesma palavra para se referirem aos seus líquidos: ‘água’. Se um habitante da Terra (H) e seu equivalente exato na Terra Gêmea (H’) usarem a palavra ‘água’ para falar sobre o líquido em um mesmo contexto, como se sabe que se eles estão se referindo à mesma coisa? Sendo seus cérebros idênticos, neurônio por neurônio, molécula por molécula, quando H usa o termo ‘água’, ele se refere a H₂O, enquanto H’, ao fazer o mesmo, se refere a XYZ. Como conclusão, os próprios conteúdos internos do cérebro ou da subjetividade de uma pessoa não são suficientes para determinar a referência de uso, pois esta dependeria de condições externas à mente.

Se deixarmos de pensar em termos semânticos e transferirmos este problema para os termos mnemônicos, observamos que nos trabalhos de Halbwachs a *memória individual* também não é suficiente para garantir a existência das recordações para os indivíduos, pois dependeriam sempre de fatores externos como o *grupo*, os *quadros sociais* e a *memória coletiva*. Não apenas os conteúdos mnemônicos (*CMEAs*) são coletivos e, portanto, exteriores, mas também o modo de formação de uma memória depende de fatores externos. Como um contraexemplo, de acordo com o argumento no primeiro capítulo de *Les Cadres* (1925) de Halbwachs, nos únicos momentos em que um indivíduo conta apenas com fatores majoritariamente internos, como nos sonhos e no começo da primeira infância, não haveria formação sólida de recordações nos indivíduos. Assim, fatores internos não seriam suficientes para a formação e compreensão de memórias, sendo necessário

que se recorra a fatores externos. Tem-se tanto em Halbwachs, quanto em Putnam uma conclusão formalmente semelhante, mas que em Halbwachs envolveria outros elementos, como o próprio modo de formação das memórias que depende de fatores externos.

Formulado de outra maneira, para afirmarmos que há uma postura externalista no cerne da teoria da memória coletiva de Halbwachs, é necessário que compreendamos o fenômeno da *memória coletiva* tal como a caracterizamos no capítulo anterior: ela deve ser um processo mnemônico que tem origem na percepção individual de eventos passados e que depende, em certa medida, desses indivíduos quem garante os próprios mecanismos da rememoração. A importância aqui é reconhecer a existência de um contínuo entre *memória individual* e *memória coletiva*, em que a) a *memória coletiva* não pode ser equivalente a fenômenos como cultura (ou *memória cultural*), *tradição*, *mito* ou *ciência*, pois estes outros fenômenos removem o traço central dela que é a percepção de eventos passados, e b) a *memória coletiva* é necessária para a *memória individual*. Além disso, a *memória individual* também depende do *grupo* e dos *quadros sociais*. Desta maneira, estamos garantindo que um fenômeno mnemônico individual depende de fatores externos, e com isso há uma postura externalista em relação à memória. Em outras palavras, a *memória individual* depende de fatores externos para existir.

Ainda assim, persiste uma diferença fundamental entre o argumento do “externalismo semântico” de Putnam e o “externalismo mnemônico” da tese da memória coletiva de Halbwachs. O primeiro se limita a defender que os conteúdos semânticos dependem de fatores externos. No segundo, além de conteúdos mnemônicos dependerem de fatores externos, o próprio mecanismo de sua formação depende de fatores externos. No caso de Halbwachs, a *memória individual* depende tanto do conteúdo da *memória coletiva*, quanto de seu procedimento de formação para existir. Assim, se podemos legitimamente defender que Halbwachs defende uma abordagem da memória, esta parece ser ainda mais radical do que o “externalismo semântico” de Putnam. No entanto, é também preciso adiantar que o suposto externalismo de Halbwachs, ainda que radical, limitar-se-ia a fenômenos mnemônicos. Em suma, o externalismo mnemônico de Halbwachs não corresponde exatamente ao de externalismo semântico de Putnam. Isto, pois de modo esquemático, a dependência que a memória tem com fatores externos são de dois

tipos: de conteúdos e de mecanismos ou procedimentos. Vimos especialmente no capítulo II e III deste trabalho que o conteúdo (o que é a memória) da memória são os *CMEAs* partilhados pelo *grupo*. Já os procedimentos da memória (como ela se forma) depende dos *quadros sociais da memória* que sempre estão adequados ao presente. Haveria, portanto, alguma concepção externalista atualmente defendida em que os fatores externos fossem cruciais para a explicação de procedimentos e também de conteúdos experienciados subjetivamente?

Em um trabalho recente, Susan Hurley (2010) formulou uma taxionomia das posições externalistas que nos parece ser útil para a aproximação que estamos tentando realizar aqui. Para construir a taxionomia de Hurley, consideramos dois pares de variáveis: a) “o quê ou como” e b) “conteúdo ou qualidade”. Cruzando (a) e (b) temos: 1. O quê-conteúdo, 2. O quê-qualidade, 3. Como-conteúdo, e 4) Como-qualidade. Entretanto, para a presente discussão, o que interessa é a distinção entre *o quê* e *o como* já que elas se remetem diretamente à diferença entre Putnam e Habermas apontadas acima.

Como argumenta Hurley (2010), as variáveis ‘o quê’ “explicam os tipos de estados mentais” (p.101), isto é, diz respeito a “um externalismo sobre o conteúdo intencional dos estados mentais” (p.102). Por exemplo, dado um campo perceptivo que contenha hipoteticamente três objetos α , β , γ , a questão é saber por que temos a intenção de escolher α , mas não β ou γ ? Ou simplesmente, por que um objeto e não outro? Já as variáveis ‘como’ procuram explicar “como os processos ou mecanismos trabalham para que permitam estados mentais de um dado tipo conteúdo ou qualidade” (Hurley, 2010, p. 101). Usando o exemplo anterior, quer-se saber quais mecanismos permitem a escolha dos itens acima. Ela também argumenta que “alguns tipos de externalismo invocam fatores externos para explicar ‘o quê’ dos conteúdos mentais, enquanto outras formas invocam fatores externos pra explicar ‘o como’ dos conteúdos mentais” (Hurley, 2010, p.101). Usando o exemplo de Putnam, o argumento da Terra Gêmea é o principal exemplo de invocação de fatores externos para explicar ‘o quê’ dos conteúdos. Já o outro tipo de externalismo invoca fatores externos para explicar ‘o como’ dos conteúdos mentais. Esta é uma postura, como podemos perceber, mais radical do que posturas próximas às de Putnam. Assim, qualquer teoria que coloque sobre fatores externos as condições para os

conteúdos e para os procedimentos internos ocupa o mesmo espaço teórico que a teoria de Halbwachs.

Foi recentemente formulada na literatura da Filosofia da Mente uma hipótese que leva em consideração essas duas variáveis como determinadas por fatores externos. Este tipo mais radical de externalismo foi nomeado de hipótese da “mente estendida” (*extended mind*) por Andy Clark e David Chalmers (1998). Vejamos a hipótese da mente estendida, suas implicações e possíveis aproximações com a teoria de Halbwachs. Em seu artigo conjunto de 1998, Clark e Chalmers defendem que a mente ou cognição confiam em muitos momentos diferentes em objetos externos a ela para realizar um processo cognitivo. É como se tais objetos exteriores “cognizantes” tivessem a mesma função que um procedimento cognitivo puramente interno. O principal exemplo, também uma figura de pensamento, criado por ambos é o do caderno de anotações de Oto. Oto e uma amiga combinam de visitar juntos um museu conhecido por ambos. No entanto, Oto possui Alzheimer e tudo o que ele faz ou conhece, ele anota em seu caderno para consultá-lo posteriormente. No caso do Museu, Oto e sua amiga já estiveram por lá, e Oto escreveu em seu caderno o endereço do local. Agora, quando eles combinam uma visita juntos novamente ao museu, para chegar lá, Oto consulta seu caderno, enquanto sua amiga simplesmente se lembrou do local. A questão é saber, o quanto o caderno de Oto não serviu simplesmente de uma extensão de sua mente, servindo de auxílio para que ele tivesse um processo cognitivo completo e exitoso? A conclusão de Clark e Chalmers é que assim como Oto, utilizamos uma miríade de instrumentos e objetos, externos à cabeça, que são necessários para conseguirmos realizar um procedimento cognitivo.

Desde sua formulação, a hipótese da mente estendida se converteu em um protótipo de programa de pesquisa, sofrendo reformulações nos anos subsequentes, e ganhando muitos adeptos, dentre eles estudiosos da memória. Dentre eles, o nome que mais trabalhou com o tema na área foi John Sutton – quem já escreveu trabalhos que consideram a tese de Halbwachs. Em um de seus trabalhos, *Exograms and Interdisciplinarity: History, the Extended Mind, and the Civilizing Process* (2010), ele defende a ideia de que a hipótese da mente estendida teria tido duas ondas, mais ou menos dentro de dez anos (1998-2008), e que uma terceira onda (muito necessária à ciência) estaria para acontecer. De maneira breve, a primeira onda se baseia no

que foi dito no parágrafo acima, uma hipótese certamente mais radical sobre a dependência da mente com elementos externos, mas que não é levada ao limite. Como vimos, este argumento afirma que muitos processos cognitivos realizados no nosso dia-a-dia dependem de objetos, fatores e circunstâncias externas a mente, e que utilizá-los durante um processo cognitivo possui uma função similar aos processos puramente internos. A segunda onda levaria o argumento ainda mais adiante, afirmando que é uma condição *sine qua non* da mente sua dependência com fatores externos, deixando completamente borrada a fronteira entre processos cognitivos ditos internos e o uso de objetos externos que servem para a cognição.

O problema aqui é que a hipótese da mente estendida lida apenas com a cognição em geral, com a relação entre corpo-pensamento-cognição de um organismo e o mundo a sua volta. No entanto, como Sutton reivindica, é necessário que a hipótese da mente estendida venha a dar conta também de fenômenos sociais, coletivos, históricos e culturais. Especialmente Sutton defende a ampliação da hipótese para a Sociologia.

Analogamente, é possível dizer que a ideia de mente estendida está para mente, assim como a *memória coletiva* de Halbwachs está para a memória. Assim como Halbwachs buscou “dessubjetivizar” o fenômeno da memória, a hipótese da mente estendida busca “dessubjetivizar” a cognição em geral. Isto é, em ambos os casos, há uma tentativa de “distribuir” o *locus de subjetividade*, tal como apontamos anteriormente. A tese da mente estendida teria, então, as seguintes pressuposições centrais:

Na hipótese da mente estendida (ME), muitos de nossos estados e processos cognitivos são híbridos, distribuídos desigualmente pelos reinos biológicos e não biológicos (Clark, 1997; Clark e Chalmers, 1998). Em certas circunstâncias, as coisas – artefatos, mídias ou tecnologias – podem ter uma vida cognitiva, com histórias frequentemente tão idiossincráticas quanto aquelas nos cérebros incorporados com as que elas se acoplam (Sutton, 2002a, 2008). O reino do mental pode se espalhar pelos ambientes físicos, sociais e culturais assim como corpos e cérebros (Sutton, 2010, p. 189).

Se compararmos com a teoria da memória coletiva de Halbwachs, tomando o cuidado de substituir os termos da citação acima relacionados à cognição (como substituir ‘vida coletiva’ por ‘vida mnemônica’) teríamos, sucessivamente: 1) a

hibridez da memória que estaria distribuída desigualmente entre domínios subjetivo e objetivo; 2) em certas circunstâncias, elas teriam vida própria, uma trajetória própria, tão idiossincráticas quanto uma trajetória individual ou uma autobiografia; 3) os conteúdos mnemônicos, enquanto elementos do reino do mental, já que são epistêmicos (retomamos aqui nosso conceito auxiliar de *CMEA*) podem se espalhar pelo ambiente, materializando-se no espaço e sendo mantido por *grupos*.

A tentativa de dessubjetivação (ou “distribuição”) do *locus de subjetividade* fica evidente em argumentos críticos a este tipo de postura, como podemos encontrar nas críticas de Keith Butler direcionadas à tese da mente estendida – críticas estas que também poderiam facilmente se direcionar às tentativas de Halbwachs em “antropologizar” ou “sociologizar” a memória na primeira metade do século XX:

Ela [a mente estendida] tenta transformar a psicologia em uma espécie de antropologia, sociologia ou ecologia; e isso simplesmente não vai dar certo. Já existem ciências cujo tema de investigação é o interpessoal e o ambiental [...]. Não há espaço para uma psicologia expandida, não há nem motivação, e nem necessidade para isso. (Butler 1998, p. 222 *apud* Sutton, 2010, p.191).

Feitas as comparações positivas entre *memória coletiva* e mente estendida, estamos suscetíveis a cometer alguns equívocos, pois o debate em que a mente estendida automaticamente se insere é aquele relativo às fronteiras entre mente e corpo, mente e mundo, e corpo e mundo. Um dos caminhos que esses problemas atualmente abrem (e que encontram suporte na hipótese da mente estendida) são questões futuristas como integração entre homem e máquina; questões estas potencializadas pelo avanço tecnológico. O problema de Halbwachs é muito mais sociológico do que isso, pois busca entender como as diferentes coletividades conseguem se manter coesas e manter experiências comuns por meio de uma sutil e profunda internalização. Enquanto a teoria de Halbwachs somente se aplica a fenômenos mnemônicos, a hipótese da mente estendida se aplica a todos os fenômenos relacionados à mente. A questão crucial é saber se, para Halbwachs, a memória é um fenômeno mental ou não. Se sim, há um impasse teórico aqui. Ou as duas teorias podem ser sintetizadas de alguma maneira, ou elas se excluem mutuamente.

Nossa sugestão para tal é que elas podem ser sintetizadas de alguma maneira, pois há uma lacuna central em cada uma delas. Na teoria da memória coletiva de Halbwachs falta a “mente”, uma teoria da mente, a compreensão de outros fenômenos mentais. Estes são tratados de maneira muito germinal a partir de ideias como os “esquemas de percepção”, que tem sua formação em fatores externos. Entretanto, há muito o que avançar. Assim, a teoria de Halbwachs poderia integrar este quadro explicativo mais compreensivo. Já a hipótese da mente estendida, ao menos sua versão mais corrente, deixa de lado o elemento mais central na teoria de Halbwachs, o *grupo*. Isso dificulta muito a mente estendida explicar eventos coletivos em perspectiva histórica. Isto é, em sua formulação atual é difícil sair do nível da pura cognição. É claro que esta dificuldade é o que motiva Sutton a defender a necessidade de uma terceira onda de estudos acerca da hipótese da mente estendida que possa dar conta de fenômenos históricos. Por outro lado, ele mesmo ignora a possibilidade de se atingir este objetivo mais facilmente integrando a hipótese da mente estendida à teoria da memória coletiva de Halbwachs. Desta maneira, em suma, falta a mente para Halbwachs, enquanto falta o *grupo* para a hipótese da mente estendida.

Parece haver um desafio nesta síntese, dada a mobilização de termos biológicos realizada pela hipótese da mente estendida, sobretudo os termos relacionados às neurociências cognitivas. À primeira vista, isto representaria um abismo com as posições gerais de Halbwachs. Podemos argumentar aqui que, apesar da hipótese da mente estendida recorrer eventualmente à terminologia das neurociências cognitivas, ela não é uma teoria neurocientífica ou biológica. Como podemos notar na citação anterior de Sutton, os termos relacionados às entidades biológicas, especialmente o cérebro, não exercem uma função necessariamente biológica no argumento, da mesma maneira que o uso do termo francês ‘*sprit*’, ou alemão ‘*Geist*’ nada tinham que ver com entidades suprassensíveis nos textos do ambiente intelectual europeu. Para desenvolvermos melhor nossa comparação, podemos entender que o uso de termos como ‘cérebro’ e, com isso, a invocação de um domínio biológico, nada mais seria do que a tentativa de se referir ao *locus da subjetividade*. Assim, poderíamos retraduzir tudo em termos funcionais.

Um primeiro problema existente na aproximação entre Halbwachs e as teorias neurocientíficas ou psicológicas que se apoiam na fisiologia é a recusa de

Halbwachs aos elementos biológicos. Se for demonstrado que a hipótese da mente estendida se apoia sobre elementos fisiológicos, haveria dois tipos de “externalismos mnemônicos”: um de base racionalista e outro de base biológico. Como sabemos, Halbwachs apoia sua “memória externa” em elementos de racionalidade, como os *quadros sociais da memória* e a *corrente de pensamento coletivo*, e não em um elemento biológico. O quão distantes estão estes argumentos de Halbwachs daqueles presente na hipótese da mente estendida?

No texto sobre a memória dos músicos (que compõe um dos capítulos de *La Mémoire*, mas que foi primeiramente lançado na *Revue Philosophique* em 1939), fica evidente que o leque de preocupações de Halbwachs se assemelha aos interesses da hipótese da mente estendida. Isso pois especificamente neste texto a fronteira entre memória e cognição fica menos clara. Neste texto Halbwachs mobiliza termos biológicos da mesma maneira que faz os defensores da hipótese da mente estendida. Assim, ele afirma o seguinte:

[...] é inconcebível que todas essas combinações [de signos musicais] se conservem exatamente tais como são no córtex cerebral, sob a forma de mecanismos que preparariam os movimentos que preparam os movimentos necessários para os reproduzir.[...] De fato, essas combinações de signos estão inscritas *fora do cérebro*, sobre folhas de papel, isto é, elas se conservam materialmente desde fora. É certo (salvo em em casos excepcionais), o cérebro de um músico não contém, não conserva a notação sob uma forma qualquer, mas é suficiente para que ele possa reproduzir todos os trechos de uma música que ele tenha tocado e que ele terá que executar de novo. No momento em que ele executa um trecho já ensaiado, o músico não sabe de cor em geral não o conhece totalmente (Halbwachs, 1997 [1950], p. 23-4 –grifos nossos)

Parece ficar clara a dependência entre cérebro e ambiente externo também para Halbwachs. O argumento dele aqui se assemelha muito ao argumento da mente estendida, também utilizando o termo “cérebro” com a mesma função. No entanto, antes de prosseguir é de suma importância salientar que no texto que Halbwachs escreve sobre a memória dos músicos, texto em que os termos relacionados ao cérebro aparecem, ele *não* utiliza o conceito de memória coletiva para lidar diretamente com fenômenos que estariam próximos à cognição – como visto na seção 2.1 do capítulo IV. O que ocorre é que Halbwachs, por tratar também da performance musical, deve lidar com o fenômeno da cognição e este, por sua vez, não precisa a rigor estar submetido à memória coletiva. Portanto, é no trabalho de

Halbwachs sobre os músicos que aparece algo daquilo que poderia ser sua concepção sobre a mente, no sentido de mente estendida. Seria um absurdo assumir que o momento de engajamento presente com o mundo, identificado pelos problemas da cognição, fosse exatamente o mesmo que a memória coletiva que, como demonstramos ao longo dos capítulos, envolve uma reconstrução racional individual e social de conteúdos advindos da percepção individual.

Assim, a partitura, no caso dos músicos, seria para Halbwachs exatamente como o caderno de anotações de Oto para Clark e Chalmers:

Como os signos e combinações musicais simples subsistem no cérebro, é inútil que assim se conservem também as combinações complexas, é suficiente que eles estejam em folhas de papel. Aqui a partitura desempenha exatamente o papel de substituto material do cérebro. [...] aqui como em qualquer organismo, o trabalho se divide, as funções são executadas por órgãos diferentes; pode-se dizer que, se os centros motores que condicionam os movimentos dos músicos estão dentro de seu cérebro ou em seu corpo, seus centros visuais, em parte, estão fora, pois seus movimentos estão ligados aos signos que eles lêem em suas partituras (Halbwachs, 1997 [1950], p. 24).

As preocupações e argumentos de Halbwachs, nestas passagens, se assemelham às preocupações da primeira ou até mesmo da segunda onda da hipótese da mente estendida, em que a dependência entre objetos externos e determinados processos cognitivos internos é total: “[...] isole o músico, prive-o de todos esses meios de tradução e fixação dos sons que a escrita musical representa: será muito difícil para ele e quase impossível de fixar na memória um número assim grande de recordações” (Halbwachs, 1997 [1950], p. 25). Neste caso, a função de memorização depende desses fatores externos. Embora Halbwachs não desenvolva da mesma maneira este nível do argumento da memória, podemos ver claramente sua posição. Podemos também defender que possivelmente, algumas formulações da hipótese da mente estendida poderiam atualizar e desenvolver ainda mais este argumento de Halbwachs, demonstrando assim a possibilidade de síntese entre ambas as teorias. Isto obrigaria a ampliação da teoria de Halbwachs a outros fenômenos mentais e sua classificação.

Como afirma Sutton a terceira onda de estudos acerca da hipótese da mente estendida é necessária para uma consideração robusta da coletividade. Esse movimento equivaleria a tentar juntar processos cognitivos do *grupo* (e

possivelmente seus produtos, suas materializações) com o momento individual, de performance individual. Gostaríamos apenas de indicar com a próxima citação como Halbwachs tentou fazer isso.

[...] esse gênero de ação oferece de particular o fato de se exercer por intermédio de signos, isto é, supõe-se um acordo prévio e contínuo entre os homens acerca do significado desses signos. Essas modificações, ainda que produzidas em diversos cérebros, não deixam de constituir um todo, uma vez que um responde exatamente ao outro. Além disso, o símbolo e ao mesmo tempo o instrumento dessa unidade, da unidade do todo, existe materialmente: são os signos musicais e as folhas impressas da partitura. Tudo o que se produz no cérebro em função desse acordo ou dessa unidade não pode ser levado em conta isoladamente.

Para alguém que ignorasse a existência do grupo cujo o músico faz parte, a ação exercida sobre seu cérebro pelos signos só poderia ser insignificante, porque ele só apreciaria de acordo com as propriedades puramente sensíveis do próprio signo. Ora, essas propriedades pouco distinguem o signo dos muitos outros objetos da visão que não exercem nenhuma ação sobre nós. Para devolver à percepção deste signo todo o seu valor, é preciso recolocá-la dentro do conjunto do qual ela faz parte: ao mesmo tempo que vemos a partitura em pensamento, também entrevemos todo um ambiente social, os músicos, suas convenções, e a obrigação que se impõe a nós, para entrar em relação com eles, de nos curvamos a ela [...] a partitura não têm outro papel senão o de simbolizar essa harmonia de pensamentos (Halbwachs, 1997 [1950], p. 26-7).

Assim, é possível dizer que, ainda que implicitamente, a concepção de Halbwachs sobre os fenômenos mentais e mundo ao redor era bastante compreensiva, a ponto de legar uma teoria repleta de problemas extremamente contemporâneos, formulando inclusive algumas soluções ainda pouco exploradas.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALEXANDER, Jeffrey. The Neofunctionalism Today. In.: Ritzer, George (coord.) **Frontiers of Sociological Theory**. New York: Columbia Press University, 1990.
- ASSMANN, Jan. **Cultural Memory and Religion**. São Francisco: Stanford University Press, 2006.
- ANSART, Pierre. Maurice Halbwachs la créativité en sociologie. In.: HAROCHE, Claudine et DELOYE, Yves. **Espace, Mémoire et Psychologie Collective**. Paris: Publication de Sorbonne, 2004.
- BARTLETT, Friedrich. **Remembering: A study in experimental psychology** [1932]. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- BECKER, Annette. **Maurice Halbwachs: un intellectuel en entre guerres mondiales 1914-1945**. Paris: Ed. Agnès Viénot, 2003.
- 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.
- BESNARD, Philippe. La formation de l'équipe d'Année Sociologique. **Revue Française Sociologique**, vol. 20, 1979, pp.7-31. Disponível em : http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/rfsoc_0035-2969_1979_num_20_1_6666#

BLOCH, Marc. Mémoire collective, tradition et coutume: À propos d'un livre récent. **Revue de Synthèse Historique**. Paris, 1925. Disponible en: <http://visualiseur.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k101609q>

BLONDEL, Charles. **Introduction à la Psychologie Collective**. Paris: Collection Armand Colin, 1946 [1928].

_____. Revue Critique : M. Halbwachs Les Cadres Sociaux de la Mémoire [1926]. In. : OLICK, Jeffrey ; VINITZKY-SEROUSSI, Vered e LEVY, Daniel. **The collective memory reader**. New York: Ed. Oxford, 2011.

BRIAN, Éric. Portée du lexique halbwachsien de la mémoire. In.: HALBWACHS, Maurice. **La Topographie Légendaire des Évangiles en Terre Sainte**. Paris: Quadrigue/ PUF, 2008.

CLÉRO, Jean-Pierre. Halbwachs et l'espace fictionnel de la ville. In.: HALBWACHS, Maurice. **La Topographie Légendaire des Évangiles en Terre Sainte**. Paris: Quadrigue/ PUF, 2008.

COENEN- HUTHER. Josette. **La Mémoire Familiale**. Ed. L'Harmattan, 1994.

CRAIG, John. Maurice Halbwachs à Strassburg. **Revue Française Sociologique**, vol. 20, 1979, pp. 273 - 292. Disponible en : http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/rfsoc_0035-2969_1979_num_20_1_6686.

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

DURKHEIM, Émile. Individual and collective representations [1898]. In. **Sociology and Philosophy**. New York: Routledge, 2009. pp. 1-15.

FARRUGIA, Francis. Syndrome narrative et reconstruction du passé dans Les 'Cadres Sociaux de la Mémoire' et dans 'La Memoire Collective'. In: PÉQUIGNOT,

Bruno (coord.) **Maurice Halbwachs: le temps, la mémoire et l'émotion**. Paris: Ed. L'Harmattan, 2007.

FREUD, Sigmund. **Obras Completas: Más allá del principio del placer, Psicología de las masas y análisis del yo y otras obras (1920-1922)**. Trad. José Luiz Etcheverry. Buenos Aires: Ed. Amorrortu, 1976.

_____. **Obras Completas- Moisés y la religión monoteísta/ Esquema del psicoanálisis y otras obras (1937-1939)**. Trad. José Luiz Etcheverry. Buenos Aires: Ed. Amorrortu Editores, 1976.

GASSER, J. La notion de mémoire organique dans l'œuvre de T. Ribot. **Hist. Phil. Life Sci.**, 10 (1988), pp. 293 – 313.

GENSBURGER, Sarah. Juste parmi les nations: un fragment de mémoire collective. In.: HALBWACHS, Maurice. **La Topographie Légendaire des Évangiles en Terre Sainte**. Paris: Quadrige/ PUF, 2008.

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]. Paris: Ed. Albin Michel, 1997.

_____. **La psychologie collective d'après Charles Blondel** [1929]. Disponível em :

http://www.uqac.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html.

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

_____. Le Rêve et les Images-Souvenirs : contribution à une théorie sociologique de la mémoire. **Revue Philosophique de la France et de L'Étranger**. Jan/Jun 1923, pp. 57-97. Disponível em :

<http://www.jstor.org/discover/41082002?sid=21105071185651&uid=62&uid=4>

0528&uid=2&uid=2134&uid=67&uid=4581290627&uid=40529&uid=5910200&uid=4581290617&uid=3&uid=3737664&uid=5909624&uid=60&uid=70

_____. **Les Cadres Sociaux de la Mémoire** [1925]. Paris: Ed. Albin Michel, 1994

_____. **Morphologie Sociale**. [1938]. Disponível em:

www.uqac.quebec.ca/zone30.Classiques_des_sciences_sociales/index.html

HERVIEU-LÉGER, Danièle. La religion chaîne de mémoire. In.: HALBWACHS, Maurice. **La Topographie Légendaire des Évangiles en Terre Sainte**. Paris: Quadrige/ PUF, 2008.

HUSSERL, Edmund. **Lições para uma Fenomenologia da Consciência Interna do Tempo** [1907]. Lisboa: Ed. Imprensa Nacional, 1994.

HUTTON, Patrick. Sigmund Freud and Maurice Halbwachs: The Problem of Memory in Historical Psychology. **The History Teacher**, vol. 27, n. 2. February, 1994, pp. 145-158.

HURLEY, Susan. The Varieties of Externalism. In.: MENARY, Richard. **The Extended Mind**. Cambridge: The MIT Press, 2010.

LINDENBERG, Carter. **A Brief History of Christianity**. Oxford: Blackwell Publishing, 2006.

MARCEL, Jean- Christophe. Maurice Halbwachs ou les ambigüités d'un rationalisme durkheimien. **Revue d'histoire des sciences humaines**, 1999, v. 1, pp. 47-67.

_____. Les derniers soubresauts du rationalisme durkheimien: une théorie de l'instinct social de survie' chez Maurice Halbwachs. In. HAROCHE, Claudine et MASSELA, Alexandre. **O Naturalismo metodológico de Durkheim**. Goiânia/São Paulo : Ed. Associação Editorial Humanitas/ Ed. UFG, 2006.

DELOYE, Yves. **Espace, Mémoire et Psychologie Collective**. Paris : Publication de Sorbonne, 2004.

MARTIN, Olivier. Raison statistique et raison sociologique chez Maurice Halbwachs. **Revue d'histoire des sciences humaines**, 1999, v. 1, pp. 69-101.

MONTIGNY, Gilles. **Maurice Halbwachs: vie, ouvres et concepts**. Ed. Ellipses, 2005.

MUCCHIELLI, Laurent. Pour une psychologie collective: l'heritage durkheimien d'Halbwachs et sa rivalité avec Blondel durant l'entre-deux-guerres. **Revue d'histoire des sciences humaines**, 1999, v. 1, pp. 103-141.

____ e PLUET- DESPATIN, Jacqueline. Halbwachs au Collège de France. **Revue des Sciences Humaines** 1999, pp. 179-188.

NAMER, Gérard. **Halbwachs et la Mémoire Sociale**. Paris : Ed. Harmattan, 2000.

____. Halbwachs et la mémoire sociale. In.: **Espace, Mémoire et Psychologie Collective**. Paris: Publication de Sorbonne, 2004.

____. **La Mémoire Culturelle chez Halbwachs. L'Année sociologique** (1940/1948) Troisième série, Vol. 49, n. 1, Lire Durkheim aujourd'hui, 1999, pp. 223-235. Disponível em :
<http://www.jstor.org/discover/10.2307/27889578?sid=21105201877411&uid=4581290617&uid=60&uid=2134&uid=40528&uid=3737664&uid=2&uid=40529&uid=70&uid=62&uid=3&uid=5910200&uid=4581290627&uid=5909624&uid=67>

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

____. Postface. In.: HALBWACHS, Maurice. **Les Cadres Sociaux de la Mémoire**. Paris : Ed. Albin Michel, 1994.

_____. Réflexion sur la sociologie du temps de Maurice Halbwachs. In: PÉQUIGNOT, Bruno (coord.) **Maurice Halbwachs: le temps, la mémoire et l'émotion**. Paris: Ed. L'Harmattan, 2007.

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

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

RAPHAËL, FREDDY e MARX, GENEVIÈRE HERBERICH. La Topographie Légendaire affrontée à l'impératif de la relecture du passé dans la tradition juive. In. : HAROCHE, Claudine et DELOYE, Yves. **Espace, Mémoire et Psychologie Collective**. Paris: Publication de Sorbonne, 2004.

RIBOT, Théodule-Armand. **Les Maladies de la Mémoire**. 18^{ème} Edition. Paris: Felix Alcan Editeur, 1906 [1881].

SHEEHAN, Thomas. **The First Coming: How the Kingdom of God Became Christianity**. Eletronic Edition, 2000. Disponível em: http://infidels.org/library/modern/thomas_sheehan/firstcoming/three.html#3

SHILS, Edward. Tradition. **Comparative Studies in Society and History**, Vol. 13, No. 2, 1971, pp. 122-159. Disponível em: <http://www.jstor.org/discover/10.2307/178104?sid=21105697399213&uid=2&uid=70&uid=4&uid=3737664&uid=2134>

SUTTON, John. Exograms and Interdisciplinarity: History, the Extended Mind, and the Civilizing Process. In.: MENARY, Richard. **The Extended Mind**. Cambridge: The MIT Press, 2010.

TOPALOV, Christian. Maurice Halbwachs and Chicago Sociologists. **Revue Française de Sociologie**, vol. 47, 3, 2006, pp. 561-590. Disponível em : http:// Cairn-int.info/article-E_RFS_473_0561--maurice-halbwachs-and-chicago.htm

VERRET, Michel. Halbwachs ou le deuxième âge du durkheimisme. In: PÉQUIGNOT, Bruno (cord.) **Maurice Halbwachs: le temps, la mémoire et l'émotion**. Paris: Ed. L'Harmattan, 2007.

WETZEL, Dietmar. **Maurice Halbwachs: klassiker der Wissenssoziologie**. Konstanz: Ed. UVK Verlagsgesellschaft, 2009.

WHITE, Cynthia. **The Emergence of Christianity**. London: Greenwood Press, 2007.

ZAWADZKI, Paul. Halbwachs est-il notre contemporain: réflexions sur la question du temps dans la démocratie. **Maurice Halbwachs: le temps, la mémoire et l'émotion**. Paris: Ed. L'Harmattan, 2007.

BIBLIOGRAFIA - textos citados ao longo da dissertação que não compõem as referências bibliográficas diretas

CLARK, Chalmers. The Extended Mind. In.: MENARY, Richard (Ed.). **The Extended Mind**. Cambridge: The MIT Press, 2010.

CORDEIRO, Veridiana Domingos. O legado freudiano na Dialética do Esclarecimento: a importância da memória nos planos ontogenético e filogenético. **Aurora (UNESP. Marília)**, v. 7, p. 1-19, 2013.

FREUD, Sigmund. **Obras Completas: Totem y Tabu y otras obras. (1913- 1914)** Trad. José Luiz Etcheverry. Buenos Aires: Ed. Amorrotu, 1976.

JAMES, William. **The Principles of Psychology**. Cambridge: Harvard University Press, 1981 (1904).

JANET, Pierre. **L'Évolution de la mémoire et de la notion du temps**, 1928.

Disponível em:

http://classiques.uqac.ca/classiques/janet_pierre/evolution_memoire_temps/jane_t_memoire_temps.pdf.

- HALBWACHS, Maurice. **Leibniz**. Paris: Ed. Mellottée, 1950 [1907].
- _____. Chicago, expérience ethnique, **Annales d'Histoire Économique et Sociale**, 4, 13, pp. 11-49, 1932.
- _____. Dans les États-Unis d'aujourd'hui : impressions d'un ouvrier français. **Annales d'Histoire Économique et Sociale**, 3, 9, pp. 79-81, 1931.
- _____. **Les Causes du Suicide**. New York : Arno Press, 1975 (1930).
- _____. L'Année Sociologique, série III. **Mémoire e société**, 1940-1948, pp. 11-177. Presses Universitaires de France.
- _____. **Psychologie Collective** du raisonnement (1938). Disponible en: http://classiques.uqac.ca/classiques/Halbwachs_maurice/classes_morphologique/partie_2/texte_2_2/psycho_coll_raison.html
- _____. Sur la psychologie de l'ouvrier moderne d'après Bernstein. **Revue Socialiste**, 1905.
- HARNACK, Adolf e BULTMANN, BRudolf. **Das Wesen des Christentums**. Stuttgart: Ed. Klotz, 1950 [1900].
- KUSCH, Martin. **Psychologism: A Case Study in the Sociology of Philosophical Knowledge**, Londres: Routledge, 1995.
- PUTNAM, Hilary. The meaning of 'meaning'. In.: **Philosophical Papers: Mind, Language and Reality**. Cambridge University Press, 1975/1985.
- _____. Meaning and Reference, **Journal of Philosophy**, 70, pp. 699-711, 1973.
- MERZ, A. e THEISEEN, G., **The Historical Jesus: A Comprehensive Guide**. London: SCM, 1998.
- NORA, Pierre. **Les lieux de la mémoire**. Paris: Ed. Gallimard, 1992.
- RUSSEL, Bertrand. **The Analysis of Mind**. London: Ed. Routledge, 1995 (1921).
- SUTTON, John. Collective Memory: Coordination, Interaction, Distribution. **Social Research**, vol. 75, n.1, Spring, 2008.

_____. From individual to collective memory: Theoretical and empirical perspectives. **Memory**, 16(3), 177-182, 2008;

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